

rca

revista colombiana de antropología

61 / 3

SEP.-DIC. 2025

e-ISSN: 2539-472X

BOGOTÁ, COLOMBIA

DISPOSITIVOS SOCIALES Y MÁRGENES
DE MANIOBRA EN EL MANEJO DE DINEROS



Culturas



ICANH

rca

revista colombiana de antropología

61 / 3

SEP.-DIC. 2025

e-ISSN: 2539-472X

<https://doi.org/1022380>

Bogotá, Colombia



ICANH

Revista Colombiana de Antropología

Directora del Instituto Colombiano
de Antropología e Historia (ICANH)

Alhena Caicedo Fernández

**Subdirector de Investigación
y Producción Científica**

Manuel Bernardo Pinilla Zuleta

Coordinador del Grupo de Investigaciones

Carlos Andrés Meza

Directora de la RCA

Juana Camacho Segura

Editor general

Vladimir Caraballo Acuña

Editoras invitadas

María Elisa Balen

Magdalena Villarreal

Editores de la sección arqueológica

Beatriz Eugenia Rincón

Luis Francisco López Cano

Coordinadora editorial de la RCA

María Eva Mangieri

Asistente editorial de la RCA

María Camila Jaimes

Comité editorial

Cristóbal Bonelli

University of Amsterdam, Países Bajos

Bastien Bosa

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Colombia

Alejandro Camargo

Universidad del Norte, Colombia

Silvia Citro

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Juan Guillermo Martín

Universidad del Norte, Colombia

Valentina Pellegrino

Museum of the City of New York, Estados Unidos

Natalia Quiceno Toro

Universidad de Antioquia, Colombia

Esteban Roza Pabón

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Daniel Ruiz-Serna

McGill University, Canadá

Rihan Yeh

University of California, Estados Unidos

Gabriela Zamorano Villarreal

Ciesas, México

Comité científico

Claudia Briones

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Manuel Delgado

Universidad de Barcelona, España

Arturo Escobar

The University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos

Christian Gros

Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine y Centre

National de la Recherche Scientifique, Francia

Claudio Lomnitz

Columbia University in the City of New York, Estados Unidos

Alain Musset

L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

María Clemencia Ramírez

Investigadora honoraria, ICANH, Colombia

Alcida Rita Ramos

Universidad de Brasilia, Brasil

Joanne Rappaport

Georgetown University, Estados Unidos

Peter Wade

Manchester University, Reino Unido



ICANH

La *Revista Colombiana de Antropología* es una revista científica cuatrimestral del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que se edita desde 1953. La revista busca contribuir a los debates de la antropología y las ciencias afines en los ámbitos nacional e internacional, y se dirige a estudiantes de antropología, profesores universitarios, investigadores y académicos de las ciencias sociales.

Los contenidos de esta revista pueden reproducirse sin autorización previa, siempre que se cite adecuadamente la fuente. No está permitido su uso con fines comerciales ni la elaboración de obras derivadas (véase licencia CC BY-NC-ND 4.0).

Los autores, no la *Revista Colombiana de Antropología*, son responsables por el contenido de sus artículos.

La revista está incluida en las siguientes bases bibliográficas e índices internacionales de citación

• Índice Bibliográfico Nacional Publindex (IBN Publindex) del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, Colombia (categoría A2) • Scopus • SCImago Journal & Country Rank (Q2) • Índice Bibliográfico Scientific Electronic Library Online (SciELO Colombia) • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Directory of Open Access Journals (DOAJ) • International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), The London School of Economics and Political Science • Hispanic American Periodical Index (HAPI) de la Universidad de California, Los Ángeles • Anthropological Index Online, del Royal Anthropological Institute de Inglaterra • Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), de la Universidad Nacional Autónoma de México • Handbook of Latin American Studies (HLAS), de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos • Directorio y Catálogo Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) • Internationale Bibliographie der Rezensionen Geistes- und Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)

Líder del Área Funcional de Publicaciones

Andrés Delgado Darnalt

Coordinación editorial

Bibiana Castro Ramírez

Corrección de estilo en español y portugués

Fernando Urueta Gutiérrez

Corrección de estilo en inglés

Dayán Viviana Cuesta Pinzón

Diagramación

María Libia Rubiano Marulanda

Diseño editorial y pauta interna

Nathalia Rodríguez González

Ilustración de cubierta

La diversión con monedas, juegos infantiles en Pinamar, 2025. Fotografía de María Eva Mangieri

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono (601) 444 0544. Fax (601) 4440530

Correo electrónico: rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/index>

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2025

La *Revista Colombiana de Antropología* agradece especialmente a los pares académicos que evaluaron cualitativamente los artículos de esta edición. Sus lecturas especializadas y sugerencias fueron de vital relevancia para asegurar los criterios de calidad y transparencia en la selección de los contenidos:

Álvaro Acevedo Tarazona, Universidad Industrial de Santander, Colombia

Edgar Orlando Benítez Salcedo, Departamento de Impuestos y Aduanas Nacionales, Colombia

Darío Blanco Arboleda, Universidad de Antioquia, Colombia

Elizabeth Chaparro, Ciesas Occidente, México

Marcos de Colsa Llantada, Universidad Nacional de Educación a Distancia, México

Pablo Cuevas Valdés, Universidad Católica de Temuco, Chile

Marcos García de Teresa, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Nathaly Gómez Gómez, El Colegio de la Frontera Norte, México

Elsa Gómez Imbert (q. e. p. d.)

María de las Mercedes González Bracco, Conicet, Argentina

Iara Hadad, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Anthony J. Harb, University of California, Estados Unidos

Solène Morvant-Roux, Universidad de Ginebra, Suiza

Gail Mummert, investigadora jubilada

Horacio Ortiz, Centre National de la Recherche Scientifique, Francia

Daniel Ramírez Pérez, investigador independiente, Colombia

Yenny Carolina Ramírez Suárez, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Camilo Alberto Roballo Romero, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Manuel Salge Ferro, Universidad Externado de Colombia, Colombia

Luisa Fernanda Sánchez Silva, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Jorge Uzeta Iturbide, El Colegio de Michoacán, México

Francesco Zanutelli, Universidad de Florencia, Italia

Contenido

Introducción

- e3140 Dispositivos sociales y márgenes de maniobra en el manejo de dineros
[Magdalena Villarreal](#)

Artículos

Dossier

- e2932 Datos en circulación: jerarquías digitales en el México rural financiarizado
[Clément Crucifix](#)
- e2930 Navegando a través de las incertidumbres económicas en tiempos inflacionarios: soportes y estrategias domésticas en hogares de ingresos moderados
[Lorena Pérez-Roa](#)
[Alejandro Marambio-Tapia](#)
[Gabriela Azócar de la Cruz](#)
- e2931 De la autonomía a la dependencia: precariedad juvenil y solidaridades intergeneracionales tras las políticas de austeridad en Errenteria, País Vasco
[Uzuri Aboitiz Hidalgo](#)
- e2928 “Ni mucho ni a todo el mundo”: la economía moral de un gota a gota
[María Fernanda Palomino-Martínez](#)
- e2940 Gobierno de sí expandido: prácticas, objetos y relaciones en la moneda social luna, Colombia
[María Elisa Balen](#)
- ### Misceláneos
- e2929 Entre placas de piedra y pasos de baile: tensiones y creatividades en torno al cuarteto como patrimonio en la peatonal de Córdoba, Argentina
[Graciela María Tedesco](#)
[María Victoria Diaz Marengo](#)
[Rosario Primo](#)

- e2937 Políticas públicas culturales en la experiencia de los músicos de bandas pelayeras de Córdoba, Colombia, 1991-2010: impactos y resistencias
[Maria José Alviar Cerón](#)
- e2921 Discursos autorizados y desequilibrios territoriales en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial del Ecuador
[Santiago Cabrera Hanna](#)
- e2951 Rito y teatralidad: análisis antroposemiótico de la representación del Animero en el cementerio de Mompo, Colombia
[José Horacio Rosales Cueva](#)
[Julieth Sandry Meza Romero](#)
- e2850 Prácticas lingüísticas, identidades fluidas y exogamia: reflexiones a partir de la historia de los yaunas del río Apaporis
[Joan Sebastián Gutiérrez Rodríguez](#)
[Ana María Ospina Bozzi](#)

Cuestiones de método

- e3015 Vivir con la palma: incorporando sensibilidades etnográficas en la geografía crítica de los recursos
[Eloísa Berman-Arévalo](#)

Reseñas

- e2995 Reseña de *Painting the Cosmos: Art and Iconography of the Ceramics of Ancient Panama*, Alan Grinnell (autor)
[Carlos Mayo-Torné](#)

Content

Introduction

- e3140 Social Devices and Room for Manoeuvre in Money Management
[Magdalena Villarreal](#)

Articles

Dossier

- e2932 Data in Circulation: Digital Hierarchies in Financialized Rural Mexico
[Clément Crucifix](#)
- e2930 Navigating Economic Uncertainties in Times of Inflation: Material Support and Strategies among Moderate-Income Households
[Lorena Pérez-Roa](#)
[Alejandro Marambio-Tapia](#)
[Gabriela Azócar de la Cruz](#)
- e2931 From Autonomy to Dependency: Youth Precariousness and Intergenerational Solidarity after Austerity Policies in Errenteria, Basque Country
[Uzuri Aboitiz Hidalgo](#)
- e2928 “Neither Much Nor for Everyone”: The Moral Economy of *gota a gota*
[María Fernanda Palomino-Martínez](#)
- e2940 Expanded Government of the Self: Practices, Objects, and Relations in the Luna Social Currency, Colombia
[María Elisa Balen](#)
- ### Miscellaneous
- e2929 Between Stone Plaques and Dance Steps: Tensions and Creativities around Cuarteto as Heritage on the Pedestrian Street of Córdoba, Argentina
[Graciela María Tedesco](#)
[María Victoria Diaz Marengo](#)
[Rosario Primo](#)

e2937 Public Cultural Policies and the Experience of Bandas Payeras Musicians in Córdoba, Colombia (1991-2010): Impacts and Resistance

[María José Alviar Cerón](#)

e2921 Authorized Discourses and Regional Imbalances in Ecuador's Representative List of Intangible Cultural Heritage

[Santiago Cabrera Hanna](#)

e2951 Rite and Theatricality: An Anthroposemiotic Analysis of the Animero's Representation in the Cemetery of Mompo, Colombia

[José Horacio Rosales Cueva](#)

[Julieth Sandry Meza Romero](#)

e2850 Linguistic Practices, Fluid Identities, and Exogamy: Reflections on the History of the Yauna of the Apaporis River

[Joan Sebastián Gutiérrez Rodríguez](#)

[Ana María Ospina Bozzi](#)

Method questions

e3015 Living with Oil Palm: Incorporating Ethnographic Sensibilities in Critical Resource Geography

[Eloísa Berman-Arévalo](#)

Reviews

e2995 Review about *Painting the Cosmos: Art and Iconography of the Ceramics of Ancient Panama*, Alan Grinnell (author)

[Carlos Mayo-Torné](#)

Sumário

Introdução

- e3140 Dispositivos sociais e margens de manobra na gestão de dinheiros
[Magdalena Villarreal](#)

Artigos

Dossiê

- e2932 Dados em circulação: hierarquias digitais no México rural financeirizado
[Clément Crucifix](#)
- e2930 Navegando através das incertezas econômicas em tempos de inflação: apoios e estratégias familiares em lares de renda moderada
[Lorena Pérez-Roa](#)
[Alejandro Marambio-Tapia](#)
[Gabriela Azócar de la Cruz](#)
- e2931 Da autonomia à dependência: a precariedade dos jovens e as solidariedades intergeracionais após as políticas de austeridade em Errenteria, País Basco
[Uzuri Aboitiz Hidalgo](#)
- e2928 “Nem muito nem para todo o mundo”: a economia moral de um *gota a gota*
[María Fernanda Palomino-Martínez](#)
- e2940 Governo de si ampliado: práticas, objetos e relações na moeda social luna, na Colômbia
[María Elisa Balen](#)
- ### Miscelânea
- e2929 Entre placas de pedra e passos de dança: tensões e criatividade em torno do *cuarteto* como patrimônio na rua de pedestres de Córdoba, Argentina
[Graciela María Tedesco](#)
[María Victoria Diaz Marengo](#)
[Rosario Primo](#)

e2937 Políticas públicas culturais na experiência dos músicos de bandas pelayeras de Córdoba, Colômbia, 1991-2010: impactos e resistências

[Maria José Alviar Cerón](#)

e2921 Discursos oficiais y desequilíbrios regionais na Lista Representativa do Patrimônio Imaterial do Equador

[Santiago Cabrera Hanna](#)

e2951 Rito e teatralidade: análise antropológica da representação do Animero no cemitério de Mompox, na Colômbia

[José Horacio Rosales Cueva](#)

[Julieth Sandry Meza Romero](#)

e2850 Práticas linguísticas, identidades fluidas e exogamia: reflexões a partir da história dos Yauna do rio Apaporis

[Joan Sebastián Gutiérrez Rodríguez](#)

[Ana María Ospina Bozzi](#)

Questões de método

e3015 Viver com a palma: incorporando sensibilidades etnográficas na geografia crítica dos recursos

[Eloísa Berman-Arévalo](#)

Resenhas

e2995 Resenha de *Painting the Cosmos: Art and Iconography of the Ceramics of Ancient Panama*, Alan Grinnell (autor)

[Carlos Mayo-Torné](#)

Dispositivos sociales y márgenes de maniobra en el manejo de dineros

Social Devices and Room for Manoeuvre in Money Management

Dispositivos sociais e margens de manobra na gestão de dinheiros

Magdalena Villarreal

Ciesas, Guadalajara, México

mwillarreal@ciesas.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-5644-1126>



¿Por qué *dineros*, en plural? La verdad es que hoy en día es ineludible hablar de dineros en plural. Y es que los dispositivos para registrar y medir valor, fortuna, deuda, crédito, capital son variados, dinámicos y cambiantes. Esto no es novedad para científicos sociales de la economía y las finanzas. Históricamente, ha existido una amplia gama de formas de representar valor: desde conchas, granos de cacao y notas registradas en un papel y firmadas por quien se considera autoridad hasta cifras almacenadas en un archivo digital. Ahora se despliega un universo complejo de instrumentos y mecanismos que cumplen estas funciones, incluyendo puntos virtuales en tiendas comerciales, millas en aerolíneas y una amplia variedad de monedas.

La existencia de distintas formas de representar valor para cubrir el costo de una transacción revela nuestro foco de interés en este número de la *RCA*: la naturaleza del tejido del que está compuesto el mundo de las finanzas y los espacios de maniobra para quienes navegan en él.

Es evidente que los números juegan un papel crítico en este tejido, pero quienquiera que haga un pago, pida un préstamo o realice una inversión sabrá que los números deben ser interpretados, contextualizados y traducidos para llegar a una comprensión de su importe. Estas acciones de significación, contextualización y traducción se llevan a cabo en el ámbito social, mediante procesos no poco complejos en los que intervienen desde relaciones de poder y de confianza

(o desconfianza) hasta emociones de diversos tipos y cuestiones culturales y económicas. Dejar de lado estos elementos impide llegar a una comprensión del andamiaje de las finanzas y sus sistemas.

En el afán de explorar con mayor profundidad estas cuestiones, María Elisa Balen y yo nos propusimos identificar diversos estudios sobre la vida cotidiana en los que se exhiben y analizan las maneras en que distintos actores hacen transacciones monetarias o de intercambio, el espacio de maniobra con el que cuentan y el impacto que estas acciones tienen sobre los andamiajes de estructuración social. Nuestro objetivo es abrir un nuevo espacio de discusión y diálogo sobre un tema que consideramos trascendental en tiempos en los que la financiarización aparece como un eje estructurante de la vida social y económica. El proceso de selección de los artículos no fue sencillo, pero al final se eligieron cinco investigaciones que nos permiten adentrarnos en la dinámica resbaladiza del mundo de las finanzas.

De esta manera, se aborda la problemática del espacio de maniobra que la sociedad, en general, tiene en el manejo y la significación de los dineros. Un elemento central en estos escenarios es la deuda: el dinero de mañana que existe de manera casi hipotética, que aún no se materializa, pero que puede ser aprovechado el día de hoy. En el presente, la deuda se ha convertido en un componente trascendental de la vida cotidiana. De hecho, comúnmente se considera como parte de los ingresos habituales, sobre todo debido a la proliferación de tarjetas de crédito de una amplia gama de proveedores. Esto es, por supuesto, un distintivo central de la financiarización que define la economía actual, la cual se caracteriza por imperios contruidos con dinero anticipado, un recurso fundado en promesas, especulaciones, convicciones y una gama de elementos hipotéticos cuyo desciframiento incluye factores intangibles pero prominentes. En ciertos escenarios, los límites entre los números negros y rojos pueden estirarse en diferentes direcciones, siempre que los movilizados sean capaces de hacer malabarismos con definiciones, identidades y contextos. Y si consideramos, como normalmente lo hacemos, el dinero de mañana como parte de nuestro recurso de hoy, las plataformas de burós de crédito, bases de datos en las que se pretende reflejar quién es confiable y quién no, constituyen una arena crítica.

En esta línea, Clement Crucifix explica cómo la tecnología que busca ofrecer plantillas estandarizadas para minimizar la inseguridad en las operaciones de crédito convierte el riesgo en una categoría abstracta y de comparación entre las personas. Aquí, las personas son encasilladas bajo ciertos criterios generalizantes. Pero, aunque el encasillamiento digital funciona como un mecanismo de exclusión para muchos, resulta no ser una barrera infranqueable. En su artículo

“Datos en circulación: jerarquías digitales en el México rural financierizado”, el autor analiza espacios en los que la gente negocia y trata de esquivar las clasificaciones promovidas por un buró de crédito en un lugar poco esperado: una comunidad rural en Puebla, México. A través de una etnografía detallada, el texto resalta cómo los actores logran manipular ciertos datos, desde el momento en que proporcionan la información hasta aquel en el que los hacen circular con más o menos margen de maniobra. Como bien afirma Crucifix, esto abre un nuevo campo de reflexión sobre los impactos que tienen los modos de clasificación digital en la definición de relaciones sociales, así como en las posiciones que diferentes actores ocupan dentro de ellas.

Los datos e índices de distintos tipos son de relevancia crítica en esta época en la que gran parte de las transacciones se hacen a distancia, por vía virtual y entre actores que se desconocen. Con base en esta información, además de la *administración de la cocina*, se juzga la robustez o el desarreglo de la economía. Este es un punto importante discutido por Lorena Pérez-Roa, Alejandro Marambio-Tapia y Gabriela Azócar de la Cruz en su artículo “Navegando a través de las incertidumbres económicas en tiempos inflacionarios: soportes y estrategias domésticas en hogares de ingresos moderados”. Los autores se adentran en casos de familias de ingresos moderados en Chile y detallan cómo enfrentan las restricciones económicas derivadas de un contexto inflacionario, desde un enfoque antropológico que concibe la inflación no solo como un fenómeno económico, sino también como una construcción social, es decir, como un proceso afectado por las evaluaciones de la gente sobre el costo de la vida y su poder adquisitivo y, en general, por el conocimiento sobre la economía real de los hogares, en cuanto procesos sociales situados que se experimentan, se perciben y se vivencian. Pérez-Roa, Marambio-Tapia y Azócar de la Cruz muestran lo que ya sabemos, pero pocas veces integramos en nuestros análisis: la variedad de estrategias que las familias implementan en función de sus soportes materiales, redes de apoyo, compromisos financieros y cargas económicas.

También sabemos que las redes de apoyo son críticas para lograr la sobrevivencia de muchas familias, pero difícilmente tenemos en cuenta las importantes repercusiones que tienen en la estructura de la sociedad, como muestra Uzuri Aboitiz Hidalgo en su artículo “De la autonomía a la dependencia: precariedad juvenil y solidaridades intergeneracionales tras las políticas de austeridad en Errenteria, País Vasco”. Basándose en un trabajo de campo realizado en una ciudad desindustrializada del País Vasco (Estado español) entre 2017 y 2018, Aboitiz Hidalgo explica cómo el proceso del mercado laboral posterior al auge de la

industrialización y a la caída en la desindustrialización impacta no solo el nivel de desempleo, sino la generación de un nuevo modelo de obligaciones morales y transferencias materiales. Y es que, al cambiar las oportunidades locales de ganarse la vida, se generan mecanismos de dependencia de los parientes como sostén familiar. Con ello, la autora enfatiza los cambios que han sufrido la estructura de responsabilidad en las familias y, por lo tanto, las condiciones de reproducción social.

Estas situaciones revelan claramente el entrelazamiento entre lo social y lo económico en la generación de espacios de maniobra. En ello influyen la especulación sobre lo que les depara el futuro a quienes se involucran en estas transacciones, la confiabilidad de los criterios de identificación de circunstancias y personas, la seguridad que promete el ingreso con el que se cuenta, las dinámicas que intervienen en el apoyo solidario entre familiares, amigos y vecinos, y las relaciones de poder entre prestamistas y prestatarios, además de los algoritmos utilizados para el acceso a dinero y a deuda en instituciones financieras.

Las relaciones de poder entre prestamistas y prestatarios son bastante evidentes en todos los escenarios presentados, aunque tienden a nublarse en el mundo de las finanzas virtuales. No es que no estén presentes, sino que son intermediadas por una gama de dispositivos. El caso axiomático de relaciones de poder tóxicas, sin embargo, es el que involucra a usureros, particularmente aquellos que ejercen violencia física o verbal, como los prestamistas de gota a gota en Colombia. En el artículo “‘Ni mucho ni a todo el mundo’: la economía moral de un gota a gota”, María Fernanda Palomino-Martínez explica con riqueza etnográfica cómo estos prestamistas operan dentro de un entramado social y económico que, aunque ilegal, está profundamente arraigado en las prácticas culturales y las necesidades materiales de las comunidades empobrecidas, que incluso agradecen este servicio. Al profundizar en las realidades cotidianas, el texto devela una economía moral muy diferente de los estereotipos que se suelen construir sobre esta clase de relaciones.

Entre las alternativas que la gente forja para resolver estas necesidades destaca la creación de monedas sociales. Se trata de transacciones impulsadas por grupos que buscan un cambio social. En ellos se promueven intercambios con base en una moneda particular, en ocasiones digital, con la que se busca evitar la acumulación y la especulación que caracterizan al sistema monetario capitalista. En palabras de una interlocutora de María Elisa Balen, autora del artículo “Gobierno de sí expandido: prácticas, objetos y relaciones en la moneda social luna, Colombia”, “la lógica del capitalismo y la acumulación va en contra de la vida

[...] entonces las monedas sociales y la economía solidaria intentan recuperar esa lógica de la vida. La lógica de la cooperación, la lógica de la abundancia, la lógica del tejido, la lógica de lo orgánico, la lógica de las redes”. Este tipo de emprendimientos proliferan en distintas regiones del mundo, como esfuerzos de gente que no se conforma con el *statu quo* y sus indignidades. El texto de Balen, coeditora de este dossier, nos contagia de la urgencia de cambiar las prácticas abusivas que predominan en la socioeconomía capitalista.

En conclusión, las prácticas económicas implican transacciones que involucran vínculos sociales, información, creencias, confianza (y desconfianza), reglas no escritas, especulación y mitos. Las experiencias de las personas, sus conocimientos, credos y convicciones, así como sus percepciones, emociones y valores, influyen en su relación con el dinero y los dispositivos financieros. El análisis de estas prácticas desde una perspectiva antropológica devela la naturaleza del tejido que da forma al mundo financiero actual.

Dispositivos sociales y márgenes de maniobra en el manejo de dineros

.....

Datos en circulación: jerarquías digitales en el México rural financierizado

Data in Circulation: Digital Hierarchies in Financialized Rural Mexico

Dados em circulação: hierarquias digitais no México rural financeirizado

Recibido: 16/09/2024 • Aprobado: 28/06/2025 • Publicado: 01/09/2025



Clément Crucifix

Institut de Recherche pour le Développement, Marsella, Francia

clement.crucifix@ird.fr

<https://orcid.org/0000-0002-2864-8066>

Resumen

Como en otros lugares del mundo, las instituciones financieras mexicanas se refieren cada vez más a tecnologías de perfilamiento digital para decidir a quién otorgar créditos. A través de un estudio etnográfico de quince meses, el artículo analiza los efectos producidos por la plataforma digital llamada Buró de Crédito en una zona rural de México. Esta plataforma concentra los datos colectados por las instituciones financieras sobre sus clientes y les da una nota que pretende reflejar su capacidad crediticia. Mientras que una mayoría de estudios han demostrado cómo este tipo de tecnología contribuye a fijar las desigualdades socioeconómicas, buscamos discutir aquí la capacidad de resistencia de los actores. Lejos de ser algo fijo, demostramos la manera en que los datos son manipulados y circulan activamente entre personas con el fin de esquivar las barreras puestas por el Buró de Crédito. Estudiando esas prácticas se analiza cómo las relaciones sociales en esta zona rural, donde la mayoría de los hogares dependen de créditos para sobrevivir, se definen cada vez más según la capacidad desigual de las personas de negociar sus posiciones con respecto a estas tecnologías digitales.

Palabras clave: financierización, tecnologías digitales, ruralidad, desigualdad, resistencia

Abstract

As in other parts of the world, Mexican financial institutions are increasingly drawing on digital profiling technologies to decide who qualifies for credit. Based on a

15-month ethnographic study, this article analyzes the effects of a digital platform called the Credit Bureau (*Buró de Crédito*) in a rural area of Mexico. This platform centralizes data collected by financial institutions about their clients and assigns them a score intended to reflect their creditworthiness. While most studies have shown how such digital technologies reinforce socioeconomic inequalities, we aim to explore the capacity for resistance among local actors. Far from being static, we show how data are actively manipulated and circulated among people to circumvent the barriers imposed by the Credit Bureau. Through these practices, the article examines how social relations in this rural area—where most households rely on credit to survive—are increasingly shaped by individuals' unequal ability to negotiate these digital technologies.

Keywords: financialization, digital technologies, rurality, inequality, resistance

Resumo

Como em outras partes do mundo, as instituições financeiras mexicanas recorrem cada vez mais às tecnologias de perfilamento digital para decidir a quem conceder crédito. Por meio de um estudo etnográfico de quinze meses, este artigo analisa os efeitos produzidos pela plataforma digital chamada de Bureau de Crédito em uma área rural do México. Essa plataforma centraliza os dados coletados pelas instituições financeiras sobre seus clientes e lhes atribui uma qualificação que pretende refletir sua capacidade de crédito. Enquanto a maioria dos estudos demonstra como esse tipo de tecnologia contribui para reforçar as desigualdades socioeconômicas, buscamos aqui discutir a capacidade de resistência dos atores locais. Longe de ser algo fixo, mostramos como os dados são ativamente manipulados e circulam entre as pessoas para contornar as barreiras impostas pelo Bureau de Crédito. Estudando essas práticas, o artigo analisa como as relações sociais nessa área rural, onde a maioria das famílias depende de créditos para sobreviver, são cada vez mais definidas pela capacidade desigual de as pessoas negociarem essas tecnologias digitais.

Palavras-chave: financeirização, tecnologias digitais, ruralidade, desigualdade, resistência

O, al contrario, ¿cuándo “los datos” funcionan más como “el don”, con un significado variable y pragmático, que se despliega según lo que está en juego en las situaciones en las que las personas están involucradas?
(Maurer 2021, 172)¹

En marzo de 2016, apenas unas semanas después de empezar mi trabajo de campo, me encuentro en una reunión de una institución financiera en el municipio de Zacatlán, en el estado de Puebla (México). Congrega a varios responsables de

1 En el original en inglés: “Or instead, when does ‘data’ work more like ‘the gift’, varied in meaning and pragmatic, unfolding depending on the stakes of the games in which people are caught up?”. Todas las traducciones son propias.

las sucursales de la Sierra Norte, donde realizaré mi investigación en los siguientes meses. Durante la reunión, una de las dinámicas consiste en identificar las problemáticas que esos directores enfrentan en su trabajo. Se dividen en pequeños grupos y me uno a uno de ellos. En este, los miembros concuerdan en decir que su principal problema son los “prestanombres”. Sin conocer en qué consisten, pido más explicaciones. Me aclaran que son personas que piden créditos a su nombre para después prestarlos —sin el conocimiento de la institución— a otras personas. Esta práctica permite esquivar las barreras puestas por la plataforma de perfilamiento digital, llamada Buró de Crédito. Como lo explicaré más en detalle abajo, esta plataforma —que concentra los datos sobre los usuarios de servicios financieros en México— es usada por las financieras² para clasificar a los clientes y decidir a quién otorgar créditos y a quién no. En México, muchas personas tienen un mal historial crediticio y se estima que un tercio de las solicitudes de créditos son rechazadas debido a eso (“Rechazan” 2018). El prestanombre les permite a esas personas con malos historiales acceder a un crédito de manera informal. Para el personal de la financiera, esta práctica del “prestanombrismo” representa un problema porque les impide saber realmente a quiénes prestan dinero.

A través de esa anécdota, me interesa empezar el texto poniendo el dedo sobre las prácticas por medio de las cuales las poblaciones de una zona rural de México buscan contrarrestar los límites establecidos por una plataforma de perfilamiento digital. Si bien los efectos producidos por las tecnologías de perfilamiento digital han sido ampliamente pensados en términos de control y de vigilancia (Zuboff 2019), una atención menor ha sido dedicada a las formas de resistencia y de apropiación de ellas. También, la práctica del prestanombre me permite demostrar cómo —lejos de ser fijos, íntimos o individuales— los datos son usados de forma activa, circulan entre personas y se insertan dentro de relaciones múltiples. Al final, ser prestanombre no es otra cosa que entregar la propia identidad digital, es decir, dar a otra persona la oportunidad de acceder a un préstamo gracias al uso de los datos de uno mismo. Por lo tanto, la información financiera se inserta en relaciones sociales y contribuye a generar efectos colectivos. En este texto, quiero justamente explorar cómo los datos son manipulados por actores diversos, sean prestanombres o no. El argumento que desarrollo es que, en la Sierra Norte de Puebla, las relaciones sociales se definen cada vez más por la capacidad desigual que tienen las personas de negociar sus posiciones con respecto a las tecnologías que traen consigo los flujos financieros globales, como las plataformas de perfilamiento digital.

2
 2 *Financiera* es el término usado en México para referirse a las instituciones de microfinanza.

La importancia que ha cobrado una plataforma de perfilamiento digital como el Buró de Crédito en México no es sorprendente. En efecto, las iniciativas globales de inclusión financiera —que buscan dar acceso a servicios financieros a las poblaciones no bancarizadas— han integrado esas herramientas como una piedra angular de sus políticas (Loubere 2021). Después de la crisis de los *subprimes*, ellas deben supuestamente limitar el riesgo de las operaciones de crédito y evitar una nueva degradación de las carteras de los bancos. Más recientemente, esas tecnologías se han visto potenciadas por la digitalización creciente de los ecosistemas monetarios, que permite aumentar cada vez más la posibilidad de coleccionar datos sobre los usuarios y así ofrecerles créditos “a su medida” (Lefèvre y Langevin 2021).

Considerando esa tendencia general, mi artículo se ubica en relación con tres corpus de literatura. El primero explora cómo las clasificaciones producidas por las tecnologías de perfilamiento digital reconfiguran las desigualdades sociales (Eubanks 2018). En el caso del crédito, uno de los ejemplos más claros es el *credit scoring* en Estados Unidos, estudiado por los sociólogos Marion Fourcade y Kieran Healy (2013). Ellos demuestran cómo las plataformas de perfilamiento digital juegan un papel central para determinar las condiciones de acceso al crédito en ese país. Esas condiciones reproducen y contribuyen a fijar desigualdades existentes: mientras que las personas con mayores recursos económicos pueden construir de manera activa historiales positivos, las personas pobres tienden a tener notas poco elevadas y se ven obligadas a recurrir a préstamos más costosos. En una economía de consumo fuertemente alimentada por los créditos, las tecnologías de perfilamiento determinan las posibilidades y las condiciones de acceso a servicios de primera necesidad, como la vivienda, la salud o la educación. Siguiendo la visión de esos autores, me interesa analizar el nexo entre tecnologías digitales y desigualdades sociales. Sin embargo, a diferencia de su visión *top-down*, propongo poner el foco sobre las maneras en que actores pertenecientes a diferentes categorías sociales negocian su posición frente a esas herramientas digitales en su vida cotidiana.

En esta línea, un segundo corpus propone una visión más centrada en los mecanismos por medio de los cuales las tecnologías de perfilamiento son adoptadas y manejadas por los usuarios. Esos trabajos muestran cómo los individuos sujetos a ellas buscan influir activamente en sus calificaciones, bien sea gastando el dinero en formas que les permitan moldear positivamente sus notas (Kear 2017), interpretando cómo funcionan los algoritmos (MacDonald y Dan 2021) o con base en información intercambiada en las redes sociales sobre cómo alterar las clasificaciones (Lainez *et al.* 2021). En lugar de postular la obsolescencia de cualquier

intermediación humana frente a las nuevas tecnologías monetarias digitales, estos autores demuestran las articulaciones complejas entre humanos y máquinas que se dan en esos intersticios (Tankha y Dalinghaus 2020), así como las formas de resistencia que surgen (O'Dwyer 2019). En relación con esos trabajos, me interesa analizar el margen de maniobra que las personas buscan tener frente a esas nuevas tecnologías.

Sin embargo, pocos estudios han investigado cómo esas negociaciones pueden derivar en prácticas colectivas. Tal como lo ilustra el caso del prestanombre, los modos de apropiación y los usos “desviados” de las tecnologías digitales con los que me enfrenté en la Sierra Norte de Puebla no son individuales, sino que tienden a involucrar a múltiples actores, entre los cuales los datos circulan de forma más o menos intensa. Siguiendo la invitación de Bill Maurer citada a inicios de este texto, me interesa analizar cómo los datos son manipulados por los actores y cómo parte de esa manipulación consiste en darlos y en hacerlos circular —con más o menos margen de maniobra— dentro de sus círculos sociales. Eso abre un nuevo campo de reflexión sobre los impactos que tienen los modos de clasificación digital en la definición de relaciones sociales, así como en las posiciones que diferentes actores ocupan dentro de ellas.

Finalmente, aunque menos centrado en cuestiones de digitalización, mi artículo se ubica también en relación con el nuevo interés que ha despertado el concepto de *intermediación* en la antropología de las finanzas (Lindquist 2015). Diversos antropólogos se han basado en este concepto para interrogar fenómenos propios de ese campo; primero, siguiendo los *traders* en los grandes centros bursátiles globales (Ho 2009; Ortiz 2020; Zaloom 2006); luego, enfocándose en las zonas periféricas, donde las finanzas han extendido sus fronteras recientemente (James 2018; Schuster y Kar 2021). Estos últimos trabajos tienen en común el análisis de la posición ambigua que ocupan esos actores en la frontera entre diversos universos normativos y de las maneras como logran resolver esas tensiones. Sin embargo, este interés renovado por el rol de los intermediarios en la producción cotidiana del capitalismo en las regiones ha dejado a veces de lado un enfoque más político sobre su trabajo y sobre la reconfiguración de los poderes locales que provoca, aun cuando este enfoque era central en trabajos clásicos sobre el tema (Wolf 1957). De esta manera, al mismo tiempo que me intereso en los actores intermediarios capaces de negociar sus posiciones frente a esas nuevas tecnologías de perfilamiento digital, busco discutir cómo el rol creciente de las economías rurales mexicanas contribuye a redefinir las relaciones de poder y las jerarquías sociales históricamente ancladas.

Así, quiero reflexionar más ampliamente sobre los cambios que afectan a una sociedad rural sometida a la transformación radical de su economía. Al igual que en otras zonas rurales de México (Bartra 2019; Warman 2001), la privatización del Estado y la liberalización del mercado desde inicios de la década de 1990 han provocado la caída de las actividades agrícolas que dominaban hasta entonces en la Sierra Norte de Puebla. Las numerosas instituciones financieras presentes hoy en día en la región se han desarrollado sobre esas ruinas posagrícolas, proveyendo liquidez a poblaciones precarizadas por décadas de políticas neoliberales. Como lo muestro abajo, es a la luz de esa nueva dependencia de los créditos que necesitamos entender la importancia que toma la plataforma del Buró de Crédito. Por lo tanto, mi texto busca interrogar de forma indirecta cómo las relaciones sociales se reconfiguran en esta *nueva ruralidad* (Salas Quintanal *et al.* 2011), en la cual la tierra ha dejado de ser el centro de las actividades económicas y las poblaciones han sido insertadas en una economía global cada vez más financiarizada (Lapavistas 2013). Considero que los espacios donde la gente negocia y trata de esquivar las clasificaciones promovidas por el Buró de Crédito son particularmente propicios para pensar esa cuestión.

Este texto está basado en un trabajo de campo etnográfico de quince meses, realizado entre 2015 y 2019 en la Sierra Norte de Puebla, durante el cual acompañé principalmente a los agentes de crédito de instituciones financieras³. Estos son generalmente hombres, de entre 20 y 35 años, cuyo trabajo consiste en conseguir nuevos clientes, hacer los trámites administrativos necesarios para otorgarles créditos y asegurarse de que reembolsen el dinero. Siendo originarios de la región, esos agentes ocupan una posición compleja en la frontera entre las financieras y las comunidades rurales. Mientras que la mayoría de los estudios sobre la inclusión financiera en los países del sur se han focalizado en las personas endeudadas, analizar a los agentes de crédito y otras figuras intermediarias permite desplazar la mirada y comprender con más finura cómo los dispositivos que acompañan los flujos financieros globales son localmente recibidos y negociados. Además, focalizándose en esos intermediarios, es posible percibir los efectos diferenciados de esa financiarización en función de las categorías sociales a las que pertenecen las personas, así como los de las estrategias que les permiten a algunos sacar ventaja

3 Este artículo se deriva del proyecto de investigación Marie Skłodowska-Curie (MSCA-GF, n.º 101154897), “How digital money is shaping the future of political collectivities?: A comparative perspective from Latin America”.

de este nuevo contexto económico para experimentar formas de movilidad social ascendente (James 2014).

Del café a los créditos

Para entender la importancia que ha tomado el crédito proveniente de las instituciones financieras en la definición de las relaciones sociales en la Sierra Norte de Puebla, es necesario contrastarlo con la manera en que estas se definían previamente, cuando la región estaba inserta en otro tipo de economía capitalista, basada en la producción agrícola. Para esto, haré un breve desvío para presentar la trayectoria de la comunidad de El Progreso, donde realicé buena parte de mi trabajo de campo. Si bien esta comunidad tiene sus particularidades, su caso es oportuno para ilustrar los impactos locales que ha tenido la inserción cambiante de la región en las dinámicas económicas más amplias.

El Progreso es un pueblo que se encuentra en una frontera agrícola abierta a mediados de los años 1950. Siguiendo la disposición del Estado a la redistribución agraria promulgada por la Constitución posrevolucionaria de 1917, varias familias provenientes de otras zonas de los estados de Puebla y Veracruz ocuparon a mediados del siglo pasado las tierras de una hacienda ganadera ubicada en el municipio de Hueytamalco. Las zonas bajas de la Sierra Norte de Puebla se caracterizaban en ese entonces por una tenencia fuertemente desigual de la tierra. Aquella ocupación dio lugar a un conflicto que se resolvió a favor de las familias ocupadoras. Cada una recibió 5 hectáreas de terreno y las que contaban con un pequeño capital siguieron acumulando parcelas en los años siguientes. En la región, varias comunidades se crearon en la época bajo ese mismo modo de ocupación.

El primer cultivo que realizaron esas familias fundadoras fue el del café. Sin embargo, en sus inicios su producción no generó mayores riquezas. Al igual que en otras zonas de la Sierra Norte de Puebla, la producción fue acaparada por intermediarios que fijaron precios bajos (Beaucage *et al.* 1982). No obstante, esta situación cambió drásticamente a mediados de la década de 1970. En este periodo, en un contexto de inestabilidad social, el Gobierno mexicano buscó reorientar la política pública agrícola hacia los pequeños y medianos productores. Al mismo tiempo que permitió al Estado retomar el control del campo mexicano, eso contribuyó a generar nuevos programas en zonas rurales. Entre ellos, se promovió el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé). Este instituto público buscaba estimular la producción del grano mediante la implementación de un precio de compra mínimo garantizado a los productores afiliados. Rápidamente, Inmecafé se volvió

el principal comprador en el campo mexicano (Paré Ouellet 1993). En 1975, una sucursal suya abrió en El Progreso. De esta manera, el pueblo y sus alrededores se vieron insertados en una economía capitalista basada en la producción agrícola mediada por la fuerte intervención del Estado.

Esto provocó un aumento en los precios del café, lo cual produjo un *boom* de la caficultura y contribuyó a atraer una importante mano de obra proveniente de las zonas más altas de la Sierra Norte. El auge del grano conllevó la creación de dos categorías sociales antagónicas en el pueblo. De un lado, las familias que recibieron tierras al momento de su fundación y pudieron seguir acumulando en los años siguientes. Debido a su poder, a este grupo se lo designaba como el de la *gente grande*. De otro lado, los trabajadores agrícolas que —debido a su escaso acceso a la tierra— no tenían otra opción que vender su fuerza de trabajo a las familias con tierra. Dado que una de sus principales funciones era la de cortar el café durante las cosechas, se los llamó *cortadores*. Entre esas dos categorías se daba una relación de patronazgo. Los trabajadores agrícolas eran retribuidos según los días de trabajo o —durante las cosechas— según los kilos de café recolectados. Sus patrones se convirtieron también en figuras de ayuda, en la frontera entre protección y explotación. Ese era, por ejemplo, el caso cuando consentían dar pagos por adelantado o créditos a sus trabajadores, lo cual los obligaba a trabajar para ellos con el fin de retribuir dichos pagos. De tal manera que la posesión desigual de la tierra fue la piedra angular de las relaciones sociales en esa época, y resulta paradójico notar que la reforma agraria contribuyó indirectamente a crear nuevas desigualdades en esta zona.

La economía del café y las relaciones sociales asociadas a ella se derrumbaron a inicios de la década de 1990. En ese entonces, la privatización del Estado y la liberalización de la economía global provocaron el cierre de las instancias públicas destinadas a apoyar a los pequeños y medianos agricultores. Al igual que en otras zonas rurales de México, la tierra dejó de ser el centro de la economía y, para sobrevivir, las familias se involucraron en una pluralidad de actividades no agrícolas (Gordillo y Plassot 2020). Este proceso de *desagrarización* radical hace de México un caso de estudio particularmente interesante para pensar las transformaciones que afectan a las sociedades rurales en las que las actividades agrícolas han dejado de ser la fuente de ingreso principal. En El Progreso, al mismo tiempo que las poblaciones fueron marginadas de un tipo de capitalismo productivo agrícola⁴, se vieron insertadas en otra economía capitalista: la de las finanzas.

4 Para pensar esos contextos de crisis posprogreso, véanse entre otros Anna Tsing (2015) y Ferguson y Li (2018).

A partir de mediados de los años 2000, las instituciones financieras llegaron con fuerza a la región y, en un contexto de crisis económica estructural, se convirtieron en una de las principales fuentes de acceso a la liquidez. En El Progreso, los habitantes cuentan que esa llegada provocó problemas de sobreendeudamiento y que varias familias tuvieron que vender algunos de sus bienes para poder solventar sus deudas. Si bien no existen datos específicos del municipio de Hueytamalco, se estima que en 2019 el 57% de los hogares mexicanos tenían alguna deuda en una institución financiera (Inegi 2019). De igual manera, la gran mayoría de las personas que pude entrevistar había tenido algún tipo de crédito durante los años recientes. La dependencia de los créditos se nota también en la presencia masiva de agentes de crédito de instituciones financieras en el municipio o en frases recurrentes de mis interlocutores referidas a las financieras, como “la gente vive de créditos” o “dinero siempre se necesita”.

Durante mi trabajo de campo, las tasas de interés de las financieras oscilaban alrededor del 60% anual y los montos solicitados variaban generalmente entre 5000 y 20000 MXN. La duración de esos créditos raramente superaba el año. Gran parte de ellos se solicitaba para financiar algún tipo de actividad productiva (agrícola o pequeño negocio), consumo, urgencia (como gastos médicos), fiesta o proyecto de vida (como pagar la educación superior de los hijos). La capacidad de reembolso dependía de diversas fuentes: trabajos remunerados en el municipio (aunque relativamente escasos o de corta duración), remesas (enviadas desde las grandes ciudades de México o desde Estados Unidos) y programas gubernamentales. Cabe destacar aquí que el endeudamiento no es un fenómeno nuevo en las zonas rurales de México. Varios estudios (Chamoux *et al.* 1994; Villarreal 2004; Zanotelli 2013) han demostrado cómo las sociedades rurales mexicanas se caracterizan por formas diversas de adquirir deudas, a través de actores y de fuentes múltiples: redes de personas cercanas, tandas⁵, agencias gubernamentales, patrones, instituciones religiosas u otros. Sin embargo, en localidades como El Progreso, la presencia masiva de financieras ha hecho de ellas la fuente principal de endeudamiento y ha contribuido a desplazar formas locales y preexistentes de acceso al crédito. Eso se nota en la desaparición casi total de las tandas en el pueblo.

Por lo tanto, a la fiebre del café en los decenios de 1970 y 1980 la sucedió, unos años después, la fiebre del crédito. Esa inserción —con décadas de diferencia— en

5 Sistema informal de ahorro en el que un grupo de personas aporta una cantidad fija de dinero de forma periódica (semanal, quincenal o mensual). Cada participante recibe la totalidad del dinero colectado en cada turno, hasta que todos hayan recibido su parte.

una nueva economía global contribuyó a limitar el rol que tenía la tierra antes, e hizo de los flujos financieros que llegaron a la región una fuente de acceso primordial a la liquidez y, por lo tanto, una pieza central de las formas de sociabilidad locales. Habiendo esbozado las relaciones sociales que se daban en la economía del café, me interesa ahora discutir cómo se articulan en esa economía del crédito. Tal como lo voy a demostrar, los márgenes del Buró de Crédito, en los que la gente busca esquivar sus reglas y barreras, son espacios oportunos para este análisis.

Prestar el nombre

La plataforma del Buró de Crédito es una pieza central del proceso de financiarización de la economía mexicana. Esta surgió a mediados de los años 1990 a través de una alianza entre un consorcio de bancos privados mexicanos y una agencia americana de información crediticia (Gil Hubert 2004), en un contexto de crisis de sobreendeudamiento de una buena parte de la clase media (Torres 2004). El objetivo era mejorar la calidad de las carteras de los bancos, gracias a la producción de información fiable y robusta sobre los deudores. De esa manera, México siguió la trayectoria de los mercados de crédito en Estados Unidos y Europa, en cuyo desarrollo han jugado un papel central las tecnologías de perfilamiento (Lazarus 2012; Leyshon y Thrift 1999; Poon 2007). A partir de los años 2000, estas tecnologías fueron promovidas también por organismos internacionales de desarrollo, como el Banco Mundial, para favorecer la inclusión financiera en los países del sur global (Schwittay 2011).

En México, el Buró de Crédito centraliza los datos recopilados por las instituciones financieras sobre sus clientes. Con base en esto, da dos tipos de información. Primero, el historial crediticio. En este están listados los créditos que han sido pedidos por cada persona y está detallado cómo han sido pagados. Segundo, el *scoring*. Este consiste en una nota personal que puede variar de 300 a 850 puntos y que, a través de algoritmos no revelados públicamente, pretende calcular el nivel de responsabilidad de cada individuo. Tal como lo expresa su eslogan, la plataforma pretende “Contar la vida de la gente en números”. Desde su creación, esta tecnología ha sido rápidamente adoptada por las instituciones financieras mexicanas. La idea defendida por tecnologías digitales como esta es que permiten ofrecer soluciones estandarizadas al problema del riesgo en las operaciones de crédito, a pesar de ser implementadas en contextos totalmente heterogéneos. Gracias a la traducción del nivel de responsabilidad de cada individuo a un número, harían del riesgo una categoría abstracta y comensurable entre personas. Este número sería el fruto de un análisis neutro, sin intervención de factores humanos. En 2009, se calculaba que 55 millones de

mexicanos estaban registrados en la plataforma (González 2009). Como se mencionó anteriormente, en 2018, se estimaba que un tercio de las solicitudes de crédito habían sido rechazadas debido a malos historiales crediticios (“Rechazan” 2018).

Para entender lo central que se ha vuelto esa tecnología en las economías de la Sierra Norte de Puebla, basta con mirar las maneras como las financieras buscan atraer constantemente a los clientes con “buenos datos”. Es común que ellos reciban llamadas telefónicas, mensajes en sus celulares o visitas a sus domicilios en las cuales se los invita a pedir un préstamo bajo condiciones preferenciales. Yo mismo, durante mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de acompañar un día a un agente de crédito que, después de haber clasificado a los “buenos clientes” en función de sus historiales crediticios, se iba a dejar una carta en sus domicilios. Esta carta estipulaba que ellos podían solicitar un crédito que les sería otorgado automáticamente, al mismo tiempo que podían recomendar a una persona cuyo acceso a un préstamo sería facilitado. De esta manera, las financieras buscan construir y extender su presencia alrededor de esos clientes clasificados según su “buen” perfil digital.

Sin embargo, al mismo tiempo que reconozco que las diferenciaciones producidas por la plataforma tienen un efecto directo sobre la capacidad de pedir un crédito, me interesa matizar ese impacto. Si miramos más de cerca las prácticas de la gente, vemos que esas barreras digitales son frecuentemente esquivadas. Como ya lo he dicho, son esas acciones las que busco analizar.

En la introducción, he mencionado la práctica del prestanombre. Aunque ya la había oído mencionar varias veces durante mi trabajo de campo, pude darme cuenta de su importancia durante una entrevista que realicé a un vendedor de frutas de una localidad vecina de El Progreso. Mientras discutíamos sobre los varios créditos que había solicitado, este hombre de unos cuarenta años me explicaba que había solicitado recientemente un crédito gracias a la ayuda de un amigo:

Hace poco me echaron la mano para sacar en una caja popular que se llama Yanga. Me dieron hasta más barato el crédito. Porque me recomendó un amigo. Fue como mi aval⁶. [...] Como es buen pagador, buen cliente y tiene su buen historial. Pues él me llevó y me sirvió mucho. En esa ocasión se había enfermado una de mis hijas y no teníamos para el tratamiento. (Entrevista personal, Hueyapan, 2018)

En esta situación, el hecho de tener un amigo con un buen historial era de una ayuda crucial, ya que permitía encontrar una solución en un caso de enfermedad.

6 El aval es la persona que se hace garante del crédito, en caso de que el titular no pague.

Más adelante en la discusión, este mismo vendedor me explicaba que había, a su vez, solicitado créditos para ayudar a personas cercanas:

Haz de cuenta que por ejemplo tú nos vienes a visitar y dices: “¿Sabes qué?, échame la mano, necesito dinero”. Y yo te digo: “No, pues, mira, la neta no tengo, pero tengo quién me preste y yo te presto”. Y luego al rato tú y yo le prestamos al otro. Y como que es una bolita que entre nosotros nos apoyamos. En las buenas y las malas. No digo que siempre que pedimos un crédito es para prestarlo. Pero lo que me sobra poquito, apoyo a mi familia, apoyo a mis amigos. Porque cuando yo tengo algo malo, ellos también me apoyan.

Según él, esta capacidad de pedir créditos estaba ligada a su buen historial y al de su mujer: “Siempre nos han dado créditos. Nos ayudan mucho nuestros historiales. Porque si fuéramos malos, en cualquier financiera no nos darían. [...] El reloj que ahora está todo ahí en las computadoras. Cualquier cosa, lo detectan a uno”.

Como ya lo he explicado, esa práctica del prestanombre me fue mencionada con mucha frecuencia durante mi trabajo de campo. A través de ella, una persona con un buen perfil digital pide un préstamo a su nombre, que prestará luego, de manera informal, a una o varias otras personas. En la Sierra Norte, esta práctica es la más común para sortear las barreras puestas por el Buró de Crédito.

Tal como lo ilustra el ejemplo anterior, el hecho de prestar el nombre es percibido como un favor y sirve, en este caso, para sostener redes de protección entre personas cercanas. Prestando su identidad digital, mi interlocutor aumenta las probabilidades de que, cuando él lo necesite, su círculo íntimo de familiares y amigos lo ayuden. Estos contradones pueden tomar formas diversas. En redes de tipo horizontal, como la descrita arriba, el prestanombrismo sirve, entre otras cosas, para afianzar las relaciones de compadrazgo, que son muy comunes en la región, donde los favores consisten muchas veces en brindar ayuda en caso de emergencia o durante la organización de algún evento festivo. En otros casos, esas redes pueden ser más verticales. Es, por ejemplo, el caso de algunos prestanombres que cumplen con determinadas actividades políticas y piden a las personas a las que ayudaron que los apoyen durante campañas o elecciones, alimentando de esta manera relaciones de tipo clientela⁷. Así, a la manera del don, la circulación de datos toma significados distintos en función de las situaciones y de las personas

7 Para una discusión sobre las relaciones entre la financiarización de la economía y la política local, véase Crucifix (2023).

involucradas; según los casos, alimenta y reproduce relaciones sociales más o menos dominantes o emancipadoras.

Vemos aquí algunas de las dinámicas colectivas producidas por la plataforma. En una economía en la que una de las principales fuentes de liquidez son los créditos, los modos de clasificación digital no solo tienen un impacto en el individuo, sino también en su posibilidad de insertarse, de manera más o menos activa, en redes sociales más amplias. Según su perfil bueno o malo, las personas ocupan una posición distinta; algunas tienen una capacidad multiplicada de hacer favores, cuando otras se encuentran obligadas a pedir ayuda a los demás. Esas posiciones no son necesariamente fijas. En algunos casos (tal como lo voy a demostrar más abajo), los perfiles digitales pueden deteriorarse de forma rápida e implicar la imposibilidad de ayudar a personas cercanas.

Sin embargo, me interesa analizar cómo se regulan prácticas como la del prestanombre. ¿Las personas con buenos datos aceptan prestar su nombre a todo el mundo o se muestran selectivas?

Claroscuros digitales

Si he evocado la práctica del prestanombre es porque me permite ilustrar cómo la información transmitida por la plataforma dista muchas veces de corresponder con los usos que la gente hace de los créditos. Detrás de un nombre visibilizado en el sistema (la persona prestanombre, en este caso), pueden quedar escondidos diversos usuarios del dinero. Paralelamente al intercambio formal entre una institución financiera y un cliente abstracto, múltiples relaciones sociales basadas en favores interpersonales se alimentan y se reproducen gracias a los recursos provenientes de los créditos. Los flujos financieros globales se convierten así en un lubricante fundamental de las relaciones sociales locales. Si estas últimas son esenciales para las poblaciones, no dejan de ser invisibilizadas en la plataforma. Como si ella fuera un espejo deforme que solo transparenta algunas prácticas, mientras deja otras en la oscuridad.

A lo largo de mi trabajo de campo me di cuenta de cómo las clasificaciones del Buró de Crédito provocaban debates entre mis interlocutores, bien se tratase del personal de las instituciones financieras o de los mismos clientes. A su manera, estos debates constituyen lo que el sociólogo Mark Kear (2017) define como *batallas alrededor del sí cuantificado*, es decir, reclamos sobre los criterios y los métodos usados por las cada vez más importantes tecnologías de perfilamiento digital para evaluar y clasificar a los individuos. En la Sierra Norte de

Puebla, los agentes de crédito son particularmente sensibles a esas tensiones provocadas por el auge de los modos de clasificación digital. En efecto, su posición en los intersticios de diferentes universos normativos hace que identifiquen con facilidad las brechas entre, por un lado, los datos transmitidos por la plataforma y, por otro, las percepciones que tiene la gente sobre los usos del dinero.

En 2018 fui testigo de eso durante una reunión a la cual tuve la oportunidad de asistir en las oficinas de una financiera. Ese día, unos directivos de esta entidad en la Ciudad de México venían a presentar un proyecto piloto destinado a automatizar los procesos de adjudicación de créditos para los clientes de la institución. Hasta entonces, ese proceso se daba de forma descentralizada. Cada semana, el personal de cada sucursal se reunía para evaluar las solicitudes recibidas. Aunque los datos producidos por la plataforma eran tomados en cuenta, había cierto margen de maniobra para considerar otros criterios. Con el nuevo mecanismo centralizado de autorización, tener un historial “limpio” se volvería una condición indispensable para acceder a un crédito. Todo sería automatizado y controlado por el sistema informático de la entidad.

Frente a este proyecto, uno de los agentes presentes expresó su inquietud: “Lo hemos platicado con los colegas y una de nuestras preocupaciones tiene que ver con el Buró de Crédito. Porque tenemos clientes que son muy buenos pagadores, pero que tienen un historial muy ‘manchado’ en el Buró” (Teziutlan, 2018). De eso se desprende que, aunque lo consulten con frecuencia y lo usen para conocer las zonas con las cuales no están familiarizados, los agentes consideran que el sistema del Buró de Crédito es “engañoso”. Enfatizan en particular la inadecuación entre los datos transmitidos por la plataforma y los usos que la gente hace localmente del dinero.

Con base en lo expuesto hasta ahora, la plataforma digital registra regularmente a personas con deudas de las cuales no se sienten responsables. Es el caso, por ejemplo, de los grupos solidarios⁸, el conjunto de cuyos miembros se ve inscrito en el Buró si uno de sus integrantes no paga. En algunos casos, la plataforma también comete errores informáticos y confunde los nombres de las personas registradas, por lo cual algunos individuos aparecen como titulares de créditos pedidos por homónimos. En otros, las instituciones financieras olvidan simplemente actualizar la información de sus clientes y dejan deudas ya pagadas en sus perfiles. Por esas diversas razones, la gente se queja con frecuencia del sistema

8 Se trata de grupos cuyos miembros se comprometen a pagar el crédito de cualquier otro integrante, en caso de incumplimiento.

y lo considera “injusto”. Sin embargo, es difícil hacer reclamos a la plataforma, dada la opacidad con la cual es manejada. En la mayoría de los casos, las personas deben resignarse a seguir sus vidas con lo que consideran errores o arbitrariedades en sus perfiles digitales.

La práctica del prestanombre provoca especialmente tensiones entre comprensiones distintas de la responsabilidad, lo cual ilustra de nuevo las brechas que existen entre las normas de la plataforma y la complejidad de los usos del dinero en esta zona rural, así como las de las economías morales que regulan esos usos. Desde el punto de vista de las financieras, la persona que firma el contrato de crédito es considerada como responsable y es su nombre el que aparecerá en el sistema del Buró de Crédito. Desde el punto de vista de los deudores, la responsabilidad del pago recae en la persona que hizo uso del dinero. Esto puede parecer trivial, pero no deja de causar discusiones en el caso de los créditos atrasados. En esas situaciones, es común que el prestanombre le diga al personal de la financiera que lo visita para reclamar el pago que no se considera responsable. “No he comido este dinero”, “No he tocado este dinero” o “Este dinero no es mío” son algunas de las expresiones que pude oír en circunstancias semejantes. Esas frases expresan los conflictos alrededor de las formas en que la deuda es *etiquetada* (Villarreal 2004) y revelan las fricciones generadas por la imposición de un cuadro interpretativo sobre las prácticas monetarias desde el exterior.

Así, el Buró de Crédito produce información que corresponde solo parcialmente a los usos y a las percepciones de la gente. Más que permitir la transparencia de las prácticas monetarias de la región, la plataforma está repleta de claroscuros que deben ser tomados en cuenta por los actores que la usan con una mirada crítica.

“Tenemos nuestro propio buró”

Como ya lo he recalcado, el hecho de tener un perfil digital malo trae consecuencias graves, ya que compromete el acceso a futuros créditos, un recurso monetario central en las economías domésticas rurales en México. Para esas personas con malos datos, es necesario encontrar a alguien que les pueda dar nuevos datos y les facilite así el acceso a un crédito. En la Sierra Norte de Puebla pude identificar a dos actores principales capaces de hacer eso: los prestanombres (que ya mencioné arriba) y los agentes de crédito (de los que voy a discutir abajo). Esos actores deben, a su vez, asegurar que las personas a las que ayudan van a reembolsar sus créditos, bajo el riesgo de verse ellos mismos en problemas. De tal manera que la categoría de riesgo

no es ajena a esas prácticas de circulación alternativa de datos. Sin embargo, está basada en una aprehensión del riesgo distinta a la difundida por el Buró de Crédito.

Refiriéndose a los sesgos de la plataforma, un agente de crédito me explicaba que él y sus colegas tenían su “propio buró” para evaluar a los clientes (discusión informal, Hueytamalco, 2017). Mi interpretación es que, con eso, se refería a su *conocimiento tácito* del mercado (Elyachar 2012), es decir, de las prácticas concretas de sus clientes, que, aunque invisibilizadas en la plataforma, no dejan de ser centrales en las percepciones sobre las responsabilidades involucradas en cada crédito. Siendo ellos mismos originarios de la región y habiendo circulado entre numerosas comunidades gracias a su trabajo, los agentes a los que pude acompañar consideraban que conocían mejor a sus clientes de lo que lo permitía la plataforma.

Las informaciones sobre sus clientes las obtienen, entre otras formas, a través de los apoyos que tienen en cada comunidad. Dado que trabajan en un territorio amplio, los agentes muchas veces cuentan con personas intermediarias en las localidades a donde van. Se trata generalmente de mujeres que disponen de cierta capacidad de movilización y que realizan algún tipo de oficio que las sitúa en el centro de redes económicas locales; es común que sean pequeñas comerciantes que aprovechan las relaciones que han tejido gracias a su trabajo para organizar grupos solidarios de préstamo para las financieras. Por lo general, los agentes de crédito prefieren que esas personas sean mujeres, ya que consideran que ellas están más disponibles y que es más fácil encontrarlas en sus casas (Crucifix y Morvant-Roux 2018). Es por ejemplo el caso de doña Marcela⁹, que vive en una localidad vecina de El Progreso y recibe numerosas visitas de estos agentes. Ella organiza tandas en su domicilio, al mismo tiempo que coordina grupos solidarios de crédito. Además, tiene una pastelería donde vende pasteles a crédito a la gente que conoce. Por lo tanto, es un actor central de las redes de préstamo locales y dispone de una importante cantidad de información sobre varias personas.

Esos intermediarios pueden difundir informaciones alternativas, que completan la que está presente en la plataforma. Fue el caso durante una visita a la cual asistí en una localidad vecina de El Progreso, a donde el agente iba a pedir recomendaciones a una tal doña Vero sobre una señora que le acababa de solicitar un préstamo, pero que tenía algunas “manchas” en su historial. A contracorriente del Buró, doña Vero describía a esa señora como una persona respetable, que “hace su luchita” y a la que veía vendiendo frutas todos los días en el mercado (discusión informal, Cuetzalan, 2018). En una conversación posterior, esa misma doña

9 Los nombres han sido cambiados para preservar el anonimato de las personas.

Vero me explicaba cómo seleccionaba a los miembros de los grupos solidarios que ella coordinaba. En efecto, era frecuente que algunos enfrentaran problemas de sobreendeudamiento. Sin embargo, eso no llevaba siempre a su exclusión del grupo. Según doña Vero, había que evaluar caso por caso. Si la persona que debía dinero se había enfermado o había tenido una emergencia, no podía ser considerada como responsable de su situación y los otros miembros debían ayudarla a reembolsar lo adeudado. Al contrario, si tenía un comportamiento poco responsable y se la veía gastando en lo que doña Vero consideraba cosas inútiles, debía arreglárselas sola. A la manera de lo que describe la antropóloga Noelle Stout (2016) en su trabajo sobre los estadounidenses sobreendeudados después de la crisis de los *subprimes*, los motivos del sobreendeudamiento son objeto de debate y algunos son considerados más legítimos que otros.

Sin embargo, aunque esos espacios permitan integrar otros criterios, no dejan de depender del trabajo de interpretación y de difusión que hacen los intermediarios. Son ellos los que pueden hacer llegar otro tipo de información a los agentes, para que estos busquen —como lo mostraré abajo— abrir accesos alternativos a los créditos. Las voces de personas como doña Marcela o doña Vero resuenan con más fuerza que otras y no es extraño que haya tenido acceso a ellas durante mi trabajo de campo. En la sombra se quedan los *desclasados digitales*, que deben esperar a que uno de esos intermediarios intervenga para que su caso sea escuchado de forma comprensiva por el personal de las instituciones financieras.

En otros casos, los agentes buscan coleccionar ellos mismos información adicional sobre sus clientes. La obtienen usando de forma proactiva el sistema del Buró de Crédito. Así, es común que revisen el perfil digital de los solicitantes que no conocen, antes de hacerles una visita en su domicilio. Aunque son conscientes de que la información transmitida en la plataforma tiene muchas lagunas, saben también que ella les permite hacer preguntas exploratorias para tratar de descubrir cuáles fueron los usos concretos del dinero, de tal manera que usan los datos del Buró de Crédito como una especie de sonda que les ayuda a tantear la profundidad de las prácticas monetarias existentes en la región. Fue el caso durante una visita a la cual asistí, para la que un agente había preparado sus preguntas en función de la revisión previa del perfil digital de la cliente. Combinando las respuestas de ella a sus interrogantes con conocimientos de las prácticas monetarias de otras personas de la misma localidad y de algunos comprobantes de pago, fue capaz ese día de integrar diversas fuentes de información y de descubrir algunas prácticas de prestanombismo en las que ella participaba.

A la luz de lo anterior, se hace evidente que una nueva clasificación se da en esos espacios. Si esta permite incluir a algunas personas descalificadas por la plataforma, otras pueden seguir excluidas. Son las que no tienen contacto con algún intermediario, como doña Vero o doña Marcela, que pueda defender su caso de forma positiva ante un agente de crédito (o que simplemente están en conflicto con ellos, lo cual hace que no quieran ayudarlas). Son las que no cuentan con una persona con buenos datos en su círculo, que acepte prestarles su nombre para obtener un crédito. Son las que no han sabido responder de forma satisfactoria a las preguntas de los agentes y han sido consideradas —a veces con base en estereotipos— como “mentirosas”.

En resumen, esos espacios dan lugar a una doble dinámica de inclusión y exclusión. De nuevo, esto contribuye a crear posiciones diferenciadas; en ese juego, algunos deben ser capaces de convencer a otros de que la información que hay sobre ellos en el Buró de Crédito no es correcta.

Maquillar el Buró

A la vez que buscan obtener informaciones alternativas sobre sus clientes para evaluar mejor el nivel de responsabilidad de estos, los agentes de crédito tratan también de construir relaciones de confianza con ellos. De nuevo, la circulación de datos les ayuda en estos casos a reforzar la confianza que pueden tener en los deudores. Una estrategia que ilustra ese punto es la del *maquillaje del Buró*.

Dado que, durante mi trabajo de campo, me quedaba a dormir en la casa de un agente de crédito de El Progreso, llamado Oscar¹⁰, tenía la oportunidad de acompañarlo en varios momentos de su oficio. Así, cada jueves, Oscar se sentaba en el escritorio de su casa para preparar los documentos relativos a las solicitudes de crédito que había recibido durante la semana, pues cada viernes el personal de su sucursal se reunía para evaluarlas. Entre esos documentos, debía incluir una copia impresa del perfil de los solicitantes en el Buró de Crédito, lo cual representaba un problema, pues era común encontrarse con personas que, aunque podían ser buenas pagadoras, tenían malos datos en la plataforma. Uno de esos días, Oscar empezó a modificar el historial crediticio de algunos solicitantes a través de Photoshop. Ante mi sorpresa, me explicó —como ya lo había escuchado en otras ocasiones— que el sistema era engañoso y que no se podía fiar siempre de

10 Cabe destacar que Oscar es el hijo de unos cortadores de café que llegaron al pueblo durante el *boom* de este cultivo, a finales de los años 1970.

él. Por lo tanto, consideraba necesario “maquillar el Buró” (discusión informal, El Progreso, 2017). Y agregó que ya lo había hecho en múltiples ocasiones, pero que nunca había tenido problemas de reembolso. Gracias a su conocimiento de las comunidades en las cuales trabajaba, se consideraba capaz de estimar mejor el nivel de responsabilidad de sus clientes. De modo que este maquillaje de la plataforma no era percibido como una trampa, sino, al contrario, como una manera de hacerla corresponder con más exactitud con las prácticas concretas de la gente. Al igual que el prestanombre, esta práctica permitía abrir una suerte de puerta escondida para que los desclasificados digitales pudieran acceder, a pesar de sus malos datos, a algún crédito.

Al mismo tiempo que seguía acompañando a Oscar en su trabajo, me daba cuenta de que este tipo de prácticas le permitían reforzar, de manera activa, la obligación del pago. Cuando individuos con un mal historial se acercaban a él para pedir un crédito, Oscar respondía con frecuencia que iba a hacer lo posible para darles acceso a un préstamo. Muchas veces, describía eso como un “favor” que intentaría hacerles. A cambio, contaba con que reembolsarían el dinero, porque, si no, él quedaría en problemas ante su empleador. Así, apelaba a sentidos particulares del honor y creaba, en los intersticios del intercambio mercantil, una relación interpersonal de favores (Crucifix 2023). Según él, esta relación complementaria permitía reforzar el compromiso de los clientes con el pago de sus créditos. Cuando implicaba a hombres, este tipo de compromisos era a veces descrito como un *acuerdo de bigotes*, haciendo referencia a modos de honorabilidad antiguos, asociados a un imaginario agrario y previo a la llegada de las financieras, dentro del cual se consideraba que la gente tenía un mayor sentido de sus responsabilidades.

A través de esta práctica, lo que me interesa subrayar es cómo Oscar cuestiona indirectamente la aprehensión estandarizada y universal del riesgo que pretende permitir una plataforma como la del Buró de Crédito. En este caso, la responsabilidad no es un rasgo fijo, que se evalúa *a priori*, a través de una cifra. Al contrario, el grado en que los clientes se responsabilizan de sus créditos es algo que debe ser activamente creado y constantemente alimentado a través de relaciones de favor personalizadas. Gracias al maquillaje del Buró, Oscar usa la plataforma para producir confianza. En su trabajo sobre el tema de la intermediación, el sociólogo francés Bruno Latour (2006) distingue a los intermediarios de los mediadores. Según él, los primeros no hacen más que transportar elementos de un punto A hacia un punto B sin modificarlos, mientras que los segundos transforman el significado de las cosas que transportan. De manera similar, Oscar se hace aquí mediador, manipulando la plataforma para producir una segunda relación, paralela a la del intercambio

mercantil. Esta segunda relación se forma alrededor del favor que se hace gracias al maquillaje. Según Oscar, más que el contrato formal, es esa relación la que hace que la gente se sienta comprometida a reembolsar sus créditos.

Otra vez, vemos aquí cómo los datos son manipulados y circulan activamente entre personas. Funcionan como un don, una cosa que es dada, en este caso gracias a la creación de un perfil digital falso. Alrededor de ese don, se crea una relación nueva de obligación recíproca, que asocia a una persona que hizo el favor con otra que debe devolverlo. En una economía dependiente del crédito, con una alta proporción de desclasados digitales, esos espacios contribuyen a crear posiciones sociales distintas, que, a diferencia de lo que ocurría en la economía del café que dominaba hasta inicios de los años 1990, no se generan alrededor de la capacidad de poseer activos (como la tierra), sino de posicionarse con respecto a las tecnologías que traen consigo los flujos financieros.

Conclusión: un sistema de dos niveles

En su trabajo sobre lo que llama *sociedades de control*, el filósofo Gilles Deleuze (1990) explica que el poder va a estructurarse de forma creciente alrededor de la contraseña. Retoma una imagen de Félix Guattari, la de una ciudad donde las posibilidades de desplazarse estarían determinadas por un chip electrónico que cada uno tendría integrado. Siguiendo un control centralizado por computadora, este chip implicaría circuitos diferenciados: para algunos, todas las barreras se levantarían, mientras que, para otros, las posibilidades de desplazamiento serían drásticamente limitadas. Es fácil ver aquí la similitud con el sistema promovido por las tecnologías de perfilamiento digital, como el Buró de Crédito, en el que las condiciones de acceso al crédito se determinan en función de las identidades digitales de cada persona. En un futuro cercano, es probable que este tipo de clasificaciones sigan teniendo cada vez más importancia, debido a la digitalización creciente de los ecosistemas monetarios. En México, esta tendencia se traduce en la progresiva entrega de subsidios a través de medios digitales, en el auge de las aplicaciones móviles bancarias y de las *fintech*, o en un proyecto de moneda digital del banco central desarrollado por el Gobierno. Por lo tanto, la importancia adquirida por las tecnologías de perfilamiento digital y los debates que generan deberían seguir aumentando en los próximos años¹¹.

11 Esas clasificaciones son el centro de debates en otros lugares del mundo; es el caso del crédito social chino, que es el más mediatizado a nivel global.

Sin embargo, considero necesario mirar también las formas a través de las cuales la gente se apropia y esquivo esas barreras digitales. En la Sierra Norte de Puebla, encontramos un sistema de dos niveles, dentro del cual es posible acceder a créditos directamente con las financieras y a través de formas alternativas. En este segundo nivel operan una gran diversidad de actores intermediarios: prestanombres, agentes de crédito, personas que pueden difundir información extraoficial sobre el grado de responsabilidad de otras, etc. Estos actores tienen márgenes de maniobra diferentes y actúan por medio de estrategias e intereses distintos. A pesar de su heterogeneidad, todos dan testimonio de dos cosas. Por un lado, lejos de una adopción automática y lineal, los datos son negociados y manipulados de múltiples formas, bien sea prestándolos, maquillándolos, haciéndolos circular o reinterpretándolos. A diferencia de las acciones de la figura popular del *hacker* solitario, esas manipulaciones no son hechas por una sola persona, sino que involucran dinámicas colectivas. Por otro lado, esos datos contribuyen a reconfigurar relaciones sociales, en función de la capacidad desigual de las personas para negociar su posición frente a las barreras del Buró de Crédito. Así, si bien las deudas siempre se han insertado dentro de relaciones sociales diversas, el componente digital cobra cada vez más importancia en la definición de estas. Eso influye en la capacidad de la gente para insertarse en sus relaciones sociales y también en las condiciones bajo las cuales lo hace. Mientras algunos tienen una capacidad multiplicada de hacer favores, otros se ven obligados a depender de esos actores intermediarios para obtener créditos.

Más ampliamente, esos espacios y prácticas me parecen idóneos para estudiar las transformaciones que afectan a una sociedad rural en proceso de financiarización. Mientras que las relaciones sociales se definían antes alrededor de la tierra, el dinero proveniente de las financieras juega hoy un papel primordial. A diferencia de las relaciones asalariadas que predominaban en el pasado, las nuevas se articulan alrededor de la capacidad de desviar los flujos financieros hacia ciertas personas y de las formas de dependencia que eso genera. Esto permite aportar una mirada nueva sobre los efectos generados localmente por la financiarización global del capitalismo. Así, observamos que algunos logran negociar sus posiciones dentro de sus círculos sociales gracias a su capacidad para ayudar a los demás a acceder a créditos. Sin embargo, esas posiciones no dejan de ser frágiles. En algunos casos, una persona puede ver su perfil digital deteriorado por razones ajenas a su voluntad. También, los prestanombres o los agentes de crédito pueden verse afectados si aquel al que ayudaron no paga su crédito. De tal manera que, al mismo tiempo que hay espacios para la redefinición de ciertas posiciones

sociales, estas no dejan de ser vulnerables, ya que no se basan en algún tipo de posesión material, sino en una capacidad, muchas veces inestable, de tener un buen perfil digital o de mediar la relación con esas nuevas tecnologías.

Referencias

- Bartra, Armando.** 2019. *Los nuevos herederos de Zapata: un siglo en la resistencia, 1918-2018*. FCE.
- Beaucage, Pierre, Mariette Gobeil, Maria Elisa Montejo y Françoise Vityé.** 1982. “Développement rural et idéologie paysanne: ‘ce qui se passe au village...’”. *Anthropologie et Sociétés* 6 (1): 131-173. <https://doi.org/10.7202/006066ar>
- Chamoux, Marie-Noëlle, Danièle Dehouve, Cécile Gouy-Gilbert y Marielle Pepin Lehalleur, coords.** 1994. *Prestar y pedir prestado: relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*. Ciesas; Cemca.
- Crucifix, Clément.** 2023. “‘Maintenant c’est à moi qu’ils demandent de l’argent’: ONG de microfinance et transformation des rapports de pouvoir dans le Mexique rural”. *Amérique Latine* 3 (2): 77-100. <https://doi.org/10.3917/amla.003.0077>
- Crucifix, Clément y Solène Morvant-Roux.** 2018. “Construcción del mercado financiero rural: reforzamiento del protagonismo femenino anclado en el marco patriarcal de los roles de género”. En *Inclusión financiera y transferencias condicionadas. ¿Desafiar o reproducir relaciones de género?: una perspectiva socioeconómica*, coordinado por Solène Morvant-Roux, Lourdes Angulo, Mariana Carmona, Clément Crucifix y Juan Carlos González Quintero, 95-130. Universidad de Guadalajara.
- Deleuze, Gilles.** 1990. “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”. *L’Autre Journal* 1. <http://1libertaire.free.fr/DeleuzePostScriptum.html>
- Elyachar, Julia.** 2012. “Before (and after) Neoliberalism: Tacit Knowledge, Secrets of the Trade, and the Public Sector in Egypt”. *Cultural Anthropology* 27 (1): 76-96. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2012.01127.x>
- Eubanks, Virginia.** 2018. *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. St. Martin’s Press.
- Ferguson, James y Tania M. Li.** 2018. *Beyond the “Proper Job”: Political-Economic Analysis after the Century of Labouring Man*. Working Paper 51. Institute for Poverty, Land and Agrarian Studies (Plaas), University of the Western Cape. <http://hdl.handle.net/1807/89444>
- Fourcade, Marion y Kieran Healy.** 2013. “Classification Situations: Life-Chances in Neoliberal Era”. *Accounting, Organizations and Society* 38 (8): 559-572. <https://doi.org/10.1016/j.aos.2013.11.002>

- Gil Hubert, Johanna.** 2004. "The Mexican Credit Reporting Industry Reform: A Case Study". Documento preparado para el World Development Report. Consultado el 16 de septiembre de 2024. <https://openknowledge.worldbank.org/server/api/core/bitstreams/68e7e7de-1754-533f-97ac-8d7128316e4d/content>
- González, Susana.** 2009. "Creció 78 % en 18 meses la cifra de deudores: Buró de Crédito". *La Jornada*, 31 de agosto. <https://www.jornada.com.mx/2009/08/31/economia/023n1eco>
- Gordillo, Gustavo y Thibault Plassot.** 2020. "Transformaciones en los ingresos de los hogares mexicanos (1992-2018)". *Economía UNAM* 16 (48): 19-54. <http://revistaeconomia.unam.mx/index.php/ecu/article/view/487>
- Ho, Karen.** 2009. *Liquidated: An Ethnography of Wall Street*. Duke University Press.
- Inegi (Instituto Nacional de Estadística y Geografía).** 2019. Encuesta Nacional sobre las Finanzas de los Hogares (ENFIH). <https://www.inegi.org.mx/programas/enfih/2019/#:~:text=La%20Encuesta%20Nacional%20sobre%20las,de%20sus%20activos%20y%20pasivos>
- James, Deborah.** 2014. *Money from Nothing: Indebtedness and Aspiration in South Africa*. Stanford University Press.
- James, Deborah.** 2018. "Mediating Indebtedness in South Africa". *Ethnos* 83 (5): 814-831. <https://doi.org/10.1080/00141844.2017.1362450>
- Kear, Mark.** 2017. "Playing the Credit Score Game: Algorithms, 'Positive' Data and the Personification of Financial Objects". *Economy and Society* 46 (3-4): 346-368. <https://doi.org/10.1080/03085147.2017.1412642>
- Lainez, Nicolas, Thu Phuong To y Bui Thi Thu Doai.** 2021. "Lending Apps in Vietnam: Facebook Groups Offer Guidance, Comfort and Contentment to Borrowers in Jeopardy". *Iseas Perspective* 72. https://www.iseas.edu.sg/wp-content/uploads/2021/04/ISEAS_Perspective_2021_72.pdf
- Lapavitsas, Costas.** 2013. *Profiting without Producing: How Finance Exploits Us All*. Verso.
- Latour, Bruno.** 2006. *Changer la société, refaire de la sociologie*. La Découverte.
- Lazarus, Jeanne.** 2012. "Prévoir la défaillance de crédit: l'ambition du scoring". *Raisons Politiques* 48 (4): 103-118. <https://doi.org/10.3917/rai.048.0103>
- Lefèvre, Sylvain A. y Marie Langevin.** 2021. "Mastercard, sa foundation et l'inclusion financière: une entreprise philanthropique?". *Revue Française de Sociologie* 61 (4): 587-615. <https://doi.org/10.3917/rfs.614.0587>
- Leyshon, Andrew y Nigel Thrift.** 1999. "Lists Come Alive: Electronic Systems of Knowledge and the Rise of Credit-Scoring in Retail Banking". *Economy and Society* 28 (3): 434-466. <https://doi.org/10.1080/03085149900000013>

- Lindquist, Johan.** 2015. "Anthropology of Brokers and Brokerage". En *International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*, editado por James D. Wright, 870-874. Elsevier.
- Loubere, Nicholas.** 2021. "Debt as Surveillance". *Progressive International*, 13 de abril. <https://progressive.international/blueprint/05b4dc99-aa22-42ac-9839-56af1863c7ed-debt-as-surveillance/en>
- MacDonald, Tom y Li Dan.** 2021. "Alipay's 'Ant Credit Pay' Meets China's Factory Workers: The Depersonalisation and Re-Personalisation of Online Lending". *Journal of Cultural Economy* 14 (1): 87-100. <https://doi.org/10.1080/17530350.2020.1763424>
- Maurer, Bill.** 2021. "Data Forward: An Afterword". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 27 (S1): 171-175. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13487>
- O'Dwyer, Rachel.** 2019. "Cache Society: Transactional Records, Electronic Money, and Cultural Resistance". *Journal of Cultural Economy* 12 (2): 133-153. <https://doi.org/10.1080/17530350.2018.1545243>
- Ortiz, Horacio.** 2020. "A Political Anthropology of Finance: Studying the Distribution of Money in the Financial Industry as a Political Process". *Anthropological Theory* 21 (1): 3-27. <https://doi.org/10.1177/1463499620951374>
- Paré Ouellet, Luisa.** 1993. "Du paternalisme d'État à l'inconnu: quels modèles après la disparition de l'Institut Mexicain du Café?". En *Les caféicultures mexicaines: la force de la tradition, les risques de la décomposition*, editado por Odile Hoffmann y Bertrand Sallée, 56-63. Géodoc.
- Poon, Martha.** 2007. "Scorecards as Devices for Consumer Credit: The Case of Fair, Isaac & Company Incorporated". *The Sociological Review* 55 (2): 284-306. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2007.00740.x>
- "Rechazan bancos un tercio de solicitudes de crédito".** 2018. *La Jornada*, 16 de octubre. <https://www.jornada.com.mx/2018/10/16/economia/022n1eco>
- Salas Quintanal, Hernán, María Leticia Rivermar Pérez y Paola Velasco Santos, eds.** 2011. *Nuevas ruralidades: expresiones de la transformación social en México*. UNAM.
- Schuster, Caroline y Sohini Kar.** 2021. "Subprime Empire: On the In-Betweenness of Finance". *Current Anthropology* 62 (4): 389-411. <https://doi.org/10.1086/716066>
- Schwittay, Anke F.** 2011. "The Financial Inclusion Assemblage: Subjects, Technics, Rationalities". *Critique of Anthropology* 31 (4): 381-401. <https://doi.org/10.1177/0308275X11420117>
- Stout, Noelle.** 2016. "#Indebted: Disciplining the Moral Valence of Mortgage Debt Online". *Cultural Anthropology* 31 (1): 82-106. <https://doi.org/10.14506/ca31.1.05>
- Tankha, Mrinalini y Ursula Dalinghaus.** 2020. "Mapping the Intermediate: Lived Technologies of Money and Value". *Journal of Cultural Economy* 13 (4): 345-352. <https://doi.org/10.1080/17530350.2020.1779112>

- Torres, Gabriela.** 2004. “Los efectos políticos de una rebeldía social: el derecho de barzotear y el modelo de desarrollo nacional”. En Villarreal 2004, 313-332.
- Tsing, Anna.** 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Villarreal, Magdalena, ed.** 2004. *Antropología de la deuda: crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*. H. Cámara de Diputados; Ciesas.
- Warman, Arturo.** 2001. *El campo mexicano en el siglo XX*. FCE.
- Wolf, Eric R.** 1957. “Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java”. *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1): 1-18. <https://www.jstor.org/stable/3629154>
- Zaloom, Caitlin.** 2006. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. The University of Chicago Press.
- Zanotelli, Francisco.** 2013. “Multiplying Debt and Dependence: Gender Strategies and the Social Risks of Financial Inclusion in Western Mexico”. En *Microfinance, Debt and Over-Indebtedness: Juggling with Money*, editado por Isabelle Guérin, Solène Morvant-Roux y Magdalena Villarreal, 192-210. Routledge.
- Zuboff, Shoshana.** 2019. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. Profile Books.

Artículo

<https://doi.org/10.22380/2539472X.2930>

Página 1 de 27

Navegando a través de las incertidumbres económicas en tiempos inflacionarios: soportes y estrategias domésticas en hogares de ingresos moderados

Navigating Economic Uncertainties in Times of Inflation: Material Support and Strategies among Moderate-Income Households

Navegando através das incertezas econômicas em tempos de inflação: apoios e estratégias familiares em lares de renda moderada

Recibido: 12/09/2024 • Aprobado: 13/06/2025 • Publicado: 01/09/2025



Lorena Pérez-Roa

Universidad de Chile, Santiago, Chile

loperez@uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5959-9439>

Alejandro Marambio-Tapia

Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social / Universidad de Chile, Santiago, Chile

alejandro.marambio@uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0002-8598-8817>

Gabriela Azócar de la Cruz

Universidad de Chile, Santiago, Chile

gazocarde@uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0002-8282-1122>

Resumen

Este estudio cualitativo longitudinal explora cómo los hogares de ingresos moderados en Chile enfrentan la inflación. Basado en 120 entrevistas a 40 hogares en 3 ciudades, el análisis se organiza en 2 grandes ejes: soportes y estrategias. Primero, se examinan los soportes materiales, incluyendo los ingresos salariales y las redes familiares, que

permiten a los hogares enfrentar el alza de precios. Luego, se analizan las estrategias que estos implementan para adaptarse, como la reducción de gastos, los ajustes en patrones de consumo y la búsqueda de ingresos adicionales. Los resultados muestran la variedad de estrategias que implementan en función de sus soportes materiales, redes de apoyo, compromisos financieros y cargas económicas. Este trabajo contribuye a la literatura antropológica sobre la inflación al resaltar la importancia de abordar este fenómeno desde una perspectiva situada, que contemple no solo las fluctuaciones macroeconómicas, sino también las vivencias cotidianas de las personas que enfrentan la inflación en sus hogares.

Palabras clave: inflación, estrategias domésticas, hogares de ingresos moderados, adaptación económica

Abstract

This longitudinal qualitative study explores how moderate-income households in Chile cope with inflation. Based on 120 interviews with 40 households across three cities, the analysis is organized around two main themes: supports and strategies. First, it examines the material supports—such as wages and family networks—that enable households to manage rising prices. Then, it analyzes the strategies they implement to adapt, including cutting expenses, adjusting consumption patterns, and seeking additional income. The findings highlight the variety of strategies adopted depending on material supports, support networks, financial commitments, and economic burdens. This study contributes to the anthropological literature on inflation by emphasizing the importance of addressing this phenomenon from a situated perspective—one that considers not only macroeconomic fluctuations but also the everyday experiences of people navigating inflation in their households.

Keywords: inflation, household strategies, moderate-income households, economic adaptation

Resumo

Este estudo qualitativo longitudinal explora como os lares de renda moderada no Chile enfrentam a inflação. Baseado em 120 entrevistas a 40 famílias em 3 cidades, a análise se organiza em torno de 2 grandes eixos: suportes e estratégias. Primeiro, examinam-se os suportes materiais, incluindo os salários e as redes familiares, que permitem aos lares lidar com o aumento dos preços. Depois, analisam-se as estratégias que eles implementam para se adaptar, como a redução de gastos, os ajustes nos padrões de consumo e a busca por rendas adicionais. Os resultados destacam a variedade das estratégias que adotam em função de seus suportes materiais, redes de apoio, compromissos financeiros e cargas econômicas. Este trabalho contribui para a literatura antropológica sobre a inflação ao ressaltar a importância de abordar esse fenômeno a partir de uma perspectiva situada, que considere não apenas as flutuações macroeconômicas, mas também as vivências cotidianas das pessoas que enfrentam a inflação em suas famílias.

Palavras-chave: inflação, estratégias domésticas, lares de renda moderada, adaptação econômica

Incertidumbres económicas en tiempos inflacionarios

Chile cerró el año 2022 con la mayor inflación desde 1994. El relajamiento de las restricciones de confinamiento y medidas como la inyección de liquidez a los hogares a través del Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) y los retiros anticipados de los fondos de pensiones son, a juicio de los economistas, las principales razones endógenas que pueden explicar el aumento de la inflación. El IFE fue una transferencia monetaria destinada a subsidiar los ingresos de los hogares chilenos para contener los efectos económicos de la crisis y en ese sentido fue la política pública de transferencia monetaria más importante que el Estado chileno haya implementado, en términos de cobertura y volumen. En efecto, más de 16 millones de personas se vieron beneficiadas por la medida, lo que resultó en una entrega de 25 280 000 USD (Mideso 2022). Por su parte, el retiro de los fondos previsionales permitió que los trabajadores de Chile pudieran sacar una parte del dinero recaudado en sus cuentas individuales. En su primera versión, esto favoreció a más de 11 millones de trabajadores, quienes en promedio retiraron una suma aproximada de 1700 USD. Este monto casi cuatuplicó el salario mínimo del año 2021, fijado en aproximadamente 384 USD.

La inyección de liquidez y el consecuente aumento en el consumo que esta medida provocó fueron evidentes. Las imágenes difundidas por los medios de comunicación masiva eran elocuentes: filas en las grandes cadenas comerciales, bienes tecnológicos de última generación agotados y un mercado automotriz que se remeció con la gran demanda de autos nuevos y usados fueron algunos de sus efectos visibles a corto plazo. El dinero entregado fue rápidamente absorbido por el mercado del consumo y con ello ocurrió un nuevo “milagro económico”: la economía chilena comenzó a reactivarse en plena pandemia y en medio de una crisis salarial sin precedentes (Pérez-Roa 2021). Ahora bien, a pesar de su impacto positivo en la reactivación de la economía, existe un amplio consenso entre los economistas con respecto a que esta medida constituye la causa endógena más significativa de la actual inflación. Esta última comenzó a sentirse en los bolsillos de los chilenos desde el año 2021, pero se instaló con fuerza a finales de 2022 cuando llegó a los dos dígitos. El aumento de la inflación tuvo un correlato importante en los precios de la canasta básica de alimentos, que en 2022 se incrementaron en un 28,2% en comparación con el año anterior.

La inflación, comprendida como un proceso económico que perturba el valor de la moneda y la fluctuación de los precios (Heredia 2015) y, popularmente, como un fenómeno de naturaleza exclusivamente económica (Heredia y Daniel 2019),

será entendida, para los fines de este artículo, como una construcción social (Neiburg 2023). Es decir, como una experiencia económica que se compone tanto de nuestra relación con los precios como de nuestras propias evaluaciones sobre el costo de la vida y de nuestro poder adquisitivo (Heredia 2015).

El enfoque de la inflación como una construcción social busca integrar elementos sociopolíticos y comunicacionales para comprender cómo se configura la discusión pública en torno a los indicadores económicos que la miden (Neiburg 2023). En nuestro artículo, lo aplicaremos en un nivel más micro, buscando explorar cómo los hogares de ingresos moderados ajustan sus estrategias económicas para enfrentar el alza de precios. Sostenemos que estas estrategias no solo dependen de su capacidad económica, sino también de la forma en la que perciben y comprenden la inflación en su contexto particular. Es decir, entenderemos la inflación como un fenómeno económico *vivido y situado* que afecta directamente la vida diaria de las personas. Con base en un seguimiento cualitativo realizado en tres ciudades de Chile y durante un año a cuarenta hogares de ingresos moderados —caracterizados por no depender de la ayuda estatal, pero también por no disfrutar de la holgura financiera de los sectores de altos ingresos—, exploramos cómo los hogares ajustan sus patrones de consumo, priorizan sus gastos y realizan un trabajo de alineamiento (Motta y Neiburg 2023) para afrontar material y anímicamente las restricciones de la inflación. Para responder a este objetivo, nuestros resultados se organizan en dos momentos. Primero, abordaremos las condiciones materiales que determinan cómo soportan la elevación de los precios y nos detendremos a explorar el peso que, en este sentido, tienen los ingresos salariales, las estructuras financieras y las ayudas monetarias familiares. A continuación, examinaremos las principales estrategias que los hogares implementan para ajustar sus gastos y expandir sus fuentes de ingresos.

Este artículo se estructura en cuatro apartados: primero, se exponen las herramientas conceptuales que guían el trabajo; luego, se describe la estrategia metodológica utilizada, basada en un análisis de entrevistas cualitativas longitudinales; posteriormente, se presentan los resultados, y, finalmente, las conclusiones.

Estrategias domésticas para afrontar la inflación

La inflación, entendida no solo como un fenómeno económico, sino también como una construcción social, afecta directamente la vida cotidiana de los hogares. Desde esta perspectiva, no se trata meramente de un índice técnico, como el índice de precios al consumidor (IPC), sino de una experiencia vivida que se incorpora en las conversaciones diarias y en la toma de decisiones financieras de las familias. La forma en la que estas perciben, interpretan y responden a la inflación está profundamente influenciada por las *atmósferas inflacionarias* (Neiburg 2016), dentro de las cuales las impresiones sobre el costo de la vida y el poder adquisitivo se entrelazan con las estrategias domésticas para enfrentar el alza de los precios.

Los hogares, al ser unidades económicas y sociales complejas, no responden a la inflación únicamente mediante cálculos racionales sobre ingresos y egresos. Como sugieren los estudios de Zelizer (2011), sus decisiones económicas están profundamente afectadas por relaciones sociales y negociaciones constantes entre los miembros. Estas relaciones definen no solo las responsabilidades económicas, sino también las prioridades y jerarquías en la asignación de recursos. En línea con la crítica de Wilk y Cliggett (2007, 45) a la hegemonía de la racionalidad económica en las formas de entender las decisiones que toman los individuos, consideramos que las decisiones de los hogares están profundamente arraigadas en los contextos culturales específicos que definen qué es lo racional, qué valores se priorizan y cómo se interpretan los intercambios y los recursos. En este sentido, responden a *racionalidades múltiples*, que deben ser comprendidas en función del contexto y de la cultura.

De esta manera, la noción de inflación como construcción social se enlaza directamente con las estrategias domésticas, ya que los hogares elaboran activamente respuestas y mecanismos para enfrentarla (Wallace 2002). Esto incluye la renegociación de presupuestos, la reevaluación de gastos y la priorización de necesidades, todo lo cual se lleva a cabo en un marco de relaciones y dinámicas sociales que influyen en la forma en que se vive y se gestiona el alza de precios a nivel doméstico. Así, la presión económica que introduce la inflación se convierte en un nuevo desafío que se debe negociar dentro del hogar, frente a lo cual se destacan la importancia de las solidaridades intrafamiliares (Velde 2014) y el rol de las mujeres en la gestión de la economía doméstica (Guérin 2010; Villarreal 2009).

La construcción social de la inflación también se observa en el hecho de que este fenómeno se incorpora a la *conversación* diaria de los hogares, de diversas formas: a través del monitoreo ciudadano de los precios, de la evaluación general del costo de la vida, de la interpretación de causas macro y de la elaboración reflexiva de estrategias para lidiar con el alza de precios. Dicha construcción implica el

proceso de no dar por sentados los precios y tomar más conciencia de los flujos monetarios. A su vez, esta conciencia es lo que permite que la inflación entre a aquella conversación sobre presupuestos y estrategias económicas y financieras.

El proceso inflacionario, aunque no siempre de magnitudes elevadas, puede tener efectos profundamente disruptivos (Lazarus 2023). Por ello, además de analizar la inflación a través de la teoría económica y sus indicadores, es necesario considerar cómo se construyen socialmente sus representaciones en las prácticas cotidianas. Estas representaciones incluyen relatos fragmentados sobre las causas y soluciones de la inflación, y dispositivos culturales como infografías o memes en redes sociales, publicaciones sobre precios con imágenes *in situ*, relatos de experiencias diarias y, naturalmente, las estrategias que las personas emplean para enfrentar el aumento de los precios, que constituyen el foco de este artículo. En este sentido, el trabajo de Douglas (1992) nos permite sostener que, para entender de manera más profunda las experiencias de inseguridad e incertidumbre, como las que genera la inflación, no basta con centrarnos únicamente en los sistemas de significados que regulan las percepciones. Es necesario también examinar las ideas sobre lo que se considera confiable, legítimo y, por lo tanto, digno de protección. La percepción del riesgo, en consecuencia, no puede ser reducida a una mera evaluación técnica de probabilidades ni a una cuestión de evidencia empírica; está impregnada de significados culturales que requieren un análisis contextual de sus dimensiones sociales, morales y simbólicas. Adoptar esta perspectiva nos permite comprender cómo, en este marco, puede gestarse una desconfianza hacia las explicaciones económicas convencionales sobre el origen de la inflación. Un ejemplo de esto sería la narrativa que, en el contexto chileno, tiende a “culpar” más a la oferta (como en el concepto de *greedflation*) que a la demanda, representada en el aumento de la masa monetaria por los retiros de fondos de pensiones, o incluso a factores internacionales.

En otras investigaciones, hemos visto cómo los dispositivos económicos son domesticados por los hogares y adecuados a sus propias racionalidades. Así, por ejemplo, el endeudamiento puede ser no solo un número en rojo en nuestra cuenta, sino también una adición virtual a nuestros ingresos. Es posible que su magnitud sea una evaluación subjetiva que va más allá de los dispositivos socio-técnicos que existen para medir las cargas financieras (Marambio-Tapia 2023a; Pérez-Roa 2014). Del mismo modo, el precio de un producto puede ser ponderado de mejor manera ante la posibilidad de una compra a crédito y ante el ajuste de las cuotas a nuestros presupuestos mensuales (Marambio-Tapia 2023b; Pérez-Roa 2019). En esta línea, la inflación, en un sentido amplio, es una experiencia económi-

ca que se compone tanto de nuestra relación con los precios como de nuestras propias evaluaciones sobre el costo de la vida y de nuestro poder adquisitivo (Heredia 2015). Particularmente, ella incluye la circulación y producción de explicaciones respecto a su origen. La misma naturaleza del indicador que mide el alza de los precios, el IPC, ha sido interpretada como no neutral (Daniel y Lanata-Briónes 2019), como un objeto de controversia pública, política y técnica, en especial en países donde la inflación se considera crónica (Neiburg 2006).

Repertorios metodológicos

Este artículo forma parte de una investigación en curso que examina las estrategias de movilización de recursos financieros y no financieros en hogares de ingresos moderados en tres regiones de Chile¹. El objetivo del proyecto es explorar las herramientas que despliegan para responder a la vida cotidiana y buscar aliviar los temores que tienen sobre las incertidumbres del futuro. Se trabajó con un método cualitativo de investigación para la producción de la información analizada. Se realizaron 120 entrevistas a 40 hogares utilizando una pauta de entrevistas semiestructuradas. Al ser de carácter longitudinal, el estudio considera el seguimiento a través del tiempo de los hogares que participan en la pesquisa por medio de tres entrevistas al año. El primer ciclo se inició en 2022 y el proceso de entrevistas culminó en el primer semestre de 2025.

Para los fines de este artículo, se analizaron los resultados de los tres primeros ciclos de entrevistas: 1) septiembre-octubre de 2022, 2) enero-marzo de 2023 y 3) mayo-julio de 2023. Dicha elección responde a que durante ese periodo las cifras de la inflación bordearon los dos dígitos, lo que la transformó en un fenómeno *disruptivo* (Lazarus 2023) para los hogares de ingresos moderados. La investigación se realizó con la colaboración de un equipo de tres investigadores principales y cuatro asistentes. La mayoría de las entrevistas se hicieron de manera presencial, en los hogares o en lugares acordados previamente con los participantes. Las y los informantes accedieron a colaborar en el estudio luego de la lectura y explicación de un consentimiento informado que fue validado por el comité de ética de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

Las entrevistas fueron realizadas siempre a la misma persona de cada familia y por el mismo investigador o investigadora. Esto permitió acceder a una

1 La investigación de la que surgió este artículo recibió financiamiento del programa de la Agencia Nacional de Investigación Científica (ANID).

perspectiva temporal amplia para observar los cambios en las dinámicas económicas de los hogares.

Las personas entrevistadas, de las cuales un 75% son mujeres, poseen una amplia información sobre las estrategias de manejo de los recursos económicos domésticos (tabla 1). Todos los hogares cuentan con al menos un miembro inserto en el mercado formal del trabajo y con integrantes que dependen económicamente de quienes generan ingresos, entre los cuales se encuentran, principalmente, niños, niñas, adolescentes y adultos mayores. Se ubican en tres regiones del país: veinte de la Región Metropolitana, diez de la región del Maule y diez de la región del Biobío. El promedio de ingreso de los sostenedores del hogar es de 1700 USD aproximadamente y el ingreso per cápita de los hogares es de 1000 USD aproximadamente. Esta condición económica los ubicaría en el cuarto quintil de la medición de ingresos usada en Chile (Casen). Eso implica que, en su mayoría, quedan fuera de los programas de ayuda estatal, focalizados en el 40% de menores ingresos del Registro Social de Hogares (RSH). Con respecto al sistema de salud, el 25% de ellos está en el sistema privado (Isapres) y la mayor parte cotizan formalmente en el sistema de pensiones (AFP). Las configuraciones de estos hogares son diversas; no obstante, su rasgo común es que tienen hijos a su cargo y, en general, realizan aportes económicos regulares o esporádicos a sus padres o madres.

La estrategia de análisis de la información corresponde a un análisis de contenido temático de carácter inductivo (Paillé y Mucchielli 2008). Nuestro objetivo era identificar y clasificar las formas en que los hogares comprenden, justifican y llevan a cabo sus prácticas económicas en un contexto inflacionario con base en una indagación sobre las categorías y los patrones interpretativos que los participantes utilizaron para entender su situación. En la línea del trabajo de Motta y Neiburg (2023), buscamos dar cuenta de cómo las personas afrontan el aumento del costo de vida y las adaptaciones a las que esto las obliga tanto en el orden material como en el de las proyecciones futuras. Para ello, los resultados se presentan en dos momentos: en primer lugar, nos referiremos a las condiciones materiales a partir de las cuales los hogares *reciben* la inflación. En este apartado, nos enfocamos en la infraestructura financiera que estos indican como recurso o como obstáculo para poder hacer frente a la incertidumbre provocada por la crisis inflacionaria. Luego, siguiendo la idea de Pérez Orozco (2019), exploraremos las principales estrategias de rebusque que los hogares deben desarrollar para ajustar los gastos y ampliar sus ingresos y así navegar en la incertidumbre. Como se trata de una investigación longitudinal de gran envergadura, para los

finés de este artículo presentaremos los casos más representativos en función de los temas por analizar.

Tabla 1. Información sociodemográfica de la muestra (N = 40)

Variable	Categoría	N	%
Región de residencia	Región Metropolitana	20	50
	Región del Maule	10	25
	Región del Biobío	10	25
Rango de edad	18-30	3	7,5
	31-40	13	32,5
	41-50	14	35
	51-60	10	25
Sexo	Femenino	30	75
	Masculino	10	25
Estado civil	Soltero(a)	15	37,5
	Conviviente	10	25
	Divorciado(a)	5	12,5
Nivel de instrucción	Superior	20	50
	Técnico superior	15	37,5
	Enseñanza media	5	12,5
Sistema de salud	Fonasa	30	75
	Isapre	10	25
Sistema de pensiones	AFP	40	100
Número de integrantes del hogar	2 a 4	25	62,5
	Hogares múltiples	15	37,5
Tipo de hogar	Nuclear	25	62,5
Vivienda	Monoparental	15	37,5
	Propia	27	67,5
	Arrendada	8	20
	Otra	5	12,5

Fuente: elaboración propia.

Resultados

Los soportes: desde dónde y cómo los hogares reciben la inflación

“Somos muy ricos para recibir ayuda del Estado, pero muy pobres para poder llegar tranquilos a fin de mes” (entrevista personal, Santiago, 2022), nos dice Mariana en nuestra primera entrevista. Ella tiene 42 años, vive junto con su esposo, que es carpintero, y con su hijo de 20 años, quien en ese momento estaba preparándose para rendir la prueba de admisión universitaria. A pesar de que lleva más de quince años trabajando como secretaria en una institución pública, su estabilidad laboral es incierta. Su contrato se renueva anualmente, lo que le impide contar con la seguridad de un empleo permanente: “Nos renuevan año a año, así que no tenemos esa estabilidad [...] no te asegura un contrato hasta que yo me jubile, por así decirlo”. Esta falta de estabilidad laboral se ve reflejada en sus ingresos, que son fluctuantes. En meses buenos, puede ganar alrededor de 1 190 000 CLP (aproximadamente 1000 USD), pero en meses malos, su sueldo líquido puede reducirse a 580 000 CLP (aproximadamente 505 USD). Aunque Mariana considera que sus ingresos no son bajos —en comparación con los de personas que ejercen el mismo oficio—, las condiciones laborales precarias y la falta de seguridad en su empleo no le permiten acceder a una vivienda propia. Actualmente, vive de allegada en la casa de sus abuelos maternos, junto a su madre, su hermana y sus sobrinos, es decir, conforman una familia múltiple. A pesar de que su espacio es independiente y de que lo ha ido habilitando en la medida en que “llegan los recursos”, como dice ella, no le pertenece de manera formal, entonces siente permanentemente el temor de que algún día le pidan la casa: “Esta no es mi casa, es la casa de mis abuelos [...]. Imagínese, si mañana nos dicen: ‘Váyanse, queremos vender la casa’, ¿a dónde vamos?”.

Mariana siente que su situación económica la coloca en una especie de limbo, pues no puede recibir ayuda del Estado, pero tampoco tiene los ingresos suficientes como para ser atractiva en el sistema privado de crédito. Esta percepción se fundamenta en la discrepancia entre sus ingresos disponibles, según los reportes estatales, y lo que realmente gana. Como explica: “A los trabajadores del Estado se nos informa la renta bruta y no la líquida^{2]}, entonces eso también

2 Los ingresos brutos corresponden al total del salario pactado antes de cualquier descuento, incluyendo bonos, cotizaciones previsionales, impuestos y otros aportes legales. En cambio, los ingresos líquidos son el monto final que el trabajador recibe efectivamente en su cuenta, una vez descontadas todas las deducciones obligatorias. La diferencia entre ambos es crucial, ya que los ingresos brutos

hace que aumente mucho nuestro ingreso”. Esta diferencia afecta directamente su capacidad de acceder a apoyos como los subsidios habitacionales o la gratuidad universitaria, ya que, aunque su renta solo le permite cubrir sus necesidades básicas, al ser calculada en bruto, su situación parece más favorable de lo que realmente es:

Vivimos de allegados porque no tenemos opción a vivienda, a postular a un subsidio, porque nuestra renta es muy alta. No me da para pedir un crédito hipotecario ni para un subsidio, [...] siempre las cosas le llegan a los mismos y a nosotros nada.

La sensación de injusticia que experimenta Mariana, de no ser apta ni para las ayudas del Estado ni para el sistema de crédito privado, refleja la desprotección en la que se encuentran muchos hogares de ingresos moderados. No saber si lo recibido será suficiente o si contarán con lo mismo en un futuro cercano no solo lo obliga a organizar el consumo de bienes y servicios con mayores restricciones. También los lleva a percibir una vulnerabilidad que pone en cuestión las formas en que se distribuyen los apoyos estatales en contextos de incertidumbre.

“Felipe, ¿nos puedes decir cuál es el monto aproximado de tu ingreso?”. “Es que depende”, nos dice. “¿Depende de qué?”, le preguntamos. “De los bonos de desempeño, es decir, de cuántos clientes logre retener en el banco” (entrevista personal, Santiago, 2022). Felipe, al igual que Mariana, tiene un trabajo estable hace más de quince años. Tiene 46 años y es encargado de atención al cliente en un banco. Según nos cuenta, a pesar de su estabilidad laboral, gran parte de su salario es variable, es decir, depende de su rendimiento mensual. Es por ello por lo que le es muy difícil saber lo que recibe mes a mes. Por eso prefiere “jugar”, como él dice, “con el aproximado”.

Felipe tiene una importante carga económica. Vive con sus padres en un departamento arrendado, al que se mudó tras separarse, hace diez años. Su padre padece cáncer y lleva algunos años sin poder trabajar de manera estable. Su madre cuenta con la pensión universal garantizada (PUG), pero tiene un trastorno psiquiátrico que exige ciertos cuidados. Desde la pandemia, Felipe trabaja en casa, para poder ayudarlos. Además, destina gran parte de sus ingresos a sus dos hijos adolescentes, que viven con la madre. Gestiona la falta de claridad de

.....
suelen ser utilizados para evaluar el acceso a beneficios estatales, aunque no reflejan la capacidad económica real del hogar.

sus ingresos gracias a los ajustes que realiza entre los beneficios del banco, el apoyo mutuo que se dan con su exesposa y el sistema financiero:

Lo que recibo de ingresos es como para cuestiones de mis hijos [...] No tengo recuerdos de haberme ido a comprar ropa a un *mall* [...]. Esta polera me la compré en la feria. Y así ando, si no me alcanza, mi exesposa siempre me dice: “Oye, ¿puedo transferir plata? Porque tengo que pagar esto, te la devuelvo la otra semana”, porque a ella le pagan el último viernes del mes, una cosa así. Entonces, así nos vamos arreglando [...] y si no, me doy vueltas con la tarjeta de crédito. Pero nunca me alcanza, no recuerdo llegar con plata a fin de mes.

La percepción de que los ingresos no son suficientes está bien generalizada entre nuestros entrevistados. “Se supone que con nuestro ingreso debemos arreglarnos; sin embargo, si antes era difícil, ahora es casi imposible” (entrevista personal, Santiago, 2022), nos dice Aurora, una empleada de 44 años, en nuestra primera entrevista. Para ella, el aumento de los precios ha generado una fuerte presión en la economía de su hogar. A pesar de que gran parte de sus ingresos son fijos y de que, por ende, conoce claramente lo que recibe mes a mes, su marido tiene un empleo inestable y pasa algunas temporadas sin trabajo. La oscilación de los ingresos de él, sumada al aumento de los precios de los servicios y de la alimentación, no le permite planificar sus gastos, por lo que queda permanentemente en un estado de déficit. Según nos dice, el arriendo corresponde a más del 60% de lo que percibe; por ende, cuenta con un pequeño margen de maniobra para poder ajustarse al aumento de los precios:

Me asusta el tema del arriendo: hay meses que no sé cómo vamos a hacer para pagarlo. Trabajamos harto para poder pagarlo, ahorramos lo que más podemos, comemos solo lo que podemos pagar, pero, si nos suben el arriendo, ¿qué hacemos? Ya siento que no puedo hacer mucho más.

Aurora y su marido son migrantes y no cuentan con una red de apoyo económico que los ayude a sortear los momentos más difíciles. Cuando nació su primer hijo, ella estuvo un tiempo sin poder trabajar y, sin saber mucho “en qué se estaban metiendo”, asumieron una deuda que hasta el día de hoy —doce años después— no han podido pagar. Sin red de apoyo y sin acceso al sistema financiero, Aurora se sostiene con sus ingresos y lo que logra hacer extra con sus emprendimientos de repostería.

El acceso al sistema financiero, particularmente a las tarjetas y a la línea de crédito, es una herramienta altamente valorada de cara a mantener los patrones de gasto en contextos inflacionarios. Se trata, para muchos, de un instrumento que permite “afirmarse”, según la expresión de Alicia —una agrónoma de 39 años— (entrevista personal, Santiago, 2023), y enfrentar, así, las fluctuaciones económicas y el aumento de los precios. “¿Qué haría yo sin mi línea de crédito?”, nos dice Fernanda, de 45 años (entrevista personal, Santiago, 2023). Ella tiene un emprendimiento de cortinas y sus ingresos son muy sensibles a la situación económica del país: “El negocio funciona bien, pero, cuando no hay plata, ¿quién va a querer comprar cortinas? [...] No es un producto de primera necesidad”. Como “no hay un mes igual que el otro”, gasta aquello que tiene disponible: “Yo gasto lo que tengo disponible: línea de crédito y ahora un poco más la tarjeta de crédito, que tienen menos intereses y ahí voy bicicleteando todos los meses”. Para ella, el crédito es lo único que le permite sostener gastos fijos en un contexto de ingresos variables.

La primera vez que nos encontramos con Alejandro, un administrador público de 32 años, fue en la casa de su mamá, en Santiago. Estaba a pocos días de irse a vivir al sur de Chile por razones de trabajo. Ya en nuestra segunda entrevista estaba viviendo ahí. Sin embargo, en la tercera se había vuelto a cambiar de ciudad, porque quedó desempleado y se fue a vivir a la casa de su novia. En dos años, sus ingresos variaron considerablemente. Pasó de tener “sueldo de gerente” a tener “sueldo de obrero”. Según relata, la única forma de pasar por esta inestabilidad financiera en un contexto inflacionario es haciendo un “uso estratégico del crédito”. Esto implica movilizar distintos tipos de mecanismos que le permitan estabilizar sus ingresos. Así, nos cuenta que adapta sus gastos a los beneficios de la tarjeta de crédito o paga sus deudas con ella, y de esa manera disminuye el monto mensual de las cuotas: “Gracias al sistema financiero he podido tener libertad de movimiento a pesar de no tener ingresos algunos meses” (entrevista personal, Santiago, 2023).

Los hogares participantes en esta investigación enfrentan la inflación apoyándose en estructuras de soporte limitadas que, aunque les permiten sobrellevar la situación, no garantizan la estabilidad a largo plazo. Estas estructuras se componen principalmente de sus ingresos salariales, que en muchos casos son inestables debido a la falta de seguridad laboral o al carácter variable de los sueldos. En este contexto, el acceso al sistema financiero, particularmente a las tarjetas de crédito y a los préstamos, se convierte en una herramienta fundamental para equilibrar las fluctuaciones económicas y cubrir gastos. Ya sea como una extensión del ingreso mensual disponible, como una forma de mantener la estabilidad

en lo que se percibe o como una manera de suavizar el consumo y disminuir los gastos mensuales, los instrumentos financieros, además de ser dispositivos de deuda, afectan las percepciones que los individuos tienen sobre sus ingresos y su disponibilidad, así como sus expectativas frente al gasto.

Finalmente, la idea de que los ingresos no son suficientes no solo se explica por la estructura salarial, sino también por la frecuencia y relevancia de las ayudas económicas que los hogares reciben de otras unidades domésticas o de los montos con los que asisten a otros familiares. Una buena parte de los entrevistados son los primeros profesionales de sus familias y eso supone, al menos en teoría, que se encuentran en una mejor posición socioeconómica para auxiliar económicamente a otros. Estos apoyos son percibidos por muchos como una obligación que restringe aún más sus márgenes de maniobra para responder a los contextos inflacionarios.

Valeria, por ejemplo, es una profesora de historia de 57 años cuyos padres requieren cuidados permanentes. La situación de su madre, que padece de alzhéimer desde el año 2013, empeoró después de la pandemia. Valeria tiene dos hermanas, ambas profesionales también, con las que mantiene un fondo común, al que cada una contribuye con un monto fijo, y con las que se rota el pago de los medicamentos y los pañales. En nuestra última entrevista, nos contó que la situación económica la tiene desbordada:

Yo no gano mal, para ser profesora tengo un sueldo alto, pero este sueldo no resiste, porque es mucha plata la que se nos va en cuidar a mis papás. Yo no dispongo de todo lo que gano. Yo debería jubilar pronto, pero, en esta situación, ¿qué posibilidad tengo de dejar de trabajar? Ninguna. (Entrevista personal, Santiago, 2023)

Cristina tiene 42 años y vive con su hija de 16 en un departamento arrendado en Concepción. Ella es nutricionista y trabaja en un servicio de salud. Cristina dice recibir un salario “justo”, con el que podría hasta incluso ahorrar. Sin embargo, en la pandemia, su hija comenzó a desarrollar una depresión severa, lo que cambió radicalmente su día a día y su orden financiero. Según nos cuenta, el tratamiento de ella le consume más del 50% de sus ingresos mensuales. Por ello, tiene que recurrir a su pareja, familiares y amigos para llegar a fin de mes. Lo que en un principio pensó como una ayuda puntual para un gasto específico, con el tiempo se transformó en ingresos constantes para una situación que ya asume como permanente.

La imposibilidad de asistir a los seres cercanos por limitaciones económicas y la sensación de falta de protección social debida a eso pueden ser entendidas a través de la perspectiva de Kleinman *et al.* (1997) sobre el *sufrimiento social*. De

acuerdo con ella, se trataría de una experiencia que está profundamente ligada a las condiciones estructurales, culturales y políticas de la sociedad, que generan experiencias de dolor y vulnerabilidad.

En conclusión, los hogares enfrentan la inflación en un contexto de fragilidad, en el que los apoyos que reciben, aunque cruciales, no garantizan una estabilidad a largo plazo. Los ingresos salariales inestables y el uso frecuente de instrumentos financieros, como las tarjetas de crédito, representan estrategias temporales que no resuelven la vulnerabilidad estructural. Además, la obligación de brindar apoyo económico a los familiares limita aún más los márgenes de maniobra. La inseguridad ante la inflación y la incertidumbre económica se incrementan en la medida en que estos hogares dependen de un sistema de soportes débiles.

Las estrategias: cómo se navega en un contexto inflacionario

El primer ciclo de entrevistas se realizó durante los meses de octubre y noviembre de 2022. La inflación seguía entonces en dos dígitos y la variación del IPC en los últimos doce meses, dentro de la cual los alimentos y las bebidas no alcohólicas habían sufrido las mayores alzas, era de un 13,7% (INE 2022). En este contexto, la inflación entró a la conversación de los hogares y a las definiciones prácticas cotidianas. Como decía Milagros, una profesora de 49 años, en nuestra segunda entrevista:

Todo está más caro. Uno se tiene que igual obviamente ajustarse, porque todas las cuentas han subido. Si antes uno iba al supermercado y salían a 150 000 pesos [180 USD] las cosas generales del mes, ahora tengo que pagar 230 000 pesos [270 USD], o sea, casi el doble. (Entrevista personal, Santiago, 2023)

La sensación que tiene Milagros es compartida por gran parte de los entrevistados: “Las cosas están mucho más caras” y “El sueldo no te alcanza para nada” fueron dos expresiones que escuchamos con frecuencia, particularmente en los dos primeros ciclos de entrevistas.

“Los huevos, las carnes, las verduras, todo ha subido” (entrevista personal, Concepción, enero de 2023), nos dice Ángela, una recepcionista de 52 años, en la segunda entrevista que tuvimos. Ella, al igual que Cristina, una nutricionista, y que Aurora, una empleada, ambas de 42 años, lleva un registro minucioso de los gastos que realiza y en cada ciclo de entrevistas es capaz de decirte con exactitud cuánto han subido los alimentos en el último tiempo y, en función de ello, la ruta de compra que ha trazado y que le permite adquirirlos a menor costo. En palabras de Ángela:

En el supermercado sigue subiendo todo; incluso las marcas que son económicas subieron mucho. El arroz ese que yo lo compraba siempre a 500 pesos, [ahora] está a 800 pesos [...] los plátanos siguen estando muy caros: a más de 1000 pesos el kilo. Los limones los hemos encontrado a 1400 pesos, como en oferta, y así las cosas cotidianas ya no se encuentran tan baratas. Ahora buscamos hartito por internet y compramos el tarro de café, que yo, en el mercado central lo encuentro a 9000 pesos el tarro de 400 g. En el supermercado te cuesta 13 000 pesos. Lo encontramos a 7000 pesos por internet. (Entrevista personal, Santiago, enero 2023).

En este contexto, los hogares han tenido que desarrollar estrategias de distintas escalas para afrontar las restricciones impuestas por la inflación. Buscar formas de ampliar los ingresos fue la primera que algunos activaron para tener mayor holgura presupuestaria. Por ejemplo, Andrea, de 32 años, vive junto a su hijo de 12 en un sector popular de la comuna de Talcahuano. Es profesora de lenguaje de un liceo hace cinco años. A pesar de contar con un trabajo estable, sus ingresos son variables y disminuyen considerablemente durante el verano. Si bien dice que “antes podía arreglárselas”, la inflación ha afectado significativamente su capacidad de cubrir los gastos del día a día. Frente a ello, ha optado por aumentar lo que percibe mediante trabajos adicionales, como el de *bartender* o el de vendedora de ropa en la feria los fines de semana, y como el de maestra en talleres de reforzamiento escolar:

En un momento me di cuenta que tenía que trabajar más. Porque los cursos de *bartender* los hice por gusto, para prepararme un trago rico, pero como no me estaba alcanzando, porque están todas las cosas más caras, empecé a trabajar ya. Como tengo una amiga que trabaja en un *pub*, entonces cuando el *pub* hace eventos: “Oye, por favor, agrégame, necesito pegas³ extra”. “Ya”, me dijo, “yo te aseguro a lo menos tres eventos al mes”. “Ya, po, fantástico”. (Entrevista personal, Concepción, enero de 2023)

“La cosa está muy difícil, no nos estamos solventando, estamos buscando trabajos extras, crear una pyme, no sé, algo que nos dé más plata” (entrevista personal, Santiago, septiembre de 2022), nos dice Álvaro, de 32 años, en nuestra primera entrevista. Él trabaja hace siete años en un ministerio y vive junto a su pareja en una casa que compraron durante la pandemia. A pesar de que comparten los gastos proporcionalmente a sus ingresos, la deuda hipotecaria se le sumó

3 En Bolivia, Chile, Cuba y Ecuador, *pega* significa trabajo u ocupación retribuida.

a una serie de otras deudas (educativas y de consumo), lo que ha mermado mucho su situación económica. Además, en pandemia, asumió un rol de apoyo económico para su familia de origen, especialmente porque sus padres vieron afectados sus ingresos: su padre, taxista, enfrentó una fuerte disminución en sus ganancias y su madre, trabajadora doméstica, también experimentó una reducción salarial. Álvaro ayudó con gastos básicos y, asimismo, prestó auxilio financiero a su hermana, quien aún es dependiente económicamente. En este contexto de fuertes restricciones materiales, la pareja ha tenido que realizar ajustes en sus gastos para poder lidiar con los efectos de la inflación:

Mira, por ejemplo, preocuparnos de cocinar, porque antes Maxi compraba almuerzo en su trabajo. Ahora sale todo tan caro que en realidad preferimos comprar en el supermercado, cocinar y que no gaste plata extra. [...] Nos alcanza la mitad de las cosas que antes comprábamos. Darnos menos gustos. Nosotros no tenemos tiempo para ir a la feria, entonces, nuestras verduras y todo es del supermercado. Y ahí es sumamente caro [...]. Hemos tenido que reducir salidas, y cuando nos hemos pasado, hemos tenido que acudir a la línea de crédito.

Las estrategias más comunes se refieren a los ajustes en la compra de alimentos (Soto Puras y Pérez-Roa 2024). La alimentación es uno de los puntos sobre los cuales los hogares sienten que tienen un mayor control a la hora de maniobrar para sostenerse económicamente en un contexto inflacionario. Estas estrategias toman principalmente tres formas: cambiar las marcas de los alimentos, reducir los ítems de gasto alimenticio y ajustar los itinerarios de compra.

Con respecto al cambio de marcas, los hogares reconocen que, si bien no produce un ahorro tan significativo, en términos de dinero, es lo que pueden hacer más fácilmente. Tal como lo explica Felipe, un administrativo de 47 años, en nuestra primera entrevista:

No tengo como otra forma para recortar mis gastos que, en vez de traer fideos Carozzi, compro Líder [la marca del supermercado], como que por ese lado voy ahorrando [...] pero sé que tampoco es algo muy significativo. No me va a salir 100 lucas, me va a salir 92 lucas en la cuenta en el súper, si hago eso, pero igual son lucas que te ahorrás. (Entrevista personal, Santiago, 2022)

Por su parte, la reducción de los ítems de gasto alimenticio va desde dejar de adquirir cosas “especiales”, o “dejar de darse gustitos” o “no comprar cosas

cuando están muy caras” hasta comprar mercancía no perecible y acompañar la comida de acuerdo “a lo que uno tenga en la casa no más, aunque se coma arroz con ensalada toda la semana”, como nos cuenta Constanza, una costurera de 55 años. Ella dice que para ordenar sus gastos va al principio del mes a mercar y se preocupa de comprar alimentos no perecibles:

O sea, yo me voy siempre al arroz, al fideo, a los porotos, el azúcar, el aceite, que esos como que no te debe faltar nunca. El acompañamiento ahí se va viendo de acuerdo a lo que uno tiene nomás en la casa. Yo cuando puedo compro y congelo, entonces voy sacando así de a poquito, el día a día nomás. (Entrevista personal, Santiago, 2022)

Si bien hay algunos hogares que buscaron hacer estos ajustes de la manera “más amable posible”, como dice Alicia, una agrónoma de 39 años, por ejemplo, dejando de salir a comer y preparando “cosas ricas en casa”, para los más jóvenes reducir los gastos es una experiencia “angustiante”, en cuanto que lo perciben como “trabajar solo para pagar”, tal como lo relata Álvaro, un administrador público de 32 años:

Uno vive estresado, ¿qué vamos a hacer a fin de mes? No tengo plata, no tengo plata. Y claro, me puedo comprar lo que quiero. Pero ¿qué? No vas a trabajar solo para... ¿para pagar? También tienes que trabajar para disfrutar. Pero es increíble cómo lo económico te puede afectar, porque al final te cuestionás hasta cuántas veces te juntas con los amigos para intentar no gastar tanto. (Entrevista personal, Santiago, septiembre de 2022)

En tercer lugar, el monitoreo de precios y la construcción de un itinerario de compra que les permita “hacer rendir el dinero” constituyen una estrategia que, con mayor o menor frecuencia, todos los entrevistados utilizaron. Por ejemplo, Daniela, una contadora de 48 años, dice cotizar en por lo menos tres supermercados para evaluar mejor sus opciones: “Así yo voy comprando, digo ya, los tallarines los compro aquí, el arroz lo compro allá, el aceite que subió tanto, el aceite acá lo encontré en oferta” (entrevista personal, Talca, septiembre de 2022). Gran parte de los hogares dicen preferir ir a la feria o a los supermercados mayoristas y dejar de comprar en los supermercados tradicionales. Popularmente, estos son espacios cuestionados en razón de algunos escándalos

mediáticos de colusión que han ocurrido en Chile en los últimos años⁴. Por ello, abastecerse en otros lugares es entendido como una forma de eludir los sobrepuestos de los productos más allá de la inflación. Así lo explica Estefanía, una asistente social de 33 años:

Uno conversa con mucha gente, te dicen: “¿Sabes qué? Anda a tal mayorista, mira, está como barato” [...] antes no iba, decía: “Ah, por cercanía, me queda más cerca el supermercado aquí”, porque aquí uno tiene harto supermercado cerca, ya, pero ahora me he dado el tiempo a ir a estos mayoristas, y, claro, ahí uno trae más cantidad para que dure dos meses, por ejemplo, pero igual me sale más barato que si compro para el mes en el supermercado, digamos, normal, como los de aquí cerca de la casa. (Entrevista personal, Talca, septiembre de 2022)

Ángela, una recepcionista de 52 años que se define como una mujer “busquilla” y como activa vigilante de los precios de los alimentos, en cada una de nuestras entrevistas nos explica cómo la variación de estos entre un lugar y otro afecta su economía. De la mano de su cuaderno de gastos e ingresos, nos muestra el minucioso estudio que ha realizado para poder dar cuenta de las diferencias:

Ahora mismo estaba viendo el valor de las naranjas en el supermercado; ayer estaban a 2500 pesos, pero resulta que, si las compro en la feria o en La Vega, están a 1000 pesos y esta cosa va cambiando todos los días; es decir, yo en el supermercado puedo encontrar de repente los limones a 2500 pesos y resulta que voy a la feria el día siguiente y están a 1000 o 1500 pesos, es decir, la variación que hay. Entonces, para poder comprar barato, hay que conocer dónde comprar cada producto y cuándo es mejor comprar. (Entrevista personal, Concepción, 2022)

Efectivamente, este tipo de tácticas se relacionan con las nociones circulantes de que el alza de precios puede tener su origen en los puntos de venta (*greedflation*). “Yo ya no voy al súper. Yo voy a la feria porque me irrita ir al súper”, resume Carmen, una psicóloga de 44 años, al referirse a la reiterativa idea de que hay lugares donde el costo de las cosas ha subido más que en otros. Gustavo, un técnico en medioambiente de 32 años, hace alusión a productos particulares cuyos valores tampoco

4 En 2014, las empresas Agrosuper, Ariztía y Don Pollo se coludieron para mantener sus cuotas de participación en el mercado. Por otro lado, en 2020, los supermercados Cencosud, Walmart y SMU se involucraron en una colusión con el fin de establecer precios mínimos para el pollo (Torres 2024).

tienen una explicación plausible, lo que provoca cuestionamientos y “aprovechamiento”: “Al principio, el aceite, que era como un meme la cuestión, que solo el aceite que de verdad estaba supercaro” (entrevista personal, Concepción, 2022).

En este sentido, se observa una mixtura de confianza y desconfianza respecto a las explicaciones oficiales sobre la inflación. Por ejemplo, Martina, una profesora de 29 años, reconoce la complejidad del asunto: “Siempre todo sube, o sea, es una curva natural, sube la UF⁵, sube el dólar, sube la bencina, por ende, sube absolutamente todo” (entrevista personal, Santiago, 2022). Por su parte, Laura, una periodista de 38 años, es más suspicaz: no entiende por qué el combustible sigue siendo más barato en Argentina, donde por viaje ha podido ir a llenar su estanque con la mitad de dinero que en Chile, lo que le genera dudas. Adicionalmente, hay reflexiones que contextualizan el proceso en el momento político del país, como la de Estefanía, una trabajadora social de 33 años:

Se siente como una incertidumbre [...], pero yo no creo que es tanto, quizás no es tanto como por el tema del nuevo Gobierno. Se viene arrastrando hace rato, por todo el tema de la pandemia, del tema del 18 de octubre, cuando empecé todo, y quizás, cosas anteriores, el aumento de las cosas básicas de consumo. (Entrevista personal, Talca, 2022)

Ahora bien, no todas las estrategias de control de gastos se restringen al ámbito alimentario; algunos hogares buscan formas para poder ahorrar y disponer de ingresos en caso de emergencia. Por ejemplo, Gustavo, un técnico en medioambiente de 32 años, tiene un pequeño fondo de dinero que oculta del resto y que ocupa en caso de apuros. Para ello dispone de una cuenta de ahorro asociada a su banco y un mandato de depósito de dinero mensual fijo. “Hacer esconder el dinero” (entrevista personal, Concepción, 2022), como él la llama, es una estrategia que le ha permitido enfrentar algunas urgencias sin necesidad de endeudarse. Si bien la previsión financiera de ahorrar es un privilegio negado a la gran mayoría de los hogares, para algunos pocos es un hábito que les ha permitido sortear los vaivenes económicos con cierta holgura. Por ejemplo, Cecilia, una contadora de 52 años, es trabajadora dependiente y vive con su esposo y su hija en una casa que hace algunos años terminaron de pagar:

5 La Unidad de Fomento (UF) es un índice financiero establecido por el Banco Central de Chile, que se reajusta diariamente según la variación del IPC del Instituto Nacional de Estadísticas (INE).

Ahorro, ahorro, ahorro, es la única forma [...] Yo desde hace años intento ahorrar al menos el 40 % de mi sueldo [...] entonces no uso mucho las tarjetas de crédito ni de tienda, porque, como te digo, como tenemos buen trabajo y ya trabajamos los tres, entonces tengo la capacidad de ahorrar todos los meses. (Entrevista personal, Talca, 2023)

El hogar de ella, al igual que el de Milagros, una profesora de 49 años, es uno de los pocos que han podido enfrentar este ciclo con cierta tranquilidad y sin grandes deudas. Ambos comparten ciertas características, como contar con dos o más ingresos fijos, no tener dependientes económicos y no destinar parte de lo percibido a pagos asociados a la vivienda. Dichas características socioeconómicas, además del hábito del ahorro, parecen favorecer el desarrollo de esta práctica.

Finalmente, otra de las estrategias que los hogares despliegan para hacer frente a las dificultades económicas asociadas a la inflación es la postergación de los proyectos económicos a futuro. Cuando las posibilidades de ahorro se agotan, los proyectos se desplazan temporalmente a fechas inciertas, como la idea de irse a vivir fuera de Santiago que tenían Constanza, una técnica de 55 años, y su familia, o la compra de casa deseada por Ignacio, un ingeniero de 29 años, que se trasladó “hasta que la economía mejore” (entrevista personal, Santiago, 2023).

Discusión y conclusiones

El presente estudio ofrece una mirada detallada de cómo los hogares de ingresos moderados en Chile enfrentan las restricciones materiales derivadas de un contexto inflacionario. Para ello, se enmarca en un enfoque antropológico que concibe la inflación no solo como un fenómeno económico, sino también como una construcción social, es decir, como un proceso afectado por nuestras propias evaluaciones sobre el costo de la vida y por nuestro poder adquisitivo. Los hogares chilenos de ingresos moderados son un contexto particular, puesto que no se trata de una sociedad habituada —al menos en los últimos cuarenta años— a la inflación, pero sí a una dificultad para llegar a fin de mes.

Los resultados obtenidos a partir de la investigación longitudinal reflejan que la inflación impacta de manera directa y diferenciada las estrategias domésticas, en función de variables clave como la posición socioeconómica y la manera en que se percibe y se comprende el alza de los precios. En primer lugar, los resultados revelan una marcada dependencia de los ingresos salariales, en virtud de la cual aquellos hogares que cuentan con miembros con empleos fijos tienen mayor

capacidad de planificación financiera que aquellos en los que las personas reciben ingresos variables o provenientes de trabajos autónomos. Esto pone de relieve la importancia de la estabilidad salarial como un factor protector en tiempos de crisis económica, un hallazgo que coincide con estudios previos (González de la Rocha 2006) sobre la precarización laboral y su relación con la inseguridad financiera. Sin embargo, la estabilidad salarial no es suficiente para garantizar una protección efectiva frente a la inflación, pues los participantes reportan que el aumento de los precios ha sobrepasado con creces sus ingresos, forzándolos a ajustar sus patrones de consumo y priorizar gastos de primera necesidad.

Ahora bien, los hogares con ingresos variables o cuyos miembros trabajan de manera independiente enfrentan dificultades adicionales para adaptarse al contexto inflacionario. En estos casos, la falta de regularidad en lo que se recibe impide prever con exactitud los recursos financieros, lo que agrava la incertidumbre y obliga a desarrollar tácticas de mayor flexibilidad en los gastos y el consumo. Por ejemplo, el uso constante de créditos y líneas de crédito es una estrategia recurrente entre los trabajadores independientes, quienes deben adaptarse rápidamente a las fluctuaciones económicas. Estos hallazgos subrayan la vulnerabilidad frente a la inflación inherente a este grupo, que no puede contar con una fuente de ingresos predecible y depende principalmente de instrumentos financieros para sostener la economía doméstica.

Además de los ingresos, nuestros resultados dan cuenta de cómo los hogares sienten que las redes familiares juegan un rol crucial en su capacidad para sostenerse en medio de las dificultades económicas. Los que cuentan con redes de apoyo sólidas, especialmente de familiares con mayores recursos, enfrentan la inflación con más holgura y menos ansiedad, mientras que aquellos sin este soporte se ven forzados a “arreglárselas por sí mismos”, como lo expresó uno de los participantes. Este hallazgo pone de relieve la importancia de las solidaridades intergeneracionales (Velde 2014) en contextos de crisis y cómo pueden funcionar como un colchón de seguridad frente a la falta de políticas públicas efectivas que brinden protección a los sectores de ingresos moderados.

Asimismo, la inflación se convierte en una experiencia vivida que altera las dinámicas económicas dentro del hogar, en el cual las decisiones no son únicamente de carácter financiero, sino que están permeadas por negociaciones sociales y afectivas entre los miembros de la familia. Este hallazgo refuerza la perspectiva de Zelizer (2011), quien argumenta que la economía doméstica es también un espacio de relaciones sociales en el que se negocian prioridades, responsabilidades y recursos de manera continua. En este sentido, los hogares estudiados

construyen estrategias activas para adaptarse al contexto inflacionario, entre las que se incluyen desde la renegociación de presupuestos hasta la búsqueda de nuevas fuentes de ingresos a través del trabajo informal o de la creación de microemprendimientos.

Hemos analizado las explicaciones de la inflación desde una perspectiva pragmática: las consecuencias para la experiencia de los actores sociales lo son todo. A pesar de computar solo dos dígitos, el alza de precios irrumpe con mayor fuerza que lo que los números indican. Se trata, pues, de un evento evocador de penurias pasadas (de la década de 1970 hacia atrás), aunque también de tiempos mejores (los años 1990 y 2000), cuando se percibía que la economía funcionaba mejor. Se observan distintas interpretaciones en relación con las razones que explican el aumento de precios y su mantención durante el tiempo. “La vida está cara”. La conciencia sobre los precios es mucho mayor que antes, y eso constituye la experiencia social de la inflación. Esto produce un control social sobre ellos, un monitoreo constante que facilita las cuentas, pero también alimenta la reflexividad sobre causas y culpables: ¿será un problema de oferta o de demanda?; ¿es *greedflation* o es el Gobierno? Más allá de los números, la evaluación del ciclo político reciente, la percepción de que “algo salió mal”, la angustia de convivir con cosas “nuevas”, la repartición de culpas sobre las causas son elementos que constituyen la construcción social de la inflación, a través de los juicios e interpretaciones que hacen los hogares. En este sentido, la inflación debe ser entendida como una *policrisis* (Holmes 2023), en cuanto enmarca un proceso social abrumador que, a pesar de que intenta presentarse como un asunto procedimental y técnico, es un problema profundamente complejo, que involucra distintos actores y cuyas explicaciones y soluciones se enraízan en nuestras *verdades contextuales*.

Las principales estrategias que los hogares de ingresos moderados han desarrollado para enfrentar el contexto inflacionario son la reducción de gastos, el ajuste de patrones de consumo y la diversificación de fuentes de ingreso. Entre las más comunes destacan el cambio de marcas de productos, la compra en mercados mayoristas o ferias, la disminución del consumo de artículos no esenciales y la congelación de alimentos para prolongar su uso. Asimismo, muchos hogares recurren al crédito o a líneas de crédito para sostener sus patrones de gasto ante el aumento de precios. Algunos participantes también buscan generar ingresos adicionales a través de trabajos informales o emprendimientos, como una forma de aliviar la presión financiera. En definitiva, estas estrategias, tanto a nivel material como simbólico, implican una constante renegociación de prioridades dentro

del hogar, de acuerdo con la cual las familias intentan balancear la necesidad de ahorro con la preservación de su calidad de vida y sus expectativas sociales.

Por otro lado, el estudio evidencia las limitaciones del sistema financiero chileno para ofrecer soluciones a los hogares de ingresos moderados en tiempos inflacionarios. Aunque las líneas y tarjetas de crédito son percibidas como una herramienta útil para sobrellevar la crisis, el aumento en las tasas de interés asociado a las políticas de control de la inflación ha exacerbado la sensación de malestar entre los participantes, quienes se sienten castigados por el sistema. Este fenómeno no solo refleja la contradicción entre el uso extendido del crédito y las dificultades para acceder a productos financieros asequibles en momentos de alta inflación, sino que también da cuenta de la profundidad de la dependencia de estos hogares frente a dichos productos.

En cuanto a las limitaciones del estudio, es importante reconocer que, al tratarse de una investigación cualitativa centrada en un número limitado de hogares de ingresos moderados, los hallazgos no pueden ser generalizados a toda la población chilena. No obstante, los resultados proporcionan una visión profunda y matizada sobre las experiencias vividas por ellos, lo que aporta a una comprensión más amplia de la economía doméstica en tiempos de crisis. Las estrategias familiares que emergen en este contexto revelan una capacidad de adaptación y resistencia frente a la incertidumbre económica que desafía las narrativas tradicionales sobre la vulnerabilidad de los sectores de ingresos moderados. Además de ser hogares que se adaptan a estos procesos, desarrollan narrativas y dotan de significado sus prácticas, justifican sus decisiones y se interconectan con una compleja red de personas y materialidades que exigen considerarlos en toda su pluralidad.

Finalmente, este trabajo contribuye a la literatura antropológica sobre la inflación al resaltar la importancia de abordar este fenómeno desde una perspectiva situada, que contemple no solo las fluctuaciones macroeconómicas, sino también las vivencias cotidianas de las personas que enfrentan la inflación en sus hogares. La antropología debe proporcionar una comprensión profunda y contextualizada de las dinámicas económicas y monetarias. Facilitar una comprensión más compleja y situada de estos fenómenos explorando cómo las intervenciones económicas generan efectos sociales y distributivos específicos (Holmes 2023).

Referencias

- Daniel, Claudia J. y Cecilia T. Lanata Briones.** 2019. “Battles over Numbers: The Case of the Argentine Consumer Price Index (2007-2015)”. *Economy and Society* 48 (1): 127-151. <https://doi.org/10.1080/03085147.2019.1579438>
- Douglas, Mary.** 1992. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Routledge.
- González de la Rocha, Mercedes.** 2006. *Procesos domésticos y vulnerabilidad: perspectivas antropológicas de los hogares con oportunidades*. Ciesas.
- Guérin, Isabelle.** 2010. “Las mujeres pobres y su dinero: entre la supervivencia cotidiana, la vida privada, las obligaciones familiares y las normas sociales”. *La Ventana: Revista de Estudios de Género* 4 (32): 7-51. <https://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/6884>
- Heredia, Mariana.** 2015. *Cuando los economistas alcanzaron el poder (o cómo se gestó la confianza en los expertos)*. Siglo XXI.
- Heredia, Mariana Laura y Claudia Jorgelina Daniel.** 2019. “The Taming of Prices: Framing and Fighting Inflation in the Second Half of the Twentieth Century in Argentina”. *Economic Sociology: The European Electronic Newsletter* 20 (2): 6-14. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/118611>
- Holmes, Douglas R.** 2023. “Quelling Inflation: The Role of the Public”. *Anthropology Today* 39 (2): 6-11. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12794>
- INE (Instituto Nacional de Estadísticas).** 2022. VIII Encuesta de Presupuestos Familiares. <https://www.ine.gov.cl/estadisticas/sociales/ingresos-y-gastos/encuesta-de-presupuestos-familiares>
- Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret M. Lock, eds.** 1997. *Social Suffering*. University of California Press.
- Lazarus, Jeanne.** 2023. “What Inflation Disrupts?: A Comment on ‘Inflation – Pragmatics of Money and Inflationary Sensoria’ by Federico Neiburg”. *Economic Sociology: Perspectives and Conversations* 24 (3): 18-22. <https://hal.science/hal-04160049v1>
- Marambio-Tapia, Alejandro.** 2023a. “The Evolving Moral Economy of Indebtedness in Chile: Resignifying Credit and Debt in the Oldest Neoliberal Society”. *Journal of Consumer Culture* 23 (2): 409-427. <https://doi.org/10.1177/14695405221100383>
- Marambio-Tapia, Alejandro.** 2023b. “Mediaciones entre endeudamiento y consumo: construcción de consumidores financieros y domesticación del crédito en Chile”. *Revista de Estudios Sociales* (85): 41-58. <https://doi.org/10.7440/res85.2023.03>
- Mideso (Ministerio de Desarrollo Social y Familia).** 2022. Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional. <https://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/encuesta-casen-2022>

- Motta, Eugênia y Federico Neiburg.** 2023. “Misalignments: House, Money and Inflationary Experiences”. *International Sociology* 38 (6): 610-626. <https://doi.org/10.1177/02685809231198004>
- Neiburg, Federico.** 2006. “Inflation: Economists and Economic Cultures in Brazil and Argentina”. *Comparative Studies in Society and History* 48 (3): 604-633. <https://www.jstor.org/stable/3879438>
- Neiburg, Federico.** 2016. “A True Coin of Their Dreams. Imaginary Monies in Haiti: The 2010 Sidney Mintz Lecture”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 75-93. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.005>
- Neiburg, Federico.** 2023. “Inflation: Pragmatics of Money and Inflationary Sensoria”. *Economic Sociology: Perspectives and Conversations* 24 (3): 9-17. https://econsoc.mpifg.de/47405/02_Neiburg_Econsoc24-3_July2023.pdf
- Paillé, Pierre y Alex Mucchielli.** 2008. *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.
- Pérez Orozco, Amaia.** 2019. *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Pérez-Roa, Lorena.** 2014. “El peso real de la deuda de estudios: la problemática de los jóvenes deudores del sistema de financiamiento universitario de la Corfo pregrado en Santiago de Chile”. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas* 22 (75). <http://epaa.asu.edu/ojs/article/view/1507>
- Pérez-Roa, Lorena.** 2019. “Consumo, endeudamiento y economía doméstica: una historia en tres tiempos para entender el estallido social”. En *Hilos tensados: para leer el octubre chileno*, 37-82. Colección Idea. Editorial Universidad de Santiago de Chile.
- Pérez-Roa, Lorena.** 2022. “Los retiros de los fondos provisionales y las finanzas: nuevas rutas de extracción financiera”. *Revista Nuestramérica* 20: e6899472. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6899472>
- Soto Puras, Carolina y Lorena Pérez-Roa.** 2024. “Intersecciones entre las estrategias de movilidad e itinerarios de compra: el caso de los hogares de sectores medios en Chile”. *Rumbos TS: Un Espacio Crítico para la Reflexión en Ciencias Sociales* 31: 83-103. <https://doi.org/10.51188/rrts.num31.823>
- Torres, Catalina.** 2024. “Especial caso pollos: cobertura mediática de dos grandes colusiones”. *Centro Competencia*, 17 de enero. <https://centrocompetencia.com/especial-caso-pollos-cobertura-mediatica-de-dos-grandes-colusiones/>
- Velde, Cécile van de.** 2014. “La famille à l'épreuve de la crise”. En *L'intégration inégale: forces, faiblesses et ruptures des liens sociaux*, editado por Paugam Serge, 29-42. Le Lien Social. Presses Universitaires de France.
- Villarreal, Magdalena.** 2009. *Mujeres, finanzas sociales y violencia económica en zonas marginadas de Guadalajara*. Ciesas.

- Wallace, Claire.** 2002. "Household Strategies: Their Conceptual Relevance and Analytical Scope in Social Research". *Sociology* 36 (2): 275-292. <https://doi.org/10.1177/0038038502036002003>
- Wilk, Richard R. y Lisa C. Cliggett.** 2007. *Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology*. 2.^a ed. Westview Pres.
- Zelizer, Viviana A.** 2011. *El significado social del dinero*. FCE.

De la autonomía a la dependencia: precariedad juvenil y solidaridades intergeneracionales tras las políticas de austeridad en Errenteria, País Vasco

From Autonomy to Dependency: Youth Precariousness and Intergenerational Solidarity after Austerity Policies in Errenteria, Basque Country

Da autonomia à dependência: a precariedade dos jovens e as solidaridades intergeracionais após as políticas de austeridade em Errenteria, País Basco

Recibido: 14/09/2024 • Aprobado: 10/05/2025 • Publicado: 01/09/2025



Uzuri Aboitiz Hidalgo

Ciesas, Ciudad de México, México / Universidad del País Vasco, Bilbao, España

uzuri.aboitiz@ehu.eus

<https://orcid.org/0000-0002-3889-0403>

Resumen

Las políticas de austeridad llevadas a cabo a raíz de la crisis económica de 2008 han agravado los problemas estructurales de precariedad juvenil en el contexto vasco, lo que ha afectado la capacidad de los jóvenes para sostener sus proyectos de vida de manera autónoma. Como consecuencia, se han reforzado las prácticas informales de apoyo entre las generaciones, como la ayuda de padres a hijos adultos incluso cuando estos están empleados, tienen familia y residen fuera del hogar. En este artículo analizo el nuevo modelo de obligaciones morales y transferencias materiales poniendo la atención en su entrelazamiento con las políticas públicas y las configuraciones amplias de la economía y el poder. Basándome en un trabajo de campo realizado en Errenteria, una ciudad desindustrializada del País Vasco (Estado español) entre 2017 y 2018, planteo que el reforzamiento de la solidaridad familiar representa un cambio en la estructura de la responsabilidad y por tanto en las condiciones de reproducción social.

Palabras clave: hogares, obligaciones morales, generaciones, crisis de reproducción social, austeridad

Abstract

The austerity policies implemented in the wake of the 2008 economic crisis have exacerbated the structural problems of youth precariousness in the Basque context, affecting young people's ability to sustain their life projects autonomously. As a consequence, informal forms of intergenerational support have been reinforced, with parents supporting adult children even when they are employed, having families, and living independently. In this article, I analyze the new patterns of moral obligations and material transfers by focusing on their entanglement with public policies and broader configurations of economy and power. Based on fieldwork conducted in Errenteria, a deindustrialized city in the Basque Country (Spanish State), between 2017 and 2018, I argue that the strengthening of family solidarity represents a shift in the structure of responsibility, and therefore, in the conditions of social reproduction.

Keywords: households, moral obligations, generations, crisis of social reproduction, austerity

Resumo

As políticas de austeridade levadas a cabo na sequência da crise econômica de 2008 agravaram os problemas estruturais de precariedade juvenil no contexto basco, afetando a capacidade dos jovens para sustentar os seus projetos de vida de forma autônoma. Como consequência, reforçaram-se as práticas informais de apoio intergeracional, como as ajudas de pais a filhos adultos mesmo quando estes têm emprego e família e vivem fora de casa. Neste artigo, analiso o novo padrão de obrigações morais e de transferências materiais, centrando-me na sua interligação com as políticas públicas e com as configurações gerais da economia e do poder. Com base no trabalho de campo realizado em Errenteria, uma cidade desindustrializada do País Basco (Estado espanhol) entre 2017 e 2018, defendo que o reforço da solidariedade familiar representa uma mudança na estrutura da responsabilidade e, portanto, nas condições de reprodução social.

Palavras-chave: lares, obrigações morais, gerações, crise da reprodução social, austeridade

Introducción

El crecimiento de la precariedad laboral entre los jóvenes ha sido declarado como uno de los desafíos más apremiantes para los países del sur de Europa en la actualidad (Pařová y Vejačka 2018; Symeonaki *et al.* 2019). Particularmente en el Estado español, muchos jóvenes adultos son incapaces de afrontar sus compromisos financieros y garantizar su supervivencia y la de su familia de forma autónoma debido a un modelo de empleo precario¹ extendido por las políticas de

1 Este modelo se caracteriza por la temporalidad, los puestos a tiempo parcial involuntarios, la sobrequalification, los bajos salarios y un Estado de bienestar inexistente (Alonso 2014; Cabasés Piqué *et al.* 2016).

austeridad² que siguieron al inicio de la crisis en el 2008 (Narotzky y Pusceddu 2020; Úbeda y Sánchez 2018). En estas circunstancias, los jóvenes bien entrados en la edad adulta se han visto forzados a depender de la voluntad de apoyo de sus padres y madres para satisfacer sus necesidades y aspiraciones cotidianas. De la misma manera, la generación que ahora tiene entre sesenta y ochenta años ha pasado a sentirse obligada a responsabilizarse materialmente de sus hijos adultos y nietos, compartiendo con ellos sus recursos, incluso cuando están empleados, tienen familia o residen fuera del hogar. Sin embargo, mientras que los apoyos intergeneracionales son cada vez más fundamentales para que las nuevas generaciones se ganen la vida, la prolongación de la dependencia altera la valía de las personas, en términos de autoestima y reconocimiento social, y sobrecarga las relaciones entre los miembros de la red doméstica. Como resultado de estas tensiones y ansiedades crecientes dentro de las familias, se va moldeando un terreno complicado y contradictorio para la reproducción social³.

Este artículo estudia cómo los habitantes de una antigua ciudad industrial vasca, llamada Erreterria⁴, hoy desindustrializada, reorganizan las obligaciones morales entre las generaciones para hacerles frente a las crecientes dificultades de ganarse la vida. La transformación de las prácticas y comprensiones de las interdependencias generacionales es particularmente evidente en los antiguos bastiones industriales, en los que después de la crisis de 2008 se han invertido las expectativas de autonomía que antes eran la norma para los jóvenes adultos. También conocida como la Pequeña Manchester, Erreterria fue uno de los

.....
 Por ello, entiendo que la precariedad no es una circunstancia coyuntural, sino más bien el producto de las transformaciones de los Estados de bienestar y de las formas de racionalidad económica (Neilson y Rossiter 2008).

- 2 Siguiendo la definición que utilizan Diana Sarkis y Patricia Matos (2020, 717), entiendo el proyecto de austeridad como un conjunto de políticas económicas basadas a grandes rasgos en *medidas de devaluación interna* (Blyth 2013) para hacer frente a la deuda pública y como un marco político que busca reconfigurar las relaciones entre el capital y el trabajo, tanto a través de la reestructuración del Estado de bienestar como del debilitamiento de las expectativas de reproducción social, los derechos y las reivindicaciones, y que sigue las políticas de ajuste estructural aplicadas en países de América Latina, Asia y África desde la década de 1980.
- 3 De acuerdo con Susana Narotzky y Nico Besnier (2014, 8), entendemos por reproducción social una forma de continuidad que reúne a las generaciones en torno a microproyectos para *ganarse la vida* y mejorar sus oportunidades futuras, y que está articulada con los macroproyectos de configuraciones sociales de poder y distribución de recursos.
- 4 Erreterria es una ciudad vasca de alrededor de 40 000 habitantes, situada en el norte del Estado español y a 10 km de la frontera con el Estado francés.

centros fabriles más destacados del Estado español durante el siglo XX por su importante industria siderometalúrgica y papelera, y una de las ciudades que mejor representan el crecimiento acelerado y el auge económico vividos entre 1950 y 1973 aproximadamente. El carácter estratégico de estas industrias para la dictadura franquista y la intensa movilización obrera propiciaron la estabilidad y las subidas salariales de estos trabajadores. Esto les permitió transformar parte de sus ingresos en propiedad de vivienda, lo que a su vez generó una perspectiva de progreso económico que fue traducida como la representación social de *una vida mejor*. De esta forma, los ciclos vitales y las relaciones u obligaciones entre las generaciones estuvieron enmarcados por esta coyuntura a largo plazo de estabilidad del empleo industrial masculino que proporcionaba ingresos sostenidos y el derecho a una pensión contributiva después de la jubilación (Narotzky y Pusceddu 2020, 144). Estrictas normas de género hacían que a los hombres se les asignara el rol de proveedores y a las mujeres el de amas de casa que, con independencia de su participación en el mercado laboral, debían cuidar a sus maridos, hijos y, más tarde, a sus padres y a los de sus esposos (Arbaiza 2016, 43). Todo ello permitía que los hogares de jóvenes adultos que trabajaban fueran autónomos frente a la generación anterior.

Sin embargo, esta estructura ocupacional estable se vio truncada cuando los primeros Gobiernos que siguieron a la Transición Española (1973-1982) implementaron los planes de reconversión industrial. Aunque oficialmente pretendían preparar al Estado español para su incorporación a la Comunidad Económica Europea y para los desafíos de la competitividad del libre mercado, en la práctica significaron la destrucción del tejido industrial. Como en otros distritos industriales, la falta de oportunidades laborales, el desempleo y las cuantiosas prestaciones por jubilación anticipada se generalizaron en Errenteria hasta finales de los años noventa, lo que empujó a los jóvenes a apoyarse en los subsidios que sus parientes mayores, en gran parte masculinos, acababan de recibir. Cuando, con el cambio de siglo, la estabilidad laboral fue reemplazada por el predominio de empleos temporales y de bajos salarios en el sector de servicios y logística que incorporaron principalmente a mujeres y jóvenes, también empezaron a redefinirse las responsabilidades de cuidado en los hogares, pues los hombres asumieron más tareas reproductivas, sin que se pueda hablar en ningún caso de un reparto igualitario de dichas responsabilidades (Legarreta Iza 2021, 96).

Paralelamente, los hogares de jóvenes adultos con doble ingreso fueron impulsados a adquirir préstamos hipotecarios y créditos al consumo a raíz de la facilidad que había para obtenerlos a principios de los 2000. Esta situación generó

entre los jóvenes adultos una aparente sensación de autonomía para desarrollar sus proyectos vitales sin las restricciones impuestas por sus bajos salarios, pero simultáneamente dio origen a una generación muy endeudada (López Calle 2019, 6). Además, este espejismo de movilidad social iba a ser de corta duración (Rodríguez López 2022, 283). A causa de la crisis de 2008, que llevó a una tasa de desempleo juvenil (de 16 a 24 años) cercana al 40% y a un 17,9% entre jóvenes adultos (de 25 a 44 años) (Eustat 2025), las nuevas generaciones se han visto imposibilitadas para afrontar la mayoría de las obligaciones que antes venían con la edad adulta. Las políticas de precarización del empleo llevadas a cabo durante el periodo de austeridad, los recortes en los servicios públicos y la carga del endeudamiento doméstico en algunos casos han provocado una prolongación forzosa de su dependencia respecto a sus progenitores, en ocasiones de forma indefinida, invirtiendo así el flujo tradicional de responsabilidades intergeneracionales. En el año 2017, el 62,1% de los vascos menores de 35 años, aun teniendo trabajo, vivían con sus padres y la edad de emancipación, cerca de la treintena (29,4 años), era de las más altas de la Unión Europea (Observatorio Vasco de la Juventud 2023, 84-86). Al mismo tiempo, muchos de aquellos jóvenes adultos que ya se habían emancipado en los años previos a la crisis se vieron obligados a regresar al hogar paterno, incapaces de sostenerse por sí mismos. El modelo fordista de ciclos de vida y obligaciones domésticas se ha vuelto irreproducible para una generación de jóvenes adultos que a duras penas consigue llegar a fin de mes.

En este artículo reflexiono sobre el entrelazamiento entre las obligaciones morales intergeneracionales, las prácticas de solidaridad familiar y las políticas públicas a partir del análisis de estas transformaciones en la experiencia de vida en esta antigua región industrial. En particular, el artículo problematiza la naturalización de la elección de *abuelos y abuelas* como sostén familiar principal y prolongado y propone interpretarla en relación con la macroescala de la reestructuración industrial, la precarización del mercado laboral y el régimen de austeridad que han cambiado las oportunidades locales de ganarse la vida. Si bien la importancia de las relaciones de ayuda familiar no es una novedad en la sociedad vasca⁵, lo que sostengo es que el nuevo modelo de obligaciones morales y transferencias materiales de padres a hijos que se ha implantado e intensificado en el

5 Las relaciones de ayuda familiar son constitutivas de la organización social vasca y española, hasta tal punto que se ha retratado como un *modelo mediterráneo o familiarista* (Moreno 2002) de sociedad del bienestar, definido como aquel en el que las insuficiencias del apoyo a los ciudadanos por unas estructuras públicas precarias se compensan, de algún modo, por las redes domésticas que ofrecen asistencia y cuidados.

periodo de austeridad va más allá de la *compensación* de la familia a las insuficiencias del Estado. Lo que quiero argumentar es que esto representa un cambio importante en las estructuras políticas de responsabilidad y por tanto en las relaciones de reproducción social del actual ciclo del capital.

Para eso, en la primera sección presento el marco analítico que se utiliza a lo largo del texto, con el fin de vincular las obligaciones morales, las solidaridades familiares y las políticas públicas, y que nos servirá para interrogarnos sobre las actuales relaciones de reproducción social y sus crisis. Las siguientes secciones abordan las diversas formas de interdependencia generacional emergidas en el periodo de austeridad, las gramáticas emocionales que se utilizan para naturalizar esta clase de apoyo informal y las tensiones y conflictos que se generan en el proceso. El artículo termina con una reflexión en torno al papel que juega este reforzamiento de las obligaciones intergeneracionales en el régimen de austeridad y sus posibles implicaciones en las luchas (por cambiar las relaciones) de reproducción social.

La investigación que da origen a este artículo⁶ se basa en un trabajo de campo etnográfico que duró quince meses, realizado entre 2017 y 2018, y que permitió la observación continuada de las transformaciones que la última crisis financiera y el régimen de austeridad han provocado en los proyectos de vida y las formas de aprovisionamiento de las clases trabajadoras⁷ de distintas generaciones en

6 Esta investigación más amplia formó parte de mi tesis doctoral en el programa Sociedad y Cultura de la Universitat de Barcelona. El trabajo de campo incluyó 41 entrevistas en profundidad con 23 miembros de 14 grupos domésticos (interlocutores principales). Casi todas las entrevistas tuvieron lugar en los espacios domésticos y todas fueron grabadas con su consentimiento explícito. También se realizaron sesiones específicas para elaborar trayectorias financieras y laborales, así como análisis de sus presupuestos domésticos. A cuatro se les entregó un diario financiero para que durante tres semanas anotaran sus manejos económicos cotidianos. La observación de las prácticas se hizo por medio del acompañamiento diario, semanal o quincenal de sus prácticas de aprovisionamiento y momentos de sociabilidad. Con dos de ellos, la observación participante se realizó a través de la residencia *in situ*, en la primera casa durante seis meses y en la segunda durante nueve. Además del contacto con estos interlocutores principales, se mantuvieron innumerables conversaciones informales con miembros de sus redes domésticas. Los nombres utilizados en todo el artículo son seudónimos.

7 Aunque gran parte de mis interlocutores pertenecen a la concepción dominante de clase trabajadora como la *clase de los obreros industriales*, me parece importante recordar que en los entornos industriales han convivido muchas clases de trabajadores que, aunque esenciales para el funcionamiento de la industria, han sido frecuentemente invisibilizados en la narrativa tradicional sobre la clase obrera. Por ello, apuesto por una conceptualización amplia de las clases trabajadoras centrada en el acceso a los *medios de vida* en lugar de la noción más acotada de *medios de producción* (Federici 2013; Narotzky 2004).

Errenteria. Durante este tiempo, he examinado las vías de subsistencia y el manejo de las economías domésticas de 23 miembros, de distintas generaciones y posiciones socioeconómicas, que componen 14 grupos familiares, a los cuales accedí con base en la estrategia de la bola de nieve⁸. La observación realizada a nivel de las prácticas y los discursos se ha centrado en los esfuerzos y malabarismos que hacen estas personas para sacar sus vidas y las de los suyos adelante, así como en las formas en que estas personas viven y entienden el contexto de crisis y austeridad. El trabajo de campo ha combinado la observación etnográfica con la realización de entrevistas, conversaciones, historias de vida, trayectorias financieras, laborales y residenciales, presupuestos domésticos y diarios financieros. El análisis estadístico y documental de la historia económica y laboral del País Vasco completó la investigación etnográfica.

Para este artículo recojo el tipo de oportunidades y las dificultades materiales que, en distintos grados, diez jóvenes adultos de este entorno posindustrial experimentan para ganarse la vida, y las complejas prácticas de apoyo (y confrontación) intergeneracional que se generan en la experiencia de la dependencia prolongada de los bienes, cuidados y pensiones de sus parientes mayores. El texto abarca no solo las prácticas de apoyo entre las generaciones, sino también las elaboraciones discursivas justificadoras de la provisión —y la negación— de ese apoyo. Cuatro voces más de la generación mayor enmarcan la ambivalencia y los complicados manejos de estas relaciones de apoyo al compartir con nosotros lo que hacen, piensan y sienten mientras se aumenta la responsabilidad filial.

Hogares, obligaciones morales de cuidado y reproducción social

La relevancia económica de las prácticas informales de prestar apoyo —generalmente ignoradas como cuidados y asociadas al hogar y a lo reproductivo— ha tendido a pasar desapercibida en la perspectiva económica ortodoxa. Sin embargo, como han mostrado los debates feministas, estas son elementos cruciales no solo para entender cómo las personas sostienen su vida, sino también para comprender cómo funciona y se reproduce la economía capitalista (James y Dalla Costa 1972; Picchio 1992, entre otras).

8 La investigación y la redacción de este artículo han sido financiadas por el Programa Posdoctoral del Gobierno Vasco y el programa APIF de la Universitat de Barcelona.

Prestar atención a los cuidados y al trabajo no remunerado le ha permitido a la perspectiva feminista construir una base importante para repensar la economía, desplazando el eje analítico desde los procesos de valorización del capital a los procesos de sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco 2014). Entre sus aportaciones teóricas más importantes destaca la crítica al concepto teórico del *homo economicus* (Elson 2002), que abstrae al sujeto económico de su vulnerabilidad ontológica (Butler 2001) y de sus relaciones sociales y redes de interdependencias (Russell Hochschild 2003), además de ocultar los otros valores por los que las personas reales actúan más allá del interés individual maximizador (Villarreal 2014; Zelizer 2011).

En lo que sigue, con el propósito de comprender las relaciones cambiantes entre las generaciones, se analizarán juntos los aspectos materiales y morales de las luchas por ganarse la vida y tener una vida que merezca la pena. Asimismo, se comprenderá que estas microdinámicas están delineadas por configuraciones sociales de poder y distribución de recursos. En última instancia, esto permitirá interrogarnos por las transformaciones de las condiciones de reproducción social que hacen posible la vida y por cómo las personas les dan continuidad, se resisten a ellas o intentan cambiarlas.

Entre la dependencia forzada y la responsabilidad obligada

Cuando Iker se vio obligado en su treintena a regresar a la casa de sus padres tras el cierre de su pequeña empresa, las expectativas de autonomía sobre las que creía que devenía la vida adulta parecieron desvanecerse. Él, que llevaba más de una década viviendo por su cuenta, describió el retorno al hogar paterno como “un paso atrás”, revelando así la percepción de una *regresión* a las primeras etapas de la vida. Hijo de padres separados, decidió acudir a su padre, un mecánico jubilado, confiando en que su pensión sería suficiente. Aun así, no le consultó si podía regresar. Simplemente le contó lo que le pasó y le dijo que volvería a casa. Su padre tampoco le preguntó de más. En los casi dos años que convivió con su padre no colaboró con los gastos del hogar. A pesar de las facilidades que este le puso, tener que regresar a casa no fue una decisión agradable para él. La expresión que utilizó para explicar su retorno: “Tuve que volver”, y el tono en el que la dijo transmitían no solo la frustración, sino también la falta de alternativas viables en su situación.

El caso de Iker no es excepcional. La incapacidad de enfrentar los compromisos financieros y garantizar de forma autónoma la propia sobrevivencia, y a veces la de la familia, es una experiencia bastante extendida. En esta situación, son muchos los que como Iker se han visto forzados a depender de los recursos

de padres bien entrados en la edad adulta. Esa ha sido igualmente la experiencia de Itziar, que, en el 2015, a sus 35 años, renunciaba a una carrera de investigación en el extranjero por valorarla como demasiado inestable, para luego regresar a la casa familiar mientras encontraba trabajo. También a ella la acogieron sin preguntas ni condiciones explícitas, y aun así Itziar describió aquel episodio como una dependencia y convivencia forzada atravesada por un fuerte sentimiento de ruptura de expectativas:

Tener que volver a casa de mis padres me mataba. Desde que tenía veintitrés años he vivido fuera [...] y de pronto volver a casa [Itziar resopla al recordarlo y se queda unos segundos callada]. Y mira que me dieron toda la manga ancha del mundo ¡eh! Pero [resopla de nuevo y baja la mirada] ¡otra vez! (Entrevista personal, 2018)

El retorno a la convivencia familiar tras años de una vida “independiente” se suele entender como reflejo del fracaso vital y genera un fuerte sentimiento de frustración e inadecuación en muchas de las personas que conocí en el trabajo de campo. Esta es una experiencia que algunos pueden evitar gracias a las segundas propiedades o los recursos monetarios que los padres comparten con sus hijos para pagar alquileres e hipotecas, lo que, más allá de un techo donde refugiarse, permite *hacer un hogar*, en el sentido de un lugar necesario para el cuidado y la reproducción de la vida y la familia. Eider, trabajadora pública de 42 años, recientemente desempleada a causa de unas medidas de austeridad, dice sentirse una “privilegiada”, no solo porque vive en una segunda residencia de sus padres de forma ventajosa, sino también porque ahora que está sin trabajo cuenta con el apoyo de ellos. Para los jóvenes adultos de esta ciudad, como Eider, es evidente que detrás de la calma aparente que demuestra la juventud vasca ante la crisis están el sacrificio y los recursos de sus padres:

Yo por lo menos noto mucho eso, que nuestra generación, gracias a nuestros padres, tenemos muchas cosas. A ver, mira mi casa. Si mis padres no estuvieran ahora, estaría acojonada porque tengo que pagar la casa, y no lo estoy. Y eso da una tranquilidad de la ostia. Yo tengo esa tranquilidad, y para mí esa es la clave. Y como yo mucha otra gente. Y sí, la crisis se notó, pero tenemos ese punto de estabilidad. No todo el mundo, ¿no? Conozco a algunos/as⁹ que no tanto, pero

9 La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en euskara y traducidas por mí. Dado que el euskara carece o tiene muy pocas marcas gramaticales de género, en la traducción de las citas se ha optado

a mi alrededor, aunque nos haya afectado la crisis, esa crisis se ha salvado hasta un punto mediante el sacrificio de nuestros padres^[10]. (Entrevista personal, 2018)

Más allá de la provisión de la vivienda, los jóvenes adultos también suelen necesitar, en distintos grados, del apoyo monetario de sus padres para llegar a fin de mes. De este modo, es común pedir dinero para afrontar facturas elevadas, gastos extras asociados a enfermedades no cubiertas por la sanidad pública, celebraciones o acontecimientos de los ciclos de vida. Asimismo, es recurrente acudir a los padres para afrontar deudas o para poder empezar proyectos.

Otro gran aspecto en el que el apoyo intergeneracional es cada vez más requerido es el asociado al cuidado de los y las nietas. Esta dependencia, agudizada por los recortes a los servicios públicos del periodo de austeridad, agrava los problemas preexistentes de conciliación. Para muchas jóvenes familias envueltas en trayectorias laborales discontinuas o en horarios irregulares, la provisión de cuidados por parte de las y los abuelos, muchos con una relativamente buena salud al encontrarse prejubilados, es un recurso clave para poder hacer un hogar o una familia. Esa era, por ejemplo, la situación de Mikel y Elene, una joven pareja de poco más de cuarenta, padres de dos hijos pequeños de seis y dos años, que trabajaban, él en una fábrica de la ciudad, en turnos de mañana, tarde y noche que cambiaban cada cuatro días, y ella en la sanidad pública, en una jornada laboral regular a la que se agregaban turnos de noche. Dado el horario rotatorio del matrimonio, son las abuelas las que diariamente se adaptan y se hacen cargo de los niños: los despiertan y les dan el desayuno, los llevan a la escuela y los recogen, les dan la merienda o los atienden por las tardes. La relevancia de este apoyo en la crianza de sus hijos es tan evidente que Mikel afirma: “Gracias a ellas puedo tener familia”.

Aunque el apoyo intergeneracional suele activarse para hacer frente a situaciones que se piensan como pasajeras o puntuales, en muchas ocasiones termina prolongándose para responder a contextos duraderos de precariedad y de alto coste de la vida, prácticamente de por vida. Un ejemplo de ello es el de Eli, una mujer de 37 años, madre de tres hijos, que se sitúa en la precariedad económica a causa de sus ingresos modestos y del impacto del divorcio. En su caso, la ayuda familiar había empezado con el fin de afrontar los efectos de su separación: costear los gastos del abogado, pagar el alquiler de la nueva vivienda y, en términos generales, tener el dinero para llegar a fin de mes. Han pasado más

.....
por el uso de lenguaje inclusivo para reflejar de manera más precisa el sentido original del discurso.

10 La palabra en vasco es *gurasoak*, que no tiene marca de género.

de diez años desde entonces, Eli tiene una nueva pareja y recibe una prestación social, pero aun así sigue dependiendo del apoyo financiero de sus padres para llegar a fin de mes.

Por su parte, las personas de la generación mayor expresaron un sentimiento de deber, de tener que ayudar a las generaciones jóvenes en lo que pudieran, con frases como “¿qué vas a hacer si no?”. En sus narrativas destaca un sentido de *responsabilidad obligada* de apoyar a sus hijos adultos y sus familias, renunciando a la separación que debería producirse cuando estos obtienen sus propios ingresos. Aunque están en una edad en la que pretendían descansar y reducir sus responsabilidades, reconsideran sus decisiones económicas a partir de la amenaza de movilidad social descendente para sus hijos. Esto sucede incluso en hogares en los que los jóvenes adultos tienen trabajo y viven fuera de casa. Por ejemplo, cuando a Anabel y Juan Antonio, ambos antiguos obreros en las grandes fábricas de la ciudad, se los empujó a aceptar una jubilación anticipada a raíz de la crisis del 2008, una de sus principales preocupaciones y de las cuestiones por valorar en la negociación fue si la pensión que recibirían sería suficiente no solo para que el matrimonio pudiera sustentarse, sino también para poder mantener la solidaridad familiar con sus hijos, aunque estos ya rebasaran los cuarenta, tuvieran empleo y residieran hacía años fuera de casa.

De hecho, en antiguas zonas industriales como Errenteria, uno de los grandes recursos que permiten reorganizar la solidaridad familiar es el de las pensiones públicas de jubilación. La generación mayor, gran parte de ella jubilada o prejubilada por los sucesivos planes de reconversión industrial, las utiliza como el principal ingreso distribuido a través de la red familiar. Se calcula que las prestaciones sociales, en su mayoría compuestas por estas pensiones, proporcionan casi un tercio de los ingresos totales de los hogares de Errenteria (Eustat 2024). Esto se debe a que la carrera de cotización en el sector industrial determina directamente la cuantía de las pensiones públicas, de modo que en Errenteria y otras antiguas ciudades industriales del País Vasco se concentran las pensiones medias más elevadas del Estado. En consecuencia, el acceso a pensiones suficientes tiene un componente generacional y de género importante, lo que crea desigualdades en las oportunidades para acceder a los recursos y para canalizarlos a través de las generaciones.

Estas disparidades provocan cuadros totalmente diferentes de estrés generacional entre los hogares y entre hombres y mujeres. Un claro ejemplo es el de Carmen, la madre de Iker, que expresa su ansiedad y su frustración al no tener acceso a una pensión que le permita sostenerse y apoyar a sus hijos, debido a que

el sistema de pensiones no reconoce adecuadamente las trayectorias laborales feminizadas, caracterizadas por sus bajas cotizaciones y su tendencia a la informalidad. A sus 56 años, separada, desempleada y con una lesión en el brazo que le impide seguir trabajando de empleada doméstica, lamenta que sus hijos busquen refugio con su padre en vez de con ella.

El trabajo de campo también reveló los límites de reproducción de este “nuevo” modelo de obligación moral, pues permitió observar a algunas familias en las que esta emergente solidaridad intergeneracional no podía darse y, de hecho, se invertía, en la medida en que son los hijos e hijas adolescentes y jóvenes los que apoyan a sus padres. Ese es el caso de la red doméstica de Alba. Hija de un albañil y de una administradora en una empresa de la construcción, recuerda cómo con 20 años empezó a dejar dinero para la economía familiar cuando sus padres, Manuel y Almudena, con 50 y 45 años respectivamente, perdieron al mismo tiempo el trabajo tras el estallido de la burbuja inmobiliaria. Con una hipoteca por pagar, la ayuda de sus respectivos padres y otros familiares, así como de instituciones públicas y asociaciones como Cáritas, no era suficiente, por lo que acudieron también a su hija. Cinco años más tarde, en el 2017, Manuel permanecía en el desempleo, con un cuadro agudo de depresión, mientras que Almudena compaginaba múltiples trabajos al tiempo que recuperaba habilidades feminizadas para poder obtener ingresos extras de manera informal. Por su parte, Alba, que por aquel entonces tenía 25 años, trabajaba con contratos de corta duración y seguía dejando parte de su sueldo en casa. En un plano más general, lo que muestra este relato es que el nuevo modelo de obligaciones morales y transferencias materiales de padres a hijos es difícilmente reproducible para muchos hogares, debido a que las premisas económicas en la que se basa —pensiones, ahorros, propiedad libre de hipoteca— no están al alcance de las generaciones más nuevas.

Las gramáticas morales y emocionales de la crisis o la naturalización de los padres como sostén familiar

El aumento de la dependencia de los jóvenes adultos no solo ha reconfigurado las prácticas de transferencias materiales entre las generaciones, sino que ha replanteado las comprensiones sobre lo que esperan y pueden exigir —y por supuesto negar— unas de otras, en un proceso no exento de ambigüedades y contradicciones.

Las narrativas de los interlocutores de esta investigación en torno a la solidaridad familiar evidencian la naturalización del apoyo intergeneracional de padres a hijos en la edad adulta. En sus relatos es común asociar el apoyo material a la

consanguinidad, como si la solidaridad fuera algo inherente a la familia. Desde esta perspectiva, la familia aparece regida por un principio de *reciprocidad generalizada*, de acuerdo con el cual los bienes y servicios deben circular de manera altruista y sin la expectativa de un retorno inmediato. Esto, y la tendencia a sobrevalorar la dimensión emocional del cuidado, lleva a que el apoyo familiar se justifique con una gramática que exalta el amor, la lealtad incondicional, la confianza o el inquebrantable sentido de sacrificio. La motivación que se encuentra detrás de la prolongación de la responsabilidad parental aparece envuelta con un lenguaje de *amor a los hijos*, pero también como una obligación impuesta y de sentido de sacrificio, según indican expresiones como “son mis hijos, ¿qué vas a hacer si no?”, que, a falta de una responsabilidad social, convierten en inevitable el rol de refugio de los padres.

Por su parte, en los relatos de las generaciones jóvenes el apoyo familiar aparece como un derecho instituido, algo que dan por sentado, por el mero hecho de ser familia. Aunque siguen luchando por recuperar su autonomía, en sus narrativas se observa que no solo esperan de sus padres que los ayuden y se sacrifiquen por ellos, sino que, además, entienden que deben ser sus padres quienes, de buena gana, muestren una predisposición genuina para tomar la iniciativa. Al mismo tiempo, entienden que la responsabilidad del bienestar de sus propios hijos no es solo de ellos, sino también de los abuelos y abuelas. Las palabras de Eli, mencionada con anterioridad, reflejan este punto:

Yo creo que una familia somos todos. Aunque sean mis hijos/as son también sus nietos/as y ellos tienen que disfrutarlos sin que yo se lo pida. [...] Que luego hacen todo muy a gusto, pero no me gusta tener que pedirlo. ¿Por qué tengo que pedirlo yo? ¡No! Yo quiero que les salga a ellos.

La naturalización del apoyo familiar es más clara cuando involucra a mujeres mayores, ya que la reconfiguración de las transferencias y obligaciones morales de cuidado entre las generaciones está igualmente atravesada por ideologías de género. Siguiendo las expresiones que la división sexual del trabajo ha tomado en las sociedades industriales, deslizándose del ideal de *ama de casa* a la *supermujer*, también ahora las mujeres mayores, más que los hombres, asumieron la responsabilidad del cuidado y prolongaron el apoyo a sus hijos adultos (Legarreta Iza 2021, 93).

Tal como indican las teóricas feministas (Esteban 2017, 41; Pérez Orozco 2014, 184), más allá de quién realiza los trabajos o asume la responsabilidad de cuidar,

lo relevante aquí es que se naturaliza como un atributo femenino, en la medida en que la capacidad y el deseo de cuidar se entienden como consustanciales a la mujer, y el cuidado, como algo que se realiza por amor y sin esperar nada a cambio. Esto se puede apreciar en las narrativas de las mujeres mayores, que construyeron, más que los hombres, un discurso moral sobre el imperativo de cuidar de sus familias y sacrificarse para garantizar las condiciones de existencia. De la misma manera, los jóvenes adultos señalaron la prioridad de la madre sobre el padre a la hora de pedir apoyo, aludiendo al altruismo, la predisposición y el carácter emocional que adjudican a la figura materna. Esto es especialmente evidente cuando se trata de los trabajos de cuidado típicos. Por ejemplo, Mikel, el obrero industrial que trabaja por turnos y pide ayuda a las abuelas en la crianza de los hijos, argumenta en estos términos por qué son ellas, y no los abuelos ni tampoco un o una trabajadora remunerada, quienes deben encargarse de su cuidado: “Las abuelas lo hacen a gusto”, “Las abuelas desean estar con los nietos/as” o “Los niños y las niñas con los que mejor están es con las abuelas”. La sobrevaloración de la dimensión emocional de los cuidados en detrimento de otras dimensiones más materiales que entran en juego, así como la construcción social de las mujeres en cuanto seres más emocionales que los hombres, lleva a que se asuma que las mujeres de la familia están más capacitadas para el cuidado.

Estas desiguales atribuciones de la obligación de apoyar en función del sexo/género también eran visibles incluso en transacciones monetarias significativas. Un claro ejemplo es el del acceso a la propiedad de la vivienda, en relación con lo cual las transferencias intergeneracionales se han convertido en una condición indispensable para que los jóvenes adultos con empleos precarios y, por tanto, con poca capacidad de ahorro puedan cumplir con los requisitos impuestos por los agentes inmobiliarios y financieros (por ejemplo, entradas del 20% del valor del inmueble). Así lo fueron para Xabier, un trabajador temporal del sector educativo de 33 años e hijo de padres separados que reconoció que, cuando decidió pedir dinero prestado para la hipoteca, escogió a su madre como fiadora, a pesar de que su padre, trabajador estable de una de las grandes fábricas de la ciudad, contaba con mayores recursos económicos. Su decisión se basó en que su madre, llamada Miren Jone, siempre había mostrado predisposición para apoyarlo, por lo que señaló que “es algo natural acudir a ella”. Motivada fundamentalmente por la posibilidad de satisfacer las expectativas de bienestar de su hijo y siguiendo el ideal de que la propiedad de la vivienda es la mejor forma de tenencia y la estrategia más sabia para planificar el futuro, Miren Jone no solo formalizó a través del banco un préstamo sin intereses por el valor de la hipoteca, sino que además le dio

el dinero de la cuota inicial como incentivo. Al preguntarle a Xabier qué sucedería si no pudiera hacer frente al pago del préstamo, volvió a envolver esta transferencia en un marco emocional que infravaloraba su valor económico:

La tranquilidad que nosotros tenemos es que pasara el cataclismo que pasara, cuando al final a quien le debes es a tu madre, y cuando tu madre tiene la voluntad de ayudar, o que un mes por alguna razón no le pagáramos o porque se me ha olvidado, no tendríamos problemas para devolverle dos el siguiente mes y que mi madre lo entendiera. Ella tiene su trabajo, tiene la casa pagada. Nosotros agarramos desde sus ahorros, entonces tampoco era algo que necesitara en su día a día. Mi madre no gasta. (Entrevista personal, 2018)

En resumidas cuentas, esta idea naturalizada y emocional de la solidaridad familiar —y de las mujeres— no solo logra instaurar vías de aprovisionamiento y definir categorías de personas que tendrán acceso a ellas y de las que serán violentamente marginadas (Narotzky y Besnier 2014), sino que también tiende a diluir la dimensión conmensurable y cuantificable de las transferencias, oscureciendo elementos cruciales para la reproducción social de los hogares. De esta forma, transferencias que en otro contexto se regirían por estrictas normas, aquí logran presentarse como de intercambio generalizado, es decir, fuera del interés, la explotación (apropiación de plusvalía) y la dominación (obligación directa de trabajar).

La ambivalencia de la solidaridad familiar: las tensiones de la dependencia y la solidaridad

Mientras el apoyo intergeneracional constituye un pilar fundamental para ganarse la vida, nadie parece estar a gusto en esta situación. A pesar de la naturalización de la solidaridad familiar y del fuerte sentimiento de responsabilidad parental por el bienestar de la familia extensa, el día a día deja entrever sentimientos ambivalentes generados por la *dependencia forzada* y prolongada. Al mismo tiempo, los modos de vida precarios bloquean la forma en la que, en el pasado, las personas de los antiguos entornos industriales adquirirían valor personal (autoestima) y social (reconocimiento y respeto). Todo ello está produciendo nuevas ansiedades y tensiones dentro de los hogares, en los cuales se multiplican formas íntimas de conflicto que moldean un terreno complicado y ambiguo para la reproducción social.

Para las generaciones jóvenes adultas de estos tradicionales entornos industriales, un sentimiento de inadecuación por no cumplir a su edad con sus

obligaciones domésticas y otro de frustración y humillación por no valerse por sí mismas en una sociedad que alaba la autonomía oscurecen emociones de alivio y gratitud hacia sus padres. Un ejemplo de ello es el de Sara, una joven de treinta años que, cuando la conocí, trabajaba de camarera después de un tiempo en el desempleo. Como indican las siguientes palabras, la experiencia del desempleo previo impactó no únicamente en lo que se refiere a su contribución económica, sino en su autopercepción: “Sentía que no hacía nada con mi vida” (entrevista personal, 2018). A pesar de sus estudios superiores, la falta de oportunidades laborales dignas había hecho que Sara dependiera de la ayuda económica de sus padres desde su temprana juventud. Lo que había empezado como una solidaridad para hacer frente a los bajos sueldos que encontraba en sus primeros años en el mercado de trabajo seguía siendo, diez años después, una ayuda indispensable. Sara se mostraba agradecida por el apoyo prolongado que, entre otras cosas, le permitía trabajar solo a media jornada para realizar voluntariados y así ganar experiencia profesional. Sin embargo, no ocultaba la carga emocional que esto le provocaba y su miedo a que sus parientes pensaran de ella que era una vaga y una aprovechada. En parte por eso, decidió aceptar el trabajo de camarera y esconderles buena parte de sus consumos de ocio, como viajes, conciertos o cenas en restaurantes. Y también por eso, se molestó cuando ellos le mandaron una oferta de trabajo en un supermercado y visiblemente disgustada señaló: “¿Qué me quieren decir con eso? ¿Que me ponga a trabajar ya? Me pagan, me pagan. Pero yo también tengo derecho a optar a algo mejor que eso”. En el día a día, la tensión entre la autonomía y la dependencia que viven los jóvenes adultos impregna de ansiedades la vida cotidiana, y hace más tirantes, en distintos grados, los lazos afectivos que están en la base de esa solidaridad.

En la mayoría de los casos, las tensiones fueron mayores cuando los jóvenes se vieron forzados a cohabitar con sus padres, lo que derivó en formas íntimas de conflicto. Como otros que debieron regresar a la casa familiar después de años de haberse emancipado, Iker explicó que dormir en su cama de adolescente inició un proceso de infantilización o negación de su autonomía adulta que intensificó la experiencia de precariedad y de desempleo. La mayoría de los conflictos cotidianos tenían que ver con poder decidir por sí mismo sobre cuestiones de ocio, manejo del dinero, sexualidad o tareas domésticas. La acusación “esto no es un hotel”, que algunos jóvenes tuvieron que escuchar de sus parientes mayores, refleja la otra dimensión de la dependencia forzada: la sobrecarga física, mental y emocional que sienten los miembros de la generación mayor por la extensión de la obligación parental.

Y es que, a pesar de la preocupación por el bienestar de sus hijos y nietos, y del apoyo, en muchos casos incondicional, que brindan en el día a día, algunas personas de la generación mayor veían injusta la adjudicación de la responsabilidad por el bienestar de aquellos. A Begoña, una peluquera a punto de prejubilarse, casada y con dos hijos en la treintena a los que no dudaba en ayudar económicamente, le molestaba ver a sus amigas encargándose diariamente del cuidado de los nietos. Ella, que las describió como “abuelas trabajando para sus hijos” (conversación informal en español, 2018), piensa que los jóvenes tienen poca consideración sobre el tiempo de los mayores y se preocupa expresamente por el agotamiento y el empeoramiento de la salud de varias de sus amigas por ello.

Los reproches y las tensiones entre las generaciones exceden la esfera doméstica. Anabel, presentada anteriormente, trabajadora jubilada del sector del metal y que actualmente milita en un sindicato ofreciendo asesoramiento a los jóvenes, censuró que estos se estén refugiando en los padres y que no se enfrenten a los problemas reales que los están destruyendo:

Oye, tú tendrías que ver aquello. Vienen [al sindicato] y te dicen: “Me ha mandado mi madre”. Eso me toca la moral. ¿Me ha mandado mi madre? ¿De verdad? [...] La gente viene con grandes problemas, pero nunca se han planteado desde el principio que igual hay que poner límites. Yo no puedo trabajar 45 horas a la semana. ¡Que no! Que hay leyes ahí. La gente no se informa. A las y los jóvenes, a más de uno/a, les daba un coscorrón. ¡No es posible!

Como ella, otros muchos de la generación mayor, que recuerdan sus años de lucha obrera en etapas similares de vida a las de los jóvenes de ahora, acusan a estos de no tener respeto propio y de haber perdido la conciencia de clase y la ética del trabajo y el sacrificio. Los jóvenes, por su parte, criados con historias sobre huelgas masivas, barricadas, ocupaciones de fábricas y asambleas clandestinas que la generación mayor protagonizó en los años de la dictadura y de la reconversión industrial, también se encuentran en una situación ambivalente. Por un lado, sienten orgullo por las luchas libradas y los derechos conquistados por los mayores, pero al mismo tiempo los acusan de ser unos *privilegiados* en relación con el acceso al empleo estable, la propiedad de la vivienda o las pensiones públicas dignas, recursos que a ellos les están siendo privados.

Lo que todo esto muestra es el complicado y contradictorio terreno en el que se mueve la solidaridad familiar. Ese terreno lleva a que esta se mezcle con el conflicto y el resentimiento, de modo que termina tensando esos mismos lazos afectivos y

de responsabilidad filial que están en la base del apoyo familiar. De esta forma va quedando claro que estas políticas de austeridad no solo tienen efectos en las condiciones materiales de vivir y gestionar la vida, sino también en la experiencia emocional del día a día, en cómo las personas se relacionan y se perciben a sí mismas y perciben a los demás. Como resultado, las condiciones actuales de la reproducción social están configurando un terreno en el que ganarse la vida y mantener la dignidad se han convertido en una fuente constante de ansiedad y tensión.

A modo de conclusión

A pesar del escaso reconocimiento que recibe la solidaridad familiar en los análisis económicos convencionales, lo que este estudio de la vida cotidiana durante la coyuntura de la crisis y la austeridad en el País Vasco nos demuestra es que estos vínculos morales y modos informales de prestar apoyo se volvieron centrales para la provisión de los recursos necesarios para la subsistencia y para mantener vivas las aspiraciones sociales de los jóvenes adultos precarizados. Como hemos sostenido a lo largo del artículo, esto representa una ruptura con el modelo fordista de las obligaciones y ciclos de vida, que si bien es una excepción en términos históricos y geográficos (Breman 2013), y si bien ha sido un arreglo limitado y parcial (Kasmir 2018), forma parte de la experiencia reciente de estos lugares y por tanto también de sus expectativas de bienestar.

Los ejemplos etnográficos presentados muestran que las políticas de austeridad llevadas a cabo a partir de la entrada en crisis han implicado un proceso de *refamiliarización o rehogarización* (Ezquerro 2012), tal como empezó a verse en los años ochenta y noventa con la reconversión industrial. El trabajo de campo indica asimismo que la rehogarización de la responsabilidad del cuidado recayó de manera desigual entre mujeres y hombres. Las mujeres mayores se sintieron más obligadas que los hombres mayores a movilizar la solidaridad, retomando los antiguos papeles sociales de cuidadoras y actuando como lo que la científica social Fiona Allon (2014, 16) llama *proveedoras de último recurso*. Como se ha constatado en otros países del sur de Europa en los que se aplicaron severas políticas de austeridad (Matos 2020; Pedroso de Lima 2022), también en el País Vasco las desigualdades que surgen del sentimiento de la obligación moral de cuidar han creado un peso añadido al responsabilizar a las mujeres mayores por el bienestar de sus dependientes. Si bien se necesita más reflexión e investigación al respecto, esto podría sugerir que nuevamente se han reforzado obligaciones reproductivas de las mujeres que, por

lo menos durante un pequeño lapso (desde finales de los años noventa hasta el estallido de la Gran Recesión), comenzaban a menguar en la sociedad vasca.

La etnografía también revela que la eficacia de la nueva obligación moral entre las generaciones, como sustento de apoyo material, es de doble filo. Por un lado, amortigua y alivia la escasez material, lo que refleja su carácter contracíclico (Larrañaga y Jubeto 2009); por el otro, permite la continuidad de las estructuras político-económicas en crisis reproduciendo la dependencia. Los apoyos intergeneracionales tuvieron así consecuencias ambivalentes con efectos que van más allá de la reproducción del hogar.

Esta dinámica observada en el campo era compartida por muchos de mis interlocutores, especialmente los hogares compuestos por antiguos trabajadores industriales que, como el de Anabel y Juan Antonio, en el pasado protagonizaron las luchas obreras de la ciudad. Para esta sindicalista, la actual solidaridad intergeneracional prolongada no solo actúa de “salvavidas”, por utilizar sus términos, protegiendo a los jóvenes adultos de la precariedad material, sino que también está desmovilizándolos, haciéndolos más dependientes todavía. Ella señala que “antes, sin la ayuda familiar, las perspectivas no las bajabas”. Tal como se ha visto en otros territorios industriales (Narotzky 2020, 20), se trata de un cambio profundo en las luchas de las clases trabajadoras por ganarse la vida, antes vinculadas a las luchas por el trabajo y los derechos y ahora cada vez más relacionadas con las *microrrentas* de la familia.

Lo que va quedando claro es que la solidaridad intergeneracional y las condiciones materiales de activarla y sostenerla no solo explican, entonces, las desiguales capacidades de amortiguación que las sociedades han demostrado ante la crisis, sino que también podrían haber sido un importante factor inhibitorio de la escalada de la tensión social y el colapso económico y político. Por todo ello, sorprende la falta de tratamientos explícitos de la relación entre las redes familiares y el contexto de crisis, y en concreto de la transferencia de riqueza, especialmente considerando la importancia que en las antiguas regiones industriales, como el País Vasco, tienen los recursos familiares, en particular las pensiones medias altas.

Asimismo, desde la perspectiva de la economía nacional, no hay que perder de vista que la prolongada dependencia de las generaciones activas con respecto a sus parientes mayores está permitiendo también una *devaluación interna* (Blyth 2013), es decir, la reducción de los costes laborales, objetivo, no lo olvidemos, de los Gobiernos del sur de Europa para mejorar la competitividad en la coyuntura de la crisis del euro. Las redes domésticas estudiadas muestran cómo los sueldos precarios se han compensado mediante los recursos y los esfuerzos familiares.

Esto representa, en gran medida, una transferencia de la riqueza de las familias al capital, a menudo con la mediación del Estado, pues las pensiones son uno de los grandes recursos de la solidaridad entre las generaciones. En ese sentido, las nuevas obligaciones morales que hemos descrito facilitan y amplifican esta extracción de valor hacia el capital.

Este análisis revela cómo la política económica actual utiliza la precariedad juvenil como herramienta de ajuste macroeconómico y plantea la pregunta de si los actuales regímenes por desposesión han fortalecido la retórica de los valores de la familia, así como los roles tradicionales de género, para ese fin. Parfraseando a Sandra Ezquerro (2012), nos preguntamos si la rehogarización, más que un efecto colateral, ha sido una estrategia político-económica de ajuste. En cualquier caso, se necesita un mayor esfuerzo analítico y comparativo para verificar o descartar una asociación directa entre el género, las obligaciones morales emergentes y los nuevos regímenes de desposesión.

Además, más allá de que esta estrategia sea políticamente cuestionable, también abre preguntas sobre su sostenibilidad económica. Las nuevas pautas de obligación moral que hemos presentado son difícilmente reproducibles a largo plazo si se continúa con las políticas de austeridad de los sistemas públicos de pensiones y de precariedad laboral, entre otras. Como se ha mostrado, para muchos de aquellos que hoy trabajan en un entorno laboral cada vez más precario, es evidente que sus recursos serán insuficientes a la hora de sostener económicamente a la siguiente generación. Y es que lo que está en juego, finalmente, es la estructura política de la responsabilidad de nuestra sociedad.

En todo caso, y volviendo la mirada al presente, valga decir que la etnografía ha revelado que la resistencia que los hogares han mostrado a la crisis se ha saldado con un alto precio para ellos. La carga emocional que comporta la dependencia forzada de los jóvenes adultos está menguando tanto su autopercepción como su valor social. Esto genera sentimientos devaluadores que se vuelven constitutivos de su experiencia cotidiana y pueden tener efectos nefastos en la capacidad de luchar por cambiar las condiciones de reproducción social de esta generación.

Agradecimientos

Agradezco a Susana Narotzky por invitarme a presentar versiones anteriores de este trabajo en el máster Antropología i Etnografia de la Universitat de Barcelona, lo que ha ayudado a mejorar considerablemente el artículo. También agradezco al equipo editorial y a los dos revisores anónimos por sus perspicaces comentarios.

Por último, me gustaría extender mi gratitud a las familias de Errenteria, que me acogieron en sus casas y en sus vidas, confiándome sus experiencias.

Referencias

- Allon, Fiona.** 2014. “The Feminisation on Finance: Gender, Labour and the Limits of Inclusion”. *Australian Feminist Studies* 29 (79): 12-30. <https://doi.org/10.1080/08164649.2014.901279>
- Alonso, Luis Enrique.** 2014. “La producción política de la precariedad juvenil”. *Boletín Ecos* 27. https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/27/la-produccion-politica-de-la-precariedad-juvenil_L_E_ALONSO.pdf
- Arbaiza Villalonga, Mercedes.** 2016. “Mujeres trabajadoras: una visión histórica (ss. XIX-XX)”. *Mujeres en Álava: pasado, presente y futuro / Emakumea. Araban: Iragana, oraina eta geroa*, 27-46. Jornadas. Asociación de Concejos de Álaba / Arabako Kontzeju Elkartea (COA/AKE).
- Blyth, Mark.** 2013. *Austerity: The History of a Dangerous Idea*. Oxford University Press.
- Breman, Jan.** 2013. “A Bogus Concept?”. Reseña de *The Precariat: The New Dangerous Class*, de Guy Standing. *New Left Review* 84: 130-138. <https://newleftreview.org/issues/ii84/articles/jan-breman-a-bogus-concept>
- Butler, Judith.** 2001. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Cabasés Piqué, M. Angels, Agnès Pardell Veà y Tanja Strecker.** 2016. “The EU Youth Guarantee: A Critical Analysis of its Implementation in Spain”. *Journal of Youth Studies* 19 (5): 684-704. <https://doi.org/10.1080/13676261.2015.1098777>
- Elson, Diane.** 2002. “International Financial Architecture: A View from the Kitchen”. *Femina Politica: Zeitschrift für Feministische Politikwissenschaft* 11 (1): 26-37.
- Esteban, Mari Luz.** 2017. “Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología”. *Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia* 22 (2): 33-48. <https://raco.cat/index.php/QuadernselICA/article/view/333111/423965>
- Eustat (Instituto Vasco de Estadística).** 2024. “Renta familiar media de la C. A. de Euskadi por ámbitos territoriales de residencia de la persona perceptora principal, según sexo y tipo de renta (euros). 2001-2022”. Consultado el 12 de mayo de 2025. https://www.eustat.eus/bankupx/pxweb/es/DB/-/PX_173402_crpf_rpf_rf18s.px/
- Eustat (Instituto Vasco de Estadística).** 2025. “Tasas de actividad, ocupación y paro de la población de 16 y más años de la C. A. de Euskadi por territorio histórico, edad y trimestre (%). 1985-2025”. Consultado el 12 de mayo de 2025. https://es.eustat.eus/bankupx/pxweb/es/DB/-/PX_050403_cpri_tab02.px

- Ezquerro, Sandra.** 2012. “Acumulación por desposesión, género y crisis en el Estado español”. *Revista de Economía Crítica* 14: 124-147. <https://www.upo.es/revistas/index.php/rec/article/view/9920>
- Federici, Silvia.** 2013. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- James, Selma y Mariarosa Dalla Costa.** 1972. *Las mujeres y la subversión de la comunidad*. Siglo XXI.
- Kasmir, Sharryn.** 2018. “Precarity”. *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <http://doi.org/10.29164/18precarity>
- Larrañaga, Mertxe y Yolanda Jubeto.** 2009. “¿Calma tras la tormenta financiera?: reflexiones desde la perspectiva de género”. *Lan Harremanak: Revista de Relaciones Laborales* 20-21: 31-50. https://ojs.ehu.es/index.php/Lan_Harremanak/article/view/2163
- Legarreta Iza, Matxalen.** 2021. “Distribución del tiempo de trabajo doméstico y de cuidados en la CAE: una mirada longitudinal (1993-2018)”. En *¿Quién cuida?: aportaciones en torno a la organización social de los cuidados*, coordinado por María Ángeles Durán, 85-114. Emakunde.
- López Calle, Pablo.** 2019. “Subjetividad precaria como recurso productivo: crisis, trabajo e identidad en las periferias metropolitanas desindustrializadas”. *RES: Revista Española de Sociología* 28 (2): 1-18. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2018.56>
- Matos, Patrícia.** 2020. “Austerity Welfare and the Moral Significance of Needs in Portugal”. En Narotzky 2020, 98-112.
- Moreno, Luis.** 2002. “Bienestar mediterráneo y ‘supermujeres’”. *RES: Revista Española de Sociología* 2: 41-56. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1220596>
- Narotzky, Susana.** 2004. *Antropología económica: nuevas tendencias*. Melusina.
- Narotzky, Susana, ed.** 2020. *Grassroots Economies: Living with Austerity in Southern Europe*. Pluto Press.
- Narotzky, Susana y Nico Besnier.** 2014. “Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9”. *Current Anthropology* 55 (S9): 4-16. <https://doi.org/10.1086/676327>
- Narotzky, Susana y Antonio María Pusceddu.** 2020. “Social Reproduction in Times of Crisis: Inter-Generational Tensions in Southern Europe”. En Narotzky 2020, 143-170.
- Neilson, Brett y Ned Rossiter.** 2008. “Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception”. *Theory, Culture & Society* 25 (7-8): 51-72. <https://doi.org/10.1177/0263276408097796>
- Observatorio Vasco de la Juventud.** 2023. *Indicadores de juventud: panorama de la juventud de Euskadi*. Eusko Jaurlaritzza Gobierno Vasco. <https://www.gazteukera.euskadi>.

eus/contenidos/informacion/ovj_publicaciones_fecha/es_liburuak/adjuntos/Panoramica_2023_es.pdf

- Pařová Dana y Martin Vejačka.** 2018. "Analysis of Employment in the EU According to Europe 2020 Strategy Targets". *Economics and Sociology* 11 (3): 96-112. <https://doi.org/10.14254/2071-789X.2018/11-3/6>
- Pedroso de Lima, Antónia.** 2022. "Cuidados, emociones y políticas públicas: reflexiones desde el caso portugués". *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana* 38: 2-19. <http://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2022.38.e22314.a.es>
- Pérez Orozco, Amaia.** 2014. *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Picchio, Antonella.** 1992. *Social Reproduction: The Political Economy of the Labour Market*. Cambridge University Press.
- Rodríguez López, Emmanuel.** 2022. *El efecto clase media: crítica y crisis de la paz social*. Traficantes de Sueños.
- Russell Hochschild, Arlie.** 2003. *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*. University of California Press.
- Sarkis, Diana y Patrícia Matos.** 2020. "The Body Politics of Austerity in Portugal and Spain: Women, Dispossession and Agency". En Narotzky 2020, 179-198.
- Symeonaki, Maria, Dimitrios Parsanoglou y Glykeria Stamatopoulou.** 2019. "The Evolution of Early Job Insecurity in Europe". *Sage Open* 9 (2). <https://doi.org/10.1177/2158244019845187>
- Úbeda, Miquel y José Sánchez.** 2018. "Representación y producción de subjetividades juveniles: gramáticas y semánticas de la empleabilidad en la Garantía Juvenil". En *Jóvenes, trabajo y futuro: perspectivas sobre la Garantía Juvenil en España y Europa*, editado por María Àngels Cabasés, Agnès Pardell Veà, Carles Feixa y Eduard Ballesté, 53-77. Tirant lo Blanch.
- Villarreal, Magdalena.** 2014. "Regimes of Value in Mexican Household Financial Practices". *Current Anthropology* 55 (S9): 30-39. <https://doi.org/10.1086/676665>
- Zelizer, Viviana A.** 2011. *El significado social del dinero*. FCE.

“Ni mucho ni a todo el mundo”: la economía moral de un gota a gota

“Neither Much Nor for Everyone”: The Moral Economy of gota a gota

“Nem muito nem para todo o mundo”: a economia moral de um gota a gota

Recibido: 11/09/2024 • Aprobado: 24/04/2025 • Publicado: 01/09/2025



María Fernanda Palomino-Martínez

Universidad de Manizales, Manizales / Universidad del Valle, Cali, Colombia

mpalomino@umanizales.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-8698-3946>

Resumen

Este artículo se centra en la economía moral de los prestamistas informales conocidos en Colombia como gota a gota. El argumento principal es que estos préstamos operan dentro de un entramado social y económico que, aunque ilegal, está profundamente arraigado en las prácticas culturales y las necesidades materiales de las comunidades empobrecidas. Se discute que la falta de acceso al crédito formal y las condiciones económicas adversas han propiciado la proliferación de prestamistas de gota a gota, quienes, a pesar de sus métodos muchas veces coercitivos, ofrecen un servicio que el sistema financiero formal no proporciona adecuadamente. La investigación se basa en un enfoque etnográfico que utiliza datos empíricos obtenidos de entrevistas y observaciones directas con prestamistas y deudores en Palmira —población colombiana con altos índices de violencia—. Esta metodología incluye el análisis de casos específicos de prestamistas informales para ilustrar las dinámicas y justificaciones morales que subyacen a sus operaciones.

Palabras clave: prestamistas informales, gota a gota, repertorios de ideas morales, precariedad, Colombia

Abstract

This article focuses on the moral economy of informal moneylenders known in Colombia as *gota a gota*. The main argument is that these loans operate within a social and economic framework that, although illegal, is deeply embedded in the cultural

practices and material needs of impoverished communities. It argues that the lack of access to formal credit and adverse economic conditions have fostered the proliferation of *gota a gota* lenders, who—despite their often-coercive methods—provide a service that the formal financial system fails to adequately offer. The research is based on an ethnographic approach, using empirical data gathered through interviews and direct observations with moneylenders and debtors in Palmira, a Colombian city with high levels of violence. This methodology includes the analysis of specific cases of informal moneylenders to illustrate the dynamics and moral justifications that underlie their operations.

Keywords: informal moneylenders, *gota a gota*, moral repertoires, precarity, Colombia

Resumo

Este artigo se concentra na economia moral dos empréstimos informais conhecidos na Colômbia como *gota a gota*. O principal argumento é que esses empréstimos operam dentro de uma estrutura social e econômica que, embora ilegal, está profundamente enraizada nas práticas culturais e nas necessidades materiais das comunidades empobrecidas. Argumenta-se que a falta de acesso ao crédito formal e as condições econômicas adversas levaram à proliferação dos credores de *gota a gota*, que, apesar de seus métodos muitas vezes coercitivos, oferecem um serviço que o sistema financeiro formal não fornece adequadamente. A pesquisa é baseada em uma abordagem etnográfica que utiliza dados empíricos obtidos por meio de entrevistas e observações diretas com credores e devedores em Palmira —uma cidade colombiana com altos índices de violência—. Essa metodologia inclui a análise de casos específicos de credores informais para ilustrar a dinâmica e as justificativas morais subjacentes às suas operações.

Palavras-chave: credores informais, *gota a gota*, repertórios morais, precariedade, Colômbia

Introducción

En algunos estudios realizados en Latinoamérica (Balén 2024; Palomino-Martínez 2024; Villarreal 2010; Wilkis 2018, entre otros) se ha hecho visible que la capacidad de sostener un hogar se vincula al acceso a préstamos y al cumplimiento de los pagos a tiempo. A este escenario se suma la inexistencia de beneficios estatales, la destrucción de las oportunidades laborales y la desigualdad en el acceso a los recursos. En este contexto, los prestamistas informales proporcionan alternativas para obtener dinero que se ajustan a las realidades de los deudores que se encuentran en sus propias comunidades empobrecidas. A su vez, para los deudores, los préstamos se convierten en una extensión de los ingresos para cubrir la totalidad de los gastos del hogar, lo que conlleva un ciclo interminable de desposesión y más pobreza.

En relación con este tema, la antropología económica ha visto la necesidad de evaluar cómo se entrelazan los aspectos económicos y morales. Los segundos se incrustan de manera especial en las transacciones que involucran dinero. En el centro de esta investigación se encuentra mi interés por la función de este aspecto en la circulación de los préstamos. En esta línea, la evaluación de alguien como buen pagador o como un deudor incumplido envuelve juicios morales que se imponen para definir las jerarquías que posibilitan o detienen el flujo del dinero (Wilkis 2018; Zelizer [2005] 2008 y 2011). La responsabilidad en el pago de las acreencias vigentes parece estar relacionada con el acatamiento de determinadas normas (Graeber 2011; Long y Villarreal 2004, 48).

Este artículo dirige su mirada a los préstamos informales conocidos en Latinoamérica como gota a gota, un sistema que ha proliferado en Palmira (Colombia) como respuesta a los apremios de dinero de las comunidades precarizadas, debidos a la rigidez y la escasez de alternativas de financiamiento. La investigación examina las tensiones irreductibles entre la necesidad económica de los sectores empobrecidos y la oferta de crédito informal bajo condiciones coercitivas y moralmente cuestionables. A pesar de esto último, los prestamistas de gota a gota operan por medio de un mecanismo que, aunque explota a sus deudores con altos intereses y métodos de cobro vergonzosos o violentos, se basa en códigos morales particulares. La metodología etnográfica permitió revelar las normas no escritas que sustentan esta práctica y considerar aspectos económicos, sociales y culturales partiendo de la interacción con acreedores y deudores y de sus propias percepciones¹.

Inicialmente se presentarán algunas descripciones del contexto en el que se mueve este tipo de agiotista. Luego, los datos etnográficos sobre Alex —un prestamista de gota a gota que trajina con la precariedad— pueden ser un referente para reconocer los factores que propician esta actividad, las distintas prácticas que se dan en función de los préstamos, e incluso las justificaciones y los repertorios de principios morales que soportan sus operaciones. Esos repertorios se despliegan

1 Se dedicaron aproximadamente dieciocho meses a la observación de prestamistas gota a gota entre los años 2020 y 2021; con personas endeudadas, el trabajo de campo fue más extenso: doce meses entre los años 2017 y 2018 y quince meses entre 2020 y 2021. Las entrevistas en profundidad fueron clave para recabar información. El trabajo de campo implicó, entre otras cosas, acompañar a un prestamista de gota a gota en sus rutas de cobro, conversar con sus clientes, participar en las actividades barriales benéficas y asistir a salidas ciclísticas durante los meses de confinamiento por el covid-19. Los datos empíricos fueron recolectados por la autora en el marco de su tesis de maestría en Sociología en la Universidad del Valle y su tesis doctoral en Sociedad y Cultura de la Universitat de Barcelona.

en un contexto en el que su quehacer como acreedor resulta permeado por el actuar violento del cual él, sin embargo, busca distinguirse.

Con el objetivo de ilustrar similitudes y contrastes con otros gota a gota se expondrán dos casos más de prestamistas informales. Uno de alguien que poco a poco ha ido abandonando ese mundo; que, de hecho, ya se dedica a otras cosas, pero que, por la severidad con la que cobraba las deudas, consideré pertinente incluir en este artículo. Y el de un prestamista de gota a gota que está activo y cuyo radio de acción tiene lugar en un pueblo del Eje Cafetero colombiano. Aunque estos dos acreedores no se mueven en Palmira, hicieron parte de mi trabajo de campo por la escasez de personas dispuestas a desvelar los intrínquilos de una labor que, además de ser informal, se lleva a cabo en la ilegalidad en Colombia.

Los gota a gota: contexto y enfoque

Los deudores, sobre todo los de bajos ingresos, han tenido menos margen de manobra en los términos de negociación de productos crediticios. Esto ha cambiado precisamente por el acompañamiento subsidiario del Gobierno nacional colombiano, que, al proveer un andamiaje normativo, ha garantizado la oferta privada de servicios financieros a quienes no cuentan con ellos, lo que ha generado la posibilidad de altas rentabilidades para las entidades acreedoras, sin poner en riesgo la liquidez del sistema (Benítez 2019, 58; Palomino-Martínez 2019; Palomino-Martínez 2024, 249).

Este entramado institucional ha dado lugar a que aumente el desbalance de las relaciones de poder acreedor-deudor, lo que ha repercutido en la dificultad para obtener créditos con el sector financiero formal (Deville 2015; Graeber 2011; Langley 2008), y esto se ha convertido en un terreno fértil para que se formen y se reproduzcan alternativas informales de préstamos que operan bajo condiciones desiguales (Figueiro 2010; Hadad 2020, 29; James 2015, 7; Palomino-Martínez 2024, 226). Estos emprendimientos informales dedicados a los créditos de bajo monto, con tasas de interés excesivas y periodicidades diarias o semanales, se han consolidado como un mecanismo de financiación admitido por las poblaciones más precarizadas.

Es preciso advertir que la localización geográfica de esta pesquisa es Palmira². Esta ciudad intermedia ha sido azotada por una violencia estructural causada por bandas criminales de larga data, debido a que es un corredor geoestratégico del

2 Según el DANE, el 93,3 % de la población censada en Palmira no reconoce pertenencia a ninguna etnia. Los entrevistados hacen parte de esta mayoría.

narcotráfico hacia los departamentos de Cauca, Huila y Tolima (CNMH 2014, 146), y también por el clientelismo y la corrupción del tradicional Gobierno municipal y de las autoridades policiales. En este entorno, el crecimiento económico del municipio es limitado.

Pese a que la concentración de instituciones y empresas asociadas a la agroindustria azucarera ha traído consigo un impulso productivo, la mano de obra empleada no ha sido en las últimas décadas oriunda de Palmira (Urrea 2009). Esta fragilidad económica ha llevado a muchos de sus habitantes a la informalidad. Aunque los datos son escasos, es un secreto a voces que el subempleo y los trabajos precarios son la fuente de ingresos de muchos habitantes de los estratos 1 y 2, que representan el 61,4% de la población.

Del endeudamiento informal se conocen también pocos datos. Lo que sí se sabe es que la Policía Nacional ha dado golpes a las redes de prestamistas de gota a gota en Palmira. En 2018, las autoridades desarticularon la banda Los Prestamistas, incautaron valiosos activos (dinero, casas, motocicletas, armas) y pusieron en custodia a once personas inculpas por el cobro de altos intereses y el uso de mecanismos extorsivos en contra de sus deudores (“Desarticulan” 2018).

En este contexto, la sola mención de la expresión *gota a gota* ya es un tabú. Sin embargo, esto tiene matices. El prestamista de gota a gota puede ser un vecino o un recomendado por alguien de confianza. Este atributo hace posibles los acuerdos contractuales en los mercados crediticios clandestinos (Krige 2019, 407), pero también los incrusta en dominios sociales en los que las transacciones adquieren significados más allá de lo económico (Granovetter 2017; Krige 2019; Rona-Tas y Guseva 2018; Zelizer 2011). El acreedor informal es visto como alguien con quien se pueden establecer espacios de comunicación que suponen privacidad para el deudor (Villarreal 2010, 403). Este criterio de proximidad es uno de los puntales para la permanencia de los gota a gota en diversas comunidades. Por lo anterior, el comportamiento abusivo de quienes llevan a cabo esta actividad debe ser mesurado (en el cobro de los intereses o en el uso de la violencia), ya que de no hacerlo así pueden ser marcados como explotadores (Krige 2019, 414; Waters 2018, 414) o repudiados en las comunidades en las que trabajan.

En efecto, los préstamos informales son una alternativa en un contexto que empuja a ejercer actividades delictivas por la carencia de oportunidades para progresar. Aunque algunos prestamistas buscan distinguirse de los demás cobrando pacíficamente, su ascenso socioeconómico acarrea un descenso moral, porque de todas maneras deben usar métodos vergonzosos cuando los deudores no quieren pagar. Así, las relaciones entre deudores y acreedores están marcadas por una

dinámica de poder y explotación (Deville 2015; Graeber 2011), debido a que, generalmente, aquellos se someten a las condiciones que establece el prestamista.

Estas condiciones arbitrarias pueden ser justificadas por los acreedores utilizando diferentes órdenes que se originan en principios morales y éticos variados (Boltanski y Thévenot 2006). Con este marco de interpretación, el orden de mercado explica que el afán individual de lucro admite que los agiotistas actúen en función de acumular riqueza como un patrón aceptado en la comunidad donde desarrollan su actividad. Empero, el compromiso y la lealtad de sus deudores se pueden lograr, en gran medida, a través de la confianza, que a su vez depende de una sólida reputación (Boltanski y Thévenot 2006, 312). Esto último tiene relación con el orden del renombre, que gana importancia para aquellos prestamistas a los que les interesa ser reconocidos por la ayuda que ofrecen a su comunidad al remediar la necesidad de dinero.

Desde luego, son muy personales las razones por las que los deudores acuden a estos prestamistas informales: tal vez porque tienen un contacto cotidiano con ellos o porque conocen la forma en la que operan, además de los beneficios debidos a la entrega inmediata del dinero sin cumplir requisitos. No obstante, son muchas las críticas a los Gobiernos locales o nacionales por el aumento de los gota a gota, que se endilgan a la falta de inversión en comunidades empobrecidas (Trujillo 2019, 34). En estos entornos precarizados, pude acceder a algunos de los prestamistas que circulan en un mundo clandestino y cuyas voces sirven para reconocer las dinámicas que caracterizan sus actividades.

Alex, un prestamista que trajina con la precariedad

Ha sido todo un desafío conocer prestamistas que trabajen en la informalidad. En su mayoría, navegan en el bajo mundo tras una fachada que hace difícil identificarlos en este ejercicio punible en Colombia. Conté con algo de suerte y llegué hasta Alex³. Nos conocimos en un grupo de ciclismo al que también asistían varios miembros de mi familia y quizá por eso logré ganarme su confianza. La disposición de Alex a contarme sobre su negocio fue incondicional. Siempre lo había visto como una persona muy callada, pero en los encuentros con él pude comprobar que es todo lo contrario, muy extrovertido y elocuente. Las particularidades que detecté en su historia y, sobre todo, sus características éticas, humanas y hasta

3 Es un nombre ficticio para proteger su identidad, como todos los nombres que se usan en esta investigación.

espirituales me llevaron a pensar que merecía un análisis más allá de su actividad. Convenía saber cómo había llegado a ser prestamista y cuáles eran los procedimientos que usaba para cobrar altos intereses a personas endeudadas.

Alex es de origen campesino y, desde niño, tuvo que vivir solo y responsabilizarse de su hermana. Su mamá se fue a probar suerte en otro país. Antes de cumplir la mayoría de edad se desempeñó en empleos informales que no exigían mucha calificación académica, como mensajero, vendedor, guarda de seguridad y albañil. Le preocupaba la inestabilidad de sus trabajos. No poseía nada, materialmente hablando, y necesitaba consolidar sus finanzas para cumplir su anhelo de casarse y conformar un hogar. Por esa época, tuvo un encuentro espiritual cristiano que le hizo cambiar su perspectiva de vida: empezó a ser más ahorrativo, dejó de frecuentar discotecas y bares y, en general, se volvió más disciplinado con su dinero. Un poco antes de ser prestamista de gota a gota, tenía un empleo informal como vendedor de arepas en tiendas de barrio y pequeños restaurantes. Se dio cuenta de que distribuyendo cantidades significativas de un producto de bajo costo, como este, podía obtener ingresos para vivir de manera fácil y honesta. Este modelo lo replicó en el inicio de su trabajo como prestamista. La flexibilización de sus condiciones laborales respaldó la necesidad que sintió de tomar decisiones sobre su propio proyecto de vida (Banks 2006, 462). Sus reflexiones lo motivaron a elaborar cálculos creativos, no solo sobre el riesgo y las oportunidades laborales, sino también sobre los aspectos morales y emocionales que son componentes vitales de sus relaciones económicas.

Alex tenía muy poco capital para ofrecer a sus clientes: apenas contaba con 500 000 pesos (111 USD)⁴ de ahorros. Cerca de su vivienda estaban construyendo un edificio y pensó que sería buena idea postularse como albañil allí. Esto lo beneficiaría en dos sentidos: necesitaba ese salario con el fin de aumentar su capital para préstamos y, además, por sus experiencias laborales pasadas, sabía que sus compañeros de trabajo iban a ser sus clientes potenciales:

Cuando yo sacaba mis perras al parque, hice amistad con un vigilante de un edificio que estaban construyendo. Yo había empezado a prestar, pero no tenía trabajo. Eso fue muy duro. Él se llamaba John: “Ve ¿y esto qué?”. “No, esto lo compró una empresa de Cali y en veinte días empiezan a trabajar”. Mafe, yo vi una película en mi cabeza y así tal cual pasó. Los trabajadores vienen de Cali; esta gente a

4 El tipo de cambio de referencia en el momento en que hice esta investigación estaba en promedio en 4500 pesos por cada dólar americano.

los dos días no tiene ni para los pasajes [de bus]. “John, necesito que me ayude a entrar a trabajar aquí. Esta va a ser la última vez que yo entre a trabajar para alguien, porque de aquí en adelante voy a trabajar por mi cuenta”. (Comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021)

Los cinco meses que pasó trabajando como ayudante de construcción fueron una escuela en la que aprendió a distribuir sus escasos ahorros sabiamente entre sus clientes. Comprendió que un obrero no podía recibir el mismo desembolso que un contratista que ejercía una jefatura. Alex me contó que antes no constataba las fuentes de ingreso de quien le pedía dinero. Después de esta experiencia verificaría muy bien dónde trabajaban sus clientes y qué cargo ocupaban, para saber si la cuota del préstamo no superaba el presupuesto del deudor. Me daba este ejemplo: “Un ayudante de construcción que se gane en la semana 200 000 [44 USD], por ahí 100 000 [22 USD] se le puede prestar” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021), ya que, si le prestaba cifras más altas, después “no sabía cómo pagar”. Estas reflexiones evidencian que este prestamista creó su propio sistema de calificación de riesgo de impago, basado en la relación ocupación-ingresos de sus clientes. Este análisis da cuenta de sus estrategias para proteger su capital de trabajo, tal como lo hacen las instituciones formales con herramientas más sofisticadas, como el *credit scoring* (Carruthers y Ariovich 2010; Langley 2008; Lazarus 2009; Rona-Tas y Guseva 2018).

Con respecto al cobro de altos intereses, Alex no sentía que estuviera haciendo algo malo: “Yo no tengo culpa de su indisciplina, yo no tengo culpa que les guste el trago, no tengo culpa que a los tres días [de pagarles el salario], ya no tuvieran para irse para Cali” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021). Sobre este discurso, las críticas que hace pueden pasar por alto las necesidades apremiantes que presionan a las personas a pedir dinero. Sus justificaciones dan luces sobre la preeminencia de las relaciones del mercado sobre la justicia, las reglas o lo que se considera moralmente correcto (Boltanski y Thévenot 2006, 286). Para él, los cuantiosos intereses de sus préstamos están justificados por el comportamiento imprudente de sus clientes. Sin embargo, la mayoría de los prestamistas evalúan su actividad como un servicio de apoyo a la población local (Waters 2018, 413) y los intereses que cobran, como la materialización de la ayuda dada en un momento de necesidad.

Alex tiene varias consignas que ha logrado forjar a través de los años en este negocio. La primera dice que se debe conseguir “gente de calidad y no cantidad, porque vas a hacer un negocio delicado [peligroso]” (diario de campo, comentario

de Alex en una actividad barrial de entrega de regalos de Navidad, barrio donde creció Alex, 24 de diciembre de 2021). Partiendo de este principio, no presta dinero a cualquier persona. Ahora su cartera aumenta con gente de la que sus clientes permanentes le dan referencias: “Si tú eres buena persona, tú no me vas a recomendar una mala persona; si tú eres buena persona, a ti te va a dar pena [vergüenza] recomendar a alguien mala paga” (comunicación personal, ruta ciclística, 23 de mayo de 2021). En esta narrativa queda manifiesto el repertorio de ideas morales que surge en las relaciones de deudas de este prestamista. La actividad de Alex se alimenta de sus círculos sociales; por tanto, requiere de un conocimiento íntimo de su mundo social local, de modo que un deudor socialmente integrado tiene pocas probabilidades de escapar sin pagar (Waters 2018, 412).

La siguiente regla es que se empieza “desde abajo, prestando poco”. Dice Alex: “Yo, por ejemplo, empiezo prestando 100 000 pesos [22 USD]. Yo le explico al cliente que primero aprendió a sumar, antes que a dividir” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021). Su pauta cambia si el que solicita el préstamo es dueño de un asadero o un restaurante; en ese caso la cifra puede ser de 300 000 o 500 000 pesos (67 o 111 USD). Quizá esto suceda porque el negocio puede representar una garantía simbólica, más que formal, pues Alex no pide ningún aval por las deudas. Existe evidencia de que otros agiotistas piden documentos de respaldo; sin embargo, rara vez constituyen un método efectivo para garantizar la devolución del dinero (Waters 2018), dada la dificultad para trasladar a otra persona la propiedad de un activo. Alex rechaza la posibilidad de exigir documentos de garantía, pues lo pueden incriminar ante las autoridades que persiguen a los prestadiarios.

No tiene socios. Nunca ha aceptado las propuestas de familiares y amigos para inyectar dinero con el fin de aumentar la cartera. Alex quiere tener sus propias reglas de juego; él considera que tiene virtudes, como la empatía y la paciencia, que le permiten navegar en este mundo peligroso: “Sin estas cualidades, te van a matar, vas a tener enemigos o vas a perder tu tranquilidad, porque vas a vivir estresado” (comunicación personal, panadería en Palmira, 9 de marzo de 2021). Con alguien más en su negocio no podría seguir haciendo los tratos a su manera. Trabajar con otros implica el uso de la violencia. Por ejemplo, me contó que generalmente el dueño del dinero le asigna deudores a un cobrador para que recoja las cuotas pactadas periódicamente. Cuando los clientes no las pagan, el propietario del capital se las descuenta del sueldo al cobrador, lo cual aumenta la presión para que este use métodos coercitivos contra el prestatario. El temor se convierte en una razón de peso para pagar la deuda.

El paradigma del prestamista de gota a gota que recurre a la violencia física o verbal con la finalidad de someter la voluntad de los deudores que se resisten a cumplir los acuerdos de palabra se asocia a las organizaciones de prestamistas que superponen múltiples capas en la intermediación. Se puede corroborar que los que ejercen su función individualmente no suelen actuar con violencia al cobrar, dado que no tienen la presión de generar rentabilidad para alguien más. El discurso de que el préstamo es una ayuda al deudor reemplaza el mecanismo de la fuerza en el cobro de las acreencias (Waters 2018, 414). De manera que la decisión de Alex de laborar individualmente, ser empático, paciente y cobrar pacíficamente no solo refleja sus repertorios de ideas morales, sino que se torna una estrategia para evitar enfrentarse a las consecuencias fatídicas que traerían los comportamientos violentos. Para él, las sanciones sociales en un municipio como Palmira podrían consistir en perder la propia vida o la de sus seres queridos.

Alex reconoce sus cualidades carismáticas y tiene una especie de eslogan para sus deudores: “Ellos prueban de esta sazón y es difícil que la dejen de probar; más fácil es que yo les deje de dar” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021). Él me aclara que no genera miedo, por el contrario, sus clientes sienten confianza y tranquilidad con él. Algunos no han apreciado sus virtudes y se han ido de la ciudad sin pagarle, pero Alex dice que son una minoría, tres o cuatro casos de los más de ciento cincuenta clientes que tiene. La efectividad en el recaudo de su cartera podría ser el resultado de juicios morales bien elaborados sobre las redes sociales de sus clientes, lo que permite anticipar mejor aquello que harán los prestatarios (Wilkis 2018, 42). Esta evaluación se ha pulido con el pasar de los años.

Él ha aprendido a sortear las vicisitudes de su negocio. A menudo algunos prestatarios “se hacen coger pereza”, porque cuando él va a sus casas no están, o porque no tienen la cuota o porque no contestan el teléfono celular. Entonces él opta por “hablar serio” e insistir hasta que hayan pagado la mayor parte de la deuda. El lenguaje usado y el tono de voz son tácticas con las que apela a las emociones del cliente y logra la recuperación de lo prestado (Deville 2015). Alex dice que la gente siempre lo vuelve a buscar, pero el castigo para los incumplidos es cerrarle las puertas a un nuevo desembolso. Otra estrategia que emplea cuando los deudores son “malos” pagadores es cambiar de número telefónico; con esto depura su cartera y se resigna a perder el dinero de difícil cobro, que él dice que es poco. A los clientes que considera valiosos los contacta desde su nuevo número móvil.

En su universo social, Alex define sus propias reglas para reconocer la virtud (Wilkis 2018, 164). Considera que ha tenido un muy buen círculo social. Sus amigos trabajan en entidades gubernamentales, en las fuerzas militares, en empresas

multinacionales o en negocios reconocidos de Palmira, lo que le ha servido para consolidar “clientes de calidad”. En este entramado, las personas son medidas, evaluadas y jerarquizadas moralmente de acuerdo con el dinero que se presume que tienen y las obligaciones sociales que involucra esta propiedad (Wilks y Hornes 2017). Esto guarda relación con lo que Alex advierte: “Una cosa es conocer a la gente como amigo y otra cosa es conocerla como cliente” (comunicación personal, panadería en Palmira, 9 de marzo de 2021). Esto lo aprendió por las muchas decepciones que le causaron las personas de su red cercana que no le pagaron.

Cuando le pregunté a Alex por qué estas personas con empleos estables recurren a él, en vez de al crédito formal, me dijo: “No sé, yo creo que es por la disponibilidad de la plata, porque yo se la llevo ahí mismo” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021). A esta respuesta se le puede sumar que las entidades financieras, por más avances tecnológicos que ostenten, no logran simplificar los engorrosos trámites para hacer los desembolsos (diligenciamiento de formularios, firmas, huellas, fotografías, entre otros).

Deudor		9000			
No.	FECHA	ABONO	No.	FECHA	ABONO
1	21-11-20	4000	21	18-1-21	9000
2	27-11-20		22	19-1-21	
3	28-11-20	9000	23		
4	29-11-20	9000	24		
5	29-11-20	9000	25		
6	30-11-20	9000	26		
7	31-12-20	9000	27		
8	1-1-21		28		
9	5-1-21	9000	29		
10	6-1-21	9000	30		
11	9-1-21	9000	31		
12	8-2-21	9000	32		
13	9-1-21		33		
14	10-1-21	9000	34		
15	11-1-21	9000	35		
16	13-1-21	9000	36		
17	14-1-21	9000	37		
18	15-1-21		38		
19	16-1-21		39		
20	17-1-21	9000	40		

Deudor		7500			
No.	FECHA	ABONO	No.	FECHA	ABONO
1	11-11-20	7500	21	31-12-20	7500
2	12-11-20	7500	22	4-1-21	7500
3	13-11-20	7500	23	5-1-21	7500
4	14-11-20	7500	24	6-1-21	7500
5	15-11-20	7500	25	7-1-21	7500
6	16-11-20	7500	26	8-1-21	7500
7	17-11-20	7500	27	9-1-21	7500
8	18-11-20	7500	28	10-1-21	
9	19-11-20	7500	29	11-1-21	
10	20-11-20	7500	30	12-1-21	7500
11	21-11-20	7500	31	13-1-21	7500
12	22-11-20	7500	32	14-1-21	7500
13	23-11-20	7500	33	15-1-21	7500
14	24-11-20	7500	34	16-1-21	7500
15	25-11-20	7500	35	17-1-21	
16	26-11-20	7500	36	18-1-21	
17	27-11-20	7500	37	19-1-21	
18	28-11-20	7500	38		
19	29-11-20	7500	39		
20	30-11-20	7500	40		

Figura 1. Contabilidad de los cobros del gota a gota de Alex

Fuente: archivo personal, 2024.

Tuve la oportunidad de tomar fotografías a dos tarjetas de cobro con las que Alex gestiona las cuotas que le han pagado sus clientes. En la figura 1 pueden observar la deuda de uno de los clientes de Alex, que paga 9000 pesos (2 USD)

diarios por un préstamo de 300 000 pesos (67 USD); son cuarenta cuotas que incluyen la amortización del capital y los intereses. Alex me explica que no cobra ni domingos ni festivos, razón por la que solo visita a sus deudores seis días a la semana. Se puede prolongar el tiempo de pago de las cuotas a siete u ocho semanas, en especial en aquellos meses en los que hay muchos feriados (Colombia tiene en promedio diecisiete festivos al año). Por la deuda de un segundo cliente, de 250 000 pesos (56 USD), la cuota es de 7500 pesos (1,7 USD) diarios.

Actualmente sus clientes están en Palmira y varias ciudades del país; unos pocos han migrado a Chile y a España, y él cree que le solicitan dinero para sus familias en Colombia. Los deudores que están en el extranjero se responsabilizan de pagar la acreencia a través de transferencias electrónicas.

Alex tiene un total de 50 millones de pesos (11 111 USD) en su cartera. Es paradójico que también les preste a otros gota a gota que se han quedado sin dinero disponible porque tienen todo el capital distribuido entre sus deudores. Requieren cobrar altos intereses para no perder clientes por iliquidez. Por esto, Alex debe tratar de tener los fondos suficientes para cuando necesiten sus solicitantes. Cabe aclarar que un 90 % de sus deudores tienen crédito rotativo; este porcentaje significativo es una razón para tener capital disponible con el fin de no denegar un desembolso por falta de fondos.

Alex ha hecho del ahorro un hábito obligatorio para sufragar algunas contingencias y gastos ineludibles en el futuro. Este ahorro tiene un componente formal y otro informal. En primer lugar, reserva dinero formalmente a través del banco. Ha establecido un fondo de emergencia que debe tener disponible para estar seguro de suplir las necesidades de sus clientes. Este capital inmovilizado tiene costos financieros —principalmente, la cuota de manejo de la cuenta—, pero él siente que es forzoso pagar esos costos para contar con recursos disponibles ante las eventualidades que se presenten, como fue el caso de la pandemia por el covid-19 o cuando los clientes se han escapado sin pagar. El rigor con el que Alex efectúa sus prácticas de ahorro crea una forma de distinción y dominación moral (Bourdieu 2002; Wilkis 2018, 28). Por cuenta de la informalidad de su trabajo, debe asegurarse de que sus virtudes sean notorias para poder acceder al crédito. Su disciplina de ahorro ha hecho que varios bancos le adjudiquen créditos de libre inversión. Este dinero es una fuente del capital de sus préstamos en la actualidad.

La segunda forma de ahorro, la informal, se da a través de alcancías. Alex se dio cuenta de que recibía diariamente muchas monedas de las cuotas de sus clientes que trabajan informalmente: los tenderos, las vendedoras ambulantes de café o los mototaxistas. Tiene varios recipientes con diferentes finalidades.

Para el seguro, los mantenimientos y las revisiones obligatorias de la motocicleta (el medio de transporte con el que recauda el dinero). Las monedas de 500 y de 1000 pesos (0,11 y 0,22 USD) que recibe pasan a formar parte del capital para préstamos: dispone de este dinero cada tres meses o antes, si observa que el recipiente está lleno; el monto total que puede reunir es de 500 000 pesos (111 USD) o un poco más. En otro tarro deposita las monedas de 200 pesos (0,04 USD), “que son para la obra de Dios”: con ese dinero regala mercados a los necesitados, les compra juguetes o vestuario en Navidad a los niños del barrio en donde vive y lleva a cabo otras obras sociales que lo hacen sentir muy aliviado por contribuir.

Con estas formas de ahorro, Alex le da una connotación moral al recaudo de las monedas, y así elabora un *mercado del dinero* (Zelizer 2011), una red personalizada de transacciones económicas con usos y significados diferenciales. Para Viviana Zelizer (2011) el dinero identifica, clasifica y organiza a las personas dependiendo de los múltiples vínculos sociales en los que están inmersas (2011, 13). Alex, por ejemplo, establece una estrategia de diferenciación con los ahorros para el beneficio de su comunidad, pues devuelve un poco de las ganancias que obtiene y afianza los vínculos de confianza con aquellos con los que convive. Esto nos invita a percibir el dinero más allá de su finalidad instrumental. Al ser usado para fines benéficos en el contexto de donde Alex extrae ganancias, este dinero opera como unidad de cuenta moral (Zelizer 2011, 93-94).

En el futuro, Alex no quisiera seguir siendo prestamista, pues considera que es arduo “estar detrás de la gente”. A él le gustaría tener un restaurante o un asadero de pollos: “No son negocios que te van a enriquecer, yo no busco enriquecerme, yo busco vivir tranquilo; de hecho, hoy en día yo vivo tranquilo, gracias a Dios” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021). Esta tranquilidad se relaciona con el reconocimiento que ha recibido de las personas cercanas, por el mérito de servir a una causa significativa (Boltanski y Thévenot 2006, 111). Obtener un préstamo hace sentir a los deudores que no están solos en circunstancias difíciles.

Alex considera que ejerce la función de custodio del dinero de sus clientes: “A mí me pagan por guardar la plata de ellos” (comunicación personal, ruta ciclística, 1.º de mayo de 2021 [frase repetitiva en mis anotaciones en el diario de campo]). El interés que amortizan es el costo de la transacción por su labor como captador y colocador de recursos. Esto es valorado por sus clientes como un servicio de apoyo a la población local (James 2015; Krige 2019; Waters 2018) y el agradecimiento se constituye como el móvil de la devolución del dinero: el prestamista fue oportuno en un momento de necesidad.

Las disímiles formas del gota a gota

Según la Fundación Connectas (2017), en Colombia existe la creencia de que los gota a gota surgieron en Medellín, asociados al cartel más poderoso que asolaba al país en la década de 1990. Estos prestadiarios tenían el objeto de blanquear los dineros del narcotráfico. De hecho, las estructuras delictivas de las organizaciones que traficaban con drogas fueron usadas para el beneficio de esta actividad; por ejemplo, los sicarios podían hacer los cobros y la violencia que esto implicaba era la garantía de que el dinero prestado sería devuelto. Originalmente, los préstamos con intereses altísimos estaban dirigidos a trabajadores informales, quienes tenían cerradas las puertas del sistema financiero. Hoy se ofrecen de forma indistinta a quien necesite dinero rápido.

Existen pocos estudios sobre el fenómeno de los gota a gota. Sin embargo, de los datos empíricos de la investigación de María Elisa Balen (2024) se pueden deducir algunos tipos de gota a gota. Una primera categoría sería la de *la gente que trabaja su sueldo*, es decir, prestamistas que disponen sus excedentes salariales para empréstitos con altos intereses, que, por lo general, son los remanentes que permiten tener los empleos en el sector público (James 2015; Krige 2019; Rona-Tas y Guseva 2018). Una segunda categoría, la de *la gente que pide prestado al banco*, se refiere a los acreedores que obtienen los recursos de las entidades financieras formales para distribuirlos en forma de préstamos de pago diario. Por último, están los gota a gota de *la gente que trabaja para ellos, para el narco, para prestar plata*, que se relacionan con los carteles del tráfico de estupefacientes y ejercen métodos de coacción para el recobro de las deudas.

En esta misma línea, la pesquisa de Laura Falla-Mejía (2022) aporta una clasificación de acuerdo con la procedencia de los capitales, la conformación de estructuras organizacionales y el uso o no de la violencia por parte de los prestamistas. Según esto, los prestadiarios pueden ser de corto, mediano o largo alcance (2022, 27). Los de corto alcance proporcionan préstamos de bajo monto debido a su reducido capital; sus transacciones se efectúan dentro del círculo social del prestamista; le permiten a este tener autonomía en sus horarios de trabajo, sus rutas de cobro y sus propias lógicas para tomar las decisiones relacionadas con su actividad; operan con discreción para protegerse de organizaciones criminales, y en general no acuden a métodos violentos para cobrar las acreencias, aunque en algunas situaciones de incumplimiento usen estos mecanismos. Los gota a gota de mediano alcance se constituyen como empresas; poseen una estructura organizacional caracterizada por una fuerte división del trabajo con obligaciones definidas; sus

capitales provienen, entre otras fuentes, del blanqueo de dineros o de la asociación entre varios inversores vinculados a lo legal-ilegal, y constituyen vínculos y alianzas con otras organizaciones para garantizar el funcionamiento de sus actividades y expandir el sistema de financiamiento. Los tipos de mediano y largo alcance son muy similares; no obstante, los gota a gota de largo alcance han conseguido que sus actividades se internacionalicen debido a los vínculos que logran establecer en otras zonas geográficas.

El periodismo de investigación ha reconocido al menos tres tipos de gota a gota: el tradicional (el más conocido), en el que se cobra puerta a puerta; aquel en el que el prestamista cobra por medio de transferencias virtuales o correspondientes financieros y, finalmente, los que trabajan por medio de aplicaciones (“Huevos” 2023). Las dos últimas formas dan cuenta del uso de las nuevas tecnologías por parte de los prestamistas informales, algo que cada día se está expandiendo, no solo en Colombia, sino en diversos países, como una manera de adaptarse a las circunstancias particulares de cada rincón del continente⁵.

Ahora bien, más allá de las diferencias, en los relatos de los tres prestamistas que entrevisté, se evidencia que todos ellos estandarizan las temporalidades de los pagos, los montos y los costos asociados. Por cada 100 000 pesos (22 USD), se obtienen 20 000 pesos (4,44 USD) de ganancias en seis semanas. Los pagos diarios y semanales también están unificados en los tres casos. El monto de 100 000 pesos (22 USD) exige un pago de 4000 pesos (0,88 USD) diarios o 20 000 pesos (4,44 USD) semanales. Los intereses equivalen a un porcentaje del 20% mensual aproximadamente; sin embargo, esta utilidad se maximiza porque los clientes raras veces terminan de pagar las cuotas de los préstamos en los tiempos establecidos, de modo que antes de finalizar la deuda suelen pedirle al prestamista la renovación del crédito.

La economía moral de los gota a gota: contrastes y similitudes

Estos contrastes y similitudes se pueden apreciar en las historias de los otros dos agiotistas a los que tuve acceso. Uno de ellos es Diego, un prestamista informal de corto alcance, de acuerdo con la tipología de Falla-Mejía (2022), que se mueve en el Eje Cafetero colombiano. Él empezó trabajando para un gota a gota como cobrador

5 En la última década, los prestadarios se han establecido en 16 países de la región, articulados a bandas y carteles del narcotráfico. Han dejado a su paso más de 200 deudores muertos, alrededor de 45 cobradores asesinados y decenas de suicidios reportados (Fundación Connectas 2017).

y con sus ahorros compró la cartera de los deudores que frecuentaba. Sus clientes principales son campesinos que viven de las cosechas de café y de plátano. Tiene un poco más de 130 clientes, entre los que ha distribuido un total de 35 millones de pesos (7778 USD). Paradójicamente, en las épocas de cosecha los campesinos le solicitan más préstamos, pues gastan más de lo que reciben por sus productos (en comidas costosas, bebidas alcohólicas, prostitutas, etc.): “Aquí los meses de cosecha son mayo, octubre, noviembre y diciembre. En esos meses es una belleza trabajar en esto acá, porque todo el mundo tiene plata, todo el mundo presta” (conversación telefónica, 14 de marzo de 2021). El comportamiento de los deudores de Diego representa un paradigma singular de consumo y préstamo. La circulación de dinero por las cosechas estimula los endeudamientos. Al respecto, la antropología social afirma que cada cultura establece parámetros diferentes con arreglo a su realidad moral; de hecho, los valores que incorporan las personas ponen en juego una relación particular entre ingreso y consumo. Por consiguiente, es necesario considerar que ellas no solo buscan maximizar el bienestar material, sino también preservar, mantener o fortalecer la identidad, el estatus y los lazos sociales (Guérin 2012, 19; Villarreal 2010).

Diego me comenta lo siguiente sobre este comportamiento: “A cada rato me llega gente mala, gente borracha, gente llevada del putas [arruinada]: a esa gente no se le puede prestar, pero si me trae fiador, sí se le puede prestar” (conversación telefónica, 14 de marzo de 2021). En esta narración es palpable la reprobación moral contra una clase de deudores, pese al beneficio que comporta para él que ellos paguen altos costos por los empréstitos.

En ocasiones sus clientes le dejan sus teléfonos móviles como garantía para el pago del crédito. Esta es una diferencia con Alex, ya que él afirma que no presta dinero sobre ningún artículo en prenda: “Si tú no prestaste sobre el televisor, ¿por qué le quitas el televisor? Vos no hiciste el negocio así. Si una persona también se mata [esfuerza] por conseguirse las cosas. Después te da por quitarle todo a todo el mundo” (comunicación personal, panadería en Palmira, 19 de enero de 2021). El espectro ético de Alex enmarca sus actividades en términos de moralidad social, de ayuda y asistencia comunitaria (Waters 2018), en lo que discrepa de las costumbres de Diego.

Tanto Alex como Diego trabajan solos, no ven necesario apelar a otros cobradores, principalmente porque es muy difícil confiar cuando se trata de plata. En esto resuena el relato de deudores que fueron víctimas del robo de alguna cuota por parte de los cobradores. Ciertos prestatarios han señalado que algunos recaudadores se valen de artimañas con el fin de robarlos, como anotar los pagos en las

tarjetas de contabilidad con lapiceros borrables para luego omitirlos. La reclamación del pagador es imposible, porque es su palabra contra la de un cobrador que puede llegar a ser peligroso. Las tecnologías de la información juegan un papel útil en la resolución del problema de la desconfianza en el cobrador, por lo menos con respecto al pago de las cuotas. Un deudor me facilitó un recibo que expidió una especie de dispositivo electrónico como constancia de uno de sus pagos. Allí quedan discriminados el nombre del deudor, el monto, el número de la cuota, entre otros datos (figura 2), lo que deja poco lugar a suspicacias entre prestamista, prestatario y cobrador. De cualquier manera, el deudor es responsable de guardar estos recibos hasta que amortice la totalidad del crédito. El comportamiento deshonesto de los cobradores guarda relación con las prácticas tramposas o *economic wrongdoing* (Sabaté 2020) de los miembros de las instituciones formales, que encontraron en el engaño una manera de alcanzar usufructo a cualquier precio.

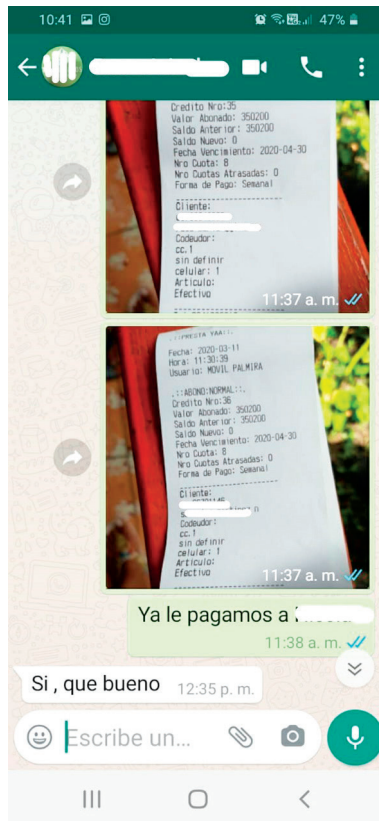


Figura 2. Recibo electrónico de un gota a gota

Fuente: archivo personal, 2024.

El tercer agiotista con el que entré en contacto está involucrado en una organización más agresiva en sus métodos de cobro. Se trata de Milton. Él es conductor de camión. Interrumpió esta labor cuando se asoció con un amigo para hacer préstamos de gota a gota. Más tarde, esta persona lo traicionó y Milton tuvo que retirarse del negocio por las amenazas contra su vida y la de su familia. Él, su amigo y otros socios —algunos narcotraficantes— tenían disponible un capital de entre 600 y 1000 millones de pesos (133 333 y 222 222 USD) para “regar” en el centro de Cali. En principio, sus clientes eran personas con pequeños negocios informales; luego, cuando lograron reconocimiento, algunos comerciantes les pedían dinero para realizar operaciones de contrabando de mercancías. Esto ocurría con el fin de evitar el rastreo de los capitales destinados a actividades delictivas por medio del sistema financiero y aduanero del país.

Estos agiotistas empleaban métodos violentos con quienes se rehusaban a pagar o con los que se retrasaban en las cuotas. Se valían de policías y militares retirados para que coaccionaran a los clientes incumplidos. En estos casos, despojaban a las personas de sus pertenencias y en muchas ocasiones destruían el montaje de sus negocios. Con estos métodos, según afirma Milton, la mayoría de la gente pagaba, “casi nadie se sirvergüenceaba” (comunicación personal, cafetería en Palmira, 5 de diciembre de 2021). Cuando alguien se escondía de los cobradores, estos pagaban una recompensa a los vecinos (100 000 pesos o 22 USD), y con esto localizaban al deudor “escapado”. Cuando el prestatario era reticente al pago, las deudas eran cobradas con su vida, más que por el capital adeudado, para que sirviera de lección a otros deudores. A semejanza de este prestamista, en Sudáfrica algunos acreedores informales legitiman el uso de métodos coercitivos adoptando el discurso de que es cuestión de “negocios” (Krige 2019, 423). Esto ocurre en entornos en los que es tangible la distancia social entre el deudor y el prestamista; por ello, no existirán sanciones de las comunidades en la que estos viven.

Conservando el anonimato de ambos, le conté a Alex del negocio de Milton y viceversa. Alex me increpó por haber entrevistado a una persona como Milton, porque él está involucrado en un mundo peligroso y hostil. Aunque están en el mismo negocio, Alex afirma que está en un “camino de luz”, porque no es su intención hacerle daño a nadie. Se acoge a la parábola de los talentos que está en la Biblia: “Debías haber dado mi dinero a los banqueros, y al venir yo, hubiera recibido lo que es mío con los intereses” (Mt 25,27). Alex no aspira a enriquecerse, solo a ganar un poco siendo el “banquero” de sus clientes.

En opinión de Milton, Alex no es “acosón”, con lo cual se refiere a que no oprime a sus deudores. Además, piensa que “debe prestar semanal porque no sirve para

cobrar diario”. Esto no es cierto, porque Alex distribuye dinero en una modalidad de cuotas diarias también. Si bien para Milton las ciudades “tienen dueño”, Alex puede ser prestamista de gota a gota en Palmira porque su negocio es minúsculo. Incluso, prestamistas pequeños como Alex pueden ser beneficiosos para negocios más grandes, porque pueden vender su cartera voluntariamente a un precio bajo para que un gota a gota con más capital acapare ese mercado.

Este apartado da cuenta de que los gota a gota han estado inmersos en circunstancias caracterizadas por la precariedad social y económica, y por momentos de inestabilidad en el mercado de trabajo. Estas situaciones presionan a las personas a encontrar soluciones ante la escasez de oportunidades, “desplegando recursos y otra serie de habilidades que suministren iniciativas para su subsistencia” (Falla-Mejía 2022, 84). Además, los prestamistas persisten en justificar las acciones ligadas a su quehacer como una forma legítima de buscar beneficios económicos en el orden del mercado (Boltanski y Thévenot 2006).

Conclusiones

El debate sobre la (i)legalidad o (des)aprobación de los prestamistas informales guarda relación con las costumbres colectivas y el discurso crítico que moraliza sobre las actividades mercantiles (Wheeler 2019). Particularmente, en las interacciones del endeudamiento se consiente una mezcla de lazos que forma parte esencial de los individuos y de los grupos, en medio de la cual se cumplen una serie de derechos y deberes simétricos (Mauss 1979).

Uno de los asuntos que concierne a los conceptos de endeudamiento y moralidad es el pago de las deudas; David Graeber afirma que “devolver el dinero prestado es simplemente un asunto de moralidad” (2011, 15). Así, cuando se saldan las acreencias, surge un diálogo entre la reciprocidad y la moral en virtud del proceso de cobro financiero. Dar, recibir y, sobre todo, *devolver* (Mauss 1979) son deberes que se ensamblan en las interacciones de endeudamiento, en la reciprocidad entre deudor y acreedor.

Una aproximación sencilla al sistema de endeudamiento debe incluir una reflexión sobre la devolución como un trato inalterable y sobre las acciones que debe adelantar el deudor para pagar su deuda. Se pensaría que los beneficios son solo en una vía —para el acreedor—; no obstante, el deudor recibe algo de los acreedores: el poder para obtener nuevos desembolsos (tener las puertas abiertas en este sistema de endeudamiento).

En determinadas transacciones comerciales no es común que se reconozcan los valores morales de aquellos que tienen pocos bienes económicos o culturales;

por esta razón, algunos de ellos se ven obligados a aceptar términos desventajosos (Wilkis 2018, 50), como los altos costos en los préstamos informales. Por ello, el comportamiento del “buen pagador” parece ser imprescindible para las personas en condición de pobreza, ya que administrar bien su dinero es fundamental en su supervivencia, tal vez más que para cualquier otro grupo (Collins *et al.* 2009, 4). Este comportamiento puede estar sujeto al hecho de que el prestatario paga sus deudas, no por considerarlo justo, sino por tener más acceso al crédito.

Esto supone que la reciprocidad involucra a actores sociales que comparten un conjunto de códigos que les permiten tener interacciones a las que subyace un carácter moral. En todo caso, es importante reconocer que las situaciones en las que se ponen a prueba los comportamientos de las personas dependen de los contextos sociales, los significados culturales y los valores morales asociados a los circuitos en los que funciona la organización económica (Sabaté 2022, 246; Zelizer [2005] 2008, 14). Es decir, que las obligaciones y los deberes de una persona se inscriben en un ámbito social que admite una moralidad distinta a la de otro entorno (Moreno y Narotzky 2000, 132; Sabaté 2022, 248). Por tanto, las conductas de las personas van a estar sujetas a condiciones sociales que toleran un código particular. De manera que ningún individuo (o su comunidad) tiene el monopolio de la moralidad. Todos los juicios y valoraciones son relativos; de hecho, la moralidad, en esencia, es inconmensurable (Wilkis 2018, 164).

A lo anterior se añade que los periodos de crisis pueden reconfigurar los juicios morales que las personas emiten sobre sus acciones (Narotzky y Besnier 2014, 14). Por esto, la deuda puede sufrir una deshumanización, dada la capacidad que tiene el dinero de transformar el concepto de moralidad en un asunto de aritmética impersonal que justifica acciones ofensivas (Graeber 2011, 15).

En posteriores aproximaciones a este tema, sería de utilidad acudir a la noción de *reputaciones*, con el fin de que se puedan vincular ambos mundos, el de la economía y el de la moral, tanto en el caso de los deudores como en el de los prestadores informales.

En el discurso de los acreedores se promueven los préstamos y, al mismo tiempo, se fomenta el ahorro “virtuoso” (Lazarus y Lacan 2020). Esta ambigüedad podría estar relacionada con la estigmatización de los créditos dirigidos a la financiación del consumo conspicuo y del uso de estos, exclusivamente, para la inversión. Así, se desconocen las razones que instan a unos a solicitar préstamos y a otros a esperar disciplina y responsabilidad individual para cubrir las acreencias. Tiene sentido el argumento de “remoralizar la economía, devolverle su dependencia respecto a objetivos humanos fundamentalmente ligados a la reproducción de

vida” (Narotzky 2010, 128). Esta remoralización económica consiste en incorporar mecanismos de solidaridad comunitaria y ayuda mutua, con fundamento en relaciones sociales de reciprocidad.

En este punto cabe explicar que las condiciones para la reproducción social de la vida se han visto vulneradas debido a la escasez de oportunidades de empleo formal y bien remunerado. Sin embargo, la situación no es distinta para los deudores que no tienen empleos con altos ingresos, lo que los obliga a convivir con la precariedad.

Los agiotistas de gota a gota que prestan cuantías menores no emplean violencia física, pero sí violencia simbólica, para cobrar las cuotas y, a la vez, asegurar que el número de deudores morosos sea mínimo. Estos agiotistas son reconocidos en su comunidad por la actividad que ejercen; por esto, una persona visitada por ellos en su hogar o, en casos más comunes, en su lugar de empleo, siente vergüenza. Para evitar situaciones bochornosas, muchos prestatarios pagan antes de que estas visitas los dejen en evidencia ante sus vecinos, compañeros de trabajo o el resto de la comunidad cercana.

Tanto los deudores como los acreedores han visto en los préstamos una alternativa de subsistencia. Los prestamistas informales reconocen que las personas recurren a ellos por la difícil coyuntura económica por la que atraviesa el país, aunque también lanzan fuertes críticas a las personas consumistas y a las que adquirieron el vicio de pedir prestado. A esto se suma la singularidad de que varios agiotistas de gota a gota asumen los roles de deudor y acreedor al mismo tiempo, porque el capital que desembolsan proviene del sector formal, ya sea a través de un préstamo bancario o de los salarios obtenidos en sus empleos.

Los costosos intereses que cobran los agiotistas por los dineros prestados son aceptados por los solicitantes, o porque la mayoría no tiene a quien acudir en sus redes cercanas, o por la inmediatez con la que ellos responden, comparada con la lentitud del sector bancario tradicional, o porque los deudores no tienen otra alternativa ante la imposibilidad de acceder a empréstitos formales debido a una calificación crediticia negativa. Cabe señalar que los prestatarios entienden que facilitarles dinero sin garantía alguna acarrea riesgos que hay que compensar al dueño del capital.

Para finalizar, esta investigación antropológica puede aportar a los trabajos académicos sobre prestamistas informales tres cosas: 1) una aproximación al origen y la evolución del fenómeno transnacional de los prestamistas de gota a gota; 2) una reflexión sobre las prácticas y dinámicas operativas, incluyendo la obtención de fondos, los métodos de cobro y las relaciones con los deudores, y

3) una consideración acerca de las justificaciones morales y económicas que tanto los prestamistas informales como los deudores elaboran sobre las relaciones de deuda arraigadas en contextos de necesidad y supervivencia económica.

Agradecimientos

A los informantes y a muchas personas que hicieron valiosos aportes, entre ellas, María Elisa Balen, Magdalena Villarreal, Luis Manuel Muñoz, Yurany Guevara, Pedro Quintín y, por supuesto, a los evaluadores y evaluadoras de la RCA.

Referencias

- Balen, María Elisa.** 2024. “La avalancha silenciosa: problemas de endeudamiento de hogares y devastamiento en Mocoa (2017-2019)”. En *Moneda, deuda y poder en la historia de Colombia*, editado por Darío Restrepo, 405-451. Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia.
- Banks, Mark.** 2006. “Moral Economy and Cultural Work”. *Sociology* 40 (3): 455-472. <https://doi.org/10.1177/0038038506063669>
- Benítez, Edgar.** 2019. “Microcredit and Repayment in Colombia: Gender, Governmentality and Relational Work”. Tesis de doctorado, Departamento de Sociología y Antropología, Northeastern University, Toronto.
- Boltanski, Luc y Laurent Thévenot.** 2006. *On Justification: Economies of Worth*. Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre.** 2002. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Carruthers, Bruce y Laura Ariovich.** 2010. *Money and Credit: A Sociological Approach*. Polity.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica).** 2014. “Patrones” y campesinos: tierra, poder y violencia en el Valle del Cauca (1960-2012). CNMH.
- Collins, Daryl, Jonathan Morduch, Stuart Rutherford y Orlanda Ruthven.** 2009. *Portfolios of the Poor: How the World’s Poor Live on \$2 a Day*. Princeton University Press.
- “Desarticulan banda ‘Los Prestamistas’ en Palmira”.** 2018. *El País*, 29 de junio. <https://www.elpais.com.co/judicial/desarticulan-banda-los-prestamistas-en-palmira.html>
- Deville, Joe.** 2015. *Lived Economies of Default: Consumer Credit, Debt Collection and the Capture of Affect*. Routledge.
- Falla-Mejía, Laura.** 2022. “Interconexiones poderosas: morfología sobre la red de los pagadario”. Tesis de maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

- Figueiro, Pablo.** 2010. “Disponer las prácticas: consumo, crédito y ahorro en un asentamiento del Gran Buenos Aires”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais* 10 (3): 410-429. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2010.3.8339>
- Fundación Connectas.** 2017. “La expansión del gota a gota en América Latina”. <https://www.connectas.org/especiales/gota-gota-america-latina/index.html>
- Graeber, David.** 2011. *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Ariel.
- Granovetter, Mark.** 2017. *Society and Economy: Framework and Principles*. Harvard University Press.
- Hadad, Iara.** 2020. “Vidas que se endeudan. Deudas que cobran vida: un acercamiento a la gestión institucional y doméstica de las deudas financieras”. *Argumentos: Revista de Crítica Social* 22: 280-308. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8051263>
- “Huevos revueltos con préstamos ‘gota a gota’”.** 2023. Video de YouTube publicado por La Silla Vacía. <https://www.youtube.com/watch?v=PdNpvmCDTY>
- James, Deborah.** 2015. *Money from Nothing: Indebtedness and Aspiration in South Africa*. Stanford University Press.
- Krige, Detlev.** 2019. “Debt/Credit, Money and Social Relationships in the Underground Credit Markets of Soweto, South Africa”. *Social Science Information* 58 (3): 403-429. <https://doi.org/10.1177/0539018419851767>
- Langley, Paul.** 2008. *The Everyday Life of Global Finance: Saving and Borrowing in Anglo-America*. Oxford University Press.
- Lazarus, Jeanne.** 2009. “L'épreuve du crédit”. *Sociétés Contemporaines* 4 (76): 17-39. <https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2009-4-page-17.htm>
- Lazarus, Jeanne y Laure Lacan.** 2020. “Toward a Relational Sociology of Credit: An Exploration of the French Literature”. *Socio-Economic Review* 18 (2): 575-597. <https://doi.org/10.1093/ser/mwy006>
- Long, Norman y Magdalena Villarreal.** 2004. “Redes de deudas y compromisos: la trascendencia del dinero y de las divisas sociales en las cadenas mercantiles”. En *Antropología de la deuda: crédito, ahorro, fiado y prestado en las finanzas cotidianas*, editado por Magdalena Villarreal, 27-55. Ciesas.
- Mauss, Marcel.** 1979. *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Moreno, Paz y Susana Narotzky.** 2000. “La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social”. *Revista Hispania* 60 (204): 127-160. <https://doi.org/10.3989/hispania.2000.v60.i204.564>
- Narotzky, Susana.** 2010. “Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica”. En *Saturno*

- devora a sus hijos: miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón, 127-174. Icaria.
- Narotzky, Susana y Niko Besnier.** 2014. “Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy”. *Current Anthropology* 55 (S9): S4-S16. <https://doi.org/10.1086/676327>
- Palomino-Martínez, María Fernanda.** 2019. “Tarjetas de crédito en Colombia: leyes, instituciones y efectos”. *Revista Ciencia, Economía y Negocios* 3 (1): 59-86. <https://doi.org/10.22206/ceyn.2019.v3i1.pp59-86>
- Palomino-Martínez, María Fernanda.** 2024. “Prestar y deber: una perspectiva antropológica de acreedores y deudores en Palmira (Colombia)”. Tesis de doctorado, Departamento de Antropología Social, Universitat de Barcelona.
- Rona-Tas, Akos y Alya Guseva.** 2018. “Consumer Credit in Comparative Perspective”. *Annual Review of Sociology* 44: 55-75 <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-060116-053653>
- Sabaté, Irene.** 2020. “Mortgage Lending and Economic Wrongdoing during the Spanish Housing Bubble”. *Research in Economic Anthropology* 40: 91-107. <https://doi.org/10.1108/S0190-128120200000040007>
- Sabaté, Irene.** 2022. “Morality”. En *A Handbook of Economic Anthropology*, editado por James Carrier, 239-250. Edward Elgar.
- Trujillo, Esteban.** 2019. “Créditos de la población en el oriente de Cali: una decisión que va más allá de la tasa de interés”. Tesis de pregrado en Economía, Universidad del Valle, Cali.
- Urrea, Fernando.** 2009. “Patrones sociodemográficos de la región comprendida entre el sur del Valle y el norte del Cauca, controlando la dimensión étnica-racial”. En *Desigualdades étnico-raciales, acción colectiva, etnicidad y resistencias en el norte del Cauca y sur del Valle*, editado por Luis Castillo, Álvaro Guzmán, Jorge Hernández, Mario Luna y Fernando Urrea, 1-60. Informe final de investigación. Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas (Cidse), Universidad del Valle.
- Villarreal, Magdalena.** 2010. “Cálculos financieros y fronteras sociales en una economía de deuda y morralla”. *Civitas-Revista de Ciências Sociais* 10 (3): 392-409. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2010.3.8338>
- Waters, Hedwig Amelia.** 2018. “The Financialization of Help: Moneylenders as Economic Translators in the Debt-Based Economy”. *Central Asian Survey* 37 (3): 403-418. <https://doi.org/10.1080/02634937.2018.1442317>
- Wheeler Kathryn.** 2019. “Moral Economies of Consumption”. *Journal of Consumer Culture* 19 (2): 271-288. <https://doi.org/10.1177/1469540517729007>
- Wilks, Ariel.** 2018. *The Moral Power of Money: Morality and Economy in the Life of the Poor*. Stanford University Press

- Wilkis, Ariel y Martin Hornes.** 2017. “Negociando la inclusión al mercado de consumo: los programas de transferencias condicionadas de dinero y el orden familiar”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais* 17 (1): 61-78. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2017.1.24815>
- Zelizer, Viviana A.** (2005) 2008. “Dinero, circuitos, relaciones íntimas”. *Sociedad y Economía* 14: 11-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8751976>
- Zelizer, Viviana A.** 2011. *El significado social del dinero*. FCE.

Gobierno de sí expandido: prácticas, objetos y relaciones en la moneda social luna, Colombia

Expanded Government of the Self: Practices, Objects, and Relations in the Luna Social Currency, Colombia

Governo de si ampliado: práticas, objetos e relações na moeda social luna, na Colômbia

Recibido: 19/09/2024 • Aprobado: 07/04/2025 • Publicado: 01/09/2025



María Elisa Balen

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

mebalenu@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-4487-9179>

Resumen

Este artículo analiza prácticas emergentes de transformación de la conducta relacionadas con el dinero. Se basa en ocho conversaciones con promotores de la moneda social luna que recogen reflexiones y aprendizajes surgidos del acompañamiento, la participación y la gestión de monedas sociales durante los últimos siete años. El artículo presenta un panorama de estas monedas, plantea la relevancia de considerarlas desde la perspectiva de la gubernamentalidad e identifica una serie de prácticas orientadas a transitar hacia estilos de vida que se distancian del capitalismo y que este trabajo comprende bajo el término *gobierno de sí expandido*. El *qué* de estas intervenciones éticas emerge como un conjunto de creencias y formas de relacionarse. El *cómo* consiste en la creación de espacios de encuentro y circulación de bienes, en la producción y el entretendido de vínculos, en la réplica y experimentación con patrones específicos de organización, en cambios en el lenguaje y, en términos más amplios, en los puntos de referencia.

Palabras clave: monedas sociales, dinero, digital, entramados comunitarios, subjetividad, Colombia

Abstract

This article analyzes emerging practices of conduct transformation related to money. It is based on eight conversations with promoters of the Luna social currency, which gather reflections and lessons learned from the accompaniment, participation, and management of social currencies over the past seven years. The article provides an overview of these currencies, highlights the relevance of approaching them from the perspective of governmentality, and identifies a set of practices aimed at transitioning toward lifestyles that distance themselves from capitalism, which this work understands under the term *expanded self-government*. The *what* of these ethical interventions emerges as a set of beliefs and ways of relating. The *how* consists of creating spaces for encounters and the circulation of goods, producing and weaving connections, replicating and experimenting with specific organizational patterns, shifting language, and, more broadly, transforming points of reference.

Keywords: social currencies, money, digital, community networks, subjectivity, Colombia

Resumo

Este artigo analisa práticas emergentes de transformação do comportamento relacionadas ao dinheiro. Baseia-se em oito conversas com promotores da moeda social luna, que recolhem reflexões e aprendizados surgidos do acompanhamento, da participação e da gestão de moedas sociais ao longo dos últimos sete anos. O artigo apresenta um panorama dessas moedas, destaca a relevância de refletir sobre elas da perspectiva da governamentalidade e identifica uma série de práticas voltadas para a transição para estilos de vida que se distanciam do capitalismo e que este trabalho compreende sob o termo de *governo de si ampliado*. O *quê* dessas intervenções éticas emerge como um conjunto de crenças e de formas de se relacionar. O *como* consiste na criação de espaços de encontro e circulação de bens, na produção e tecelagem de vínculos, na réplica e experimentação com padrões específicos de organização, em mudanças na linguagem e, de forma mais ampla, nos pontos de referência.

Palavras-chave: moedas sociais, dinheiro, digital, redes comunitárias, subjetividade, Colômbia

Esta investigación surge de un interés en lo que puede pensarse como éticas de transformación de la conducta asociadas a nuestra relación con el dinero. Hace una década, el sociólogo británico Nigel Dodd escribía que “la crisis del 2008 y sus secuelas han contribuido a la sensación de que los tiempos que vivimos pueden ser un punto de inflexión para el dinero” (2014, 4). Dodd llevaba más de veinte años estudiando el dinero y quería, principalmente, llamar la atención sobre las oportunidades del presente: “para abordar estos tiempos tenemos que repensar, reenmarcar y reorganizar el dinero” (4). Bitcoin y el mercado de las criptomonedas han llamado la atención y generado discusión con su premisa de que no son solo los bancos centrales de los países los que están en la capacidad de crear monedas.

Sin embargo, hay una multitud de iniciativas, anteriores y simultáneas al *boom* de las criptomonedas, que han hecho ese paso de la crítica del sistema monetario imperante a la apuesta por rediseñar ese invento humano que llamamos dinero (Lietaer *et al.* 2015; North 2007).

En su libro de 2012, traducido a varios idiomas, Lietaer, Kennedy y Rogers (2015, 5) usan la expresión *el dinero de la gente* para referirse a monedas creadas por grupos de negocios o ciudadanos. Las equiparan con lo que se conoce como monedas complementarias —dado que no reemplazan a las monedas imperantes— y distinguen dos tipos principales: las comerciales y las orientadas a la comunidad (30). Otros prefieren hablar de monedas alternativas o monedas sociales (a estas definiciones volveré al final). Dado el carácter local y a veces fugaz de muchas de estas especies monetarias, no es fácil dimensionar cuántas son ni su alcance. Hay espacios dedicados al intercambio de conocimiento acerca de estas monedas, como los de la Asociación de Investigación en Innovación Monetaria y Sistemas Monetarios Complementarios y Comunitarios (Ramics, por su acrónimo en inglés), que este año realiza su séptimo congreso internacional. En Iberoamérica, el Observatorio de la Moneda Complementaria de la Universidad de Cataluña está levantando un mapeo que identifica monedas sociales que operan actualmente en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, España, México, Portugal y Uruguay. Solo en Brasil, tierra del icónico Banco Palmas, hoy en día 152 bancos comunitarios y 13 bancos municipales, con un total de 248 000 usuarios, hacen parte de la Red Brasileña de Bancos Comunitarios y Municipales.

Este escrito se enfoca en una de estas monedas, la moneda luna¹, que combina la tecnología *blockchain* con objetivos sociales explícitos relacionados con la construcción de comunidades, el rechazo a la acumulación y las apuestas de transformación del mundo en el que vivimos. A partir de mi experiencia y de ocho conversaciones con gestores relacionados con esta moneda, este artículo procura ayudar a explicitar estas apuestas de transformación que hacen parte de la escena contemporánea y se vinculan con la crítica del dinero imperante.

En las conversaciones con estas personas, que han reflexionado sostenidamente sobre el dinero, los puntos de referencia no son los conceptos de Karl Marx, Georg Simmel o Marcel Mauss. En su lugar, nociones como *enjambre* ocupan un lugar privilegiado. Cuando las abejas se mueven a otro lugar a formar una nueva colmena, no lo hacen solas. Hay exploradoras que van y regresan a compartir la

1 No confundir con la moneda luna de la plataforma Terra, concebida como pieza en la apuesta por las *stablecoins*, cuyo precio cayó estrepitosamente en el 2022.

información a través de lo que los biólogos han identificado como bailes que inspiran a otras a ir a mirar o unirse directamente a uno u otro patrón de baile. Más y más abejas de la colmena resuenan con uno de los bailes y eventualmente salen volando en masa. En una conversación que tuvimos en el 2024, Heloisa Primavera, gestora y referente de muchas iniciativas de monedas sociales en la región, citaba a Kevin Kelly con respecto al enjambre:

Una colmena a punto de hacer un enjambre es una colmena poseída. Se torna visiblemente agitada cerca a su boca de entrada. La colonia se queja con un ruidoso zumbido sin centro, que vibra en el vecindario [...]. Se materializa, sobre la colmena, una tormenta tipo *poltergeist* hecha de pequeñas voluntades. Crece hasta volverse una pequeña nube negra de propósito, opaca con vida. (1994, 9-10, traducción propia)

La imagen del enjambre es evocadora no solo de una relocalización, sino de una gobernanza descentralizada. Estas personas están en procesos de tránsito, algunas en términos laborales, la mayoría entre vivir en la ciudad y en el campo. Estos no suelen ser procesos lineales y hay bastante de experimentación en ello. La imagen del enjambre no es casual: en esos tránsitos de una colmena a otra hay ciertas orientaciones, pero el movimiento depende de la interacción entre muchas abejas que responden unas a otras. Quienes les apuestan a estas monedas sociales entienden que esos tránsitos difícilmente pueden ser hechos individualmente.

Hay una amplia —y creciente— literatura en la antropología y otras ciencias afines sobre el dinero (Dodd 2014; Maurer 2006). Aunque no es lo más común, en estas discusiones se aborda el dinero, cómo lo concebimos y el efecto que tiene en nuestras vidas desde el lugar de los estudios de la gubernamentalidad. Acompañando a estas comunidades que se lanzan a crear e impulsar monedas sociales, sin embargo, he sentido la necesidad de volver a esta perspectiva para dar cuenta de lo que estas iniciativas de transformación social implican. En parte, como se han dado cuenta muchos de estos gestores, rediseñar el dinero no es suficiente. Como señalaban Bloch y Parry (1989), el dinero por sí solo no tiene el poder de transformación que suele atribuírsele. Vale la pena preguntarse, siguiendo a Maurer (2006, 19), qué pueden decirnos las monedas sociales —que él identifica como morales— sobre el estado de la imaginación popular y académica respecto al dinero. Este artículo busca hacer un aporte en ese sentido, a partir de la identificación y el análisis de estas prácticas emergentes de transformación de la conducta relacionadas con el dinero.

El artículo tiene seis secciones. En la primera, se hace una breve presentación de las monedas sociales y el contexto de esta investigación. En la segunda, se aborda la noción de gobierno de sí expandido, que recoge la orientación de esta investigación y el sentido que a mi modo de ver emerge de estas conversaciones sobre apuestas éticas de transformación ligadas a esas monedas. En la tercera sección, se describe una feria de la moneda luna. Las siguientes tres secciones ahondan en los diagnósticos que plantearon las personas que entrevisté, esto es, en cuál es el problema o cuáles los problemas que las monedas sociales ayudan a resolver, así como en las estrategias y prácticas que resaltan de su quehacer como gestoras y promotoras de estas iniciativas a lo largo de los años. En el cierre, vuelvo a la discusión sobre qué es una moneda social y al título de este artículo: gobierno de sí expandido.

Las coordenadas de la luna en el universo local de las monedas sociales

Desde hace siete años les sigo la pista a distintas monedas sociales en Colombia. La primera de la que tuve noticia, aunque es probable que haya otras pioneras en estas cercanías, fue la roca, en el municipio de Suesca, que empezó a operar en el 2014. He visto cómo muchas de estas iniciativas nacen y mueren, pero también cómo la gente migra entre ellas, ensayando una y otra vez. Es un campo en el que las monedas sociales cohabitan con diversas iniciativas —huertas, trueques, talleres de transformación holística, biodanza, emprendimientos varios—, lo que hace que, a veces, las personas participen en varias simultáneamente, tejiendo puentes entre distintos espacios, o que, otras veces, se enfoquen en una (o en ninguna) cuando sienten demasiadas demandas sobre su tiempo o están desgastadas, o cuando persiguen una nueva práctica de vida alternativa que les llama la atención. A menudo encuentro a personas que prueban con una moneda y luego con otra, insistiendo en sus apuestas. Durante la pandemia por el covid-19, varias de las personas que se vieron encerradas en sus casas, con tiempo para reflexionar sobre sus vidas y confrontadas con el reto de pensar y experimentar otras formas de existencia —y de conexión social—, hallaron a través de internet iniciativas como los bancos de tiempo y otras monedas sociales; a partir de allí, se juntaron en espacios posibilitados por videollamadas grupales y se lanzaron a ejecutarlas. Yo no participé en ese momento, pero luego he podido constatar que fue un periodo de intensa colaboración y aprendizaje en este campo.

Espacios de discusión virtual creados antes de la pandemia se han potenciado. El grupo inicial de la luna, por ejemplo, empezó escribiéndoles a diversas iniciativas de monedas que encontraron en internet, incluidas algunas colombianas, y fue la argentina Heloisa Primavera quien les respondió. Por medio de ella tuvieron acceso al *software* con el que opera no solo la moneda par en Argentina, sino otras monedas “hermanas”, como el sol en Uruguay y el muyu en Ecuador. Estas y otras iniciativas, que usan *softwares* difundidos a nivel mundial, como Cyclos 4, hacen parte de la Red Latinoamericana de Socioeconomía Solidaria (RedLASES). Son comunidades en las que se comparten metodologías y se aprende en conjunto.

En estas iniciativas, hoy en día, la virtualidad y la presencialidad van de la mano. Por una parte, muchos activistas en la pandemia asumieron el reto de migrar a los encuentros virtuales, extendiendo su labor y sus encuentros de aprendizaje por distintos países del continente. Por otra, la apertura pospandémica trajo nuevos retos a estas iniciativas a medida que las personas volvían a la “normalidad” y las demandas de sus modos de vida sobre su tiempo y energía empezaban a jalarlas en direcciones distintas, o que se reencauzaban en patrones de interacción previos. La moneda luna, que comenzó en el contexto de la pandemia en el año 2020, cuenta con aproximadamente mil usuarios en distintas regiones de Colombia, la mayoría en la ciudad de Bogotá y los municipios aledaños de la sabana cundiboyacense, pero también en Antioquia, Ibagué, el Pacífico y los Llanos Orientales.

Existe una gran variedad de monedas sociales. A algunas se accede “comprando” unidades con dinero de curso legal en proporciones establecidas. Otras son emitidas por una entidad, como un consejo comunitario o alguna pareja de activistas. La moneda luna es de otro tipo, conocido como *crédito mutuo*: no hay una emisión centralizada; las unidades se emiten a partir de las transacciones entre personas que, en este caso, descargan una aplicación en sus teléfonos. Hay monedas sociales que funcionan de manera física, con billetes o talonarios, o en combinación con dinero digital. La luna es una moneda enteramente digital: se abre una cuenta en la aplicación y el saldo de la cuenta —que comienza en cero— sube o baja dependiendo de los productos y servicios que el usuario vaya transando (para decirlo en términos conocidos que, sin embargo, son objeto de disputa en espacios como el de Luna).

La figura 1 es una foto de cómo aparece mi saldo en lunas y las últimas transacciones. He seguido esta moneda desde el año 2022 como participante y como investigadora, asistiendo a encuentros de distintos nodos en la ciudad de Bogotá y sus alrededores, invitando a sus gestoras a dar charlas en la universidad y conversando con ellas en distintos espacios y momentos. A partir de estas

conversaciones he identificado varios aprendizajes acumulados de otras iniciativas que convergieron en este espacio. De él hacen, o han hecho, parte personas con distintas trayectorias y cuyas perspectivas e interpretaciones no son homogéneas. Sin embargo, en el contexto de estos nutridos intercambios de ideas —y, en particular, de experiencia práctica en la promoción, gestión y sostenimiento de estas monedas— han surgido una serie de aprendizajes y reflexiones condensadas en las ocho entrevistas semiestructuradas.

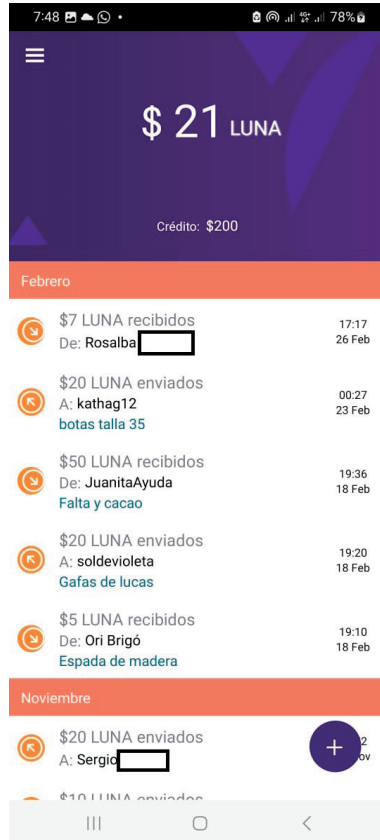


Figura 1. Saldo en lunas de María Elisa Balen

Fuente: archivo personal.

Nuestras conversaciones estuvieron orientadas por seis preguntas clave. Las primeras dos, sobre las vidas de los participantes antes de toparse con las monedas sociales y sobre cuál era la relación con el dinero en sus familias. Accedí a las personas con las que hablé (cuatro hombres y cinco mujeres entre los 34 y los 49 años) usando la estrategia de bola de nieve: una de las gestoras me contactó con

personas que consideraba como referentes (así no estuvieran de acuerdo con ella) hasta llegar a un grupo en el que, aunque no definitivo, las referencias empezaron a ser mutuas. Todas estas personas son profesionales, de disciplinas como el diseño, la ecología, la tecnología ambiental, la docencia en artes y la psicología. La mayoría habían hecho cambios en su trayectoria vital al no sentirse satisfechas con lo que estaban haciendo —ya fuera cambiando de carrera, de trabajo o de lugar de residencia—. Siete de estas nueve personas se han movido, o planean hacerlo, de la ciudad a entornos rurales y algunas han regresado por temporadas o de forma más permanente. Si bien dos de ellas mencionaron la importancia de las monedas sociales como forma de apoyar a personas con economías precarias dentro del sistema capitalista, solo una habló en términos de inclusión a ese sistema, usando ejemplos como el de las personas que trabajan con reciclaje o el de aquel joven que no tiene dinero para ir a entrevistas laborales o para mantenerse mientras recibe su primer salario. Las demás, como ahondaré más adelante, se identificaron de una u otra forma como antisistema (así consideraran que las monedas sociales no necesariamente implican una alternativa opuesta al sistema capitalista). En sus familias, a menudo tuvieron referentes encontrados con respecto a las relaciones con el dinero: por ejemplo, que una de sus progenitoras tuviera un manejo disciplinado de las finanzas y otra no, que una tuviera posturas negativas hacia el endeudamiento y la otra, arranques sucesivos de proyectos financiados con deudas, más o menor estrechez y abundancia. Esto las llevó a elaborar —a veces a lo largo de años— sus propias posturas.

Por cuestiones de espacio, el presente análisis no se enfoca en estas elaboraciones previas, sino en tres preguntas que se repitieron en las distintas conversaciones: 1) ¿cuál es el problema o cuáles los problemas que las monedas sociales ayudan a resolver?; 2) teniendo en cuenta su experiencia personal y también las de otras personas, ¿qué transformaciones, prácticas o hábitos se requieren para que estas monedas sean adoptadas, para que funcionen?, y 3) ¿ha cambiado su perspectiva con respecto a la respuesta anterior a lo largo del tiempo? Con estas preguntas quería puntualizar en las acciones deliberadas de estas personas para transformarse o en lo que la literatura llama *prácticas de sí* (Sáenz Obregón 2014). Foucault, abriendo una línea de análisis que ha continuado en los llamados estudios de la gubernamentalidad, estudió éticas de transformación de la conducta en distintas épocas, racionalizándolas —lo cual sirve para contrastarlas— en términos de aquello sobre lo que se actúa, cómo se actúa, usando qué técnicas y con qué objetivos (Rabinow 1991). Esta orientación permite desplegar, y también

recoger, estas éticas de transformación ligadas a la moneda. En la siguiente sección hay un corto rodeo conceptual antes de entrar en materia.

Gobierno de sí expandido

En los últimos años los estudios de la gubernamentalidad, específicamente orientados al análisis de la gubernamentalidad neoliberal, se han enfocado en la manera en que las personas son gobernadas como si fueran empresarios e inversores (Ossandón *et al.* 2022). No solo se trata, sin embargo, de un gobierno ejercido por otros: etnografías como las de Fridman (2019) y Aguilar Torres (2014) muestran que se trata también de lo que Foucault denominó *prácticas de sí*. Varios investigadores han usado esta noción para hablar de las prácticas por medio de las cuales los sujetos actúan de manera deliberada sobre sí mismos para autotransformarse, y para abordar una variedad de artes de vida y contraconductas contemporáneas (Sáenz Obregón 2014, 23).

Acá, propongo hablar de un *sí expandido* porque en este caso el objeto de las prácticas no es solo el sujeto, sino las cosas y las redes que se tejen entre personas. Y hablo de gobierno, entendiendo que este concepto incluye esos ejercicios repetidos y conscientes a los que refiere la noción de práctica, para señalar que estas apuestas de transformación ética les apuntan también a formas de organización conjunta. Si bien no todas las personas con las que conversé se expresan en los mismos términos ni piensan de la misma manera, sí hay nociones recurrentes (como las de abundancia y tejido), así como una resonancia con lo que Raquel Gutiérrez denomina *entramados comunitarios*, en los que se gestionan objetos (o bienes) para procurar relaciones y bienes (Gutiérrez y Salazar Lohman 2015). Si bien estas monedas, y el dinero en general, pueden pensarse como herramientas u objetos a rediseñar, esta perspectiva del gobierno de sí ayuda a poner de relieve el que estas apuestas de transformación incluyen a las personas y sus relaciones.

Apertura de un nodo

Para ilustrar cómo funciona la moneda luna en la práctica, paso a describir un evento: la apertura de un nuevo nodo o subgrupo local —el catorceavo a nivel nacional—, en Teusaquillo, la localidad en la que vivo en Bogotá, y que incluyó —cómo no— una feria de intercambio que, a diferencia de otras veces, fue virtual.

En una entrevista en el marco de esta investigación, Iván me había comentado su interés en abrir un nodo de la moneda en Teusaquillo, y pocos días después (antes de lo que yo esperaba) apareció en el chat de WhatsApp de Moneda Luna Colombia la invitación a la Feria Lunar Virtual Apertura Nodo Neuque (Teusaquillo), con la nota de que se podía solicitar el enlace escribiendo a determinado número de celular. Minutos más tarde, otro mensaje ya compartía directamente el vínculo de Google Meet e invitaba a conectarse el jueves 22 de febrero de 10 a. m. a 12 m. Veinticuatro horas más tarde, habiendo maniobrado para sacar tiempo dentro de mi jornada laboral, me conecté y encontré que quien estaba ejerciendo de recepcionista del encuentro era Paola, otra de las personas que entrevisté. Al comienzo éramos dos hombres y doce mujeres; poco a poco se conectaron más mujeres, hasta que llegamos a veintitrés personas².

Luego de los saludos iniciales comienza el primer punto de la agenda: la presentación del equipo promotor, en la que cada una habla un poco de sí misma, de su relación con este proceso o de algunas ideas clave, como que estas son “formas de repensarse la economía, el mundo que habitamos [...] no solas, sino tejiendo en red, con comunidades de base”, y que implican “procesos de desaprendizaje y de aprendizaje” (diario de campo, 2024). Luego nos presentamos las demás personas, por turnos, prendiendo la cámara y comentando cómo llegamos al espacio. Algunas se conectan desde municipios del departamento de Cundinamarca (Tenjo, Funza, Faca, Silvania, Tabio), de ciudades como Manizales o Girardota (Antioquia), de localidades como Kennedy y Ciudad Bolívar en Bogotá, e incluso desde Canadá. Solo cinco estamos en Teusaquillo. Varias mujeres son huerteras y no soy la única en horario laboral: hay una que habla desde lo que parece su puesto de vigilante privada; otra, posiblemente maestra de preescolar, va corriendo papeles de colores mientras se presenta.

El tercer punto de la agenda, pensado para quince minutos, pero que se extiende por más de media hora, está dedicado a hablar de la moneda luna. Este punto, en el que se busca presentar una cantidad considerable de información de manera comprimida, está a cargo de Luz, quien usa un infograma que comparte en pantalla desde su celular. “Más que una moneda”, dice, “esta es una comunidad que se teje”. Después de aclarar que Neuque, el nombre del nodo, evoca la importancia del tejido del agua y de los vínculos, avanza en una recomendación que, imagino, proviene

2 La aplicación de la luna no registra el género de sus usuarios, por lo que es difícil establecer con exactitud cuántos de estos son mujeres. En mi experiencia, en los equipos gestores suele haber hombres y mujeres, pero la gran mayoría de las personas que participan en las ferias y chats son mujeres.

de malas experiencias anteriores que han amenazado con convertir el espacio en plataforma de mercadeo: “Acá no llegamos como emprendimientos, sino como personas. Más que un ejercicio mercantil, estamos tejiendo vínculos”. Es patente aquí la concepción expandida de sí que enfatiza los vínculos entre personas, así como aquello que circula entre ellas. Luz pasa entonces a hablar de las cuatro c que se intercambian en este espacio: cariño, comidas, cositas y cuidados. Luego menciona que 960 personas han descargado el lunero virtual y que, si alguna tiene dudas con respecto a esta aplicación, puede escribir en el chat de la llamada o contactar a alguna de las personas que se identificó como promotora. En ese punto se refiere al funcionamiento del WhatsApp y, luego de los temas prácticos, pasa a los principios filosóficos: habla de la abundancia y del dinero como construcción humana.

Lo siguiente, en el infograma, es el listado de “conceptos/principios/formas de expresarse” que cambian en este espacio.

Antes se hablaba de consumidores y luego de prosumidores —invitando a las personas a pensarse como a la vez productores y consumidores—, pero nos gusta pensar no solo en términos de producción, sino de gestación y de autogestión; por eso encuentran allí el término *gestasumidores*. La aplicación permite no solo transar y ver los balances de cada persona, sino la suma de riqueza —en lunas— que se ha movido en la red: esto podría llamarse producto interno bruto (PIB), pero lo empezamos a llamar “producto interno dulce” y tal vez sea mejor llamarlo “fruto interno dulce”. Aquí no hay contadores, sino guardianes de riquezas; no hablamos de venderse, sino de reconocerse; no hablamos de precios, sino de aprecio; en vez de pedir, requerimos; no vendemos, sino que damos y recibimos. Hablamos de cosinuestras cuando se trata de cosas que no son de solo una persona. Volviendo a la aplicación, que es una suerte de Nequi^[3], pero sin intereses ni nada, esta incluye límites, que son como llamados: si llegas a -200 lunas es porque estás tomando mucho, si llegas a +600 lunas es porque estás acumulando mucho. (Diario de campo, 2024)

Esa es, más o menos, la apretada exposición que Luz ha hecho muchas veces: para algunas de las participantes funciona como introducción, para otras como recordatorio. En los encuentros presenciales, la he visto acompañar su presentación con las palabras clave dibujadas cuidadosamente en papeles de colores, una práctica que trae de sus días de profesora de artes en un colegio público.

3 Nequi es una aplicación de banca virtual muy difundida en Colombia.

El cuarto punto en la agenda es la feria y hay presión en el chat para que comience. Es el turno de Francy de darle inicio. Simultáneamente al discurso ante la cámara con el cual ella comparte su experiencia, en el chat de la videollamada otras gestoras publican sus datos de contacto y recogen los de aquellas personas que ingresan por primera vez, para luego ayudarlas si es necesario. Francy, mientras tanto, explica la logística de cómo llevar a cabo los intercambios desde distintos lugares y Luz invita a ser recursivas, a proponer respuestas y soluciones, pero también a tener en cuenta que “entre más local, más radical”.

Finalmente, a las 11:33 a.m. comienza la feria. Una por una, prendemos de nuevo nuestras cámaras y contamos qué ofrecemos y qué requerimos. Si hay alguna interesada, responde al ofrecimiento/requerimiento en cámara o por el chat. Algunos intercambios se realizan ahí mismo, otros son la preparación del terreno para los que se vienen más adelante: nos estamos conociendo. Yo me desconecto a mediodía, pero la feria continúa.

Cinco días más tarde pasa por mi oficina una huertera de Ciudad Bolívar a recoger el jabón que ofrecí. Le explico de nuevo cómo funciona la aplicación —veo que tiene varios intercambios ya registrados allí—; me dice que ella nunca pudo entrar a la universidad, pero le gusta visitar el campus así quede lejos de su casa, y conversamos sobre lo que nos sucedió durante la pandemia. Con otra huertera, a quien ya conocía del espacio de otra moneda social, hablamos por WhatsApp para intercambiar mi apoyo en un proyecto de investigación que piensa hacer por un taller de huertas para mis hijos.

Para que estos encuentros se lleven a cabo, un trabajo considerable se realizó detrás de cámaras y la organización fue rápida. Iván tuvo la idea de abrir el nodo, pero el día en que eso ocurrió estaba trabajando y no pudo estar. Luz, Francy y Paola se asignaron roles para esa reunión: una estaba encargada de recibir a las personas y ser la “maestra de ceremonias”, y otras, de dar información o de compartir su experiencia en distintos momentos; mientras una estaba en cámara, otras movían información por el chat. Por lo general hay una *guardiana del tiempo* encargada de regularlo, una *guardiana de la memoria* encargada de registrar los intercambios que se acuerdan para resolver dudas en caso de que sea necesario y una *animadora* encargada de manejar las energías del grupo, bien sea impulsando los intercambios cuando las cosas van lento o las personas son muy tímidas o inexpertas para hacer o tomar una oferta, bien sea calmando los ánimos cuando hay demasiado interés sobre una sola oferta. A veces hay otro rol afín a este: el del *pinakarry*, quien, con un poema, una canción u otro tipo de intervención invita a la escucha profunda, a conectarse con lo que está sucediendo.

La red de la luna es híbrida; sus espacios virtuales y presenciales están estrechamente ligados. Un mes después del lanzamiento virtual del nodo nos encontramos cuatro personas presencialmente. Es el final de la jornada y la reunión se da en la casa de una amiga de Iván que acaba de mudarse al barrio: están sus dos hijas y un abuelo que ayuda a cuidarlas mientras conversamos. También llega otra lunera con su hijo pequeño en pijama. Sentados en la sala, entre juguetes, nos presentamos quienes no habíamos conversado antes. Luego compartimos lo que cada cual ha traído para las onces (pan, galletas, agua aromática, miel ofrecida por la anfitriona, de su terreno en Suesca). Cuando pasamos a discutir el funcionamiento del nodo, la conversación gira rápidamente hacia posibles acuerdos de interacción para el chat virtual. Por ejemplo, qué información compartir allí y cuál no: “Podemos compartir información de otros eventos en la localidad”, propone una. “Pero para eso hay otros chats”, responde otra (diario de campo, 2025). Las cuestiones de etiqueta en los chats son importantes: ¿cómo hacer la inducción a nuevos miembros y qué criterios tener en cuenta para sacar a alguien del chat? La inactividad después de cierto tiempo es un aspecto que se debe considerar, dada la experiencia previa de los participantes en otros nodos. Y luego está el dilema de si permitir el anuncio de ofertas no solo en lunas, sino mixtas e incluso en pesos. Esa conversación continuará días después de forma virtual.

Unas semanas más tarde, se propone un experimento: durante los siguientes meses, en los espacios de la luna, solo se transará en lunas para ver si el dinamismo de los intercambios logra mantenerse. La discusión de estos aspectos de autogobierno es explícita, al igual que la rotación de roles. La experimentación y la reflexión son constantes.

¿Para qué hacer todo esto? A continuación, ahondo en cuáles son los problemas que identifican estos gestores de monedas sociales, qué es lo que se proponen cambiar y cómo pretenden hacerlo.

El problema

La mayoría de mis interlocutores se toma un compás de tiempo antes de responder cuál es el problema o cuáles los problemas que las monedas sociales pueden ayudar a resolver. Carlos, por ejemplo, contesta que le llamaron la atención por su carácter alternativo, no porque fueran la solución para algo. Unos segundos después, sin embargo, añade que “ante todo sí ayudan a resolver el tema de crear tejido social, de crear vínculo, de crear comunidad. Cuando ese vacío existe en la sociedad, esto permite que haya un mecanismo de encuentro, de generar otros

espacios” (entrevista personal, 12 de febrero de 2025). Para Luz Azulhada, su amiga y compañera de ruta en el campo de las monedas sociales, estas nuevas formas de dinero ayudan a resolver una serie de problemas prácticos: hacer que fluyan el trueque y la abundancia; el entendimiento de la escasez; la falta de alimento —no saber cultivar ni tener dinero—; el tejido de soberanías (alimentarias, personales, colectivas); fomentar la comunicación y la empatía para poder hacer acuerdos; ejercer la solidaridad en vez del acaparamiento; hallar formas de salir del individualismo. Mientras que, para personas como Carlos, las monedas sociales, en cuanto mecanismos de encuentro, pueden considerarse como una herramienta temporal, para Luz son un medio de conseguir una variedad de fines entre los que se encuentran tanto la satisfacción de necesidades inmediatas como la autotransformación, entendiendo esta última en el horizonte de aprender formas de trabajar en conjunto. El diagnóstico de Ángela, otra de mis interlocutoras, es más cercano al de Luz y a su articulación de múltiples problemas que al de Carlos y a su identificación de un vacío, pues hace referencia a una crisis sistémica. Para ella, lo que se requiere es un cambio de lógica:

Estamos en una crisis no solo ambiental, sino sistémica. La lógica del capitalismo y la acumulación va en contra de la vida [...] entonces las monedas sociales y la economía solidaria intentan recuperar esa lógica de la vida. La lógica de la cooperación, la lógica de la abundancia, la lógica del tejido, la lógica de lo orgánico, la lógica de las redes. (Entrevista personal, 28 de febrero de 2024)

Para Ángela, este cambio en la lógica subyacente, más allá de facilitar productos y servicios a personas en situaciones económicas precarias, puede ayudar a algo importante: transformar las lógicas que en buena medida determinan nuestras relaciones. Modificar cómo concebimos la abundancia y la escasez, lo económico, el intercambio de bienes. Tiene que ver con mover cosas, pero también con alterar las formas de relacionarse y esto para ella pasa por las creencias:

La herramienta está allí, ya hay mucha gente que está empoderada [...] y ella [la moneda] hace su trabajo. Ella ha hecho su trabajo en nuestro interior también y puede seguir haciéndolo en el exterior, en la parte práctica. Pero, como te digo, la parte práctica es solo la punta del iceberg de lo que hace una moneda social. Hay que confiar en los cambios a largo plazo y en los cambios en las creencias. (Entrevista personal, 28 de febrero de 2024)

Quienes llevan años en esto manifiestan que los cambios son más difíciles de lo que pensaban: la idea de las monedas sociales que cautivó a estas personas no se tradujo fácilmente en que otras las adoptaran. Y esto ha llevado a hacerse nuevas preguntas, en términos de qué más se necesita o qué es lo que bloquea estas iniciativas. Ángela lo expresa en términos de la necesidad de cambiar hábitos: no solo hábitos prácticos, sino las creencias, entendidas como formas de ver a las que se está habituado. Habiendo participado en dos experiencias de monedas sociales en España y tres más en Colombia, señala las dificultades que tienen estas generaciones (por lo menos la suya y la que vino antes) en promover y sostener espacios comunitarios, por cuenta de la cultura del individualismo:

Las monedas a veces requieren, más allá de los intercambios, echarle un poquito de amor al proceso. Y amor se traduce en tiempo o en algún tipo de esfuerzo. Ir a algún sitio a pedir un espacio o hacer gestiones [...]. Yo tengo la impresión de que nos cuesta mucho sacar el tiempo para eso, porque eso no forma parte de la vida en el sistema capitalista. En el sistema capitalista las cosas que están planilladas para tu día a día es trabajar, la familia, cuidar los hijos, el ocio los fines de semana, pero no está planillado el espacio de los procesos comunitarios. (Entrevista personal, 28 de febrero de 2024)

Para otros, como Iván, la respuesta a qué se necesita para que funcionen estas monedas pasa por la confianza y por cambios en el lenguaje (algo a lo que volveré más adelante). El diagnóstico de Ángela, sin embargo, resalta la importancia de sacar espacio (y tiempo) de las lógicas capitalistas que hacen parte de enraizados sistemas de creencias. Esto implica no solo una acción negativa (en el sentido de retirarse), sino positiva: crear nuevos espacios y tiempos de encuentro en otro plano, con otras dinámicas. La pregunta sobre cuál es el objeto de las acciones, entonces, tiene diferentes respuestas para las personas con las que conversé: las relaciones (o su ausencia), los conocimientos prácticos o las creencias. En cualquier caso, las formas de relacionarse son claves: nuestras creencias atraviesan las maneras en las que nos vinculamos con otros y esto requiere habilidades prácticas. El trabajo debe hacerse al nivel de las creencias y modos de relacionarse, y esto es lo que permiten los encuentros en los que los intercambios tienen lugar. Aquello que es intercambiado, en todo caso, no es menos importante.

Las tres c (comidas, cositas y cuidados) y una más

Carlos y Daniela se conocieron en uno de los encuentros de la luna y ahora son pareja. No en vano, sentados en la sala del apartamento que comparten, Carlos dice que para él estos encuentros le han dado la mayor gratificación, el sentido de que algo es valioso, agradable. En ellos o en las ferias —que luego tendrán el nombre de alunizajes—, las personas son importantes, pero las cosas también. En palabras de Daniela: “Eso me parece que es algo bien lindo, bien valioso, las relaciones que se tejen y el darles una vida más extendida a las cositas”. Qué implica ese “darles vida a las cosas que están allá, quietas” (Carlos) puede ilustrarse con el siguiente ejemplo:

Una de las cosas que identifico y que para mí son supervaliosas es resignificar las cosas. Por ejemplo, yo tuve un reloj por ahí cinco años. Lo disfruté muchísimo, uno de esos relojes que mide tus signos vitales mientras haces ejercicio. En algún momento dejé de usarlo [...]. El reloj duró guardado como un año y en un alunizaje lo saqué y lo intercambiamos en lunas con Luza, una de mis amigas, que se lo dio al esposo y Juan es como el más feliz de la vida entera con ese reloj. (Daniela, entrevista personal, 12 de febrero de 2024)

El valor de esa puesta en circulación no está determinado solo por el reloj, sino por las relaciones que se tejen. Esto es así cuando eso que se intercambia es un objeto y, más aún, cuando se trata de un servicio o un cuidado. “La limpieza facial más linda que he recibido en mi vida ha sido en lunas”, dice Daniela, quien también se ha procurado por medio de lunas, entre otras muchas cosas, los primeros patines de su hija y clases de música y de pintura.

Las tres c hacen referencia a eso que se intercambia: cositas, comida y cuidados (o servicios). A este trío, alguna gestora añadiría —siguiendo los juegos de lenguaje tan frecuentes en este espacio— una cuarta c: la de los cariños que se dan y que no obedecen a un intercambio puntual. Entre esas c, mucho de lo que se mueve es ropa, lo cual puede ser reflejo no solo de la apuesta por reutilizar, sino del legado de consumo que se busca transformar: dejar fluir energías es no solo poner a circular la abundancia, sino vaciar —un poco o mucho— los clósets y armarios. En vez de acumular, soltar. Abrazar una prenda que se quiso mucho y dejar que siga su camino, que sea acogida por alguien más y a su vez le brinde a esta persona bienestar o felicidad.

No todas las cositas han sido compradas antes: en este espacio convergen personas que hacen tejidos y productos herbarios, por ejemplo. En estos casos, esas

cosas tienen incorporado tanto el trabajo de quien las ofrece como otros insumos, que a menudo son adquiridos en moneda nacional. La recomendación que les he escuchado a diferentes gestoras, en particular a Luz, es, por un lado, apreciar el trabajo propio y el de las demás personas (valorarlo en una buena cantidad de lunas) y, por otro, ofrecer esos productos solo en lunas (en lugar de en proporciones mixtas de lunas o pesos colombianos). Esa invitación, acompañada del consejo de ofrecer solo una cantidad limitada de lo que producen (la que se puedan permitir), es una manera de abordar ese malabarismo entre lo que es posible gestionar en espacios lunares y lo que requiere pesos —no solo los insumos, también otras demandas monetarias de la vida contemporánea, como el arriendo o el transporte—. Hay personas como Luz, primera bicimensajera de la luna, que, ante esta disyuntiva, les han dedicado cantidades ingentes de tiempo y energía a los espacios de intercambio lunar: con esto, por ejemplo, ella ha llegado a gestionarse su propio arriendo en lunas —por un tiempo—, así como el hospedaje, la alimentación y una calurosa bienvenida en distintos lugares del país a los que ha podido viajar en bicicleta gracias a este tejido.

Otras personas experimentan una fuerza gravitacional más fuerte hacia los pesos y ofrecen sus *c* por combinaciones de lunas y pesos. La circulación de estas ofertas mixtas en la red es objeto de controversia. Con el paso de los años, algunas personas han decidido salirse del espacio de la luna y crear nuevas monedas donde esto es permitido, mientras otras siguen haciendo sus anuncios mixtos en los chats de WhatsApp de la moneda.

En las ferias puede accederse a comida preparada que, ya sea intercambiada o brindada, constituye una parte clave del tejido comunitario. El acceso a alimentación (y alimentación de calidad) es una preocupación que distintas gestoras de la moneda me habían manifestado en conversaciones anteriores y que gestoras de otras monedas, ubicadas en zonas rurales, reivindican como central en sus iniciativas. La *c* de comida merece un punto aparte y hay toda una serie de estrategias, como compras intermunicipales e inclusiones de mercados —o canastas de mercados—, que requieren más espacio para ser consideradas.

Por un lado, *eso que circula* gracias a la moneda es importante y de alguna manera le da valor. En palabras de Ángela: “Cuantas más cosas haya dentro de la moneda, la moneda sube su valor, más valor tiene la moneda. Cuantas menos, menos: y es lo que siento que está pasando con [otra moneda social]: siento que se está devaluando” (entrevista personal, 28 de febrero de 2024). Por otro lado, eso que circula también son afectos, y la circulación en general requiere conjuntos de relaciones a los cuales —en el espacio de esta moneda— se refiere como *el tejido*.

El tejido, tejer, tejernos

En la literatura sobre la historia del dinero, académicos de distintas disciplinas vienen reiterando que la idea del trueque como origen del dinero es un mito difundido por la ortodoxia económica, pero que difícilmente encaja con el registro histórico y antropológico (Graeber 2011). Varias de las personas que llegaron al espacio de la luna o escucharon de él lo hicieron por iniciativas contemporáneas de trueque en las que participaban; con ellas, entonces, en parte se reproduce la versión del dinero como una solución a problemas de trueque. Pero solo en parte, porque, como señala Iván, en el espacio de la luna se antepone el tejido en red y las relaciones a la despersonalización de los intercambios. El fin no es solo intercambiar, sino beneficiar a alguien. “El dinero tradicional [*fiat*] beneficia más a unos que a otros [...] entonces, [nuestro objetivo es] que la moneda luna tenga una finalidad”, dice. Y hace una analogía con los mapas: “Los mapas no son solamente una herramienta que no dice nada; detrás de eso hay un mensaje. Quien construye eso puede intentar decir algo, aunque no lo transmita con palabras” (Iván, entrevista personal, 10 de febrero de 2025). No solo se teje, se teje con un propósito.

El tejido como práctica y metáfora del hacer y existir tiene una larga tradición en la región (Arnold y Espejo 2013), y en los últimos años su lenguaje ha permeado una variedad de movimientos sociales. Aquí voy a centrarme en tres aspectos de este tejer la comunidad de la moneda: la relevancia de anudarse localmente, la metodología abierta que se usa para organizarse y los cambios en el lenguaje. En cuatro años, la luna ha pasado de un nodo y cien usuarios a quince nodos y mil usuarios. Todas las personas usan la misma aplicación (*o monedero lunar*) y pueden intercambiar entre ellas, pero además de esto hay una serie de nodos en los que se agrupan y que facilitan los intercambios. Entendidos como espacios virtuales, estos nodos operan a través de chats de WhatsApp anidados en un grupo general, cada uno con su nombre: Moneda Luna Nodo Colombia, Nodo Bakatá (Bogotá), Nodo Uaque (o sabana norte) y Nodo Dulima (Ibagué), entre otros. Los nodos también pueden tener espacios físicos que funcionan como puntos en los que se dejan los objetos que se ha acordado intercambiar en los chats virtuales, como la casa de Francy en Facatativá o la base lunar que operó en el cuarto trasero de la tienda Galatea en el centro de Bogotá. Esa base, por ejemplo, servía como un punto de interconexión entre los nodos de Bogotá, el municipio de Choachí, al oriente, y el de Facatativá, al occidente.

Trasladar los objetos de un lugar a otro, dentro de la misma ciudad o de un municipio o un departamento a otro, ha requerido invención logística. Algunos

han operado con bicimensajería; otros usan compañías de transporte de mercancías que cobran en pesos; otros acuden a favores pedidos al familiar o amigo que pasa por Bogotá o tiene acceso a un carro para mover la bicicleta, conseguida en lunas, que está en un lugar apartado. Intercambiar en el interior de un nodo más cercano geográficamente facilita la logística del movimiento de objetos, reduce la huella ambiental y propicia el encuentro de personas. Por eso, a medida que la luna se ha ido expandiendo, se han creado nodos en otras ciudades, pero también dentro de Bogotá, como el de Techotiva (en Kennedy, una localidad de la capital). Los nombres —que se deciden por votación entre los participantes del respectivo nodo— a menudo son denominaciones indígenas de los territorios. Esta recuperación lingüística habla de apuestas de reapropiación territorial y, más en general, de la búsqueda de distintos puntos de referencia. Estos otros puntos de referencia vienen no solo de distintas tradiciones culturales, sino del mundo animal.

El Enjambre sin Reina, una iniciativa que tiene lugar en España de la que ha hecho parte Ángela, resuena en la forma organizativa de la luna. El trabajo colectivo, aunado a la rotación de roles, es clave:

Una de las cosas que he aprendido en este proceso es la autogestión y el poder rotativo [...] estamos en contra de que haya un solo gobernante [...]. En este caso no hay fundadores: hubo un equipo inicial, que éramos varios, que venimos de varios escenarios y que a la final abrimos el proceso a los que van siguiendo [...] es una metodología que se replica, pero también que se abre, que no es cerrada, que es orgánica. (Luz Azulhada, entrevista personal, 18 de enero de 2024)

La rotación hace parte de un ejercicio de autosostenibilidad. “Que si faltó una persona no se vaya a caer el proceso, sino que otros ya lo entiendan y lo sigan replicando”, dice Luz. Esto se relaciona con que el poder no caiga en una sola persona, pero también con la autonomía. “Entre tú seas más autónomo, la autonomía hace que uno se empodere”, agrega, haciéndose eco de palabras que ha escuchado de Heloisa Primavera. Ante la pregunta sobre la metodología que usan, Luz señala varias cosas. La primera es empezar a construir desde el contexto, que es particular en cada caso, y preguntarse quiénes están interesados. La segunda, ser abierto: no hay un camino, se construye en conjunto. Entonces, más que idear un plan de acción y dirigir, se trata de soltar el control y dejar que el otro lo haga, de *encauzar las explosiones*, de acompañar y cuidar. No se han convertido en una mutual o una asociación más formal, porque esto implicaría cerrar el grupo. El tejido de nodos y ferias en los que se convoca a la comunidad a distintos lugares a

encontrarse e intercambiar se hace entonces de manera anárquica, en un camino que se va armando en el proceso. La orientación, sin embargo, no es aleatoria:

Estamos cambiando de un paradigma. Y eso lleva siglos, porque cambiar de la Edad Media a acá, eso fue siglos. Y todavía hay cosas de la Edad Media [risas]. Cambiar un paradigma es también cambiar los conceptos y cómo los entendemos. (Luz Azulhada, entrevista personal, 18 de enero de 2024)

La autoidentificación como *prosumidores-gestasumidores* ejemplifica cómo el cambio en el uso del lenguaje le apunta a un cambio de perspectiva y de formas de actuar. Un prosumidor tiene la perspectiva no solo de quien consume, sino de lo que ha implicado la producción de algo. Un gestasumidor es consciente no solo de producir y consumir de formas que permitan los intercambios —lo cual implica creatividad—, sino del trabajo de gestión que se requiere para que los intercambios tengan lugar. En su trabajo sobre estrategias de familias chilenas de ingresos moderados para lidiar con la inflación, Pérez-Roa (2025, en este mismo volumen de la *RCA*) menciona la decisión de cambiarse a marcas más baratas —así el ahorro sea mínimo— y de disminuir las reuniones sociales para gastar menos —así las redes de apoyo sean claves a la hora de movilizar recursos—. Pensarse como gestasumidor implica una orientación contraria: valorar la calidad de los bienes y ser consciente de las relaciones que permiten que estos fluyan (o no). Esas valoraciones, más que inscritas en el funcionamiento del dinero⁴, son encarnadas por estas personas que quieren distanciarse del capitalismo.

Cierre

¿En qué consisten, entonces, las monedas sociales y cómo estudiarlas? Al comienzo cité una primera definición: son monedas creadas por grupos de personas. Como paso intermedio, podrían caracterizarse en términos de sus funciones. Entonces, son algo que sirve para transar e intercambiar, más que como depósito de valor (aunque esta perspectiva no encaja en casos como el *fureai kippu* en Japón). Implican, evidentemente, números: se llevan cuentas. Qué y cómo se cuenta es un aspecto clave, y varias de estas monedas les apuntan a formas de contar (y apreciar) distintas de aquellas a las que estamos acostumbradas en el capitalismo, ya

4 Hay aspectos que sí están inscritos en la herramienta —en este caso la aplicación— por diseño, como los límites de acumulación.

sea porque se lo quiera contrarrestar, o porque se quiera resistir a él, o porque se avizore en esto la posibilidad de otras formas de existencia. Hay, también, una denominación: un nombre que hace referencia a una identidad o comunidad. En el caso de la luna, he escuchado distintas versiones sobre su significado: que si había soles en Uruguay, por qué no lunas en Colombia; que la luna es importante para los pueblos muiscas en el territorio que hoy conocemos como la sabana cundiboyacense; que la luna está ligada a la mujer; que la luna representa los cambios. Distintos sentidos pueden irse añadiendo con el tiempo, incluyendo este: en la luna, fuerzas que damos por sentadas, como la gravedad, resultan relativas.

Caracterizar a esta (u otra) moneda social en términos de sus funciones como dinero es solo un paso intermedio: por un lado, porque describir las funciones de algo no es lo mismo que decir qué es; por otro, porque la definición misma del dinero está en disputa permanente. En la economía y las disciplinas afines, quienes se hacen la pregunta de qué es el dinero suelen ubicarse en una de dos respuestas: es o una mercancía o una relación. La interpretación del dinero como relación, más afín a lo aquí expuesto, incluye elaboraciones recientes, como la de Chambers (2023), quien resalta la importancia de analizar relaciones concretas entre deudores y acreedores, en el contexto de las denominaciones específicas. Sin embargo, para entender el fenómeno de las monedas sociales en la actualidad esto no es suficiente.

Como he procurado mostrar, estas monedas hacen parte de éticas de transformación. Me he referido a estas éticas como a formas de gobierno de sí expandido para resaltar que se trata de prácticas que no están orientadas solo a la transformación de sujetos individuales, sino de sus relaciones y formas de relacionarse con otras personas y con los objetos. Así entiendo el objetivo de esta moneda social. Aquí, la noción de tejido es clave para descentrar a ese individuo que se reproduce a través de la acumulación. Es un tejido híbrido en sus dimensiones: tanto la interacción virtual como la presencial son esenciales. Las tensiones y complementariedades entre ambas tienen la marca de esta época de pospandemia del covid-19 cuyos efectos aún no acabamos de dimensionar, pero que trascienden este punto de inflexión. Por una parte están las redes virtuales, en las que las conexiones pueden crecer a escalas enormes, limitadas por los *softwares* cambiantes que usamos y por las formas en las que vamos aprendiendo a mediar esas interacciones. Asociada a esta noción de crecimiento potencialmente infinito están la cantidad y la variedad de recursos a los que se podría acceder mediante redes extensas. Cuál es el sentido, sin embargo, de la interacción en una red así es algo que no es obvio. La dimensión presencial de estas relaciones (cuya

importancia puede variar) y la construcción de vínculos concretos entre personas son claves para iniciativas como esta. No se trata, como decía Iván, de tejer cualquier red: la densidad local del tejido es importante, el tejido debe procurar beneficiar a ciertas personas o iniciativas afines (aunque esto es deliberadamente abierto en la luna) y es fundamental entender que no se teje a partir de roles fijos. Lo que se teje son vínculos valiosos en sí mismos y que, además, garantizan la circulación de cosas, cuidados y comida.

En esta iniciativa, se busca construir conjuntamente capacidades de transformación colectiva, pero también transformar las creencias de cada quien. Y esto pasa por los encuentros. Virtuales o presenciales, estos no suceden por sí solos: se diseñan. Se procura —y ese es un reto— sacar espacios y tiempos para encontrarse (más allá de que se pueda transar con alguien por WhatsApp sin conocerlo) y asumir roles. Todo para que suceda un evento que, hay que decirlo, rompe un poco la cabeza: consigues algo, incluso de una persona extraña, sin necesidad de dinero convencional y solo por la confianza en que después entregarás otro bien, mediado por unas lunas que alguien se inventó.

El siguiente paso es mirar el dinero —que hoy en día concebimos como convencional— con similar extrañeza. Sin embargo, para que tal percepción o entendimiento se traduzca en hábitos, es necesario elaborar y mantener una serie de prácticas que requieren tanto bienes como relaciones, en una comprensión ampliada de sí. Para entender mejor estas iniciativas de transformación, es necesario ampliar la mirada (popular y académica) con respecto al dinero incorporando la reproducción —en este caso deliberada— de entramados sociales.

Volviendo a las prácticas de sí, el *qué* de la intervención ética emerge aquí como ciertas creencias y, para la mayoría de las personas entrevistadas, formas de relacionarse. El *cómo* de esa intervención se relaciona con la creación de espacios de encuentro y de circulación de cosas, con la producción y el entretejido de vínculos, con la replicación de patrones específicos (así sean abiertos) de organización, el cambio del lenguaje que se usa y, en términos más amplios, cambiando los puntos de referencia. Hay un aspecto de ritualidad en las ferias: los momentos, los roles que asumen gestores y participantes, el manejo de los tiempos les apuntan a métodos concisos que permitan que se lleven a cabo prácticas de transformación. Este proceso no está exento de tensiones y tropiezos, pero su consolidación permite crear y encauzar nuevos nodos de relaciones. Si bien estos conjuntos de relaciones remiten a la metáfora del tejido, hay otra metáfora aquí en la que ameritaría ahondar: la noción de enjambre resalta no solo la necesidad de moverse a otro lugar, sino cómo hacerlo cuando el movimiento de individuos aislados no es viable ni suficiente.

Referencias

- Aguilar Torres, Edison.** 2014. “Empresarios de sí mismos: la literatura de autoayuda y el mercado en red en la constitución de sujetos ético económicos”. En Sáenz Obregón 2014, 105-141.
- Arnold, Denisse y Elvira Espejo.** 2013. *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. Fundación Interamericana; Fundación Xavier Albó; Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Bloch, Maurice y Jonathan Parry.** 1989. Introducción a *Money and the Morality of Exchange*, editado por Maurice Bloch y Jonathan Parry, 1-32. Cambridge University Press.
- Chambers, Samuel A.** 2023. “The Money Array; or, Show Me the Debtor”. *Finance and Society* 9 (2). <https://doi.org/10.2218/finsoc.8797>
- Dodd, Nigel.** 2014. *The Social Life of Money*. Princeton University Press.
- Fridman, Daniel.** 2019. *El sueño de vivir sin trabajar: una sociología del emprendedorismo, la autoayuda financiera y el nuevo individuo del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Graeber, David.** 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. Melville House Publishing.
- Gutiérrez, Raquel y Huáscar Salazar Lohman.** 2015. “Reproducción comunitaria de la vida: pensando la trans-formación social en el presente”. *El Apantle: Revista de Estudios Comunitarios* 1: 15-50. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2017/01/16/apantle1/>
- Kelly, Kevin.** 1994. *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World*. Edición de autor. Consultado el 9 de septiembre de 2024. <https://kk.org/mt-files/books-mt/ooc-mf.pdf>
- Lietaer, Bernard, Margrit Kennedy y John Rogers.** 2015. *El dinero de la gente: monedas locales y soberanía económica*. Icaria.
- Maurer, Bill.** 2006. “The Anthropology of Money”. *Annual Review of Anthropology* 35: 15-36. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123127>
- North, Peter.** 2007. *Money and Liberation the Micropolitics of Alternative Currency Movements*. University of Minnesota Press.
- Ossandón, José, Joe Deville, Jeanne Lazarus y Mariana Luzzi.** 2022. “Financial Oikonomization: The Financial Government and Administration of the Household”. *Socio-Economic Review* 20 (3): 1473-1500. <https://doi.org/10.1093/ser/mwab031>
- Pérez Roa, Lorena, Alejandro Marambio-Tapia y Gabriela Azócar de la Cruz.** 2025. “Navegando a través de las incertidumbres económicas en tiempos inflacionarios:

soportes y estrategias domésticas en hogares de ingresos moderados”. *Revista Colombiana de Antropología* 63 (1): e2930. <https://doi.org/10.22380/2539472X.2930>

Rabinow, Paul, ed. 1991. *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. Penguin.

Sáenz Obregón, Javier, ed. 2014. *Artes de vida, gobierno y contraconductas en las prácticas de sí*. Universidad Nacional de Colombia.

Entre placas de piedra y pasos de baile: tensiones y creatividades en torno al cuarteto como patrimonio en la peatonal de Córdoba, Argentina

Between Stone Plaques and Dance Steps: Tensions and Creativities around Cuarteto as Heritage on the Pedestrian Street of Córdoba, Argentina

Entre placas de pedra e passos de dança: tensões e criatividade em torno do quarteto como patrimônio na rua de pedestres de Córdoba, Argentina

Recibido: 14/09/2024 • Aprobado: 16/04/2025 • Publicado: 01/09/2025



Graciela María Tedesco

Universidad Nacional de Córdoba / Conicet, Córdoba, Argentina

gracielatedesco@ffyh.unc.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-5142-4861>

María Victoria Díaz Marengo

Universidad Nacional de Córdoba / Conicet, Córdoba, Argentina

mariavictoriadiazmarengo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7727-7268>

Rosario Primo

Universidad Nacional de Córdoba / Conicet, Córdoba, Argentina

roprimo_93@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-2166-3384>

Resumen

El artículo analiza las dinámicas que se producen entre la materialidad conmemorativa del Paseo de la Fama del Cuarteto y la vida cotidiana de la calle peatonal San Martín (Córdoba, Argentina). El trabajo muestra cómo las políticas locales implicadas en el proceso de institucionalización del cuarteto, en cuanto género musical, lo delimitan como producto cultural y recurso turístico para la ciudad. Al mismo tiempo, revela

los vínculos que entranan la materialidad patrimonial cuartetera y las prácticas cotidianas de esa peatonal, en la que aparecen diferentes ritmos y tensiones y se brinda espacio a las acciones creativas de quienes la habitan. La metodología implicó un trabajo etnográfico realizado en equipo, a partir del cruce entre registros de observación participante en la calle San Martín, fotografías, entrevistas a trabajadores estatales, conversaciones informales con el público de la peatonal y análisis de documentación histórica y periodística, así como de publicaciones en redes sociales y documentales audiovisuales.

Palabras clave: patrimonio, cuarteto, turismo cultural, creatividad, etnografía

Abstract

This article analyzes the dynamics between the commemorative materiality of the *Paseo de la Fama del Cuarteto* and the daily life of San Martín pedestrian street (Córdoba, Argentina). The study shows how local policies involved in the institutionalization of *cuarteto* as a musical genre frame it as a cultural product and tourist resource for the city. At the same time, it reveals how the material heritage of *cuarteto* intertwines with the everyday practices of this pedestrian space, where different rhythms, tensions, and creative actions emerge. The methodology is based on team ethnographic fieldwork, drawing on the interplay between participant observation records from San Martín Street, photographs, interviews with state workers, informal conversations with the pedestrian public, and the analysis of historical and journalistic documentation, social media publications, and audiovisual documentaries.

Keywords: heritage, *cuarteto*, cultural tourism, creativity, ethnography

Resumo

O artigo analisa as dinâmicas entre a materialidade comemorativa do Paseo de la Fama del Cuarteto e a vida cotidiana da rua de pedestres San Martín (Córdoba, Argentina). O trabalho mostra como as políticas locais envolvidas no processo de institucionalização do *cuarteto*, enquanto gênero musical, o definem como um produto cultural e também como um recurso turístico para a cidade. Ao mesmo tempo, revela as relações entre a materialidade patrimonial do *cuarteto* e as práticas cotidianas dessa rua, onde surgem diferentes ritmos e tensões, e onde se abre espaço para as ações criativas dos que a habitam. A metodologia envolveu um trabalho etnográfico realizado em equipe, com base no cruzamento de registros de observação participante na rua San Martín, fotografias, entrevistas com trabalhadores do Estado, conversas informais com o público da rua e análise de documentação histórica e jornalística, bem como de publicações em redes sociais e documentários audiovisuais.

Palavras-chave: patrimônio, *cuarteto*, turismo cultural, criatividade, etnografia

Introducción

Cada vez con mayor frecuencia, los procesos de activación patrimonial de bienes y expresiones consideradas por la Unesco como intangibles o inmateriales se articulan en algunas ciudades con políticas recreativas y urbanísticas orientadas a tornarse atractivas para el mercado turístico internacional (Almirón *et al.* 2006; Espoz Dalmaso y Del Campo 2018; Gómez Schettini *et al.* 2011). En Córdoba, Argentina, a fines del año 2000, la llamada Manzana de las Luces y cinco estancias jesuíticas fueron incorporadas al listado de bienes materiales protegidos por la Unesco y a los circuitos turísticos de la provincia. Varios años después, la ciudad de Córdoba comenzó a proyectar otra candidatura ante la Unesco, esta vez para una expresión cultural “inmaterial”: el cuarteto, un género musical bailado en Córdoba, principalmente por sectores populares, desde la década de los cuarenta y con una sostenida vigencia.

Entre diferentes acciones, a fines de 2014 el municipio encargó a una comisión¹ completar el formulario modelo de la Unesco y confeccionar un inventario de los elementos característicos del cuarteto y su comunidad vinculante, para lo cual se organizaron talleres y entrevistas con personas de diferentes sectores sociales (Municipalidad de Córdoba. Comisión del Cuarteto Cordobés s. f.). Con el material reunido, a inicios de 2015 se intentó efectuar la postulación, pero finalmente el Estado decidió postergarla². A diferencia del patrimonio jesuítico, cuya presentación tuvo un fundamento académico y material que justificaba su relevancia, en el caso del cuarteto parecía surgir la necesidad de reunir un mayor fundamento patrimonial. En tal sentido, si bien la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de 2003 introdujo cambios al ampliar la definición de patrimonio y valorar la diversidad cultural, dichos avances no necesariamente desestabilizaron el orden cultural en el que se incluye lo patrimonial (y sus expresiones), ni su discurso autorizado ni las viejas jerarquías consagradas (Lacarrieu 2023; Santamarina Campos 2013; L. Smith 2011).

-
- 1 La comisión formaba parte de la oficina de Historia y Memoria del área de Cultura municipal, en el marco del Programa de Historia Oral Barrial de la Municipalidad de Córdoba. Este equipo llevó también a cabo otros proyectos, como las conmemoraciones del Cordobazo, del 24 de marzo, de Malvinas, del militante político, de los treinta años de las escuelas municipales y del Chalet San Felipe (Plotinsky *et al.* 2019).
 - 2 La nueva postulación recién se concretó en junio de 2024. Actualmente la propuesta se encuentra en proceso de análisis por parte de la Unesco (“El cuarteto” 2024).

En su trabajo etnográfico sobre el cuarteto, Blázquez sugiere que ser cuartertero/a puede indicar una identidad positiva y un fenómeno típicamente cordobés (Blázquez 2012), o una identidad denigrada por sectores medios y altos de la sociedad cordobesa, para los cuales los cuarterteros son unos *negros de alma*³ y su música, de mal gusto (Blázquez 2008). Al repasar su historia, el autor observa que durante la dictadura (1976-1983) su público sufrió razias y detenciones, y que con la vuelta de la democracia se mantuvieron prácticas de marginación. En la década de los noventa, se amplió la difusión mediática del cuarteto y su aceptación en otras provincias; y en la primera década del nuevo siglo el Estado provincial y municipal comenzó a ubicarlo como bien cultural y patrimonial de los cordobeses⁴. En este marco, el Gobierno provincial instaló en el Paseo del Buen Pastor una escultura del cantante Rodrigo Bueno en 2013 y una de Carlos Jiménez en 2015. Por el año 2014, el municipio inauguró el Paseo de la Fama del Cuarteto, en una cuadra de la peatonal San Martín, colocando allí placas y una escultura para recordar a distintos músicos de cuarteto. En 2021 la provincia abrió el Museo del Cuarteto en un edificio céntrico, que tiene fotografías, cartelería y vestuario de artistas de este género musical.

Diversos estudios en torno a la activación patrimonial (Prats 1997) y la institucionalización de géneros musicales populares muestran el trabajo de selección de aquellos elementos y estéticas factibles de ser consumidos (Espoz Dalmasso y Del Campo 2018; Lacarrieu 2023; Mizrahi 2020; Rodríguez Basulto y Weissel 2022). Por su parte, Mizrahi (2020) incorpora la experiencia de sus actores y analiza la complejidad y creatividad de la música funk en cuanto objeto de arte (Gell 2016) que aglutina diferentes intencionalidades y contradicciones, y como un sistema de acción

3 En Argentina, la categoría *negro* no se basa únicamente en rasgos fenotípicos, “aunque los incluye sin reducirlos, en una construcción en la que también operan definiciones de clase y cualidades morales” (Martín, citado en Montes 2024, 62). El estigma asociado a la negritud se sustenta en una serie de inferencias que, basadas en prejuicios discriminatorios, buscan legitimar la desigualdad social (Montes 2024).

4 Por el año 2000 la legislatura provincial instauró como Día de la Música Popular de Cuartetos el 4 de junio, día de la primera presentación radial del grupo La Leo (año 1943) y del fallecimiento del cantante *Manolito* Cánovas. En julio de 2013, el Concejo Deliberante de la ciudad lo declaró patrimonio cultural inmaterial (Ordenanza 12205). En noviembre de 2013 se aprobó la Ordenanza Municipal 12241 para el reconocimiento y preservación del patrimonio cultural intangible e inmaterial de la ciudad; y la legislatura provincial reconoció al cuarteto como “género folklórico musical propio, característico y tradicional de la Provincia de Córdoba” (Ley 10174). En octubre de 2021 el Ministerio de Cultura de la nación lo declaró manifestación cultural integrante de la identidad de las comunidades en el territorio argentino.

que tiene agencia sobre el mundo y promueve discusiones. Siguiendo esta línea, proponemos a continuación ensayar una perspectiva de análisis que posibilite abordar la trama de relaciones que confluyen en el proceso de activación patrimonial de un género musical que se piensa vinculado a sectores populares. Para ello, nos aproximamos al patrimonio como un entrelazamiento de relaciones complejo, creativo y dinámico, o, en palabras de L. Smith (2011), como un proceso cultural que involucra procesos de creación de sentido, representación y negociación.

En este artículo indagamos, desde una perspectiva etnográfica, sobre la dinámica de este proceso en una calle con una prolongada trayectoria comercial y ampliamente transitada por sectores populares: la peatonal San Martín. En una de sus cuadras, se encuentran las placas del Paseo de la Fama del Cuarteto con las que el municipio rinde homenaje a este género musical. Allí se han desplegado acciones de renovación urbana para embellecer y tornar atractivo el espacio. En tal sentido, sostenemos que las políticas de activación patrimonial buscan posicionar al cuarteto como un recurso turístico y consolidar a la ciudad de Córdoba como destino de turismo cultural. Pero también, es en esa misma calle donde una pareja de bailarines danza cuarteto y se reconocen protagonistas de ese patrimonio, lo que pone en cuestión el orden urbano (Duhau y Giglia 2008) y el discurso patrimonial autorizado. De este modo, las acciones creativas de los bailarines y los haceres cotidianos (Certeau 2000) de los transeúntes de la peatonal incorporan nuevos sentidos y tensiones al proceso patrimonial.

Siguiendo este argumento, el artículo se organiza en cuatro secciones. En primer lugar, presentamos las decisiones teórico-metodológicas tomadas para la construcción de nuestro enfoque. En la segunda sección, recorreremos las memorias ciudadanas de la calle San Martín y su devenir. Luego, nos detenemos en la inauguración del Paseo sobre esta calle y su articulación con políticas urbanísticas de puesta en valor estético en el centro de la ciudad. En la tercera sección analizamos la vitalidad peatonal protagonizada por personas, actividades y objetos que se articulan entre sí. Por último, indagamos acerca de las acciones creativas desplegadas en la peatonal y en redes sociales por dos bailarines callejeros de cuarteto. De este modo, el artículo recorre marcas de la institucionalización de este género, relaciones sociales alrededor de las mismas y acciones creativas que dialogan y tensionan el patrimonio.

Consideraciones teórico-metodológicas

La selección de bienes culturales para su consagración como patrimonio estatal implica un proceso que establece fronteras entre objetos y prácticas cotidianas, por un lado, y aquellos a preservar, resguardar y difundir como expresión de la cultura, por otro (García Canlini 1993). Esto se vincula a estrategias políticas e intereses de grupos hegemónicos que legitiman determinadas versiones de una identidad (Prats 1997) o, como señala L. Smith (2011), a un proceso de regulación de los significados políticos y culturales del pasado que sustenta una definición de patrimonio como objetos materiales, lugares, paisajes y, desde hace más de dos décadas, también como expresiones culturales inmateriales. Estas, si bien buscan despegarse de una visión objetual, no muestran grandes cambios en relación con los dominios folklóricos en los que se encuadran o los contenidos que se valoran (Lacarrieu 2023). Por ello, pueden tender a ser una manifestación alisada en sus complejidades, precariedades y ambigüedades (Lacarrieu 2013), es decir, un producto patrimonial descontextualizado de la vida social y de su historia (Delgado 2002; Lacarrieu 2023). Sin embargo, los patrimonios no solo dependen de “la voluntad y las decisiones políticas de un Estado. Ni dependen exclusivamente de una actividad consciente o deliberada de los individuos o grupos. Los objetos que componen un patrimonio necesitan encontrar resonancia junto a su público” (Gonçalves 2005, 19, traducción propia). Esto invita a recorrer tanto las dinámicas vinculadas a la institucionalización patrimonial del cuarteto como las resonancias que posibilitan evocar en el espectador las fuerzas culturales complejas y dinámicas de las cuales emergió (Gonçalves 2005).

En un contexto internacional que tiende a transformar la cultura en recurso para explotar económicamente (Yúdice 2002), el turismo cultural resulta una de las estrategias utilizadas por los Gobiernos para revitalizar la ciudad y añadir valor a aquellas zonas con menores oportunidades de crecimiento económico (Bertoncello 2007; Delgado 2000; Franquesa 2008). La atracción turística es introducida en ocasiones por actores extralocales, como la Unesco, que institucionalizan la puesta en valor patrimonial de determinados bienes locales (Almirón *et al.* 2006). Por ejemplo, la institucionalización del tango⁵ como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad buscó posicionar a la capital porteña en el mercado

5 La candidatura del tango como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad fue aprobada en septiembre de 2009, a partir de una presentación conjunta de los Gobiernos de Buenos Aires (Argentina) y Montevideo (Uruguay).

internacional del turismo cultural (Gómez Schettini *et al.* 2011) reproduciendo aquellos elementos susceptibles de ser consumidos y diluyendo los vinculados a sus orígenes como medio expresivo de situaciones de exclusión e inequidad social (Rodríguez Basulto y Weissel 2022). En relación con esto, la incorporación de la concepción inmaterial puede interpretarse, dice Santamarina Campos (2013), como un giro del eurocentrismo al globocentrismo en la búsqueda aparente por democratizar el patrimonio, pero que mantiene de forma encubierta antiguas desigualdades. En un contexto global que resalta las diferencias culturales y con un mercado turístico cultural creciente, el patrimonio inmaterial parece responder, en mayor medida que el material, a las exigencias de representar lo “auténtico” y “genuino” (Santamarina Campos 2013).

Asimismo, las ofertas turísticas suelen implicar procesos de regeneración urbanística para modificar el aspecto de ciertos sectores degradados. Como sostiene Franquesa (2008), esto ha funcionado como mecanismo de dominación por parte de intereses económicos cuyo objetivo último no es el bienestar de los habitantes de esas áreas, sino ofrecer oportunidades de plusvalías. En este sentido, invita a cambiar las antiguas preguntas sobre si algo es más o menos cultural, o si respeta o no usos y memorias locales, por otras que indaguen acerca de “si los ciudadanos pueden ejercer cierto control sobre el desarrollo turístico o si han sido los intereses económicos vestidos de retórica turística aquellos que han controlado el desarrollo local” (2008, 117).

Las interacciones entre patrimonio, turismo cultural y espacio urbano nos permiten observar transformaciones que atañen a la ciudad. La consolidación de espacios patrimoniales como destinos turísticos produce con frecuencia el desplazamiento de algunas prácticas sociales arraigadas, al expulsar a aquellos considerados indeseables según los discursos dominantes (Durán 2015). En contraste, las prácticas cotidianas de los transeúntes generan una ciudad diferente a la planificada creando puntos de fuga que permiten reconfigurar el espacio y sus significados (Certeau 2000), así como conflictos y consensos con los órdenes urbanos que regulan los usos y las formas de apropiación de los espacios públicos (Duhau y Giglia 2008).

Con respecto al cuarteto en Córdoba, Espoz Dalmaso y Del Campo (2018) analizan dos acciones de intervención urbanística: las esculturas de dos músicos en el espacio del Buen Pastor y las placas del Paseo de la Fama del Cuarteto en la peatonal. Como sugieren, estas intervenciones son parte de un *continuum* de patrimonialización, embellecimiento y turistificación que viene produciéndose en las últimas décadas en Córdoba, a partir de la remodelación de determinados

espacios públicos y monumentos, para posicionar a la ciudad como un destino turístico nacional e internacional. Pero, a su vez, esas marcas presentan diferencias. Por un lado, las esculturas de los músicos están destinadas a los visitantes que circulan y consumen en el Buen Pastor, espacio ubicado estratégicamente para el turismo, entre edificaciones históricas y propiedades de gran valor inmobiliario. En este caso, el cuarteto, como cultura popular, se convierte en un *souvenir* en la medida en que se le quita su condición de origen para acercarlo a “aquellos cuyo estilo de vida no implica proximidad de clase con la práctica cuartertera” (Espoz Dalmaso y Del Campo 2018, 11). En cambio, señalan las autoras, el Paseo de la Fama del Cuarteto, al ubicarse en una peatonal comercial poco frecuentada como destino turístico, implicó un paseo destinado a sus transeúntes habituales, a quienes el Estado considera próximos al gusto cuartertero. Dialogando con esto, en nuestro trabajo observaremos que dicho paseo se emplazó dentro de la propuesta municipal de creación de circuitos turísticos en el área central, en simultaneidad con su puesta en valor urbanística.

Por otra parte, si en el Paseo de la Fama los peatones parecen ser “vueltos turistas en su propia ciudad” (Espoz Dalmaso y Del Campo 2018, 11), nos inclinamos a pensar que son sus prácticas cotidianas y diversas las que trastocan la intencionalidad del Paseo. Este completa su sentido y es interpelado a través del andar de los transeúntes, las cosas, la música, el movimiento de la peatonal. Para abordar estas cuestiones recurrimos a las herramientas de la etnografía, a fin de acompañar a los transeúntes y aprender de sus pasos y de sus experiencias en la calle. Como señala Quirós, lo que hacemos los antropólogos no es otra cosa que “acompañar y vivenciar fragmentos de la vida social en su propio discurrir” (2019, 186). Esto es, aprehender lo patrimonial en su aspecto vivo, para descubrir cómo se produce y qué hacen (y no hacen) los cordobeses con esas marcas del cuarteto.

El trabajo de campo que posibilitó este escrito se desarrolló en dos momentos. Entre 2017 y 2018 nuestro equipo interdisciplinario⁶ llevó a cabo una serie de recorridos por la peatonal San Martín, elaboró notas etnográficas de campo, tomó registros fotográficos, hizo análisis de documentación histórica y relevó notas periodísticas sobre la inauguración del Paseo de la Fama. Con este material

6 El equipo de investigación interdisciplinario estuvo integrado por Graciela Tedesco, Ana Sofía Maizón, María Victoria Díaz Marengo, Rosario Primo, Mariel Arias y Jael Bengualid, en el marco del proyecto de investigación tipo A, Secyt-UNC, “Políticas del tiempo: hacia nuevos abordajes conceptuales y metodológicos sobre los usos de temporalidades y memorias en espacios urbanos de Córdoba”. Res. Rectoral 66/2017.

elaboramos nuestras primeras reflexiones⁷. Entre 2023 y 2025 profundizamos nuestra indagación con otra serie de recorridos intermitentes en la calle San Martín, a lo que se sumó la búsqueda de información sobre una pareja, Jorge y Marcela, que a fines del 2018 empezaron a bailar cuarteto en la peatonal de Córdoba, a cambio de la colaboración voluntaria del público que se detiene a verlos. Ellos cuentan que comenzaron a ser reconocidos como los Bailarines de la Peatonal cuando una mujer subió una filmación y esta se volvió viral⁸, a raíz de lo cual fueron entrevistados por diferentes medios de comunicación. A partir de 2021 ampliarían su difusión a través de publicaciones en su cuenta de Instagram⁹.

En este sentido, nuestros recorridos por la peatonal y conversaciones personales precisaron ser complementados con indagaciones en la red social digital, es decir, con nuestra presencia como audiencia de algunas plataformas. La creciente digitalización de la vida diaria y la conexión entre los creadores de contenido y sus seguidores generan una dinámica de intercambio social y económico mediada digitalmente. A partir de esto, seguimos la sugerencia metodológica de Janet Salmons (citada en Villa 2021) de practicar una minería de datos al escarbar entre las capas de contenido digital generado por los Bailarines de la Peatonal en su cuenta de Instagram, para transformarlos en datos situados en los cuales descubrir las experiencias de esta pareja en torno a la memoria cuartertera y la peatonal.

Andando la San Martín

La calle San Martín atraviesa el microcentro de Córdoba de norte a sur y es el punto de inicio de las designaciones que adoptan las calles en dirección este y oeste (figura 1). Su ubicación en el corazón del casco histórico hizo de ella una importante arteria comercial y de paseo:

Fue la calle principal, la de la Catedral, del Cabildo, de la plaza mayor, cuyo frente al oeste daba a esta calle [...]. Habría de ser como la llave de la dinámica urbana de la gran ciudad que es hoy. (López Cepeda 1966, 13)

-
- 7 Trabajamos sobre las acciones de marcación patrimonial y de revitalización urbana como parte de una misma acción en Tedesco *et al.* (2018).
 - 8 Entrevista a Jorge y Marcela en la TV Cooperativa de Justiniano Posse (“Marcela” 2023). En el video son presentados como “dos artistas callejeros que popularizaron su forma de vivir la danza con nuestro folklore cordobés, el cuarteto”.
 - 9 Jorge y Marcela, “Máximos exponentes del cuarteto callejero cordobés”, Instagram, @losbailarines-delapeatonal

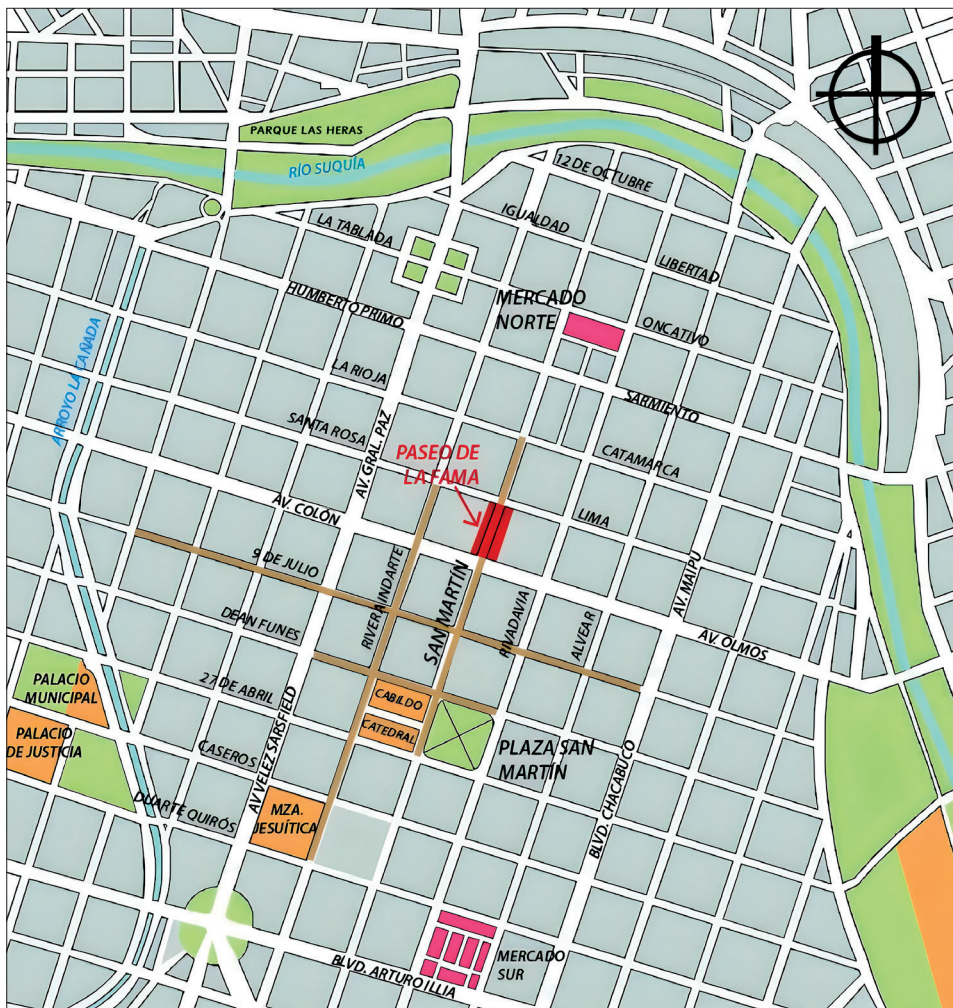


Figura 1. Microcentro de la ciudad de Córdoba. Peatonal San Martín y Paseo de la Fama

Fuente: elaborado por la arquitecta Mariel Arias con base en un plano del centro de la ciudad.

En 1860, en el sector de esta calle cercano al río, se abre el Mercado Norte, que en 1928 fue trasladado a su nuevo edificio, entre San Martín, Rivadavia, Sarmiento y Oncativo. Este fue por varias décadas el principal punto de compra y venta de alimentos de la ciudad, donde se encontraban puesteros, feriantes y clientes de distintas procedencias. Sobre la San Martín se abrieron numerosas confiterías, bares y comercios; el primer teatro, los primeros cines y casas fotográficas; una imprenta y las primeras oficinas del diario más reconocido de Córdoba (López Cepeda 1966).

Hacia la década de los cincuenta, Córdoba experimentó un crecimiento demográfico debido a la expansión de la industria metalmecánica y la llegada de trabajadores. La ciudad pasó de 386 828 habitantes (Presidencia de la Nación 1947) a 586 015 en 1960; crecieron los nuevos loteos y la zona céntrica se amplió con calles comerciales, edificios y avenidas. La crisis económica generada por la última dictadura militar (1976-1983) y el progresivo abandono estatal del espacio público repercutieron en el deterioro de la zona céntrica. Desde fines de los ochenta el sector privado edificó centros comerciales y *shoppings* en distintos puntos de la ciudad, así como barrios privados cerrados, principalmente en la periferia. De este modo, aquellos grupos acomodados que antes consumían en el centro comenzaron a frecuentar espacios comerciales más exclusivos.

En la actualidad, el movimiento mercantil céntrico es impulsado fundamentalmente por personas de sectores medios y bajos en procura de productos a precios asequibles, como los que se encuentran en la peatonal San Martín. A lo largo de esas cuadras podemos encontrar comercios que venden desde ropa de uso diario, calzado, ropa de cama, juguetes y objetos de bazar hasta bolsos, carteras, telas, ropa interior y electrodomésticos. Los venden en cantidad o por unidad, sueltos o empaquetados, pero siempre a precios rebajados, lo cual atrae a compradores que recorren la calle mirando vidrieras, descubriendo objetos nuevos, observando a algún artista callejero, sintiendo la música que sale de los negocios o el aroma a comida por la zona del mercado.

Entre placas y adoquines

El Paseo de la Fama del Cuarteto fue inaugurado por el municipio el 14 de julio de 2014 en una cuadra de la peatonal San Martín, entre las calles Colón y Santa Rosa. En el piso se pusieron siete placas de piedra negra lustrosa con nombres de artistas cuarteros de distintas épocas (Rodrigo *El Potro* Bueno; Edgar Efraín Fuentes, conocido como Gary; Manuel Mauricio *Manolito* Cánovas; Néstor Raúl López, conocido como Coquito Ramaló; Carlos *La Mona* Jiménez Rufino; Leonor Marzano y el Cuarteto Leo, y Carlos *Pueblo* Rolán) y la frase “Por su contribución a la cultura popular de la ciudad de Córdoba” inscrita en ellas (figura 2). Al año siguiente, se sumó en la misma cuadra una escultura de bronce de Leonor Marzano, creadora del ritmo *tunga tunga* que caracteriza al cuarteto.



Figura 2. Foto de una de las placas del Paseo de la Fama del Cuarteto, abril de 2025

Fuente: fotografía del equipo.

La organización del evento estuvo coordinada por las oficinas municipales de Turismo y de Cultura. El intendente Ramón Javier Mestre y personas allegadas a los artistas homenajeados descubrieron las placas en un clima de celebración, mientras el público aplaudía. Entrevistado por los medios de comunicación, el intendente señaló que buscaba “hacer un reconocimiento a los hombres y mujeres que nos han divertido en el marco de esta música popular que tanto queremos los cordobeses” y que se elegía la peatonal San Martín porque “para nosotros representa la calle más cuartetera” (“El Paseo” 2014). Tiempo después, una trabajadora del área de Cultura del municipio nos comentó que, con esas marcas conmemorativas, la gestión buscó mostrar un compromiso público con la memoria del cuarteto, en vistas a su postulación como patrimonio de la humanidad.

El día de la apertura del Paseo se inauguró también la obra de revitalización de esa cuadra peatonal, que implicó la colocación de adoquines en las aceras y en la calzada, y de luminarias de siete metros de altura, tal como se venía realizando en otros tramos céntricos (figuras 3 y 4). De este modo, mostrar la fama del cuarteto y embellecer ese sector se combinaban para presentarlo como un nuevo atractivo turístico de la ciudad. Al respecto, N. Smith (2012) y Harvey (2013 y 2014) sugieren que la renovación o revitalización urbana supone una vuelta del capital sobre espacios desvalorizados que, por su ubicación dentro de la ciudad, poseen un gran potencial de renta. Al situar el Paseo en este lugar se apelaba a su singularidad céntrica, así como a la intencionalidad de generar un aspecto atractivo para un espacio “desaprovechado”. La renovación estética con luminarias y adoquinado brindaba a las placas de piedra lustrosas del Paseo de la Fama un marco diferente al paisaje peatonal previo, dado que para el municipio esa “calle más cuartetera” debía mostrarse quizás menos popular.

Sin embargo, los intentos de atraer al público turístico fueron desvaneciéndose frente a la vitalidad comercial y peatonal del lugar donde está el Paseo. Como nos comentó una vendedora de comercio sobre los transeúntes habituales que transitan la peatonal:

—No cambió el público. La gente ni mira las placas. Al comienzo sí, pero después no.

—¿Y qué tipo de público pasa?

—Gente menos pudiente. La que viene al mercado y camina todas estas cuadras, de arriba abajo buscando precios. Porque acá encontrarás precios para un público como ellos... (Vendedora de comercio, entrevista personal, 2 de octubre de 2017)



Figura 3. La cuadra del Paseo de la Fama “renovada”, agosto de 2018

Fuente: fotografía del equipo.



Figura 4. La misma calle en dirección al Mercado Norte (aún sin obra de renovación), agosto de 2018

Fuente: fotografía del equipo.

Y como quedó registrado en una nota de campo del 23 de septiembre de 2017:

Alcancé a ver algo que para mí eran turistas extranjeros, dos hombres con ropa cómoda y prolija, uno de ellos llevaba mochila, y los dos iban a paso tranquilo y mirando de arriba abajo los edificios. Las demás personas parecían ser (por su forma de vestir y moverse) “cordobeses” de los barrios que van a comprar.

Aunque la instalación de las placas formó parte de un proceso más amplio de embellecimiento y creación de un espacio atractivo para la visita, la peatonal San Martín continuó siendo poco frecuentada por turistas. Estos resultan escasos y fácilmente distinguibles dentro de la multitud del público local habitual. Por la San Martín caminan personas de diferentes edades, con frecuencia en pequeños grupos, llevando bolsas de todos los tamaños, conversando y mirando vidrieras. Pero no solo van a comprar, también van a pasear y entretenerse. Algunas se detienen a tomar un helado o alguna bebida fría en los locales que descubren al paso o en los bares que se encuentran llegando a la plaza San Martín. O bien descansan en esa plaza, miran algún espectáculo callejero, si lo hay, y luego emprenden el regreso a sus casas en colectivo o compartiendo un taxi.

La vitalidad de la calle

Las marcas de una memoria cuartetera instaladas por el municipio en una cuadra céntrica peatonal rinden homenaje a figuras destacadas de ese estilo musical. No obstante, pasada la inauguración, la calle volvió a su actividad habitual y las placas fueron rodeadas (y pisadas) por el andar cotidiano de los transeúntes.

En el año 2017 realizamos los primeros recorridos y registros en la calle San Martín. Al llegar a la cuadra del Paseo de la Fama resultó difícil visualizar las placas negras en el piso, ya que se mimetizaban con los adoquines oscuros. Al acercarnos a cada placa, leímos los nombres de los artistas, mientras la gente caminaba. Por ese tiempo se había iniciado la obra de adoquinado de dos cuadras entre el Paseo de la Fama y el Mercado Norte. Los materiales se encontraban apilados en las esquinas, los obreros trabajaban y las vallas marcaban un sendero por donde se transitaba con dificultad. Sin embargo, nada parecía menguar su convocatoria. En cada recorrido realizado nos encontramos con una multitud de personas que compran, pasean, van y vienen por estas cuadras, desde la mañana hasta el atardecer (figura 5). “Acá hay gente. Acá es el único lugar donde algo se vende todavía”,

afirmó un vendedor ambulante cuando le preguntamos por qué se paraba en la San Martín y no en otra calle (entrevista personal, 5 de marzo de 2025).



Figura 5. San Martín y Colón una mañana de sábado, agosto de 2018

Fuente: fotografía del equipo.

La peatonal se puebla también con vendedores ambulantes. Algunos ofrecen sus productos en carros móviles que llegan por la mañana y se retiran por la tarde, porque el vendedor tiene permiso municipal debido a alguna discapacidad. Otros venden sus artículos (anteojos, medias, ropa, etc.) mientras caminan o los colocan en la vereda y se van moviendo de lugar para evitar a los inspectores municipales¹⁰ que se encargan de controlar la venta ambulante y las aglomeraciones de público. Como nos relató un policía que acompaña en las rondas a los inspectores, las relaciones entre vendedores, comerciantes y funcionarios municipales se tensionan según el momento y el lugar:

Los vendedores ambulantes pueden vender, pero no deben. Porque los negocios pagan impuestos y la normativa prohíbe la venta ambulante. Y que acá los comerciantes tienen nombre y apellido. No es lo mismo que alguien se pare a vender frente a un negocio cuyo dueño es conocido, que forma parte de la Cámara de Comercio, que otro que no lo conoce nadie. El que tiene nombre y apellido llama y de inmediato sacan al vendedor. (Entrevista personal, 3 de marzo de 2025)

Las palabras de este funcionario policial remiten a un orden urbano (Duhau y Giglia 2008) que regula los usos comerciales de este espacio público y que entra en conflicto con otras formas de apropiación y venta en la peatonal, particularmente las llevadas a cabo por los vendedores ambulantes. Sin embargo, al final de cada día, cuando los comercios cierran y los inspectores se retiran, aparecen otros vendedores que extienden mantas sobre la vereda y, disponiendo sus productos (principalmente ropa y juguetes), ocupan ese espacio hasta entrada la noche. En ese momento, predominan formas de apropiación del espacio por parte de los vendedores y el ritmo de los transeúntes se sosiega. De este modo, cualquiera sea el horario, las personas caminan, compran, venden, se distraen, en una peatonal que no deja de moverse al ritmo de pasos, trabajos, descansos. Un ritmo que entrelaza la calle, las cosas, las placas, los sonidos, la gente.

Cuando le preguntamos al barrendero si sabía por qué eligieron esta calle para poner el Paseo de la Fama, expresó que seguramente era porque “ahí está la gente

10 Helmann (2020), a partir de una aproximación etnográfica a un grupo de vendedores ambulantes de la calle San Martín, indaga sobre los conflictos que emergen entre las políticas locales que prohíben la venta ambulante en el centro y las políticas migratorias globales que amparan a ciertos migrantes para desarrollarla como medio de supervivencia.

del bajo; la gente de los barrios que escucha más esa música viene acá”. Un vendedor que estaba a su lado agregó que “esta era la calle más famosa de Córdoba”, pero cruzando la calle Colón “es otra cosa” (mientras hace una seña con los dedos que significa dinero). “(Allá) va gente más pudiente”, sumó el barrendero. El vendedor señaló la feria de ropa de enfrente y dijo: “Fíjate en esa feria (remarcando sus precios económicos), aparte está cerca el baile del Show Maipú, uno de los primeros bailes y a ocho cuadras queda el Estadio del Centro. Acá se escucha solo cuarteto y folklore, no vas a escuchar rock”. (Nota de campo, 29 de mayo de 2018)

Como surge de este intercambio con dos trabajadores en la cuadra del Paseo de la Fama, la razón de que se encuentre allí coincide con la condición social de quienes transitan ese sector: *gente del bajo, de los barrios*, con recursos limitados para gastar. Para ellos, el cuarteto forma parte de la cotidianeidad de las personas que transitan esa peatonal. Y la peatonal, a su vez, está próxima a algunos clubes bailables. Por el contrario, hasta allí no llega la *gente más pudiente*, que tendría otros recorridos y preferencias musicales.

Por otra parte, la vitalidad peatonal no solo la crea la gente, sino también la profusión de objetos que habitan las vidrieras, el interior de los locales y las veredas. Si hay algo que caracteriza este sector céntrico, es el amplio surtido de cosas que se exhiben y venden a precios bajos, colocados en vidrieras y estantes, asomados a los umbrales o colgados directamente en el exterior (figura 6). También los carros ambulantes aprovechan cada rincón: juguetes, disfraces infantiles, medias, etc., se acomodan desde abajo hacia la parte superior y por fuera de su estructura. Podríamos decir que la San Martín y las calles adyacentes configuran una zona comercial que privilegia la venta de objetos cuyos compradores pueden comparar, elegir y usar. Por ello la calle invita a hacerse presente, a mirar en los negocios, entrar y tocar.

Si, como vimos, las placas de piedra del Paseo parecen pasar desapercibidas, hay una marca que sí capta cierta atención: la escultura en bronce de Leonor Marzano, emplazada allí en junio de 2015 (figura 7). En nuestros recorridos notamos que algunos vendedores ambulantes suelen permanecer cerca de ella, dado que está próxima a un pasaje y a una galería, o bien la utilizan para apoyar momentáneamente sus productos o como punto de descanso. La escultura muestra a Leonor con sus anteojos modernos, sonriente y acompañada de dos sapos arriba del piano, ya que, según se cuenta, le ayudaban a controlar los bichos que atraían los reflectores. Los niños que pasan por allí suelen tocar con sus manos los sapos, las teclas del piano o la cabeza de Leonor. Asimismo, algunos posan junto a la escultura para que sus familias les saquen una foto.

- ¿Ustedes ven que la gente se pare a mirar la estatua o las placas?
- Sí, se sacan fotos ahí en la escultura, sobre todo los niños.
- ¿Y es gente de acá de Córdoba o serán turistas?
- Parece gente de acá nomás de Córdoba, van comprando y los niños se paran y por ahí piden sacarse una foto.
- ¿Y con las placas no?
- (Gesto de no saber de qué estoy hablando). ¿Cuáles placas? (Vendedora de comercio, entrevista personal, 3 de marzo de 2025)



Figura 6. Vidriera en la calle San Martín, enero de 2024

Fuente: fotografía del equipo.



Figura 7. Escultura de Leonor Marzano en el Paseo, marzo de 2024

Fuente: fotografía del equipo.

De este modo, la escultura no parece ser un monumento usado para homenajear a distancia, sino una figura cercana a los recorridos de las infancias y sus familias, y de algunos vendedores ambulantes. Se podía mirar de cerca, pero sobre todo tocar, cualidad importante para los objetos que pueblan y se intercambian en la peatonal, ya que se conectan a los cuerpos y necesidades de los transeúntes.

Como ya sugerimos, a lo largo de esta calle no solo se realizan compras, sino también se pasea. En ello colaboran la música que sale de los negocios, los puestos de helados, jugos, panchos o comida rápida; los canteros, bancos y sombras de la plaza San Martín donde se descansa. En algunos momentos el entretenimiento es aportado por artistas callejeros que, a cambio de una colaboración voluntaria, brindan música, humor o danza; aunque ello sea limitado por inspectores municipales y comerciantes que priorizan el movimiento mercantil. En este sentido, el entretenimiento artístico en la peatonal es tolerado por el municipio siempre y cuando no interrumpa la actividad comercial, es decir, cuando se presenta como pasatiempo efímero.

Llegados a este punto resultará evidente que dar cuenta del proceso de patrimonialización del cuarteto involucra sentidos construidos por el Estado, usos dados a las marcas conmemorativas, relaciones y tensiones protagonizadas por diferentes actores. Como nos enseña Edward Sapir (1985), las formas culturales no son entidades objetificadas que esperan ser descritas; cuando son auténticas, esas formas no se disocian de los individuos que las sienten como su creación, lo que abre la posibilidad de que las alteren. Pensando en esto, nos detendremos a continuación en la experiencia de una pareja que desde hace varios años danza cuarteto en la peatonal y que evoca lo patrimonial a partir de sus movimientos y prácticas.

Pasos de baile en la peatonal y en las redes

En Córdoba, las personas que gustan del cuarteto suelen concurrir los fines de semana a *los bailes* o espectáculos nocturnos que ocurren en clubes deportivos o salones de barrios, donde tocan bandas cuarteteras. Blázquez (2012) señala que en la década de los ochenta dichos bailes comenzaron a asociarse a las prácticas ociosas de una juventud trabajadora que se empobrecía progresivamente. Desde la perspectiva de la burguesía local, el asistir a ellos comenzó a señalarse como *cosa de negros*, mientras que sus bailarines “eran caracterizados en el plano estético por su ‘mal gusto’ (mersas), en el plano ético por su falta de dedicación al trabajo (vagos) y su carácter peligroso (choros), y en el plano erótico por ser objetos sexuales desvalorizados, dado que los varones carecían de belleza (fieros) y las mujeres de virtud (putas)” (Blázquez 2012, 24). No obstante, los relatos patrimoniales sobre el cuarteto no profundizan en esos rasgos estigmatizantes, sino que buscan diluirlos, mientras refuerzan los elementos de herencia identitaria, diversión, colorido y espectáculo musical.

El Paseo de la Fama se concentra en nombres de músicos consagrados y su marco urbano renovado tuvo la intención inicial de atraer público turístico. No obstante, la vitalidad y el ritmo peatonal atraviesan al Paseo, lo inundan, lo desbordan. De allí la potencialidad de observar los movimientos cotidianos de esta calle y las diferentes maneras en que el cuarteto popular aparece y resuena. Quizás algo de esto intuyeron Jorge y Marcela cuando eligieron la peatonal para mostrar cómo se baila el cuarteto. Si bien tenían una larga experiencia de actuación en público (Jorge es artista payaso callejero y Marcela siempre lo acompañó), en su

danza se entrecruzan sus necesidades laborales, la aceptación de los espectadores y el proceso de patrimonialización:

Porque nosotros comenzamos como una joda. Pero fuimos descubriendo que era un trabajo y nos dimos cuenta que eso nos iba a dar rédito para sobrevivir de algo en la vida. [...] Y la Ley 10174 lo dice muy claro, que dice que el cuarteto y el humor cordobés es patrimonio de la provincia. Letra, música y danza. (Jorge, entrevista telefónica, 8 de marzo de 2025)

La pareja danza en ocasiones el ritmo tradicional del cuarteto, que fusiona el pasodoble y la tarantela. Este es un modo de baile que coincide con aquel momento del cuarteto que en términos patrimoniales se busca proteger. Asimismo, Jorge y Marcela muestran preferencia por temas que hablan de sentimientos y cuentan historias cotidianas atravesadas por la desigualdad, el abandono, las dificultades de la vida y la proximidad de la muerte. Este tipo de repertorio, iniciado en la década de los ochenta por Carlos *La Mona* Jiménez, rompió tanto con el modelo del cuarteto tradicional —una música alegre pensada para animar fiestas, con ritmos predominantes de tarantelas y pasodobles, interpretados por bandas de cuarteto característico formadas por piano, acordeón, contrabajo, violín y voz— como con el cuarteto blanqueado (Montes 2024). Este último, señala la autora citada, se distingue por una estrategia discursiva que intenta atenuar los rasgos de lo popular, manteniendo a la vez su éxito comercial y ubicándose en un espacio liminal entre lo más popular y los criterios de valor de una clase media que optaba por otros géneros. La selección musical que danzan Jorge y Marcela atraviesa todos estos repertorios, pero en particular eligen aquellas canciones que dan testimonio de experiencias dramáticas de los sujetos subalternos y del sufrimiento causado por vivir al margen: “Hay temas que ameritan bailarlos, por ejemplo la canción que se llama *Soy chico de la calle*, también *En aquel rincón* o *El viejito Ramón*; tenés que escucharlas algún día” (Jorge, entrevista telefónica, 8 de marzo de 2025).

Como se observa en su cuenta de Instagram, los Bailarines de la Peatonal debieron interrumpir sus actuaciones en la vía pública durante la pandemia de covid-19, pero continuaron presentes a través de sus redes sociales. En su primera publicación aparece una fotografía de ellos bailando con barbijos en la peatonal. Se presentan como Jorge y Marcela y escriben: “Ustedes nos bautizaron como ‘los Bailarines de la Peatonal’ y acá estamos defendiendo al cuarteto cordobés!” (figura 8).

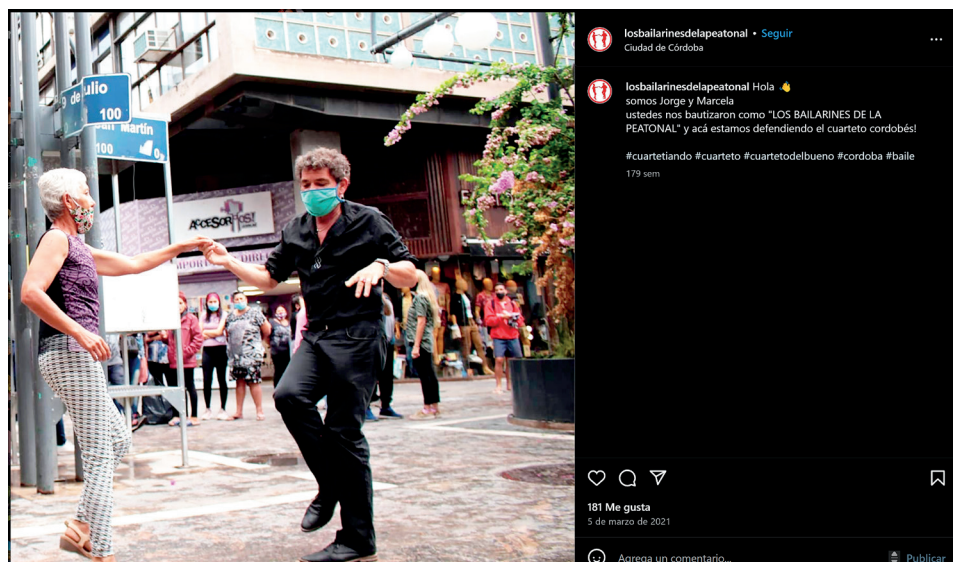


Figura 8. Primera publicación en Instagram de los Bailarines de la Peatonal

Fuente: @losbailarinesdelapeatonal, 5 de marzo de 2021, imagen capturada el 14 agosto de 2024.

Difundir el cuarteto y crear(se) una fuente de trabajo forman parte de una misma cuestión para estos bailarines. Presentan su danza en la peatonal, donde la gente los mira, aplaude, filma. Sus espectadores suelen ser numerosos, por lo que en varias oportunidades los comerciantes han solicitado a los inspectores municipales que interrumpan el espectáculo y garanticen la circulación. En ocasiones Jorge y Marcela han denunciado a través de las redes cierto maltrato y la privación de su derecho a trabajar. En una serie de videos publicados en 2022 en Instagram, la pareja cuenta a sus seguidores que no está trabajando en la peatonal a causa de los conflictos con las autoridades municipales y los comerciantes por el uso de la calle. Se definen como defensores del cuarteto planteando que lo que ellos hacen es patrimonio y un ejemplo necesario para “el proyecto del patrimonio universal de la Unesco impulsado por el intendente”. Además, indican que son personas pacíficas y respetuosas, y que trabajan de manera rotativa en distintas esquinas, con lo cual se desmarcan de un perfil conflictivo que justificaría el desalojo por parte de los inspectores. Y también comentan que el mismo Estado les ha brindado un parlante que utilizan como equipo de trabajo y las indicaciones para solicitar un permiso habilitante.

En una fotografía publicada el 18 de octubre de 2022 en su Instagram, Jorge y Marcela sonríen y posan junto a otras personas, señalando un cartel oficial de la

Municipalidad de Córdoba que dice: “Cuarteto. Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Proyecto Unesco”. Escriben en esta publicación: “Un paso más en esta lucha. Para que nuestra cultura llegue a todas partes del mundo. El cuarteto va a ser patrimonio inmaterial de la humanidad”. En 2021 participaron de La Noche de los Museos, como parte de la programación brindada por el Museo del Cuarteto. Esta pareja también fue protagonista de un documental realizado por estudiantes universitarios que se tituló *La calle baila*¹¹, cuyo objetivo es visibilizar, legitimar y obtener un reconocimiento institucional del “trabajo artístico y patrimonial” de estos artistas callejeros. Dicho documental fue proyectado en junio de 2023 en el Museo Provincial del Cuarteto, en el marco del festejo por los ochenta años de difusión de este género. Asimismo, durante ese año Jorge y Marcela brindaron semanalmente un taller de baile de cuarteto en la Casona Municipal de Cultura. En este sentido, parece que para el Estado la danza puede integrar las acciones de patrimonialización cuando se la enmarca institucionalmente; pero, cuando el baile surge espontáneamente en la peatonal o afecta las actividades de comerciantes, surgen las tensiones y los desplazamientos.

A veces articulándose y otras en disputa con él, esta pareja cuartertera negocia y actúa creativamente el discurso patrimonial autorizado (Smith 2011) empleando esta herramienta cultural para legitimar su participación en distintos eventos y lugares. Genera respuestas disruptivas en el espacio público y virtual, pero, al mismo tiempo, se relaciona con los discursos y canales institucionales que producen el cuarteto como cultura. Recupera el momento más tradicional de la danza del cuarteto, lo cual implica una ratificación de lo patrimonial en sí mismo; e irrumpe en el espacio público para disputarlo y para contar lo popular a través de canciones que relatan experiencias de vivir al margen. Los Bailarines de la Peatonal recurren de este modo a la institucionalidad para construir su propio reconocimiento, pero ello no implica dejarse encorsetar por formas vacías. La acción de bailar como un arte creativo hace resonar el patrimonio cuando se conecta con la defensa de su trabajo callejero y su determinación de permanecer en la peatonal y moverse por ella. Porque la peatonal, más que el lugar donde actúan, forma parte de lo que son y buscan compartir:

.....

11 Hay un video disponible en YouTube, que se basa en el documental *La calle baila*. El video fue realizado por Lucas Benítez y María José Alfaro Mendoza (2022), en el marco de su trabajo final de Tecnicatura en Producción Audiovisual, de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Córdoba, presentado en el año 2023.

El público de Rivera Indarte y 9 de Julio no es como un público de San Martín y Galería Norte, San Martín y Humberto Primo, que es un público muy popular [...]. Ahora, en la explanada de Patio Olmos o frente a la casa radical siempre nos ponemos a bailar porque he visto la gente, como que no tiene conocimiento de cuál es el folklore de Córdoba. Voy y muestro, no me interesa ganar plata, me interesa decirles: “Señores, ustedes que vienen de afuera, de la Rioja, de Catamarca, de Estados Unidos, de Japón, de China, este es mi folklore, bienvenido a mi cuarteto cordobés”. (Jorge, entrevista personal telefónica, 8 de marzo de 2025)

En la elección de los ritmos, letras musicales y espacios donde bailar, Jorge y Marcela modelan su danza como una herramienta cultural y laboral. Su actuación no busca reproducir discursos que apuntan a figuras consagradas, sino reforzar la ida y vuelta con el público, ya que la calle es su lugar de pertenencia y el medio de ganarse la vida. No obstante, no ocultan las frecuentes trabas que encuentran para hacer sus presentaciones o captar el apoyo oficial. A la luz de esto, si tenemos en cuenta que la incorporación de lo inmaterial supuso la democratización y ampliación de la participación comunitaria en la definición de lo patrimonializable (Santamarina Campos, 2013), resulta paradójico que la danza de los bailarines no se ajuste del todo a la propuesta patrimonial del Gobierno. Sin embargo, sabemos que la construcción de esta categoría responde a un “ejercicio globalizado de simetrías aparentes” (Santamarina Campos 2013, 263), que sigue reproduciendo desigualdades bajo una jerarquía de valores globales. Si, por un lado, se recupera una “particularidad” y “autenticidad” identitaria cordobesa (atractiva para el mercado turístico) a través de la institucionalización de este género musical asociado a sectores populares empobrecidos, por otro, continúan siendo profundas las asimetrías que ubican en un lugar desvalorizado las preferencias musicales y estéticas de esos sectores, cuyas prácticas son rechazadas por los valores hegemónicos y las aspiraciones blanqueadas de buena parte de la sociedad cordobesa.

Palabras finales

La inscripción del cuarteto como patrimonio inmaterial de la humanidad no puede comprenderse aisladamente, sino dentro de un entramado más amplio de políticas patrimoniales, circuitos turísticos internacionales y procesos de regeneración urbana. Este trabajo analizó el proceso de patrimonialización de este género musical impulsado por el Estado cordobés y los sentidos que se juegan en torno al Paseo de la Fama del Cuarteto, ubicado en la peatonal San Martín. Allí se observa

una selección estatal de rasgos “consumibles” del cuarteto y una omisión de otros elementos conflictivos y cotidianos. Más allá de las marcas conmemorativas, el Paseo es intervenido cotidianamente por sonidos, aromas, personas y actividades que se entran en la peatonal y dan lugar a resonancias cuarteteras, en una experiencia que es teñida por conflictividades y luchas cotidianas, y también por modos de disfrute, estéticas no hegemónicas y creatividad.

Inspiradas en Gell (2016), nos propusimos pensar el cuarteto no solo como una representación simbólica, sino como parte de una red de relaciones sociales que atrae y afecta. La vida cotidiana en la peatonal pone en evidencia una apropiación creativa del espacio, en virtud de la cual los actores locales, como vendedores ambulantes y bailarines, resignifican la propuesta estatal insertándose en ella de manera activa, aunque sin un control total. A través de su presencia y persistencia, en lo que resisten y modifican, en lo que reconocen e incorporan, los actores locales producen lo patrimonial.

Frente a políticas que intentan neutralizar o “blanquear” lo popular, estas presencias mantienen la vitalidad cuartetera con sus propios cuerpos y prácticas. De este modo, el cuarteto es experimentado como un arte creativo en constante transformación. Su valor patrimonial radica precisamente en esa conexión activa con la cotidianidad, las luchas y las contradicciones de quienes lo viven, lo bailan y lo hacen parte de su día a día en espacios como la peatonal San Martín.

Agradecimientos

Expresamos nuestro especial agradecimiento a Jorge y Marcela, bailarines de la peatonal, por su generosa disposición a compartir sus experiencias. Asimismo, agradecemos a los evaluadores sus observaciones y sugerencias, las cuales han contribuido a mejorar de manera sustancial la versión final de este artículo.

Referencias

- Almirón, Analía, Rodolfo Bertoncetto y Claudia Alejandra Troncoso.** 2006. “Turismo, patrimonio y territorio: una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina”. *Estudios y Perspectivas en Turismo* 15 (2): 101-124. <https://www.redalyc.org/pdf/1807/180713891001.pdf>
- Benítez, Lucas y María José Alfaro Mendoza.** 2022. “La calle baila: Córdoba, Argentina”. Video de YouTube publicado por La Calle Baila el 14 de julio. <https://www.youtube.com/watch?v=M6fjOGwJGYE>

- Bertoncello, Rodolfo.** 2007. “Turismo y territorio: aportes para una geografía del turismo”. Ponencia presentada en el Primer Congreso de Geografía de Universidades Nacionales, Río Cuarto, 6-7 de junio.
- Blázquez, Gustavo.** 2008. “Negros de alma: raza y procesos de subjetivación juveniles en torno a los bailes de cuarteto (Córdoba, Argentina)”. *Estudios en Antropología Social* 1 (1): 7-35. <https://static.ides.org.ar/archivo/EAS-2008-Vol-1-1.pdf>
- Blázquez, Gustavo.** 2012. *¡Bailaló!: género, raza y erotismo en el cuarteto cordobés*. Gorla.
- Certeau, Michel de.** 2000. *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1. Iteso.
- “El cuarteto, de Córdoba al mundo: cada vez más cerca de ser patrimonio de la humanidad”.** 2024. *La Voz del Interior*, 6 de junio. <https://www.lavoz.com.ar/espectaculos/musica/el-cuarteto-de-cordoba-al-mundo-cada-vez-mas-cerca-de-ser-patrimonio-de-la-humanidad/>
- Delgado, Manuel.** 2000. “Trivialidad y trascendencia: los usos sociales y políticos del turismo cultural”. En *Habitantes de Babel: política y poéticas de la diferencia*, editado por Jorge Larrosa y Carlos Skliar, 245-276. Laertes.
- Delgado, Manuel.** 2002. “Los efectos sociales del turismo cultural”. Ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre Desarrollo Turístico Integral de Ciudades Monumentales, Granada, 19-22 de febrero.
- Duhau, Emilio y Ángela Giglia.** 2008. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. Siglo XXI.
- Durán, Lucía.** 2015. *La Ronda: olvidar el barrio, recordar la calle*. Flacso.
- Espoz Dalmasso, María Belén y María Lis del Campo.** 2018. “Estrategias de comunicación política: sentidos del patrimonio y el turismo en Córdoba (2010-2018)”. *Question 1* (60): e103. <https://doi.org/10.24215/16696581e103>
- Franquesa, Jaume.** 2008. “¿Es turismo cultural todo aquello que reluce?: sobre aquellos objetivos ni turísticos ni culturales del turismo cultural”. En *Turismo, cultura y desarrollo: antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, dirigido por Ángel Espina Barrio, 103-119. Diputación de Salamanca.
- García Canclini, Néstor.** 1993. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En *El patrimonio cultural de México*, compilado por Enrique Florescano, 16-33. FCE.
- Gell, Alfred.** 2016. *Arte y agencia: una teoría antropológica*. SB.
- Gómez Schettini, Mariana, Analía Almirón y Mercedes González Bracco.** 2011. “La cultura como recurso turístico de las ciudades: el caso de la patrimonialización del tango en Buenos Aires, Argentina”. *Estudios y Perspectivas en Turismo* 20 (5): 1027-1046. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180722704004>

- Gonçalves, José Reginaldo Santos.** 2005. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. *Horizontes Antropológicos* 11 (23): 15-36. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832005000100002>
- Harvey, David.** 2013. *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Harvey, David.** 2014. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Traficantes de Sueños.
- Helmann, Juan.** 2020. “Interculturalidad globalizada: una mirada antropológica sobre venta ambulante y normativas en la Córdoba contemporánea”. En *Encrucijadas de la interculturalidad en tiempos multiculturales*, editado por Carolina Álvarez Ávila, José María Bompadre y César Marchesino, 89-97. Prometeo.
- Lacarriue, Mónica Beatriz.** 2013. “Patrimonios de consenso/disenso: de la despolitización a la valoración política de los procesos de patrimonialización”. *Boletín de Antropología* 28 (46): 79-99. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.19521>
- Lacarriue, Mónica Beatriz.** 2023. “Habitar culturas/patrimonios: entre perspectivas naturalizadas y pensamientos descentrados”. *De Prácticas y Discursos: Cuadernos de Ciencias Sociales* 12 (19): 3-12. <https://doi.org/10.30972/dpd.12196657>
- López Cepeda, Manuel.** 1966. *Gentes, casas y calles de Córdoba*. Biffignandi.
- “Marcela y Jorge: los Bailarines de la Peatonal”.** 2023. Video de YouTube publicado por TV Coop Justiniano Posse el 31 de agosto. <https://www.youtube.com/watch?v=KG-8m6UTQZ6s>
- Mizrahi, Mylene.** 2020. “Funk é cultura?: arte, racismo e nação na criminalização de um ritmo musical”. *Metaxy: Revista Brasileira de Cultura e Políticas em Direitos Humanos* 3 (1): 40-59. <https://revistas.ufrj.br/index.php/metaxy/article/view/45521>
- Montes, María de los Ángeles.** 2024. *La gaita rabiosa: nacimiento y consolidación del cuarteto como género de música popular cordobesa*. TeseoPress.
- Municipalidad de Córdoba. Comisión del Cuarteto Cordobés.** S. f. “Inventario del ‘cuarteto cordobés’”. Consultado en mayo de 2018. <https://cultura.cordoba.gob.ar/cuarteto-patrimonio-de-la-humanidad-2/>
- “El Paseo de la Fama del Cuarteto”.** 2014. Video de YouTube publicado por Noticiero El Doce el 15 de julio. <https://www.youtube.com/watch?v=qXbuXqYhiiU>
- Plotinsky, Daniel, Mariela Canali, Claudio Panella, Dora Bordegaray, Nélida Agüeros et al.** 2019. “Índice de archivos orales de la República Argentina: prácticas y experiencias”. *Testimonios* 8. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/testimonios/article/view/25645>
- Prats, Llorenç.** 1997. *Antropología y patrimonio*. Ariel.
- Presidencia de la Nación.** 1947. *IV Censo General de la Nación*. T. 1. Dirección Nacional del Servicio Estadístico. <https://biblioteca.indec.gob.ar/bases/minde/1c1947t1master.pdf>

- Quirós, Julieta.** 2019. “Por una etnografía viva: un llamado a des-intelectualizar el ‘punto de vista nativo’”. En *Trabajo de campo en América Latina: experiencias antropológicas regionales en etnografía*, editado por Rosana Guber, Cornelia Eckert, Myriam Jimeno y Esteban Krotz, 183-204. SB.
- Rodríguez Basulto, Beatriz y Marcelo Weissel.** 2022. “Absuelto bajo conjuro, filantropía de una declaratoria: el tango como patrimonio inmaterial de la humanidad”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 31 (1): 78-100. <https://doi.org/10.5281/zenodo.6834934>
- Santamarina Campos, Beatriz.** 2013. “Los mapas geopolíticos de la Unesco. Entre la distinción y la diferencia están las asimetrías: el éxito (exótico) del patrimonio inmaterial”. *Revista de Antropología Social* 22: 263-286. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43191
- Sapir, Edward.** 1985. “Culture, Genuine and Spurious”. En *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, editado por David G. Mandelbaum, 308-331. University of California Press.
- Smith, Laurajane.** 2011. “El ‘espejo patrimonial’: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 12: 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Smith, Neil.** 2012. *La nueva frontera urbana: la ciudad revanchista y gentrificación*. Traficantes de Sueños.
- Tedesco, Graciela María, Jael Bengualid y Mariel Arias.** 2018. “La calle más cuartetera...: conflictos urbanos y cuarteto como patrimonio popular en Córdoba”. En *I Congreso Nacional en Ciencias Sociales: las 100cias sociales a cien años de la Reforma Universitaria*. T. 2, *Sujetos y territorios*, compilado por Liliana Córdoba, Carlos La Serna y Romina Cristini, 1109-1121. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/14320>
- Villa, Fiama Andrea.** 2021. “Bitácora de un viaje por Airbnb, la nube y las sierras: una aproximación etnográfica a lo digital en el Valle de Calamuchita, Córdoba”. *Etcétera: Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH* 9. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/35813>
- Yúdice, George.** 2002. *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Gedisa.

Políticas públicas culturales en la experiencia de los músicos de bandas pelayeras de Córdoba, Colombia, 1991-2010: impactos y resistencias

Public Cultural Policies and the Experience of Bandas Pelayeras Musicians in Córdoba, Colombia (1991-2010): Impacts and Resistance

Políticas públicas culturais na experiência dos músicos de bandas pelayeras de Córdoba, Colômbia, 1991-2010: impactos e resistências

Recibido: 17/09/2024 • Aprobado: 19/05/2025 • Publicado: 01/09/2025



Maria José Alviar Cerón

Universidad de Córdoba, Montería, Colombia

mariaalviarc@correo.unicordoba.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-1347-2384>

Resumen

A partir de un enfoque etnográfico, busco describir y reflexionar acerca del impacto generado por la instrumentalización de políticas públicas culturales en la práctica de los músicos de bandas pelayeras entre 1991 y 2010. A través del análisis muestro la dificultad de los entes estatales de la cultura en Colombia para comprender las lógicas propias de este tipo de agrupaciones y la forma en la que tal dificultad generó una serie de tensiones que devino en transformaciones de su práctica. Así, pretendo aportar a la discusión sobre las distancias entre las propuestas de la política pública y su operativización en un marco estatal marcadamente centralista. A manera de conclusión, destaco cómo la instalación de criterios de calidad excluyentes aportó a la construcción de un discurso que señaló claramente la inferioridad de los músicos de bandas pelayeras frente a los de otras prácticas musicales del país.

Palabras clave: bandas pelayeras, giro multicultural, música tradicional, política pública, transformación cultural

Abstract

Using an ethnographic approach, this article describes and reflects on the impact of the implementation of public cultural policies on the practices of *bandas pelayeras* musicians between 1991 and 2010. The analysis reveals the difficulties faced by Colombian state cultural institutions in understanding the internal logic of these musical groups, and how such limitations gave rise to tensions that ultimately transformed their practices. This study contributes to the discussion on the disconnect between cultural policy design and its implementation within a strongly centralized state framework. In conclusion, the article highlights how the imposition of exclusionary quality standards contributed to the construction of a discourse that positioned *bandas pelayeras* musicians as inferior to those involved in other musical traditions in the country.

Keywords: *bandas pelayeras*, multicultural turn, traditional music, public policy, cultural transformation

Resumo

A partir de uma abordagem etnográfica, procuro descrever e refletir sobre o impacto gerado pela instrumentalização de políticas públicas culturais na prática de músicos de bandas *pelayeras* nas décadas de 1990 e de 2000. Através da análise mostro a dificuldade das instituições estatais da cultura na Colômbia para compreender as lógicas próprias deste tipo de grupos e a forma como a cultura gerou uma série de tensões que levaram a transformações em sua prática. Assim, pretendo contribuir para a discussão sobre os distanciamentos entre as propostas de políticas públicas e a sua operacionalização em um quadro estatal marcadamente centralista. Como conclusão, destaco a forma em que a instalação de critérios de qualidade excludentes tornou-se um discurso de desvantagem para os músicos das bandas *pelayeras* em relação aos de outras práticas musicais do país.

Palavras-chave: *bandas pelayeras*, virada multicultural, música tradicional, políticas públicas, transformação cultural

Introducción

El interés en la valoración de la diversidad, propio de la geopolítica internacional del siglo XXI, perfila un momento indicado para conversar sobre los modos en los que han sido reconocidas las formas de ser, de hacer, de sonar y de transmitir músicas consideradas elementos de representación regional en Colombia. Más aún, las reflexiones sobre las políticas públicas, tanto las que emergen de los movimientos sociales como las propuestas por el Estado, con su consecuente instrumentalización, han interesado a disciplinas como la antropología, la sociología y los estudios culturales (Escobar 2010; Escobar *et al.* 2001; Hankins y Yeh 2016; Shore 2010), así como a la etnomusicología (Arango 2009; Ochoa 2003b), durante las últimas décadas. A partir de estas reflexiones podemos observar cómo estos

ejercicios, que han estado marcados por distancias muchas veces insalvables, develan desacuerdos epistémicos fuertemente arraigados en los regímenes de verdad¹ (Foucault 1977) que se instalan en el imaginario de la nación existente en Colombia. La situación, además, se refuerza en el plano aural (Ochoa 2014) con las distancias que implican ciertos calificativos de *tradición* atribuidos a músicas que, al mismo tiempo que se reconocen como representativas a nivel político local o regional, son impactadas por el poder de la diferencia (Alviar Cerón 2018).

Así, en el plano político, surgiría una transición particular demarcada por el giro multiculturalista en Colombia, signado en la promulgación de la Constitución de 1991. Los diálogos que se establecieron entre las instituciones estatales y los actores del sistema musical de las bandas pelayeras² del Caribe durante las siguientes dos décadas constituyen el caso de este artículo. En particular, me interesa discutir las tensiones derivadas de una relación conflictiva caracterizada por las diferencias entre las concepciones sobre el saber musical de los músicos, por un lado, y de quienes participaron en la construcción de las políticas, por el otro, relación que es posible revelar a partir de la reflexión sobre la mirada marcadamente centralista del Estado colombiano.

Desde un enfoque etnográfico que echa mano del análisis documental, propongo estudiar las acciones emprendidas por el Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura) y por el Ministerio de Cultura a partir de la política pública (Rey 2009). Dicha interpretación se apoya en un trabajo de campo extenso, desarrollado para mi investigación doctoral, entre los años 2016 y 2017, cuyo epicentro estuvo en San Pelayo, Córdoba, y que llevé a cabo con los actores de las bandas pelayeras, agrupaciones musicales que centran su actividad en la vida social y festiva de las poblaciones de este territorio, en especial en fiestas patronales, festivales, concursos y celebraciones del ciclo de vida. Allí, el porro, como género musical nuclear, constituye un elemento de representación a nivel político, particularmente desde la separación de estos departamentos del Bolívar Grande, a mediados del siglo XX, situación que sustenta en parte la importante significación social y la vigencia de su práctica.

-
- 1 El concepto foucaultiano de *régimen de verdad* se refiere a la existencia de ideales regulatorios que establecen los criterios de lo que existe legítimamente y lo que no, en términos de una construcción social mediada por relaciones de poder.
 - 2 Si bien la denominación de las agrupaciones como *bandas pelayeras* ha causado algunas disputas, he decidido usar este término debido a que, tanto en el ámbito regional como en el nacional, permite identificar a las bandas en cuestión. El término, además de aludir al mito más difundido sobre el origen de las bandas, también concuerda con la realización del Festival Nacional del Porro en el municipio de San Pelayo, Córdoba, desde 1977.

En el desarrollo de este trabajo hubo múltiples y variadas experiencias de observación participante, incluyendo entrevistas y grupos focales con alrededor de quince músicos jóvenes, trece maestros reconocidos de la música de bandas, cinco profesores universitarios de la región, así como cinco personas que intervinieron en la construcción y puesta en marcha de las políticas públicas, tanto desde el centro del país como en la región, durante las décadas antes mencionadas. Este análisis considera, además, las acciones que otros agentes, como los investigadores de la región, los festivales y concursos, e incluso los entes de gobierno locales emprendieron en el periodo estudiado. Sin embargo, se basa en la experiencia de los músicos de bandas, quienes en sus relatos hacen precisiones sobre las cuales me interesa reflexionar.

Debo resaltar que el desarrollo de la investigación implicó un reto particular en relación con el control epistemológico, dadas las fuertes cargas emocionales que se desprenden de mi propia situación como investigadora. En este sentido, es importante reconocer mis acercamientos a la región a partir del año 2008, que se han vertido en consideraciones construidas desde la mirada etnográfica en trabajos anteriores (Alviar Cerón 2018). Tal como plantea Donna Haraway, “ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas”³ (Haraway 1995) y el reconocimiento de ese lugar es la única forma posible de crear conocimiento a partir de la toma de postura desde la parcialidad. Más aún, dentro de mi trabajo ha resultado esencial comprender la escucha con base en la condición de horizontalidad (Rufer 2012). Esta condición se deriva de la plena consciencia acerca de la construcción de vínculos entre las personas con las que trabajo y mi propio lugar en su vida, con el fin de observar las posibles rutas para el trabajo en común.

El documento se articula en cuatro partes. La primera desarrolla una fundamentación conceptual para discutir la instalación de los marcos de validación del conocimiento en medio del giro multicultural propio de las políticas públicas del momento histórico en el país. La segunda presenta en detalle las experiencias de los actores a través de un relato que teje lo acontecido tanto en las instituciones estatales como en el territorio de las bandas a partir de la incorporación de las bandas pelayeras al Plan Nacional de Bandas. La tercera reflexiona sobre la subsecuente designación de las bandas pelayeras como *tradicionales* y plantea, desde una perspectiva crítica, las particularidades de habitar esta frontera. La sección final propone una discusión que parte de los impactos que tuvo la relación de los actores de las bandas con la institucionalidad en las formas en

3 Todas las traducciones son propias.

que ellos mismos se conciben frente a otros, y considera su proyección vital y profesional en el futuro próximo.

Desarrollo, diversidad y multiculturalidad: las lógicas del pensamiento moderno en la representación de saberes

Para empezar a discutir las lógicas que fundamentan la construcción de políticas públicas y su operacionalización en el entorno micro a partir del giro culturalista que dominó las agendas de las naciones latinoamericanas hacia finales del siglo XX, resulta imperioso apelar a la reflexión sobre la colonialidad del saber como estrategia para el establecimiento de una superioridad naturalizada de ciertos saberes y de las formas para acceder a ellos sobre la base del no reconocimiento de otros saberes (Carvalho y Flórez Flórez 2014; Lander 2000a). Esta forma de asimetría, que se constituye en un ideal de regulación en el sentido foucaultiano, puede ser comprendida, desde la perspectiva de la naturalización, dentro de un marco de autoridad incuestionable basado en dos criterios que han sido suficientemente discutidos por diversos pensadores latinoamericanos. Por un lado, la raza como concepto fundante de la colonialidad del poder (Quijano 2000 y 2007), y por el otro, la construcción de una relación entre saberes y sus portadores, anidada en la creencia de una superioridad ontológica creada y difuminada desde un punto cero eurocentrado (Castro-Gómez 2007).

Como bien han planteado Bohlman y Radano (2000), esta tensión puede observarse también en relaciones de diferencia musical derivadas de esas asimetrías. En particular en Colombia, es evidente la instalación del campo educativo musical, a partir del siglo XIX, bajo el modelo del conservatorio (Mesa 2013) y la emergencia de estudios sobre músicas no académicas a lo largo del siglo XX, desde miradas marcadamente exotistas, con preocupaciones atadas al folclor como marco conceptual (Miñana 2000)⁴. Más aún, la existencia de este régimen en

4 Para observar un caso próximo en el Caribe, Federico Ochoa-Escobar y Nathaly Gómez-Gómez (2019) han descrito la excesiva taxonomización heredada del afán folclorista todavía vigente en la práctica de los bailes cantaos, situación que devino en la utilización de la palabra *bullerengue* para designar una variedad de prácticas músico-dancísticas, lo que ha llevado a una estandarización sonora particularmente a través de los festivales. Del mismo modo, se han señalado las discrepancias entre las concepciones de los agentes del ámbito académico y las de los actores de las prácticas musicales, presentes en festivales y concursos. Al respecto, vale la pena leer a Bernardo Ciro Gómez (2018), quien revela con detalle formas de homogenización derivadas de la participación de jurados de mirada academicista en festivales del chandé lobano, cosa que además produce tensiones propias de nuevas relaciones de dominación simbólica.

el entorno académico permeó de manera sustancial el ámbito de la política, en una relación casi directa entre el centralismo estatal y el régimen de otredad marcado por la academia eurocéntrica. Así lo plantea Arturo Escobar:

Aunque con variaciones, estas geografías [jerárquicas de raza] fueron claramente establecidas por científicos, políticos, escritores y autoridades desde los tiempos coloniales y fueron adoptadas sin alteraciones significativas por los líderes republicanos después de la Independencia [...]. Las perspectivas más progresistas después de la Independencia visionaron la mezcla de las razas, pero endosando la ineluctable inferioridad de negros e indios constreñidos a sus territorios. (2010, 62)

Para proyectar esta operación hacia la contemporaneidad, resulta crucial tener en cuenta *el desarrollo* como una estrategia transnacional a través de la cual, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se construyeron formas de clasificación geopolítica que continúan esta lógica de diferencia cultural, pero la operacionalizan de maneras diversas por medio de las políticas públicas (Escobar 2007). En este sentido, debemos reconocer que la década de los 1990 constituyó un momento de remesón en términos de la apuesta en la cultura en Colombia, lo cual implicó un giro, a partir de la promulgación de una nueva Constitución en 1991, evidente en Colcultura, entidad que funcionaba como dependencia del Ministerio de Educación desde 1968: “La Constitución [de 1991] coloca a la cultura como fundamento de la nacionalidad, de una nacionalidad construida a partir de la diversidad y la pluralidad de la realidad cultural colombiana” (“La cultura” 1991, 3).

Esta transformación, como lo ha dicho Carolina Santamaría, tuvo importantes repercusiones derivadas del hecho de que Colombia “se redefinió a sí misma como una nación multicultural y pluriétnica” (2007, 10). Esto se pudo observar, en parte, en las maneras en las que el Estado redireccionó sus intereses en la intención de reafirmar lo propio, con la inminente dificultad del desconocimiento de las prácticas culturales regionales (Ochoa 2003a). Por otro lado, las complejas dinámicas que han emergido en las prácticas musicales locales desde ese momento visibilizan negociaciones de conmensurabilidad (Hankins y Yeh 2016) a partir del choque con la globalización derivado de la apertura económica, situación que desató, al mismo tiempo, un conflicto y una oportunidad de resignificación en términos sociales (Ochoa 2003b).

Como vemos, desde la perspectiva del discurso del desarrollo, se plantearon directrices a través de organismos internacionales que iniciaron una instrumentalización de la cultura (Yúdice 2002) en las últimas décadas del siglo XX con miras

a observar su utilidad en el ocultamiento de la violencia en el país. Así, la apuesta política del Estado en búsqueda del reconocimiento de la diversidad devino en el establecimiento de una jerarquización cultural signada por una representación diferenciada de saberes musicales que podemos ver encarnada, en este caso, en la experiencia de los músicos de bandas pelayeras.

Al encuentro con las bandas pelayeras

El mito fundacional más difundido sobre el surgimiento del porro, como género musical característico de estas bandas, expresa que en los primeros años del siglo XX, en San Pelayo, Córdoba, se encontraron músicos de diversos orígenes que se dieron a la tarea de hibridar prácticas sonoras propias de los conjuntos de gaitas, los bailes cantaos y la música centroeuropea de salón para adaptarlas al formato musical de las bandas de viento que hasta ese momento se habían dedicado, principalmente, a labores militares y a acompañar fiestas de la élite (Fortich 2013). La concreción de esta hibridación a través de talleres creativos daría origen al *porro palitiao*, género musical que es reconocido como nuclear en el quehacer de las bandas pelayeras y que, junto con el porro tapao, el fandango, la puya y otros géneros, constituye lo que en la región se denomina *música de bandas*⁵.

Durante un poco menos de un siglo de desarrollo, las bandas pelayeras habían sufrido importantes transformaciones fruto del devenir de su contexto (Alviar Cerón 2015). Investigadores locales han establecido la existencia de al menos tres etapas históricas que se pueden caracterizar a partir de sucesos significativos en el ámbito regional. En la primera, desde la conformación de las bandas iniciales en el cambio del siglo XIX al XX hasta la década de 1930, se dio la llamada *época de oro*, encarnada en una gran actividad creativa que dio pie a la mayoría de las obras musicales que hoy en día son reconocidas como pertenecientes a su tradición. Para Fortich (2013), las luchas partidistas de 1931 sellaron esa primera etapa. Desde entonces y hasta la década de 1970, en un segundo momento, las bandas experimentaron una expansión (Valencia 1999) en la que su práctica empezó a

5 Para un acercamiento al repertorio de las bandas pelayeras, se puede visitar la lista “Porros y fandangos más populares” (2015) del canal de Antonio Martelo Torres en YouTube, así como el grupo de Facebook Somos del Porro (<https://www.facebook.com/Somosdelporro/>). Igualmente, se puede realizar una búsqueda con los nombres de algunas bandas reconocidas, como la Superbanda de Colomboy, la banda María Varilla de San Pelayo, la banda 13 de Enero de Canalete, la banda 11 de Noviembre de Rabolargo, la banda Nueva Esperanza de Manguelito, la banda Nuestra Señora del Rosario de La Doctrina, la banda Juvenil de Chochó y la banda 19 de Marzo de Laguneta.

decaer en términos de posibilidades creativas y dejaron de componerse nuevas obras musicales. Finalmente, la fundación del departamento de Córdoba en 1952, por la separación del Bolívar Grande, y la entrada del folclor en Colombia a partir de los años sesenta (Miñana 2000) darían paso a una transición que se puede ubicar alrededor de la fundación del Festival del Porro pelayero, hoy Festival Nacional del Porro, en 1977. Este festival, atado a la mirada folclorista propia de las últimas décadas del siglo XX en Colombia, tendría impactos visibles por su intención de establecer normas a las que debían ceñirse las bandas para participar en el concurso. La estandarización a nivel del estilo musical y la disputa por los capitales sociales que desde entonces se empezaron a dar entre las bandas de la región son una muestra de las formas en las que operaron los investigadores locales en acuerdo con los festivales y concursos, tal como sucedería en prácticas musicales similares, como el bullerengue (Ochoa y Gómez-Gómez 2019; Rojas 2013), el chandé (Ciro Gómez 2018) y la música de gaita larga (Villamil Ader y Ortega 2021).

Hasta ese momento, la creación, la circulación y el consumo de la música de bandas ocurrían en un mercado básicamente local, pero en medio de intensos procesos de transculturación con prácticas musicales del entorno cercano, como las orquestas tropicales de baile y los grupos de vallenato que durante la década de 1980 iniciaron su camino hacia la comercialización en los circuitos de las industrias musicales. Sin embargo, en la década de 1990 la visibilización de las bandas empezó a cambiar con la llegada de las nuevas directrices de la política pública nacional.

En ese momento, dentro del marco del centralismo institucional de Colcultura, se conocía la propuesta de Hernán Bedoya, un ingeniero que, trabajando con la Secretaría de Educación de Caldas, había logrado construir un plan departamental de bandas instalado sobre la figura de la banda-escuela. En otros departamentos de la región andina, como Antioquia, Nariño, Santander, Risaralda y Quindío, había también movimientos bandísticos activos:

El modelo de la banda-escuela surgió en las décadas de los años 70 y 80 como resultado de proyectos adelantados por las gobernaciones de los departamentos de Caldas y Antioquia, que empezaron a orientar esta práctica musical hacia la formación integral de la infancia y juventud. (Ministerio de Cultura 2005, 12)

No obstante, a partir del giro multicultural de la política nacional, se hizo imperioso reconocer lo que sucedía en el Caribe. En ese momento, el mismo Hernán Bedoya puso en contacto a los miembros de Colcultura con el señor Miguel Emiro Naranjo, director de la banda 19 de Marzo de Laguneta, que para el momento era

quizás el personaje más sobresaliente del movimiento bandístico en Córdoba. Según los testimonios de los miembros de Colcultura, fue Naranjo quien les habló de un festival en el que se reunían las bandas de esa región, en un municipio llamado San Pelayo. Así sucedió, en los albores de la década de 1990, la primera visita por parte de los integrantes del Área de Música de Colcultura. En palabras de Oscar Alviar: “El mensaje que yo transmití es: ‘Esto es una cosa completamente distinta al interior’” (entrevista personal, Bogotá, 2017)⁶. Se reconoció, entonces, que estas bandas tenían una práctica muy distinta a las de la región andina, puesto que mientras el foco de las últimas era la atención a la niñez y la juventud dentro de la formalidad de la escuela, basada en un modelo de banda sinfónica de corte académico⁷ y encarnada en las llamadas bandas-escuela, las bandas pelayeras tenían una actividad empresarial que integraba a músicos mayores dedicados profesionalmente a su labor y con una participación en la vida festiva de su región.

Desde ese momento se vinculó a las bandas pelayeras al Plan Nacional de Bandas de Colcultura, con un enfoque marcadamente formativo. Se empezaron a diseñar lineamientos y a convocar a expertos, en especial con el apoyo de los músicos de la Banda Nacional, pero con la participación de otros profesionales. Así, se instaló una política con el deseo de aportar a la cualificación de estos músicos, que, a ojos de quienes postulaban la política, tenían disfunciones a nivel técnico instrumental, así como poco conocimiento de aspectos teóricos musicales:

El Plan Nacional de Bandas comprende la formación y actualización de músicos y directores de banda; la formación y actualización de administradores de entidades y proyectos relacionados con las bandas; la organización de manera descentralizada de los festivales regionales de bandas y la realización anual del Festival Nacional de Bandas. Adicionalmente se realizará un programa de dotación de instrumentos^[8] para bandas. (“La cultura” 1991, 19)

-
- 6 Oscar Alviar es mi papá y fue uno de los miembros del equipo de Colcultura durante los años 1990. Contar con su testimonio dentro de mi investigación resultó clave por su participación como actor del fenómeno; sin embargo, al mismo tiempo resultó ser un desafío en términos del control epistemológico asumido.
 - 7 Esto refiere a que este tipo de bandas se enmarcan en una tradición musical ligada al academicismo centroeuropeo y atada a la figura del conservatorio como lugar de formación.
 - 8 Con la intención de dotar de instrumentos a las bandas, Colcultura presentó ante el Banco Interamericano de Desarrollo un proyecto de cooperación internacional que le dio muchísima fortaleza al programa por el apoyo económico que representó, lo que, además, ayudó a establecer de manera más sólida una organización municipal y a comprometer, en cierto sentido, a los alcaldes y gobernadores.

El interés de Colcultura en la cualificación, heredado del espíritu modernizante de la apertura económica, enmarcada en el desarrollismo de la época, empezó a materializarse en la realización de talleres en las ciudades principales de la región, como Montería y Sincelejo. Al inicio, estos talleres fueron dirigidos por músicos académicos de la Banda Nacional y duraban alrededor de una semana. Así me lo comentó Rafael Genes, trompetista y director de la banda La Original de Manguelito:

Entonces, cuando eso, eran talleres de una semana, sí, de cuatro días, tres días [...] todo el tiempo con papeles, explicaciones en tablero. Entonces siempre el músico: “Yo no hago nada ahí”. Pero sí asistían, asistían cantidad de músicos, prácticamente los que estaban metidos en cuestiones de arreglos y que les escribían a las bandas. (Entrevista personal, Cereté, 2017)

Como se puede observar, los mismos músicos recuerdan que era un desafío asistir a los talleres de Colcultura, cuya intención era instruir en forma de pirámide; es decir, solamente a los directores y a otros músicos aventajados que podrían replicar el conocimiento a los demás. Pero las bandas de esta región no tenían una organización como la que Colcultura quiso encontrar y que, en consecuencia, impulsó a formar. Los que entonces se consideraban maestros —realmente pocos— no eran precisamente “directores”, en el sentido en el que se pensaba según el modelo de la banda sinfónica. Ellos, más bien, eran músicos aventajados, con conocimientos de teoría y armonía musical, que por su experticia podían elaborar arreglos y dirigir los ensayos en las bandas, pero en la mayoría de las ocasiones no eran miembros activos de las bandas a las que enseñaban⁹. A partir de la cualificación de la época, entonces, empezó a hacerse visible la necesidad de que cada banda tuviera su director.

Pero en los años 1990, muchos de los músicos no se sentían capacitados para entrar. Rafael Benítez, trompetista de Las Llanadas, Sucre, y egresado de la Universidad de Córdoba, me contó lo siguiente:

Había algo que se llamaba el Plan Nacional de Bandas [...]. Y me invitaron y yo dije: “No, pero mira, yo todavía no conozco las notas”. Y me invitaron: “Vaya”. Eso fue

9 Por testimonios recogidos en el trabajo de campo se sabe que, casi siempre, las bandas pagaban a un maestro por montar la música en los ensayos, pero en las presentaciones tocaban sin ellos.

como el noventa y pico. Bueno, entonces yo fui, me presenté y estaba el maestro Dairo Meza, y dije:

—Profe, yo me voy.

—¿Y por qué te vas a ir?

—Porque estoy apurado, yo apenas conozco las notas.

—Yo te voy a explicar. Yo estoy seguro que vas a entender.

Entonces me entregó una hoja:

—Escríbeme ahí lo que tú entiendas. Mira eso, y sí, tú entiendes eso.

—Claro, yo entiendo.

Me quedé y ahí comencé. Se despertó esa gana en mí de estudiar, yo quería estudiar. Y bueno, estudiaba. Pasó eso e hicimos como cinco talleres más. (Entrevista personal, Las Llanadas, 2017)

Con el tiempo, y a medida que quienes trabajaban en el Programa Nacional de Bandas de Colcultura iban conociendo a los personajes importantes del gremio, empezaron a invitar también a algunos músicos de la región que habían salido a estudiar o a trabajar, como Victoriano Valencia y Julio Castillo, ambos licenciados en Pedagogía Musical de la Universidad Pedagógica Nacional, y Eucaris Guerra, licenciado en Música de la Universidad del Atlántico. Asimismo, invitaron a Abdel y Anacor Varón, músicos loriqueros muy destacados en el círculo de las orquestas de baile de Bogotá.

Victoriano Valencia, en particular, expresó que la importancia de su presencia y la de otros músicos locales residió, en su momento, en la capacidad de comprensión y comunicación directa con los músicos de banda:

Es que, claro, cuando tú llegas como profe a hablarles de una conducción, de un *background*, pero tú no llegas así: “Vamos a hacer el ‘tastás’”. Algo que [...] un profesor podía haberles dicho lo mismo diez años atrás o cinco años atrás, pero llegaba con un término que no está conectado con la práctica musical. Entonces no hay la posibilidad de hacer la traducción. (Entrevista personal, Bogotá, 2017)

Mientras tanto, la creación del Ministerio de Cultura en 1997 apoyaría la reorientación en la política para hacer un énfasis importante en las músicas tradicionales (Ochoa 2003a), que serían desde entonces valoradas como signo de la diversidad cultural. Fue así como en el año 1998 se creó el Programa de Músicas Tradicionales, que continuaba los otros dos que ya existían: el de bandas y el de coros. A partir de allí se empezaron a definir unos lineamientos que fueron pensados en dos categorías. Por un lado, los de formatos “académicos”, entre los que estaban las bandas,

los coros y las orquestas sinfónicas —lideradas por el programa de Batuta, que funcionaba paralelamente—; y, por el otro, los de músicas tradicionales, que entrarían a definir en buena parte la política del Plan Nacional de Música para la Convivencia, por la intención de reconocimiento de las prácticas locales.

Pocos años después, con la llegada de Álvaro Uribe Vélez al Gobierno de Colombia, la música se instaló en la agenda presidencial como parte de una apuesta política. Desde este momento, recibió atención y presupuesto del Programa de Fortalecimiento de la Convivencia y los Valores del Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006 (Barragán Díaz y Mendoza Molina 2005). Según Ana María Ochoa, “la existencia del Ministerio de Cultura se justificó como un Ministerio de la Paz, en el cual cultura se identifica con ausencia de conflicto” (Ochoa 2003a, 129). Esto sentó las bases de una relación que se ha fortalecido hasta el día de hoy y que tiene como foco la justificación política de lo artístico y lo cultural, más allá de lo propiamente estético, con una pretensión implícita de esconder y banalizar la violencia. Es por ello que en el discurso estatal se instalaron, desde ese momento, términos como *convivencia*, *tiempo libre* y *rescate*, dentro del planteamiento que el Ministerio de Cultura, con la directriz presidencial, elaboró¹⁰.

Así, buscando afirmar una minuciosa organización y fortalecer la financiación compartida por los entes territoriales, el Plan Nacional de Música para la Convivencia empezó a funcionar en el 2003 y se caracterizó por diversificar la prioridad del Ministerio de Cultura pasando de una dirección marcadamente formativa a una en la que se planteó la importancia de cinco componentes: gestión, formación, dotación, divulgación e información (Consejo Nacional de Política Económica y Social 2006). En ese marco, con el paulatino reconocimiento de las regiones y la inyección financiera del Estado, el Área de Música del Ministerio de Cultura propuso la creación de escuelas de *músicas* tradicionales en los colegios municipales, basado en la descripción de once ejes con criterio territorial-cultural. Entre ellos, se planteó el del Caribe oriental, definido así:

Músicas de pitos y tambores (de gaitas largas y cortas, millo, baile cantao, tambora y bandas tipo pelayera).

Atlántico, Bolívar, Sucre y Córdoba.

Músico designado: Victoriano Valencia. (Ministerio de Cultura 2003, 4-5)

10 Este propósito tuvo un referente concreto en el eslogan “El niño que toca un instrumento jamás empuñará un arma”, inspirado por Antonio Abreu, director del sistema de orquestas en Venezuela, y se concretó en un plan que se ancló en la institucionalidad municipal y departamental.

En palabras de Victoriano Valencia, asesor de este eje:

Ya cuando surge el Plan Nacional de Música, justamente la reflexión nuestra, más del lado caribeño y un poco del lado pacífico norte, con la banda, es que nosotros no nos podíamos quedar sepultados, homogeneizados, dentro de aquella estructura de programa de bandas desde la perspectiva homogeneizante andina. Era más riesgoso quedarnos, porque entonces cuál era la lógica de la formación en la banda para este programa: dirección. Era el eje de la formación. Y ¿qué tipo de dirección? La dirección central y el gesto. Y nosotros decíamos: “No, es que el problema está más en las músicas”. (Entrevista personal, Bogotá, 2017)

De lo descrito hasta ahora podemos inferir que, a partir de este momento, la participación de las bandas pelayeras en la política pública nacional se hizo cada vez más difícil. Esto tiene que ver, básicamente, con que su práctica fue reconocida, de un lado, por el Programa Nacional de Bandas y, del otro, por el Programa de Músicas Tradicionales, situación que las llevó a habitar una frontera. Así, a pesar de que, desde el inicio de la relación, el entonces Colcultura había reconocido en las bandas pelayeras unas lógicas diferentes a las de las bandas del movimiento sinfónico presentes en el interior del país, siguieron siendo atendidas, en particular en aspectos de dotación y formación, bajo el Programa Nacional de Bandas, con lo cual se continuó con la instalación del modelo de banda-escuela y con el interés en la formación infantil y juvenil, enfocado en el virtuosismo y la técnica como ejes del proceso. Pero al mismo tiempo, en el marco del movimiento de músicas tradicionales, se les dio un valor intrínseco a las bandas pelayeras con la intención de fomentarlas en las regiones y con el propósito de comprender las lógicas de aprendizaje y de circulación propios.

Justo en ese momento se incorporó a las bandas pelayeras en el marco de la cartografía musical desarrollada por el programa Territorios Sonoros de Colombia. Allí, en la capa de las músicas tradicionales del eje Caribe occidental se describió la presencia de las bandas pelayeras junto a las agrupaciones de son de negro y baile cantao, gaitas (corta y larga), pito atravesao o millo y tambora:

Aunque su origen es europeo, incluimos la banda de vientos dentro del ámbito tradicional por la importancia de su proceso de popularización en el desarrollo socioeconómico y musical del Bolívar Grande, por la adopción de ritmos tradicionales gaiteros y de baile cantado y por la generación de nuevas formas y estilos sonoros que hacen parte de la memoria cultural sinuana y sabanera. (Banda pelayera s. f.)

No es casual que esta definición resultara de entrada ambigua, pues, al mismo tiempo que se consideró la pertenencia de las bandas a la capa de las músicas tradicionales, se resaltó la preocupación sobre el origen de los instrumentos con los cuales se interpretaba, que, por ser europeos, parecían desvirtuar la propia adscripción.

Habitar la frontera: tensiones y resistencias

Desde el inicio, el Plan Nacional de Música para la Convivencia reunió los programas que existían antes: el de bandas, el de coros y el de músicas tradicionales. En particular en el Programa Nacional de Bandas, el modelo de la banda-escuela elaborado en Caldas se sirvió del entorno conceptual de la década del 2000 y reafirmó su énfasis en el aprovechamiento del tiempo libre y el disfrute de la práctica instrumental entre los niños y jóvenes. Muestra de ello es la cantidad de bandas infantiles y juveniles que surgieron comparada con la escasez de bandas de mayores que el Ministerio de Cultura reconocía en el año 2005:

Según la información recopilada por el Área de Música del Ministerio de Cultura, existen en la actualidad aproximadamente 1215 bandas ubicadas en 838 municipios de todos los departamentos. Esto significa que el 76,4% de los municipios existentes tienen bandas. De estas agrupaciones, se estima que cerca del 85% son juveniles e infantiles. El 15% restante son bandas conformadas por músicos mayores, presentes tanto a nivel urbano como rural. Es el caso de las bandas en las sabanas de la región caribe, Nariño, Huila y Tolima, donde se encuentran agrupaciones integradas por músicos formados en la tradición bandística. (Ministerio de Cultura 2005, 13)

Las bandas del Caribe, pues, seguían siendo reconocidas dentro del movimiento bandístico del país, aunque particularmente entre aquellas compuestas por músicos mayores formados dentro de la tradición, que constituían en ese momento un grupo minoritario. Mientras tanto, el énfasis seguía estando en la formación infantil y juvenil de las bandas del centro del país. Victoriano Valencia lo expresó muy claramente:

La línea que empieza a impulsar el plan de música es una línea muy andina [...] no se ha pensado mucho en el centro del país esa dimensión más amplia de lo público educativo-comunitario con el sentido de industria y actividad profesional

que sí está en el Caribe. Y eso es algo que nos cuesta pensar mucho. Nosotros hablamos de las bandas caldenses, de las bandas cundinamarquesas, tal cosa, pero estamos siempre pensando en la música donde los chicos van a disfrutar su espacio de práctica... Inclusive aquí vemos que veinticinco o treinta años tocando con la banda de su pueblo orgullosos, sentados ahí, estilo español [...]. Pero ese no es el espacio caribeño, donde hay un oficio profesional ahí, económico; entonces esa es otra dinámica. (Entrevista personal, Bogotá, 2017)

El trombonista Eucaris Guerra, uno de los talleristas de banda encargado de la región caribe, nacido en Montería y formado en la Universidad del Atlántico, en Barranquilla, me comentó que el Programa Nacional de Bandas “estaba basado prácticamente en lo que tenía que ver con la técnica instrumental, pero no con los géneros ni el contexto cultural musical. Estaba basado en técnicas” (entrevista personal, Barranquilla, 2017). En otras palabras, fue un programa pensado desde la perspectiva del modelo sinfónico anclado en lo instrumental. Más aún, en el apartado sobre la formación de directores aparecen estos objetivos específicos:

Proporcionar a los directores las herramientas pedagógicas necesarias para la consolidación de bandas-escuelas [...] facultar al director de banda en las técnicas de dirección y ensayo y la adecuada selección de repertorio [...] preparar al director como gestor y promotor de su banda. (Consejo Nacional de Política Económica y Social 2006, 36)

A pesar de ello, los mismos representantes del Caribe hacían notar la importancia de ver cada contexto de manera particular y en su dinámica. Según me lo han contado, tomaban las decisiones necesarias para enfatizar aspectos como la improvisación musical, que resultaba fundamental en su práctica y que no era presentada de la misma manera en otras regiones del país.

Así, a lo largo de la década del 2000, parece haber ocurrido un paulatino abandono de las bandas peleras. A pesar de que siguieron organizándose talleres y de que los materiales empezaron a circular, todo indica que no hubo ya un impacto tan fuerte, como consecuencia de la falta de continuidad en los procesos y de que se tendió a priorizar un tipo de auditorías que revisaban el estado de contratación de los profesores y de mantenimiento de los instrumentos donados. Esto respondió, además, a la desfinanciación del Plan Nacional de Música para la Convivencia, que, ya para el final de la década, recibía menos atención y respaldo del Estado.

Pero, al mismo tiempo, esta desatención de los entes centrales coincide con un movimiento local que comenzaba a desarrollarse de manera autónoma a partir de las ideas implantadas en medio de la tendencia del momento a la cualificación musical. Tan es así que, ya desde mediados de la década del 2000, había una cantidad importante de jóvenes que estaban asistiendo a bandas-escuela (término que poco a poco empezó a usarse en la región) apoyadas, o al menos inspiradas, en lo que proponía el Ministerio, ya fuera en entornos institucionales o informales. En municipios como Lórica, Cotorra, San Pelayo, Purísima y Planeta Rica se crearon bandas juveniles que, por primera vez, incorporaron a niños y niñas en edades tempranas¹¹, lo que les permitía, en un ambiente diferenciado, desarrollar procesos simultáneos de aprendizaje, en contraste con las prácticas multinivel que eran más comunes en las bandas pelayeras¹². Se sabe que a estos espacios llegaban, al menos, materiales del Ministerio y algunas influencias de los talleres, directa o indirectamente. Pero quizás la mayor muestra de la preocupación por la formación juvenil diferenciada en la época fue la incorporación al Festival Nacional del Porro de las categorías de bandas juveniles y bandas mayores en reemplazo de las de bandas aficionadas y bandas profesionales. Como vemos, el criterio de diferenciación a partir de la experiencia de los músicos fue sustituido por uno correspondiente a los rangos de edad, situación que incitó, desde entonces, la creación y adaptación de un repertorio con niveles homogéneos de dificultad para que todos los niños y jóvenes de una banda juvenil pudieran participar. De esta manera, se intentaba emular lo que sucedía en los procesos de bandas sinfónicas de la región andina, en los que empezaron a usarse niveles de prebanda, banda infantil y banda juvenil, y a escribirse repertorios por grados de dificultad (Valencia 2010) importando el modelo estadounidense.

Al mismo tiempo, en Montería se había reactivado la Escuela de Bellas Artes —un proceso intermitente con financiación departamental—, cuyo centro fue una banda que tenía un formato tanto sinfónico como pelayero. Andrés Pacheco, un recién egresado de la Licenciatura en Música de la Universidad del Atlántico que fue su director, mencionó que la idea inicial era organizar una banda departamental

11 Un poco antes de estos procesos, habían funcionado excepcionalmente la Escuela de Bellas Artes, en San Pelayo, atada al Festival Nacional del Porro, y una escuela en el municipio de Canalete, dirigida por el maestro Luis Contreras.

12 En esta práctica musical, lo más común era que un joven empezara en una banda profesional con un conocimiento instrumental básico y habiendo incorporado ya lo suficiente a nivel estructural del sistema. La entrada, sin embargo, solía ser en calidad de acompañante o de reemplazo, mientras que poco a poco iba aprendiendo el repertorio, hasta que llegaba el día en que se quedaba como titular.

con músicos profesionales; sin embargo, ante las dificultades en la gestión de recursos, decidieron reclutar jóvenes que venían de procesos de bandas en distintos municipios; con ello lograron tener un grupo muy nutrido y de asombroso talento. En sus propias palabras: “El concepto que yo había aprendido en la academia yo lo intenté inculcar acá” (entrevista personal, Montería, 2017).

La emergencia de una nueva generación se hacía cada vez más visible. No obstante, un fenómeno interesante que ocurrió en este periodo tuvo que ver con el surgimiento de cierto tipo de resistencia ante el afán cualificador de la época, en particular entre los músicos de mediana edad y mayores de las bandas pleyeras. Tal como me comentó Eucaris Guerra, para la década del 2000 “había ya señores de mucha edad que les costaba por supuesto [...], que ya eran señores que no tenían esa hambre y ese deseo de consumir elementos nuevos musicales que pudieran fortalecer la práctica instrumental” (entrevista personal, Barranquilla, 2017). A pesar de que los funcionarios estatales esperaron que los nuevos conocimientos y formas de organización se replicaran rápidamente entre los músicos de las bandas, transmitidos por los mayores a los más jóvenes, en realidad este tránsito fue en buena parte diluido por la intención de mantener el porro como centro de la relación entre las bandas y su gente, con lo cual se escapaba a la intención de la formación puramente técnica y pensada con vistas al virtuosismo instrumental. Tan es así que en ese momento empezó a hacerse evidente una distancia en la cualidad sonora de la música de los mayores con respecto a la de los jóvenes involucrados en las escuelas, quienes, además, encontraron formas de diálogo con músicos y músicas ajenos a lo local a través de herramientas tecnológicas cada vez más presentes en su vida y de los músicos que regresaban después de estudiar en las grandes ciudades.

Sin embargo, la evidencia más interesante sobre la resistencia de las lógicas de las bandas pleyeras tiene que ver con la presencia permanente de maestros locales, quienes, en su gran mayoría, se encargaron de la formación de los jóvenes, aun sin tener títulos o certificados que los acreditaran, y se dedicaron a adaptar y reorganizar las intenciones de cualificación. Su figura como maestros fue siempre reconocida y admirada por los jóvenes, y, a pesar de no haber incorporado las técnicas instrumentales propias de la academia, fueron ellos quienes iniciaron a los niños y las niñas en sus escuelas. De sus prioridades, pues, nunca desaparecieron los repertorios locales como centro de la formación, razón por la que empezó a aparecer en varias escuelas, de manera simultánea, una suerte de gradación común que incorporaba ciertas piezas como propuestas iniciales dentro del proceso educativo. Así, los formadores decidieron no recurrir a ejercicios

técnicos ni a música de carácter pedagógico, sino más bien tomar como repertorio para la iniciación musical, por ejemplo, los porros tapaos *El toro negro* y *El barrilete*, el porro palitiao *La Lorenza*, el mapalé *El crucero* y el pasodoble *Tito Guerra*, todas piezas pertenecientes a la práctica común de las bandas, pero que, por su tonalidad de do mayor, por su registro melódico acotado y su estructura binaria, permitían un montaje adecuado en los niveles iniciales.

Sin embargo, al mismo tiempo, debido a comentarios de los jurados de festivales y a la insistente comparación con procesos de bandas de otras regiones, empezó a hacerse común la idea de que los formadores en cuestión no sabían enseñar, que enseñaban “lo poquito que sabían”, y que era necesario encontrar otros escenarios de profesionalización para llenar los vacíos en la formación de los jóvenes. Mientras tanto, para los maestros se hizo urgente obtener títulos que acreditaran su saber. Según el testimonio de Arlington Pardo, asesor del Ministerio para el eje Caribe occidental, a “los profesores que eran de los procesos musicales no los querían contratar. Seguimos en el mismo problema: ¿cómo hacemos para que contraten a los profesores de música? Había que profesionalizarlos, darles un título para que tuvieran un estatus” (entrevista personal, San Pelayo, 2017). En medio de esta circunstancia aparecería la Universidad de Córdoba como institución legitimada para impartir conocimiento. En ella se fundó el primer programa de Licenciatura en Educación Básica, con énfasis en artes y música, con la intención de saldar las necesidades departamentales de profesionalización en música, situación que les daría un giro a los procesos formativos en la región en el siglo XXI.

A modo de conclusión: las bandas pelayeras en un lugar intermedio

El ejercicio de reconocimiento de la diversidad cultural en Colombia, que inició institucionalmente en la década de 1990 con el giro multiculturalista, ha tenido implicaciones en muchos ámbitos y puede leerse, a la distancia, a partir de las experiencias concretas de las personas que participaron. Con base en la reflexión que presenté en este artículo cabe plantear que ese ejercicio ha sido, desde entonces, una gran negociación atravesada por tensiones que es posible concebir como formas de conmensurabilidad vigilada estrictamente por la autoridad estatal (Hankins y Yeh 2016). Tan es así que, en esta negociación, que ha develado la existencia de regímenes de reconocimiento enmarcados en una jerarquización cultural, el Estado se ha encargado de medir, en términos epistémicos, los saberes de diversas poblaciones de acuerdo con lo que ha sido considerado válido como conocimiento.

Por esta razón, las lógicas subyacentes al modelo de la política pública que presenté a lo largo del artículo hacen evidente una tensión entre, de un lado, la intención de reconocimiento de las bandas pelayeras como agrupaciones de gran significación en el contexto regional y, de otro, una concepción desarrollista de carácter modernizante y colonial sobre la cual se cimentó la necesidad de capacitar a los músicos. De este modo, el ejercicio nos deja ver que, muy a pesar de que se hiciera un reconocimiento de la diversidad, la propuesta de la política pública se sustentó en la idea de cualificación como promesa (falaz) de desarrollo. Por ello resulta muy interesante observar que la intervención se basó en un propósito formativo, bajo la premisa de salvar una distancia, que para la autoridad estatal era evidente, entre los músicos de estas bandas y los de las otras bandas del país, distancia que se observó en términos tanto técnico-musicales como organizativos.

Sin embargo, la autoridad estatal no fue plena: fue parcial y porosa, debatida y resistida, en un ejercicio formativo dinámico que necesitó reevaluarse y transitó por diferentes estadios. La dinamicidad que caracterizó a este proceso puede ser objeto de varias lecturas, entre las que me interesa una que he rastreado en los testimonios de los músicos y que tiene que ver con una suerte de desconfianza de los mayores ante aquellos que pretendían cualificarlos. Para ellos, al menos al principio, resultaba difícil —si no inútil— aprender nuevas técnicas instrumentales y de dirección, que no se correspondían con su práctica habitual. Gracias a esta resistencia ante el impulso de cualificación de la década de 1990, muchos músicos mantuvieron estilos interpretativos cercanos a lo que en el medio se denomina, aun varias décadas después, *tradicional*, definido por el uso de técnicas instrumentales que privilegian una estética sonora de sonidos fuertes y brillantes; y se encargaron, al mismo tiempo, de que la música de bandas encarnada en los porros, fandangos, puyas y mapalés permaneciera en el centro de su práctica como base de la significación social que se dinamiza en la vida festiva de la región.

Ahora bien, a pesar de que la orientación formativa no resultó del todo efectiva en la época, sí dejó sembradas las semillas de un pensamiento convencido de la necesidad de continuar con el proceso de formalización de la educación musical y, específicamente, de profesionalización en la región, en la medida en que hizo visibles condiciones susceptibles de ser mejoradas en un corto plazo en un proceso que se asumió como necesario. Por lo anterior, la instrumentalización de las políticas públicas resultó ser clave en el quiebre generacional que se observaría en la tendencia transformadora de la producción musical de los más jóvenes a partir de la primera década del siglo XXI.

Referencias

- Alviar Cerón, María José.** 2015. “Son los porros pelayeros los que me llegan al corazón: análisis de lo tradicional a partir de los imaginarios sociales como productos de los procesos de memoria en el sistema musical de las bandas pelayeras de San Pelayo, Córdoba, Colombia”. Tesis de maestría en Música (Etnomusicología), Facultad de Música, UNAM, Ciudad de México.
- Alviar Cerón, María José.** 2018. “Imaginarios sociales alrededor de ‘lo tradicional’ en los actores del sistema musical de las bandas pelayeras: el caso San Pelayo, Córdoba”. *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte* 13 (23): 54-73. <https://doi.org/10.14483/21450706.12989>
- Arango, Ana María.** 2009. “‘Oiga maestro... El que escribe gana’: entre el eurocentrismo y la legitimación de saberes musicales locales”. En *Música y sociedad en Colombia: traslaciones, legitimaciones e identificaciones*, editado por Miguel Pardo, 232-251. Editorial Universidad del Rosario.
- Banda pelayera.** S. f. “Territorio sonoro: cartografía musical”. Consultado en mayo de 2017. Ya no disponible en línea.
- Barragán Díaz, Ana María y Mónica Mendoza Molina.** 2005. “Políticas culturales y participación en Colombia”. *Revista Colombiana de Sociología* 24: 163-183. <https://www.redalyc.org/pdf/5515/551556299006.pdf>
- Bohlman, Philip y Ronald Radano.** 2000. “Music and Race, Their Past, Their Presence”. Introducción a *Music and the Racial Imagination*, editado por Philip Bohlman y Ronald Radano, 1-45. The University of Chicago.
- Carvalho, José Jorge de y Juliana Flórez Flórez.** 2014. “Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico”. *Nómadas* 41: 131-147. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105133774009.pdf>
- Castro-Gómez, Santiago.** 2007. “Decolonizar la universidad: la *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”. En Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 79-91.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel.** 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Ciro Gómez, Bernardo.** 2018. “Homogeneización, resistencia y violencia simbólica: el caso del chandé lobano”. *Nómadas* 49: 232-243. <https://dx.doi.org/10.30578/nomadas.n49a13>

- Consejo Nacional de Política Económica y Social.** 2006. “Lineamientos para el fortalecimiento del Plan Nacional de Música para la Convivencia”. Ministerio de Cultura; Ministerio de Hacienda y Crédito Público.
- “La cultura en los tiempos de la transición 1991-1994”.** 1991. Documento Colcultura DPN-2552-UDS-Dipse, Departamento Nacional de Planeación, 30 de septiembre. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Conpes/Econ%C3%B3micos/2552.pdf>
- Escobar, Arturo.** 2007. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Escobar, Arturo.** 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Envión.
- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino.** 2001. *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Traducción de Claudia Montilla. Taurus; ICANH.
- Fortich, William.** 2013. *Con bombos y platillos: origen del porro, aproximación al fandango y las bandas pelayeras*. Domus Libri.
- Foucault, Michel.** 1977. “Verdad y poder”. En *Microfísica del poder*, 175-189. La Piqueta.
- Hankins, Joseph y Rihan Yeh.** 2016. “To Bind and To Bound: Commensuration across Boundaries”. Introducción a “Special Collection”, *Anthropological Quarterly* 89 (1): 5-30. <https://www.jstor.org/stable/43955513>
- Haraway, Donna.** 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la invención de la naturaleza*. Traducción de Manuel Talens. Cátedra.
- Lander, Edgardo.** 2000a. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En Lander 2000b, 4-23.
- Lander, Edgardo, comp.** 2000b. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso.
- Mesa, Luis Gabriel.** 2013. “Hacia una reconstrucción del concepto de ‘músico profesional’ en Colombia: antecedentes de la educación musical e institucionalización de la musicología”. Tesis de doctorado en Historia y Ciencias de la Música, Universidad de Granada, Granada.
- Ministerio de Cultura.** 2003. *Escuelas de música tradicional*. Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura.** 2005. *Manual para la gestión de bandas-escuela de música*. Ministerio de Cultura.
- Miñana, Carlos.** 2000. “Entre el folklore y la etnomusicología”. *A Contratiempo* 11: 36-49. https://www.bibliotecanacional.gov.co/es-co/colecciones/biblioteca-digital/CDM/acontratiempo/antiores/verpdf?url=/es-co/colecciones/biblioteca-digital/CDM/acontratiempo/antiores/ArticulosPDF/rev11_06_folkmusicologia.pdf&articulo=180

- Ochoa, Ana María.** 2003a. *Entre los deseos y los derechos: un ensayo crítico sobre políticas culturales*. ICANH.
- Ochoa, Ana María.** 2003b. *Músicas locales en tiempos de globalización*. Norma.
- Ochoa, Ana María.** 2014. *Aurality: Listening and Knowledge in Nineteenth-Century Colombia*. Duke University Press.
- Ochoa-Escobar, Federico y Nathaly Gómez-Gómez.** 2019. “Se busca el bullerengue’: concordancias y afectaciones del concepto folclor en las prácticas culturales locales”. *Revista Colombiana de Pensamiento Estético e Historia del Arte* 10: 121-166. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/estetica/article/view/91795>
- “Porros y fandangos más populares”.** 2015. Lista publicada en YouTube por Antonio Martelo Torres el 13 de agosto. <https://www.youtube.com/watch?v=8ptBmaTI-Q0M&list=PLVMNJQJSWsyUxoKapLln9qyhnmXW7dZ>
- Quijano, Aníbal.** 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Lander 2000b, 122-151.
- Quijano, Aníbal.** 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 93-126.
- Rey, Germán.** 2009. “Las políticas culturales en Colombia: la progresiva transformación de sus comprensiones”. En *Compendio de políticas culturales*, 23-48. Ministerio de Cultura.
- Rojas, Juan Sebastián.** 2013. “From Street Parrandas to Folkloric Festivals: The Institutionalization of Bullerengue in the Colombian Uraba Region”. Tesis de doctorado en Etnomusicología, Indiana University, Bloomington.
- Rufer, Mario.** 2012. “El habla, la escucha y la escritura: subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”. En *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, editado por Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier, 55-81. Gedisa.
- Santamaría, Carolina.** 2007. “La ‘nueva música colombiana’: la redefinición de lo nacional bajo las lógicas de la *world music*”. *El Artista* 4: 6-24. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87400402>
- Shore, Cris.** 2010. “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la ‘formulación’ de las políticas”. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 10: 21-49. <https://doi.org/10.7440/antipoda10.2010.03>
- Valencia, Victoriano.** 1999. “Práctica musical de las bandas pelayeras de la costa atlántica colombiana: beca de investigación Ministerio de Cultura”. Consultado en mayo de 2017. Ya no disponible en línea.
- Valencia, Victoriano.** 2010. “Grados de dificultad en repertorios bandísticos: una propuesta para el contexto colombiano”. Consultado en mayo de 2017. Ya no disponible en línea.

Villamil Ader, Arihana y Álvaro Ortega. 2021. “El Festival Nacional de Gaitas Francisco Llirene y la escena de la gaita larga colombiana”. *Boletín de Antropología* 36 (62): 38-58.
<https://doi.org/10.17533/udea.boan.v36n62a03>

Yúdice, George. 2002. *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Gedisa.

Discursos autorizados y desequilibrios territoriales en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial del Ecuador

Authorized Discourses and Regional Imbalances in Ecuador's Representative List of Intangible Cultural Heritage

Discursos oficiais y desequilíbrios regionais na Lista Representativa do Patrimônio Imaterial do Equador

Recibido: 02/09/2024 • Aprobado: 19/05/2025 • Publicado: 01/09/2025



Santiago Cabrera Hanna

Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0001-5713-4112>

santiago.cabrera@uasb.edu.ec, scabrerahanna@gmail.com

Resumen

Este artículo analiza la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial Nacional (LRPIN) del Ecuador. El argumento central es que dicha lista no es una expresión de la cultura ecuatoriana en sí, sino de las metodologías, técnicas y lenguajes expertos que habilitan la inclusión de determinadas manifestaciones culturales. A esta dimensión se añade otra que responde a las connotaciones geográficas y regionales de la lista. Esta circunstancia se aleja de los sentidos nacionales que justifican el repertorio patrimonial y la búsqueda de equilibrios con las periferias territoriales, sociales y culturales.

Palabras clave: Ecuador, Lista Representativa, Unesco, patrimonio cultural inmaterial, regiones nacionales, discursos patrimoniales

Abstract

This article analyzes Ecuador's Representative List of Intangible Cultural Heritage (RL). The central argument is that this list does not reflect Ecuadorian culture itself, but rather the methodologies, techniques, and expert discourses that shape which cultural expressions are included. Additionally, the list carries geographic and regional

connotations that deviate from the national narratives meant to justify the heritage repertoire and the pursuit of balance with territorial, social, and cultural peripheries.

Keywords: Ecuador, Representative List, UNESCO, intangible cultural heritage, national regions, heritage discourses

Resumo

O artigo faz uma análise da Lista Representativa do Patrimônio Imaterial Nacional (LRPIN) do Equador. O argumento central é que essa lista não é uma expressão da cultura equatoriana em si, mas das metodologias, técnicas e linguagens especializadas que possibilitam a inclusão de determinadas manifestações culturais. A essa dimensão acrescenta-se outra que responde às conotações geográficas e regionais da Lista. Essa circunstância se afasta dos significados nacionais que justificam o repertório patrimonial e da busca de equilíbrios com as periferias territoriais, sociais e culturais.

Palavras-chave: Equador, Lista Representativa, Unesco, patrimônio cultural imaterial, região, discursos patrimoniais

Introducción

Este artículo propone un escrutinio de la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial Nacional (LRPIN) del Ecuador para interrogar lo que este instrumento refleja: los elementos expresivos de la “cultura nacional” o un conjunto de manifestaciones resultante de la aplicación de criterios y metodologías de selección y manejo, es decir, de prácticas conservacionistas neutras y discursos patrimoniales autorizados (Hafstein 2009; Machuca 1998; Smith 2011). Como afirma Martín Andrade Pérez, estos procedimientos convierten los listados nacionales en un “instrumento de poder que incide directamente sobre las comunidades y sobre expresiones culturales” (2013, 58).

Cuando solo algunas expresiones inmateriales son identificadas, seleccionadas, patrimonializadas y devueltas a sus comunidades con estos nuevos sentidos, se producen alteraciones en sus cadenas de producción. Esto influye en los intercambios cotidianos que se dan en las periferias sociales o territoriales de donde proceden los objetos culturales cargados de valor patrimonial (Hankins y Yeh 2016). El papel jugado por el Estado y los Gobiernos locales tiene repercusiones en la circulación y la transmisión de las producciones culturales (Lee y LiPuma 2002), y, también, en su valoración institucional.

Los Estados parte de la Unesco tienen la obligación de cumplir con las recomendaciones para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI). Para ello se establecen consensos sobre la identificación y selección de las manifestaciones

que se incluyen en las listas representativas nacionales del PCI. Pero, al confrontar estos listados con su representación geográfica, en función de articulaciones entre regiones, territorios rurales y espacios urbanos, puede preguntarse cómo se consolidan y reproducen formas de segregación sociocultural y geoespacial. Esta contrastación muestra el PCI no como un sumario de la diversidad de la cultura inmaterial nacional¹, sino como una selección de expresiones que afirman una identidad genérica sin tomar en cuenta el carácter contencioso o de resistencia cultural que distingue la relación entre las comunidades y los agentes de la patrimonialización (Santamarina Campos y Del Mármol 2020).

La dimensión territorial también permite comprender la configuración de circuitos de consumo y producción basados en articulaciones asimétricas de poder, como muestran los estudios de Joseph Hankins y Rihan Yeh (2016) sobre las redes de circulación de bienes simbólicos en la frontera entre México y Estados Unidos. Estas asimetrías se expresan en el papel del PCI en la proporcionalidad de procesos de intercambio y consumo de bienes con valor simbólico y en el reforzamiento de los sentidos de centralización y periferyzación culturales dentro de los contextos de la mundialización, fronterización y patrimonialización (Hankins y Yeh 2016), o de la rentabilización y privatización (Hernández López 2009). A esta discusión se aúna aquella que asume que el *patrimonio cultural inmaterial* es una categoría en sí misma contradictoria, que procura establecer simetrías geopolíticas aparentes, pero que, en realidad, refuerza procesos asimétricos de jerarquización y supeditación de carácter colonialista-imperialista basados en formas de identificación con cargas exotizantes (Santamarina Campos 2013).

En primer lugar, este artículo reflexiona sobre la institucionalización del PCI como campo de atención de la Unesco y sus Estados parte. En segundo lugar, presenta un escrutinio del PCI ecuatoriano, en función de los instrumentos técnicos creados para su identificación y registro en el Sistema Integrado del Patrimonio Cultural del Ecuador (Sipce)². En tercer lugar, se presenta una lectura cartográfica de la LRPIN empleando los datos del Sipce. Esta lectura permite comprender en qué medida los ítems patrimoniales considerados como representativos muestran conexiones culturales regionales y urbanas sin establecer, necesariamente, articulaciones entre sí.

1 Para un acercamiento preliminar a las implicaciones geográficas del patrimonio cultural inmaterial en el Ecuador, véase Cabrera Hanna (2025).

2 Esta es la página del sistema: <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuatoriano-sipce/>

Este estudio se refiere a las regiones geográficas del Ecuador con base en su estructuración espacial e histórica más formal. Esta estructuración establece diferenciaciones naturales, geográficas y político-administrativas: la Costa está constituida por las tierras bajas, desde las cejas de montaña occidentales de la cordillera de los Andes hasta el Pacífico, en las que se conjuntan siete provincias³; la Sierra es la red de ciudades ubicadas en el altiplano y sus territorios aledaños, que, a su vez, configuran dos subregiones (la Sierra centro-norte y la Sierra sur)⁴, y las zonas boscosas del piedemonte oriental y el valle amazónico, en las que se reúnen seis provincias⁵. A estos espacios se suma la región insular de las islas Galápagos (Deler 2007, 23-97; Saint-Geours 1994).

Un prisma crítico de la institucionalización del patrimonio cultural inmaterial

De manera general, los balances sobre el PCI en Ecuador describen los marcos jurídicos e institucionales establecidos a partir de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (Conferencia General de la Unesco 2003). Estos trabajos dan cuenta de los emprendimientos estatales para aplicar los criterios de protección del patrimonio tangible al ámbito de la gestión del PCI en constituciones, leyes, planes de gestión y reglamentos (Crespial 2008; Eljuri 2017). Dichos aportes se enmarcan dentro de los balances institucionales realizados en América Latina y el Caribe. Cabe mencionar el trabajo del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (Crespial), coordinado por Luisa Sánchez (2019), y los estados del arte sobre dieciséis países latinoamericanos, entre ellos Ecuador, preparado por Gabriela Eljuri (2017). No ocurre lo mismo con los balances desarrollados en otros contextos latinoamericanos (Arizpe 2006).

Aunque la preocupación institucional por la cultura inmaterial en Ecuador se remonta a la creación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión en 1944 y a la promulgación de la Ley de Patrimonio Artístico en 1947 —una institución y un código legal dedicados a recuperar y promover la “identidad nacional”— (Eljuri 2017, 9), fue la Constitución de 2008 la que creó el marco institucional de

3 Esmeraldas, Manabí, Guayas, Santa Elena, El Oro, Los Ríos y Santo Domingo de los Tsáchilas.

4 Carchi, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo (Sierra centro-norte); Bolívar, Cañar, Azuay y Loja (Sierra sur).

5 Sucumbíos, Napo, Orellana, Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe.

preservación del patrimonio cultural. En su artículo 308 se señalan las obligaciones estatales en la creación de políticas públicas de identificación, conservación, salvaguardia y difusión del patrimonio. Este mandato se articula con las declaraciones constitucionales de interculturalidad y plurinacionalidad. Sin embargo, como anota Rosemarie Terán Najas, “la primacía que se le da a la interculturalidad por sobre la plurinacionalidad daría lugar a un ‘constitucionalismo mestizo’ que no rompe lazos con el colonialismo” (2014, 51).

La creación del Ministerio Coordinador de Patrimonio Cultural y del Ministerio de Cultura y Patrimonio en 2007 y el desarrollo del Inventario Nacional de Bienes Culturales (2008-2009) muestran la emergencia de una política pública orientada hacia una incorporación más enfática del PCI en el espectro de la cultura. A partir de los resultados del Inventario Nacional (que incluyó ítems considerados patrimoniales y otros que podrían tener interés patrimonial) se implementó el Sipce.

La visión institucional de la Unesco sugiere que las listas representativas expresan la “interdependencia [...] entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio material cultural y natural” (Conferencia General de la Unesco 2003, 3). La preservación de los intangibles de la producción humana es, por así decirlo, el recurso clave para establecer consensos sociales con el fin de visibilizar comunidades y grupos humanos excluidos o vulnerables. A esta perspectiva se aúna otra que ve el PCI como un recurso no renovable cuya protección asegura la preservación a futuro de referencias culturales (Ballart y Tresserras 2001). En estos mismos sentidos, la legislación ecuatoriana define la salvaguardia del patrimonio inmaterial y entrega capacidades de gestión a los Gobiernos locales, como municipios y juntas de gobierno parroquiales (Eljuri 2017, 19).

De acuerdo con la Unesco, el patrimonio inmaterial sirve para equilibrar relaciones sociales y culturales asimétricas (Bokova 2011). Por eso, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial insistió en “dar a conocer mejor el patrimonio cultural inmaterial, [para] lograr que se tome mayor conciencia de su importancia al propiciar formas de diálogo que respeten la diversidad cultural” (Conferencia General de la Unesco 2003, 3). Sin embargo, en la práctica, el concepto oficial de patrimonio cultural inmaterial engloba solo aquellas manifestaciones que se ajustan a las capacidades institucionales para su salvaguardia y a los criterios oficiales que permiten su reconocimiento. Estos procedimientos tienen que ver con la reificación de conocimientos técnicos en metodologías y criterios para identificar y seleccionar las expresiones por incluir en la LRPIN. Se inscribe solo aquello “compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de derecho mutuo entre

comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible” (Conferencia General de la Unesco 2003, 4).

Estudiosos como Mónica Lacarrieu (2016) y Valdimar Hafstein (2009) interrogan los listados de PCI como representaciones que responden más a procesos especializados de selección e indización que a los impulsos comunitarios de producción y recreación que cargan de sentido ese patrimonio. Son las prácticas patrimoniales institucionales las que determinan qué expresiones culturales adquieren prelación frente a otras y bajo qué criterios valorizarlas o aprovecharlas (Lacarrieu 2016). Esta crítica se aproxima a la evaluación de Laurajane Smith, para quien las cartografías y los repertorios patrimoniales exponen un discurso patrimonial cosificador, cuya aparente (pretendida) neutralidad fundamenta su legitimidad. La aplicación de estos lenguajes “neutros” impone sobre las producciones históricas y materiales una mirada enfocada en *la cosa* (Smith 2011), que deja fuera de su campo de visión relaciones o formas de producir y expresar sentidos entabladas entre los objetos y los grupos humanos que les dan valor.

En el caso ecuatoriano, Rosemarie Terán Najas (2014) ha demostrado la asociación histórica entre el patrimonio cultural y el razonamiento que guía la creación simbólica de los Estados nacionales, así como la eficacia de esta mancuerna para delinear la llamada cultura nacional, un precepto que, aunque corresponde a visiones pertenecientes al romanticismo, continúa, paradójicamente, vigente. Esta cultura, dice Terán Najas, está compuesta por “el conjunto de símbolos y expresiones que se ponen al servicio del imaginario estatal y del ideal de conformar [una] ‘comunidad imaginada’, dotada de una identidad unitaria y homogeneizante” (2014, 49). Este imaginario es concomitante con la reproducción de listas representativas como dispositivos articulados a relaciones de poder entre el Estado y las comunidades que tienden a la creación de repertorios culturales estandarizados cuyas referencias refuerzan los sentidos del mestizaje.

El precepto según el cual las identidades nacionales necesitan encontrar referencias en un conjunto de expresiones por el cual “respira el hálito del pueblo” ha sido superado por una sostenida crítica cultural, pero aun así es notoria la persistencia de interpretaciones sobre el valor referencial del PCI que convalidan imaginarios esencialistas articulados a narrativas, lenguajes y saberes expertos responsables de su selección y valorización. La resultante de esta ecuación es la composición de acumulados culturales activados para reducir el amplio y contencioso campo de la cultura a unas cuantas manifestaciones (Terán Najas 2014, 49). La reflexión de Terán Najas cuestiona los procedimientos técnicos y lenguajes expertos dedicados a segmentar los panoramas culturales inmateriales en el

proceso de patrimonialización de la cultura con el fin de seleccionar solo aquellas producciones que sirven a la cimentación de la identidad mestiza, aun por sobre las declaraciones oficiales relacionadas con la plurinacionalidad y la diversidad. Esta identidad genérica germina en un tropo discursivo nacionalista, en el que el patrimonio y la cultura se compenetran al punto de convertirse en términos intercambiables (Machuca 1998, 28; Terán Najas 2014, 19). Este es el sentido funcional que está detrás de la idea de “acervo cultural”, identificada por Jesús Antonio Machuca como un proceso de formalización o fijación de expresiones cambiantes (1998, 18).

Otro problema se relaciona con el empleo del enfoque y de las metodologías de identificación, preservación y manejo del patrimonio cultural material para el caso del PCI: “El concepto de salvaguardia aplicado al patrimonio inmaterial ha sido promovido en analogía al de conservación, generalmente aplicado al patrimonio material, que prioriza la autenticidad y la originalidad de los bienes patrimoniales” (INPC 2011, 23). Por lo tanto, las consideraciones técnicas que dan forma al PCI pueden tomarse como residuales en relación con el patrimonio material. Este proceso expone la innegable reducción de la riqueza cultural de un Estado nacional o un conjunto de comunidades de destino a una selección de ítems, o el hecho de que la creación de una lista implique, por oposición, la existencia de manifestaciones que “quedan fuera de nómina” y al margen de esfuerzos sostenidos de salvaguardia, promoción y recursos para su protección (Bortolotto 2011; Lacarrieu y Álvarez 2008b).

Las miradas institucionales y autorizadas del PCI refuerzan la idea de que hay expresiones humanas capaces de mantener inmutables sus núcleos de significado. Por el contrario, la alteración y el cambio son aspectos axiales de toda forma cultural capaz de significación. Por ello, el principio según el cual la preservación del PCI se justifica por la necesidad de cristalizarlo o fijarlo para preservarlo, sin tomar en cuenta su indetenible mutación, resulta redundante y contradictorio. Es debido al cambio y a las diversas formas de su apropiación que el PCI reclama acciones de preservación y valorización posibles en un contexto cultural de coordinadas espaciales, temporales, de organización, conexión y reproducción sociales.

Así las cosas, puede decirse que la definición de *patrimonio cultural inmaterial* de la Unesco, establecida en la Convención de 2003, se basa en la idea de que existen expresiones de lo humano de consistencia intangible cuya salvaguardia depende de su encapsulamiento espacial y temporal. Por el contrario, la cultura inmaterial, como conjunto de mensajes producidos en un tiempo y un lugar, constituye una mediación entre el pasado y el futuro que no solo hace posible la

cimentación de una identidad o de identidades específicas; crea también posibilidades propedéuticas orientadas a resituar su valor en el presente (Choay 2006). La idea de *patrimonio semiósforo*, acuñada por Hartog (2013), cobra aquí un sentido fundamental. Aquel carácter mediador y propedéutico explica las diversas formas en que las manifestaciones inmateriales se ejecutan en los presentes, de tal modo que su salvaguardia apunte hacia las relaciones sociales y culturales que el bien inmaterial salvaguardado hace posibles y no hacia sus implicaciones objetuales (Geertz [1973] 2006, 20; Smith 2011).

La mundialización, el aceleramiento del tiempo cotidiano y el desplazamiento de los regímenes de historicidad desdibujan el concepto de patrimonio cultural basado en la selección y recuperación de objetos, que contribuyó a densificar las entidades políticas inventadas entre fines del XIX e inicios del XX (Choay 2006; Hartog 2013; Ortiz 2004). Esta definición entra en tensión con un contexto en el que, como señala Coelho, “los nuevos valores no son universales, ni siquiera nacionales, ni siquiera de clase, sino simplemente ‘tribales’” (2009, 237).

Esto también tiene que ver con los procesos de conmensuración de las actividades culturales en espacios de frontera social y cultural o, como en el caso ecuatoriano, de acuerdo con las relaciones históricas de jerarquización entre los centros urbanos, las regiones y sus periferias territoriales. Según Hankins y Yeh (2016), la conmensuración tiene que ver, precisamente, con la evaluación cualitativa de las diferencias de una manifestación cultural frente a otras en función de una afirmativa dimensión de similitud. Esto implica, en primer lugar, separar los procesos culturales en circuitos de producción y circulación que no están limitados a determinados procesos económicos y que expresan formas de apropiación y reproducción según su valor de uso (Echeverría 2001). En segundo lugar, supone el aislamiento de una manifestación cultural destinada a destacarse de un repertorio más amplio de expresiones mediante su selección a través de procesos de contraste y comparación (Hankins y Yeh 2016).

Mirada crítica sobre la institucionalización del patrimonio cultural inmaterial

La problemática sobre la creación de listas representativas de manifestaciones culturales patrimoniales puede rastrearse desde la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, suscrita en París (Conferencia General de la Unesco 1972). Este instrumento es considerado como la norma más importante para la identificación, salvaguardia y protección de los bienes considerados parte

del patrimonio mundial. En la Convención de 1972, el concepto patrimonio inmaterial no se explicita, pero aparece inscripto en tres definiciones: la de los monumentos, la de los conjuntos y la de los lugares, que muestran articulaciones evidentes entre producciones humanas (artísticas, arquitectónicas, arqueológicas), entendidas como conjuntos o paisajes culturales, y sus entornos naturales, no como ítems de expresiones aisladas o desconectadas entre sí. Por ello, la Convención de 1972 abría ya la posibilidad de reflexionar sobre la integración y combinación de varios repertorios en forma de paisajes, áreas culturales y patrimonios mixtos.

No obstante, las primeras iniciativas de conservación de la Unesco mostraron desequilibrios geográficos al incluir manifestaciones que respondían a las tres definiciones de la Convención de 1972 ubicadas exclusivamente en Europa (Andrade 2020, 26). Esta cartografía geopolítica del patrimonio (Santamarina Campos 2013) fue gradualmente contrarrestada cuando se añadieron espacios urbanos, sitios arquitectónicos y paisajes naturales de otras latitudes. En 1978 se sumaron a la Lista del Patrimonio Cultural Mundial cinco lugares (naturales y edificados) situados fuera del contexto europeo occidental y el norte de América (tabla 1).

Tabla 1. Lugares inscritos en la Lista del Patrimonio Cultural Mundial en 1978

Lugar	Tipo de patrimonio	País
Catedral de Aquisgrán	Edificado	Alemania
Centro histórico de Cracovia	Edificado	Polonia
Centro histórico de Quito	Edificado	Ecuador
Islas Galápagos	Natural	Ecuador
Isla de Gorea	Natural	Senegal
Mesa Verde	Natural	Estados Unidos
Parque Histórico Nacional L'Anse aux Meadows	Natural	Canadá
Parque Nacional Nahanni	Natural	Canadá
Parque Nacional Simien	Natural	Etiopía
Rock-Hewn Churches	Natural	Etiopía
Yellowstone	Natural	Estados Unidos

Fuente: Unesco (1978).

La Recomendación para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y el Folclor, promulgada en México en 1989, estableció lineamientos de valoración a través del

concepto de folclor. Bajo tal noción, la cultura tradicional fue vista como un medio para aproximar a los pueblos. En la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro en 1992, las definiciones de la Recomendación de 1989 fueron cuestionadas por las demandas de reconocimiento de saberes de pueblos y nacionalidades indígenas, y por la indiscutible relación entre estos conocimientos situados y sus entornos culturales y naturales de producción, amenazados por el extractivismo, el despojo y la mercantilización (Andrade 2020). En la Cumbre se explicitó la necesidad de “reconciliar el impacto de las actividades socioeconómicas humanas con el medio ambiente” (“Cumbre” s. f.). Esta declaración se dio en el contexto de las tensiones políticas, sociales y culturales de los noventa, contemporáneas a las movilizaciones indígenas que se dieron en América Latina ante la conmemoración de los quinientos años de la llegada de los europeos, la implantación del neoliberalismo y la firma de tratados de libre comercio con Estados Unidos (Kaltmeier 2021, 307-316).

En el “Documento de Nara sobre autenticidad (1994)” (2020) se reclamaron el reconocimiento de la diversidad cultural y patrimonial, la visibilización de tradiciones y saberes, y la implementación necesaria de procesos respetuosos para determinar su legitimidad. En esa misma línea, el programa Tesoros Humanos Vivos de la Unesco y la Recomendación para Salvaguardar la Cultura Tradicional y Popular ampliaron el campo de comprensión institucional de las producciones culturales como manifestaciones susceptibles de preservación (Eljuri 2017, 12).

En Marrakech, en 1997, el concepto *diversidad* se integró en el informe de la Comisión de Cultura y Desarrollo titulado *Nuestra diversidad creativa* (Unesco 1997). Esto permitió revalorizar los saberes tradicionales como portadores de sentidos en igualdad de condiciones con otras formas de conocimiento. La idea de patrimonio inmaterial también se entrelazó a una serie de factores que delinearon y reprodujeron *valores culturales* dentro de escenarios sociales polifónicos. El informe apuntó directamente a que los Gobiernos nacionales no interfirieran en el delineamiento de dichas manifestaciones culturales, sino que garantizaran su respeto y las promovieran:

Los Gobiernos no pueden determinar la cultura de un pueblo; en realidad, sucede más bien al contrario. Lo que sí pueden hacer es influir positiva o negativamente sobre la cultura y, de esta manera, incidir sobre el curso del desarrollo. El principio básico debe ser el respeto de todas las culturas cuyos valores son tolerantes con los demás y que suscriben las normas de una ética global. El respeto va más allá de la tolerancia, y supone una actitud positiva hacia los demás, así como celebrar sus diferentes modos de vida y su diversidad creativa. (Unesco 1997, 11)

La búsqueda de una definición más acorde con la idea de diversidad cultural no desplazó las visiones más funcionales sobre cómo se valorizan las manifestaciones dentro del llamado *proceso creativo y diverso*. Esto hace hincapié en la diferencia cultural y en la necesidad de su protección, así como en la ampliación del concepto de folclor como transmisor de las recomendaciones formuladas a Gobiernos y Estados parte. En la folclorización de la cultura puede verse el reconocimiento institucional a la preservación y la promoción articuladas con la idea de desarrollo comunitario sostenible. Estos argumentos fueron la base de las discusiones del Foro Mundial de la Unesco sobre la Protección del Folclor de 1997. En este nuevo espacio, se introdujeron aspectos como los derechos de los pueblos y comunidades a la propiedad intelectual de sus expresiones (Andrade 2020, 26).

Las nociones *diversidad creativa y folclor* trazaron las líneas maestras para que los Estados nacionales asumieran la protección de la cultura inmaterial mediante marcos legales y normas. Esto permitiría asegurar los compromisos estatales en relación con iniciativas conjuntas y sostenidas de preservación. Los criterios básicos para delimitar el espacio cultural fueron el valor excepcional y la participación comunitaria (Andrade 2020, 27). Al acuñar estos conceptos se admitió la existencia de marcos culturales oficializados (culturas nacionales) dentro de los cuales el folclor o las culturas tradicionales funcionan como informantes o referencias de lo nacional. En este sentido, las declaraciones de preservación y promoción de obras auténticas obedecieron a un principio de jerarquización cultural y geográfica (Santamarina Campos 2013).

La confección de las listas representativas depende de dos criterios: el del *valor excepcional*, que responde al campo de la cultura, y el de la *obra maestra*, que forma parte del ámbito del arte (Aikawa-Faure 2009). Estos parámetros guiaron los procesos de identificación, descripción y agregación de expresiones inmateriales en la Lista Representativa del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. Las primeras 19 obras maestras y 32 candidaturas que la integraron fueron la base de las posteriores inscripciones.

Dos son los hitos institucionales que hacen posible el posicionamiento del PCI como ámbito de la producción humana diferenciado del patrimonio cultural material: la Carta del Patrimonio Vernáculo Construido, de 1999, que lo define como las formas populares de construcción y reproducción del hábitat de las comunidades y que es una ampliación de la Carta de Venecia, de 1964 (Eljuri 2017, 11), y la Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, de 2001. En la mesa redonda “Patrimonio cultural intangible” de la Convención de Turín de 2001 se agregaron varios conceptos que ampliaron el espectro de preservación hacia

ámbitos que están más allá de lo lingüístico. De esta forma, se pusieron las bases para definir el campo del PCI en función de tres elementos: el aprendizaje, la cooperación y la creación, como procesos necesarios para volver propicia su diseminación y transmisión intergeneracional (Andrade 2020; Convención General de la Unesco 2003).

La Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural, de 2001, actualizó el enfoque institucional del patrimonio cultural para destacar la heterogeneidad identitaria en la transmisión de saberes. Según Mónica Lacarrieu y Marcelo Álvarez, la Declaración es importante para el PCI porque crea mecanismos para resolver conflictos y reconocer la existencia de una variedad de expresiones que significan las identidades. Al hacerlo, se insiste en la necesidad de agregar las manifestaciones inmateriales a los ámbitos del desarrollo, la creatividad humana y la promoción de derechos (Lacarrieu y Álvarez 2008b, 21). Sin embargo, esta diversidad no se limita a las heterogeneidades culturales pretéritas. Se refiere, especialmente, a los procesos de reinención identitaria con los que surge un sentido ecuménico y global geopolíticamente asumido (Ochoa 2008).

De este modo, la integración del PCI a la promoción del desarrollo y los derechos salió al paso del reconocimiento de los procesos de generación y transmisión de saberes referenciales para las comunidades y sus contextos de producción. Con el fin de gestionar este emergente espectro, la Unesco demandó de los Estados nacionales normas y criterios para la salvaguardia del patrimonio cultural y la creación de listas representativas nacionales. Con estos instrumentos se implementaron procesos de promoción dentro del esquema de ámbitos y subámbitos. Se definió el PCI como un conjunto de expresiones variadas que producen significados culturales comunitarios:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (Conferencia General de la Unesco 2003, 2)

Aunque la definición insiste en la recreación y la transmisión como claves de la apreciación del PCI, en realidad la aplicación de conocimientos expertos para

refrendar el impulso comunitario de patrimonializar ciertas producciones crea un acumulado de ítems que no expresa el cambio como factor intrínseco de la producción humana. Tiene el objetivo de crear un acervo cultural de expresiones fijas (Machuca 1998). Cuando eventualmente se las incorpora en un inventario patrimonial y se las incluye en un listado representativo, las manifestaciones culturales se consignan de acuerdo con metodologías y criterios que proceden de saberes expertos e institucionalizados. Esto produce un registro de operaciones técnicas aplicadas a un conjunto de manifestaciones culturales, que institucionaliza la segregación de expresiones que no se ajustan a los criterios expertos de autenticidad y originalidad (Andrade Pérez 2013, 55).

La Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial Nacional como herramienta de institucionalización de la cultura

La Convención de 2003 instituyó como metodología la inscripción de bienes culturales inmateriales en tres tipos de listas: la del patrimonio inmaterial mundial, las de las manifestaciones que requieren intervenciones urgentes para su salvaguarda y las listas representativas nacionales (Andrade 2020, 31; Conferencia General de la Unesco 2003), según una tipología de ámbitos y subámbitos del PCI. Dependiendo de los intereses derivados de las políticas patrimoniales y culturales de cada país, esta tipología admite la agregación de categorías más específicas.

En la Ley Orgánica de Cultura, la LRPIN se define como “mecanismo de salvaguardia de las manifestaciones, usos, tradiciones y costumbres, que mantengan reconocimiento en el ámbito nacional y sean representativas de la diversidad cultural del país” (2016, 15). El Reglamento General a la Ley Orgánica de Cultura define el Sipce como una “herramienta de gestión e información del patrimonio cultural a nivel nacional” y señala que está “articulado al Sistema Integral de Información Cultural del Ecuador” (2017, art. 39). Además, designa al Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) como entidad encargada del manejo del sistema⁶, con la obligación de emitir normativas técnicas para “el levantamiento, clasificación, incorporación, desvinculación y difusión referente al registro de bienes de interés patrimonial e inventario de bienes y manifestaciones del patrimonio cultural nacional” (art. 39).

6 El INPC fue creado el 9 de junio de 1978 mediante un decreto supremo emitido por el Consejo Supremo de Gobierno (una junta militar que sustituyó en el Gobierno del Ecuador al general Guillermo Rodríguez Lara).

En el Plan Nacional del Buen Vivir (2017-2021) —instrumento estatal de planificación y ejecución de políticas de desarrollo—, la salvaguardia del PCI formó parte de los Nueve Objetivos Nacionales de Desarrollo. El objetivo 9 establecía la obligación de “afirmar la interculturalidad y la plurinacionalidad revalorizando las identidades diversas” (Senplades 2017, 20; véase también Eljuri 2017, 34)⁷. En el Plan de Creación de Oportunidades (2021-2025), que corresponde a un Gobierno neoliberal, la problemática del PCI se vincula a políticas relacionadas con el aprovechamiento del patrimonio con base en el desarrollo de nichos microeconómicos. En su objetivo 8, este plan establece como una de sus políticas “desarrollar el sector turístico, rural y comunitario a través de la revalorización de culturas, saberes ancestrales y la conservación del patrimonio natural” (Secretaría Nacional de Planificación 2021, 72)⁸. En el Plan de Desarrollo para el Nuevo Ecuador (2024-2025), también neoliberal, el ámbito inmaterial está atenuado y se vincula con la recuperación de lenguas ancestrales en relación con el acceso a la educación y a la salud intercultural (Secretaría Nacional de Planificación 2024, 25)⁹.

El registro y el inventario son dos procedimientos diferenciados. El registro es un acervo de expresiones culturales materiales e inmateriales que podrían ser de interés patrimonial, siempre y cuando mantengan “valores arquitectónicos, históricos, científicos y tecnológicos” (Reglamento 2017, art. 51). El registro crea una línea de base para el inventario patrimonial que permite la implementación de mecanismos de protección transitoria. Solamente los bienes registrados declarados patrimonio cultural nacional pasan a ser incluidos en el inventario. La declaratoria procede del INPC. El Reglamento señala la responsabilidad de los Gobiernos locales y seccionales —llamados Gobiernos autónomos descentralizados (GAD): alcaldías, prefecturas y juntas parroquiales— en el procesamiento de los impulsos comunitarios al “identificar e inventariar los bienes del patrimonio cultural nacional, y actualizar dicho inventario” (2017, art. 52).

El acervo de bienes culturales del Ecuador es el Sipce (INPC 2023). La base de datos fue creada para alojar, inicialmente, la información producida durante el Inventario Nacional de Bienes Culturales, desarrollado como parte de las actividades del Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural del Ecuador, n.º 816, del 21 de diciembre de 2007 (Ministerio Coordinador de Patrimonio s. f.). El Sipce aloja

7 Este plan corresponde a los Gobiernos de Rafael Correa (15 de enero de 2007 - 24 de mayo de 2017) y Lenin Moreno (24 de mayo de 2017 - 24 de mayo de 2021).

8 Este plan corresponde al Gobierno de Guillermo Lasso (24 de mayo de 2021 - 23 de noviembre de 2023).

9 Este plan corresponde al Gobierno de Daniel Noboa (23 de noviembre de 2023 - 13 de abril de 2025).

tanto el registro como el inventario del PCI y los organiza de acuerdo con la tipología de ámbitos y subámbitos de la Unesco.

El fichaje es el procedimiento convencional tanto para el registro como para el inventario, aunque se trata de fichas que presentan información diferenciada en cada caso (INPC 2011). Según la información oficial consultada entre octubre de 2022 y marzo de 2023, el número de manifestaciones del PCI en la base de datos del Sipce es de 7625 ítems (tabla 2). De este total, 28 forman parte de la LRPIN.

Tabla 2. Manifestaciones inmateriales incorporadas en el Sipce, por ámbitos de la Unesco

Artes del espectáculo	
Danzas	78
Juegos tradicionales	353
Música	337
Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo	
Espacios simbólicos	113
Gastronomía	1138
Medicina tradicional	451
Sabiduría ecológica tradicional	106
Técnicas y saberes productivos tradicionales	352
Toponimia	48
Técnicas artesanales tradicionales	
Oficios tradicionales	13
Técnicas tradicionales artesanales	665
Técnicas constructivas tradicionales	147
Tradiciones y expresiones orales	
Cuentos	-
Expresiones orales	398
Leyendas	923
Memoria local vinculada a acontecimientos	635
Mitos	111
Poesía popular	1

Tradiciones y expresiones orales	
Usos sociales, rituales y actos festivos	
Fiestas	1012
Oficios tradicionales	193
Otros	-
Personajes festivos	21
Prácticas comunitarias tradicionales	229
Ritos	301
Uso social de la vestimenta	-
Total	7625

Fuente: elaboración propia con base en Sipce (INPC 2023). Información revisada entre octubre de 2022 y marzo de 2023.

Las 28 manifestaciones incluidas en la LRPIN se distribuyen así:

- usos sociales, rituales y actos festivos (14);
- conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo (5);
- artes del espectáculo (5), y
- técnicas artesanales tradicionales (4).

El ítem del PCI más tempranamente incluido es la Fiesta Popular de Inocentes y Fin de Año-Atuntaqui, Imbabura (7 de marzo de 2006), dentro del ámbito de usos sociales, rituales y actos festivos. El más reciente corresponde al cultivo del cacao (6 de febrero de 2022), dentro del ámbito de conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo (tabla 3).

Una revisión rápida de los componentes de la lista nacional permite formular varios comentarios preliminares. En primer lugar, hay datos que corresponden a una misma manifestación inmaterial, identificada en varias localidades. Por ejemplo, el género musical llamado pasillo tiene cuatro fichas distintas: Azuay (IM-01-01011-000-14-09336), Chimborazo (IM-06-01-50-000-18-012545), Esmeraldas (IM-08-06-50-000-19-013632) y Cotopaxi (IM-05-04-50-000-11-005653). En la provincia de Manabí se han registrado dos manifestaciones muy semejantes entre sí: la Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo - Montecristi, Manabí (IM-13-19-51-003-12-000035), incorporada el 28 de diciembre de 2009, y la Fiesta de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo (IM-13-19-51-003-16-000052), agregada el 28 de

Tabla 3. Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial Nacional, según ámbitos de la Unesco

Ámbito	Código-ficha	Fecha de registro	Denominación	Región/subregión	Provincia	Cantón
A1 Artes del espectáculo	IM-01-01-11-000-14-009336	16/6/14	Pasillo	Sierra sur	Azuay	Cuenca
	IM-06-01-50-000-18-012545	13/9/18	Género musical pasillo	Sierra centro-norte	Chimborazo	Riobamba
	IM-08-06-50-000-19-013632	8/4/19	El pasillo	Costa	Esmeraldas	Atacames
	IM-05-04-50-000-11-005653	20/11/11	El pasillo	Sierra centro-norte	Cotopaxi	Pujilí
A2 Artes del espectáculo	IM-08-01-50-002-11-000006	1/7/11	La marimba	Costa	Esmeraldas	Esmeraldas
A3 Usos sociales, rituales y actos festivos	IM-05-01-04-000-08-000032	8/7/09	La Santísima Tragedia o Mamá Negra - La Matriz, Cotopaxi	Sierra centro-norte	Cotopaxi	Latacunga
	IM-18-01-50-003-12-000019	1/9/10	La Fiesta de la Fruta y de las Flores	Sierra centro-norte	Tungurahua	Ambato
	IM-13-19-51-003-12-000035	28/12/09	La Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo - Montecristi, Manabí	Costa	Manabí	Puerto López
	IM-13-19-51-003-16-000052	28/6/16	La Fiesta de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo	Costa	Manabí	Puerto López
	IM-17-04-50-003-13-000036	6/9/13	Las Fiestas de San Pedro - Pedro Moncayo	Sierra centro-norte	Pichincha	Pedro Moncayo
	IM-01-01-50-003-11-000018	19/12/08	El Pase del Niño Viajero - Cuenca	Sierra sur	Azuay	Cuenca
	IM-08-01-50-000-08-000063	16/12/08	La Marimba - Esmeraldas	Costa	Esmeraldas	Esmeraldas
	IM-10-02-50-003-12-000033	3/7/06	La Fiesta Popular de Santos Inocentes y Fin de Año - Atuntaqui, Imbabura	Sierra centro-norte	Imbabura	Antonio Ante
	IM-01-03-50-000-08-001006	4/12/08	Las Macanas - Gualaceo, Azuay	Sierra sur	Azuay	Gualaceo
	IM-02-01-50-003-12-000021	14/6/10	El Carnaval de Guaranda - Bolívar	Sierra centro-norte	Bolívar	Guaranda
	IM-18-08-02-003-12-000022	3/3/08	La Diablada Pillareña	Sierra centro-norte	Tungurahua	Santiago de Píllaro
	IM-05-04-50-003-12-000020	1/12/10	La Fiesta de las Octavas del Corpus Christi o del Danzante - Pujilí	Sierra centro-norte	Cotopaxi	Pujilí
	IM-17-01-51-000-17-012067	21/12/17	Los Rucos del Valle de los Chillos	Sierra centro-norte	Pichincha	Quito
	IM-17-03-50-000-17-011910	14/1/18	Procesión del Chagra	Sierra centro-norte	Pichincha	Mejía
A4 Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo	IM-17-05-50-000-18-012832	9/10/18	El maíz y sus manifestaciones - Rumiñahui	Sierra centro-norte	Pichincha	Rumiñahui
	IM-10-05-50-004-17-000033	17/11/17	Trueque o cambeo	Sierra centro-norte	Imbabura	Pimampiro
	IM-17-01-78-000-15-010108	21/1/15	Rituales en la cosecha de cereales: trigo y cebada en Aloguincho	Sierra centro-norte	Pichincha	Puéllo
	IM-15-03-52-000-11-005681	13/8/11	Siembra del cacao	Amazonía	Napo	Archidona
	IM-01-01-57-000-22-017628	2/6/22	Cultivo del cacao	Sierra sur	Azuay	Cuenca
A5 Técnicas artesanales tradicionales	IM-01-03-50-005-14-000012	25/7/14	Técnica tradicional de la elaboración de los paños o macanas de Gualaceo	Sierra sur	Azuay	Gualaceo
	IM-09-21-50-000-14-009187	16/10/14	Técnica y construcción de balsas	Costa	Guayas	Playas
	IM-09-21-50-000-14-009774	15/10/14	Técnica y construcción de balsas con vela	Costa	Guayas	Playas
	IM-12-08-51-000-12-007907	2/12/12	Zapán, fibra del cacao	Costa	Los Ríos	Vinces

Fuente: elaboración propia con base en Sipce (INPC 2023).

junio de 2016. Ambas fueron identificadas en el cantón Puerto López (provincia de Manabí). Algo semejante ocurre también con las manifestaciones de técnica y construcción de balsas (IM-09-21-50-000-14-009187), inscrita el 16 de octubre de 2014, y la técnica y construcción de balsas con vela (IM-09-21-50-000-14-009774), añadida el 15 de octubre de 2014. Las dos fueron identificadas en el cantón Playas (provincia de Guayas).

Cuatro ítems aparecen en la categoría A1: artes del espectáculo; uno en la A2: artes del espectáculo; catorce en la A3: usos sociales, rituales y actos festivos; cinco en la categoría A4: conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y, finalmente, cuatro en la A5: técnicas artesanales tradicionales. La categoría de tradiciones y expresiones orales no tiene ítems. Solo cuatro de los ámbitos de la Unesco aparecen reflejados en la LRPIN. Los ítems que aparecen en las categorías A1 y A2 corresponden al género musical del pasillo en sus diversas variantes. Se ubican en las provincias Azuay, Chimborazo, Esmeraldas y Cotacachi (cantones de Cuenca, Riobamba, Atacames y Pujilí). Además, aparece en la categoría A1 la marimba (IM-08-01-50-002-11-000006), patrimonio binacional con Colombia que también consta en la categoría A3 (IM-08-01-50-000-08-000063).

Al parecer, algunas duplicaciones se deben a que la base de datos no ha sido actualizada. Como señala Andrade, “al ser una base de información de bienes culturales inmateriales, la información requería ser procesada, completada y cotejada con los habitantes locales” (2020, 35). A esto se suma la ausencia de procedimientos técnicos que permitan asumir el carácter dinámico del PCI mediante criterios de actualización.

Sin embargo, la identificación de estas expresiones en regiones nacionales geográficamente heterogéneas apunta hacia su lugar como parte de cadenas de valor cultural con variantes en otras localidades. Este es el resultado de la adecuación de los objetos a los sentidos diversos de los procesos culturales *in situ* y, también, a los significados que se reproducen con su circulación (Hankins y Yeh 2016). El caso del pasillo como género musical y como poética —que forma parte, igualmente, de la Lista Representativa Mundial del Patrimonio Cultural Inmaterial— ilustra esta dimensión (“El pasillo” 2021). Asimismo, aparecen en la LRPIN

- el patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara (Pastaza), compartido con Perú;
- el tejido tradicional del sombrero de paja toquilla (Montecristi, Manabí);
- la música, los cantos y las danzas tradicionales de marimba (Esmeraldas), y
- el pasillo como canto y poesía.

Algo similar ocurre con las expresiones que relacionan la religiosidad popular con actividades productivas y artesanales, como la pesca (por ejemplo, la Fiesta de los Santos Apóstoles). El inventario por ítems solo permite cuantificar el patrimonio inmaterial, pero su utilidad para establecer articulaciones en un horizonte cultural de sentidos (o paisaje cultural) más amplio es limitada. La LRPIN enumera manifestaciones, pero por sí sola no constituye una imagen integradora o conectada de ellas.

La Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial Nacional y su cartografía

La aplicación de una metodología estándar de registro y, luego, de inventario a expresiones culturales dinámicas no es la única circunstancia que reproduce la LRPIN. Hay varias lecturas geográficas y espaciales posibles, derivadas de los datos del Sipce. Aunque fuese someramente, esto hace posible reflexionar sobre el pretendido sentido “nacional” de la LRPIN. También arroja pistas sobre los procesos de conmensuración de los objetos culturales ubicados en las periferias geográficas y administrativas del país, mediante un contraste entre los componentes de la LRPIN y la geografía del Ecuador, y a partir de una selección de binomios-variables: territorio nacional - territorio regional, espacio rural - espacio urbano, concentración-dispersión (figura 1).

La variable nacional-regional permite estudiar, simultáneamente, los niveles de conmensuración del PCI en relación con la situación periférica o fronteriza que se ratifica al mirar las condensaciones de ítems, además de su reproducción-circulación mediante regímenes de valor territorializados (Appadurai 1991; Yeh 2016), y en relación con los espacios geográficos y culturales considerados como centralidades político-administrativas o circuitos privilegiados de intercambio (Yeh 2016, 64). Las coordenadas geográficas de cada ítem permiten asociar (no relacionar) a cada uno con el contexto sociocultural al que pertenece o con la región en la que se cosechó la información.

En el mapa (figura 1) destacan los centros urbanos considerados como capitales regionales o como centralidades político-administrativas más importantes, incluyendo la capital del país (Quito). Esto permite establecer articulaciones entre manifestaciones inmateriales, procesos de urbanización y consolidación de cadenas de valor. De esta manera es posible determinar si existe correlación entre la metodología de registro del PCI y su ubicación en el ámbito territorial y administrativo de las

principales ciudades. En otras palabras, en qué medida la expresión cartográfica de la LRPIN consolida procesos de centralización del PCI.

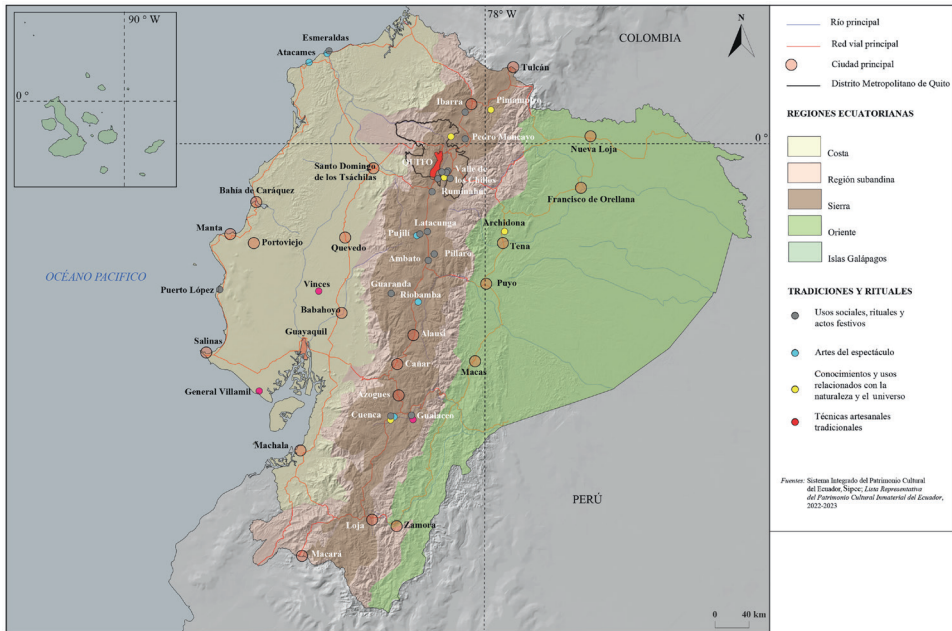


Figura 1. Distribución geográfica de la LRPIN

Fuente: elaborado por José Tupiza y Henri Godard.

El nivel de dispersión de los ítems es otro aspecto cuya relación con las variables antes presentadas debe ser definida. Esto permite cuestionar la LRPIN como instrumento que refleja los objetivos y compromisos estatales a los que exhortan la Unesco y sus convenciones, esto es, cuestionar si el patrimonio cultural inmaterial cumple un rol integrador al contribuir a la visibilización de grupos humanos y comunidades en situación de desigualdad, así como al reconocimiento de los pueblos originarios o a la admisión de diferencias culturales entre tradiciones para fortalecer la diversidad (Unesco 1999).

En la figura 1 puede verse que la región de la Sierra concentra catorce ítems de un total de veintiocho. Dentro de ella, la subregión Sierra centro-norte (desde la provincia de Carchi hasta Chimborazo) concentra doce de las catorce manifestaciones dentro de los ámbitos A1 y A2 (tabla 4 y figura 2). Se suman dos del ámbito A3 y dos del ámbito A4 (figura 3).

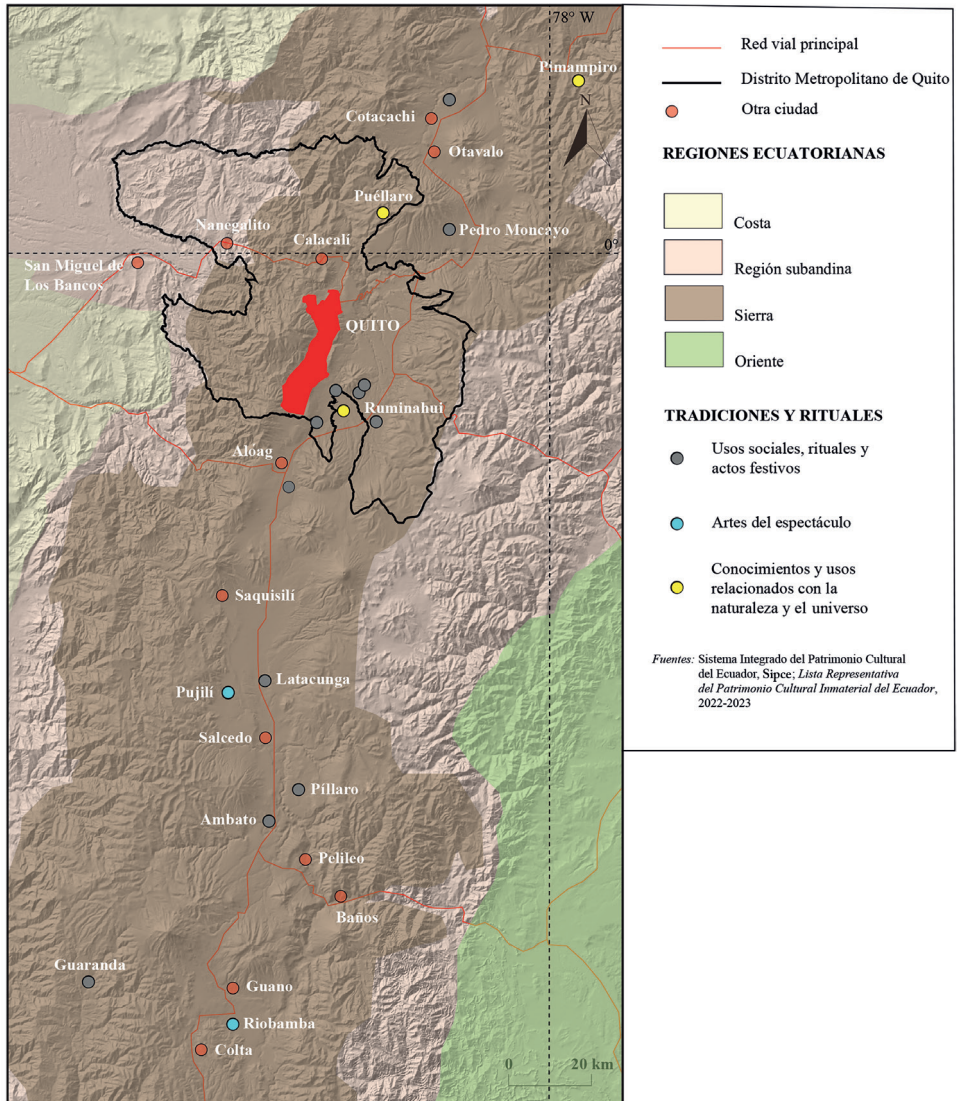


Figura 2. Concentración de ítems de la LRPIN. Sierra centro-norte

Fuente: elaborado por José Tupiza y Henri Godard.

Tabla 4. Ítems de la LRPIN. A1-A2. Ámbito de las artes del espectáculo. Región Sierra centro-norte

Manifestación. A1-A2. Artes del espectáculo	Provincia	Cantón
Fiestas populares de Inocentes y Fin de Año, Atuntaqui	Imbabura	Antonio Ante
Trueque o cambeo	Imbabura	Pimampiro
Fiesta de San Pedro	Pichincha	Pedro Moncayo
Rituales en la cosecha de cereales: trigo y cebada	Pichincha	Puéllaro
El maíz y sus manifestaciones	Pichincha	Rumiñahui
Santísima Tragedia o Mamá Negra, La Matriz	Cotopaxi	Latacunga
La fiesta de las Octavas del Corpus Christi o del Danzante	Cotopaxi	Pujilí
El pasillo	Cotopaxi	Pujilí
La Fiesta de las Flores y las Frutas	Tungurahua	Ambato
Diablada Pillareña	Tungurahua	Santiago de Píllaro
Género musical pasillo	Chimborazo	Riobamba
El Carnaval de Guaranda	Bolívar	Guaranda

Fuente: elaboración propia a partir de Sipce (INPC 2023).

En la Sierra sur (desde la provincia de Cañar hasta Loja), hay ítems incluidos en varios ámbitos: el pasillo, en el A1; el Pase del Niño Viajero - Cuenca y Macanas de Gualaceo, en el A3; el cultivo del cacao, en el A4, y la técnica tradicional de elaboración de los paños o las macanas de Gualaceo en el A5. Estas expresiones se concentran en la provincia de Azuay. No hay ítems de las provincias de Bolívar, Cañar o Loja. La Amazonía tiene uno solo, el de la siembra de cacao (en el ámbito A4), ubicado en el cantón Archidona, provincia de Napo. En este contexto regional, el listado muestra articulaciones económicas y sociales entretnejidas con los circuitos comerciales, y también el intercambio de la red urbana de la Sierra y el piedemonte amazónico.

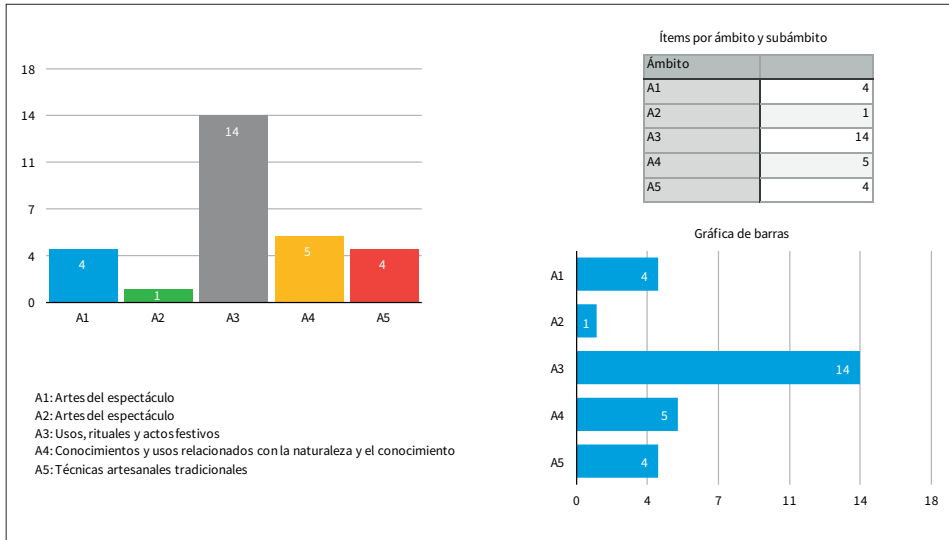


Figura 3. Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador: distribución por ámbitos y subámbitos de la Unesco

Fuente: elaboración propia con base en Sipce (2023).

La Costa tiene ocho ítems: el pasillo, en el ámbito A1; la marimba, en el A2; la Fiesta de la Marimba, en Esmeraldas, y las fiestas de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y de los Apóstoles San Pedro y San Pablo, ambas en Puerto López (provincia de Manabí), en el A3; y el zapán (fibra del cacao), en Vinces (provincia de Los Ríos), así como la técnica y construcción con balsas, y la técnica y construcción con balsas de vela, ambas de Playas (provincia de Guayas), en el A5.

En términos geográficos, los ítems se distribuyen solo en diez de las provincias ecuatorianas, con un elevado nivel de concentración (conmensuración) en la Sierra centro-norte, la subregión históricamente mejor constituida en términos político-administrativos (figura 4). En esta parte del país están la capital y las ciudades intermedias más importantes del interior. Los ítems de esta región equivalen al 50% del total (tabla 5 y figura 5). Esta representación geográfica convalida los imaginarios sociales y culturales de la regionalización ecuatoriana, y muestra las mismas asimetrías en la jerarquía político-administrativa de la Sierra centro-norte. La capital del país concentra más PCI que otros espacios en la misma región (figura 6).

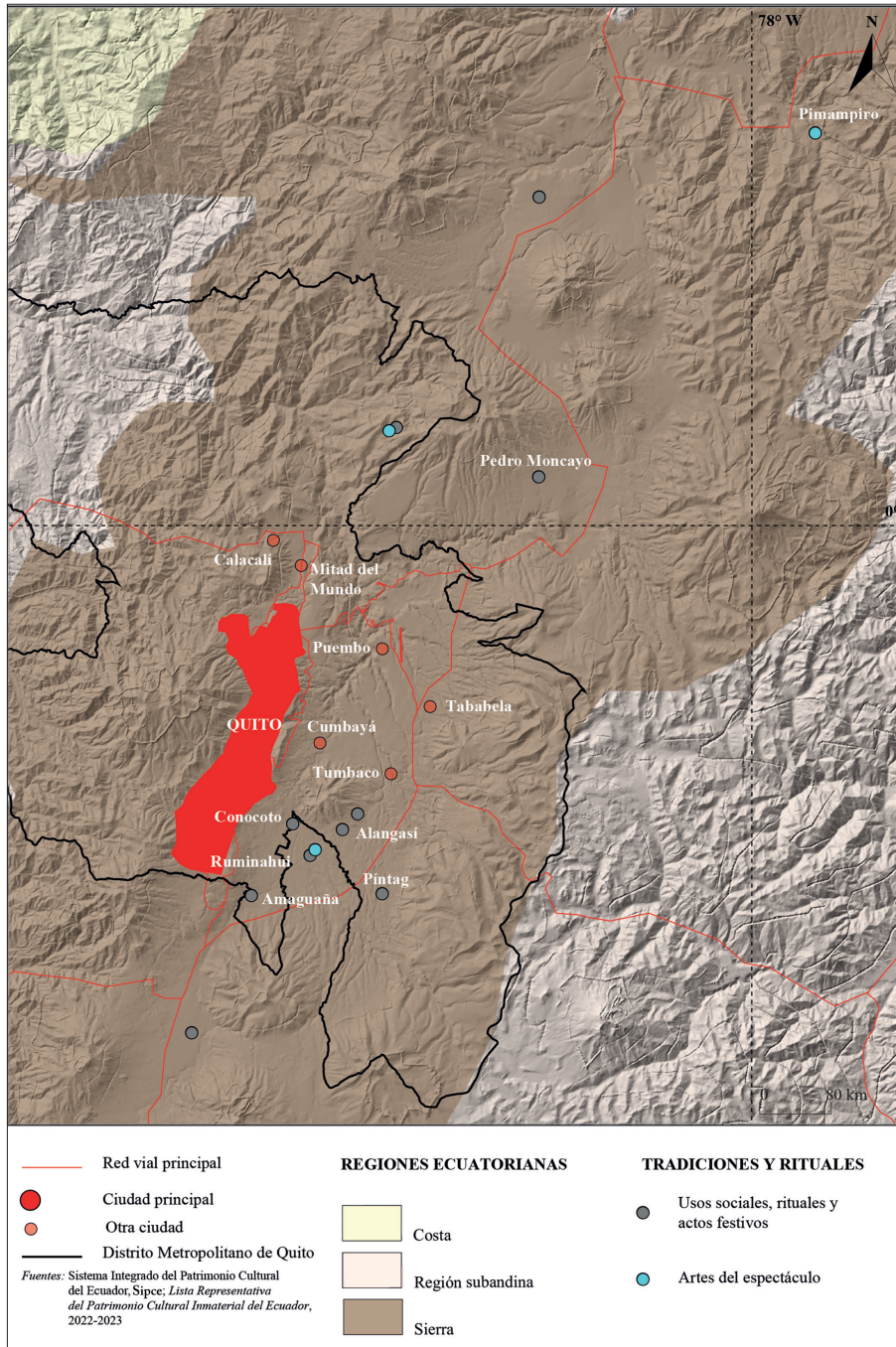


Figura 6. Concentración del PCI en el distrito metropolitano de Quito

Fuente: elaborado por José Tupiza y Henri Godard.

En las otras regiones, el nivel de conmensuración del PCI es menor, incluso si se compara con la provincia de Azuay, que tiene una importante producción cultural artesanal. En contraste, la concentración de ítems en la Costa equivale a poco más de un cuarto del total (28,5 %) de la LRPIN. En la Sierra sur, la relación decrece porcentualmente: no llega al 20 %; pero esta región incluye un ítem de carácter binacional (Ecuador-Perú) que también forma parte de la Lista Representativa Mundial desde 2011: la lengua zápara (Márquez Peña 2009).

Los niveles de concentración y dispersión del PCI son directamente proporcionales a la composición regional del país. Aquí también el caso de la Sierra centro-norte es ilustrativo. La concentración de ítems expone un escenario cultural en el que el repertorio cultural inmaterial conecta la región geográfica con el mundo hacendatario, aun cuando este repertorio remita a una memoria social contenciosa (el pasado de explotación de la población indígena). Esto muestra los niveles de imbricación de este tipo de referencias en el entramado social campesino y urbano (Cabrera Hanna 2022, 35-39). En la Costa, pasa lo contrario. El PCI se ubica, en su mayoría, en zonas lejanas entre sí: dos en Esmeraldas, una en Manabí, una en Guayas y una en Los Ríos (cantón Vinces), en el litoral interior.

La distribución del PCI en la Costa expone un mayor nivel de dispersión. Los encadenamientos de prácticas como la técnica de construcción de balsas y la Fiesta de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo muestran expresiones que pueden integrarse al panorama cultural del litoral periférico guayasense, no articulado a las ciudades más importantes de la región, pero sí arraigado en formas de circulación económica y simbólica de manifestaciones relacionadas con las actividades de pesca.

La mayoría de los ítems próximos a la mancha urbana de Quito se concentran en el valle de los Chillos y en Machachi, cantón Mejía (figura 6). Estas son zonas plenamente urbanizadas y articuladas, administrativamente, al distrito metropolitano de Quito. Algo semejante ocurre con la Fiesta Popular de Santos Inocentes y Fin de Año, ubicada en la parroquia Antonio Ante, cercana a la ciudad de Ibarra. Lo mismo sucede con las manifestaciones en la Sierra sur en la ciudad de Cuenca y su región de influencia. El pasillo ecuatoriano (incluido también en la lista mundial) aparece registrado en Cuenca y Riobamba. Esto está estrechamente relacionado con el rol de las estructuras estatales de preservación, valoración y gestión del PCI en el favorecimiento de la densificación de ítems en los alrededores de la ciudad capital, lo cual se corresponde con la distribución estatal de competencias sobre el campo del patrimonio cultural.

Conclusiones

La LRPIN es un registro de ítems que muestra el resultado de criterios y metodologías institucionales aplicados a la conservación. En otras palabras: representa el funcionamiento del discurso patrimonial autorizado en un campo de la producción humana caracterizado por su maleabilidad y cambio. Muestra procesos de identificación y selección de manifestaciones mediante un lenguaje de convalidación de la producción cultural inmaterial articulado a las necesidades de gestionarla y rentabilizarla. Devela la creación de un “acervo cultural” fijo e institucional con el cual se homogeneizan referencias identitarias predominantemente blanco-mestizas, aun cuando los propósitos de la promoción del PCI se articulen a la promoción de la diversidad cultural y la reivindicación de la plurinacionalidad. Esta expresión del PCI nacional no refleja procesos de actualización, cotejo o revisión en los que se involucre a las comunidades cuyas manifestaciones se inventarían. Esto indica la ausencia de un concepto dinámico o transformador de cultura, que dé cuenta de sus procesos creativos.

La distribución geográfica de la LRPIN muestra un marcado contraste entre la dispersión de los ítems en la región de la Costa, su alta concentración en la Sierra (con predominio en la subregión Sierra centro-norte) y los pocos ítems identificados en la región amazónica. En este sentido, trata de un patrimonio inmaterial perteneciente al altiplano. A estos desequilibrios se suma el peso del PCI urbano frente al rural. La mayoría de los ítems corresponden a localidades cercanas a Quito, Guayaquil y Cuenca. Este aspecto recoloca el debate del cumplimiento de los objetivos que animaron la Convención de la Unesco de 2003, que definen las listas representativas como una herramienta para la inclusión de comunidades y pueblos ubicados en periferias sociales, materiales, culturales y territoriales.

Finalmente, la confección de un entramado de sentidos entre los registros de la LRPIN que permita dar cuenta de sus articulaciones en áreas o regiones culturales es, todavía, una asignatura pendiente. La declaratoria de ciertas localidades como “pueblos mágicos” —algo no analizado en este artículo— es, al parecer, una respuesta para articular los ítems culturales a sus territorios y entre sí. Pero ¿hasta qué punto se trata de una alternativa para recomponer parcialmente la taxonomía patrimonial de la LRPIN? ¿O es, más bien, un recurso compensatorio ante la ausencia de respuestas gubernamentales a otro tipo de necesidades o demandas comunitarias? (Cabrera Hanna 2022, 14-23).

Agradecimientos

Agradezco a los lectores anónimos invitados por la *Revista Colombiana de Antropología* para evaluar esta contribución. También a Silvana Carate, asistente de investigación, y a José Tupiza y Henri Godard por la elaboración de los mapas. Una mención especial merece Catalina Tello.

Referencias

- Aikawa-Faure, Noriko.** 2009. "From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage". En Smith y Akagawa 2009, 13-44.
- Andrade, Susana.** 2020. "La dimensión inmaterial de la cultura: nociones, convenciones y declaratorias". En *Patrimonio cultural inmaterial: apropiación y resistencias*, de Susana Andrade, Silvana Cárate y Susana Freire, 19-63. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Andrade Pérez, Martín.** 2013. "¿A quién y qué representa la lista del patrimonio cultural de la nación en Colombia?". *Boletín de Antropología* 28 (46): 54-78. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.19520>
- Appadurai, Arjun, ed.** 1991. *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo.
- Arizpe, Lourdes.** 2006. "Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial". *Cuicuilco* 13 (38): 13-27. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103802>
- Ballart, Josep y Jordi Juan i Tresserras.** 2001. *Gestión del patrimonio cultural*. Ariel.
- Bokova, Irina.** 2011. Prólogo a *Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*, V-VII. Unesco. <https://ich.unesco.org/doc/src/17462-ES.pdf>
- Bortolotto, Chiara.** 2011. "Le trouble du patrimoine culturel immatériel". Introducción a *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, dirigido por Chiara Bortolotto, 21-43. Maison des Sciences de l'Homme.
- Cabrera Hanna, Santiago.** 2022. *Patrimonio(logías): ensayos sobre la construcción de los legados históricos en Ecuador*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; La Tierra.
- Cabrera Hanna, Santiago.** 2025. "Clave institucional del patrimonio cultural inmaterial: algunas notas sobre un ámbito contencioso". *INPC: Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador* 2 (2). <https://doi.org/10.5281/zenodo.15700328>
- Choay, Françoise.** 2006. *Alegoría del patrimonio*. Gustavo Gili.

- Coelho, Teixeira.** 2009. *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*. Gedisa.
- Conferencia General de la Unesco.** 1972. Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural. Aprobada en la 17.^a reunión de la conferencia, celebrada en París entre el 17 de octubre y el 21 de noviembre. <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>
- Conferencia General de la Unesco.** 2003. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Adoptada en la 32.^a reunión de la conferencia, celebrada en París entre el 29 de septiembre y el 17 de octubre. <https://ich.UNESCO.org/doc/src/01852-ES.pdf>
- Crespial (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina).** 2008. *Estado del arte del patrimonio cultural inmaterial*. Crespial; Unesco. <https://crespial.org/wp-content/uploads/2016/10/Estado-del-Arte-del-PCI.pdf>
- “Cumbre de la Tierra”.** S. f. Manos Unidas. <https://www.manosunidas.org/observatorio/cambio-climatico/cumbre-tierra>
- Deler, Jean-Paul.** 2007. *Ecuador: del espacio al Estado nacional*. 2.^a ed. Universidad Andina Simón Bolívar; Corporación Editora Nacional; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- “Documento de Nara sobre autenticidad (1994)”.** 2020. *Conversaciones* 8: 253-256. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/conversaciones/article/view/15682>
- Echeverría, Bolívar.** 2001. *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía, 1981-1982*. Universidad Nacional Autónoma de México; Ítaca.
- Eljuri, Gabriela.** 2017. *Estado del arte de la gestión del patrimonio cultural inmaterial en América Latina: Ecuador*. Crespial. <http://www.crespial.org/estados-arte-pci/descargas/EA-ecuador.pdf>
- Geertz, Clifford.** (1973) 2006. *La interpretación de las culturas*. Traducción de Alberto Bixio. Gedisa.
- Hafstein, Valdimar.** 2009. “Intangible Heritage as a List: From Masterpieces to Representation”. En Smith y Akagawa 2009, 93-111.
- Hankins, Josep y Rihan Yeh.** 2016. “To Bind and To Bound: Commensuration Across Boundaries”. Introducción a “Special Collection”, *Anthropological Quarterly* 89 (1): 5-30. <https://www.jstor.org/stable/43955513>
- Hartog, François.** 2013. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica.
- Hernández López, José de Jesús.** 2009. “Tequila: centro mágico, pueblo tradicional. ¿Patrimonialización o privatización?”. *Andamios* 6 (2): 41-67. <https://doi.org/10.29092/uacm.v6i12.134>

- INPC (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural).** 2011. *Instructivo para fichas de registro e inventario: patrimonio cultural inmaterial*. INPC.
- INPC (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural).** 2023. Sistema Integrado del Patrimonio Cultural del Ecuador. <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/sistema-de-informacion-del-patrimonio-cultural-ecuadoriano-sipce/>
- Kaltmeier, Olaf.** 2021. *Resistencia indígena y formación del Estado: Saquisilí del siglo XVI al XXI*. Universidad Andina Simón Bolívar; Corporación Editora Nacional; Universidad de Bielefeld.
- Lacarrière, Mónica.** 2016. “¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales ‘inmateriales’?: desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural ‘intangible’?”. En *Memoria del Congreso Iberoamericano de Patrimonio Cultural: lo material y lo inmaterial en la construcción de nuestra herencia*, editado por Guiselle Chang Vargas, 1-17. Vol. 2. Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Antropología. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6087521>
- Lacarrière, Mónica y Marcelo Álvarez, comps.** 2008a. *La (indi)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. La Crujía.
- Lacarrière, Mónica y Marcelo Álvarez.** 2008b. Introducción a Lacarrière y Álvarez 2008a, 11-30.
- Lee, Benjamin y Edward LiPuma.** 2002. “Cultures of Circulation: The Imaginations of Modernity”. *Public Culture* 14 (1): 191-213. <https://www.wcas.northwestern.edu/projects/globalization/secure/articles/14.1lee.pdf>
- Ley Orgánica de Cultura.** 2016. Gobierno de Ecuador. *Registro Oficial*, sexto suplemento, año 4, n.º 913, 30 de diciembre. [https://servicios.inclusion.gob.ec/Lotaip_Mies/phocadownload/01_ene_2017/literal_a2_base_legal/REGISTRO%20OFICIAL%20913%20SUPLEMENTO%20\(6\).pdf](https://servicios.inclusion.gob.ec/Lotaip_Mies/phocadownload/01_ene_2017/literal_a2_base_legal/REGISTRO%20OFICIAL%20913%20SUPLEMENTO%20(6).pdf)
- Machuca, Jesús Antonio.** 1998. “Percepciones de la cultura en la posmodernidad”. *Alteridades* 8 (16): 27-41. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/472/471>
- Márquez Peña, Mónica Patricia.** 2009. *Lo que el tiempo se llevó: el pueblo zápara como patrimonio intangible*. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; Corporación Editora Nacional; Abya Yala.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio.** S. f. Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural, 2008-2009. https://www.patrimoniocultural.gob.ec/wp-content/uploads/2023/03/39_DECRETODEEMERGENCIA.pdf
- Ochoa, Ana María.** 2008. “Desencuentros entre los medios y las mediaciones: Estado, diversidad y políticas de reconocimiento cultural en Colombia”. En Lacarrière y Álvarez 2008a, 153-174.
- Ortiz, Renato.** 2004. *Mundialización y cultura*. Tercer Mundo; Convenio Andrés Bello.

- “El pasillo ecuatoriano es patrimonio cultural inmaterial de la humanidad”.** 2021. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 14 de diciembre de 2021. <https://www.patrimoniocultural.gob.ec/el-pasillo-ecuatoriano-es-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad/>
- Reglamento General a la Ley Orgánica de Cultura.** 2017. Decreto Ejecutivo 1428. *Registro Oficial*, suplemento, año 1, n.º 8, 6 de junio. https://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/2017/08/a2_REGLAMENTO_GENERAL_A_LA_LEY_ORGANICA_DE_CULTURA_julio_2017.pdf
- Saint-Geours, Yves.** 1994. “La Sierra centro y norte (1830-1925)”. En *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*, editado por Juan Maiguashca, 143-188. Corporación Editora Nacional.
- Sánchez, Luisa, coord.** 2019. *Miradas a la gestión del PCI en América Latina: avances y perspectivas del PCI de los países miembro de Crespial*. Unesco; Crespial.
- Santamarina Campos, Beatriz.** 2013. “Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial”. *Revista de Antropología Social* 22: 263-286. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2013.v22.43191
- Santamarina Campos, Beatriz y Camila del Mármol.** 2020. ““Para algo que era nuestro... ahora es de toda la humanidad’: el patrimonio mundial como expresión de conflictos”. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 52 (1): 161-173. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005000301>
- Secretaría Nacional de Planificación.** 2021. Plan de Creación de Oportunidades (2021-2025). <https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/2021/09/Plan-de-Creacion%CC%81n-de-Oportunidades-2021-2025-Aprobado.pdf>
- Secretaría Nacional de Planificación.** 2024. Plan de Desarrollo para el Nuevo Ecuador (2024-2025). <https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/2024/02/PND2024-2025.pdf>
- Senplades (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo).** 2017. Plan Nacional del Buen Vivir (2017-2021). <https://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/02/Plan-Nacional-para-el-Buen-Vivir.pdf>
- Smith, Laurajane.** 2011. “El ‘espejo patrimonial’: ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”. *Antípoda* 12: 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Smith, Laurajane y Natsuko Akagawa, eds.** 2009. *Intangible Heritage*. Routledge.
- Terán Najas, Rosemarie.** 2014. “Reflexiones en torno a la relación entre nación, patrimonio y cultura”. En *Conversatorio sobre interculturalidad y desarrollo*, coordinado por Cristina Soler García, Eva Caballero Segarra y Antonio Miguel Nogués Pedregal, 49-62.

Universidad Miguel Hernández de Elche; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Unesco. 1978. "Intergovernmental Comitee for The Protection of The World Cultural and Natural Heritage". Segunda sesión, celebrada en Washington, Estados Unidos, del 5 al 8 de septiembre. <https://whc.unesco.org/document/726>

Unesco. 1997. *Nuestra diversidad creativa: informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. https://oibc.oei.es/uploads/attachments/125/nuestra_diversidad.pdf

Unesco. 1999. *Informe mundial sobre la cultura: cultura, creatividad y mercados*. Cindoc; Acento.

Unesco. 2001. Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>

Yeh, Rihan. 2016. "Commensuration in a Mexican Border City: Currencies, Consumer Goods and Languages". *Anthropological Quarterly* 89 (1): 63-92. <https://www.jstor.org/stable/43955515>

Rito y teatralidad: análisis antroposemiótico de la representación del Animero en el cementerio de Mompox, Colombia

Rite and Theatricality: An Anthroposemiotic Analysis of the Animero's Representation in the Cemetery of Mompox, Colombia

Rito e teatralidade: análise antropossemiótica da representação do Animero no cemitério de Mompox, na Colômbia

Recibido: 29/09/2024 • Aprobado: 21/05/2025 • Publicado: 01/09/2025



José Horacio Rosales Cueva

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

jrosales@uis.edu.co

<http://orcid.org/0000-0003-1250-1120>

Julieth Sandry Meza Romero

Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia

jusamero@correo.uis.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-1508-7017>

Resumen

En este artículo se presentan hallazgos de una investigación centrada en los alumbrados, prácticas colectivas de rememoración a los difuntos en el cementerio de Mompox, Colombia. Esta expresión viva y escénica está constituida por una secuencia de momentos estructurados y la atención analítica se centra aquí en el rito teatralizado del Animero. Este personaje, revestido con elementos tanatosemióticos, establece el modo de desarrollo del ritual y refuerza el imaginario colectivo; él parece ser un eslabón entre la eternidad y el mundo de los feligreses en el camposanto momposino. El análisis semiótico profundiza en las capas de significado inherentes al ritual del Animero, establece la importancia del duelo para los supervivientes y caracteriza la práctica cultural que sostiene el sistema de creencias compartido por los actores sociales.

Palabras clave: antroposemiótica, rituales colectivos, prácticas religiosas, cultura, creencia

Abstract

This article presents findings from research focused on the *alumbrados*, collective rituals of remembrance for the deceased held in the cemetery of Mompo, Colombia. This vibrant and theatrical expression unfolds through a sequence of structured moments, with the analytical attention centered on the theatricalized rite of the *Animero*. This figure, covered with thanatosemiotic elements, shapes the ritual's development and reinforces the collective imaginary; he appears as a link between eternity and the world of the faithful in the Mompo cemetery. The semiotic analysis explores the layers of meaning embedded in the *Animero*'s ritual, highlights the significance of mourning for the living, and characterizes this cultural practice as one that sustains a shared system of belief among its social actors.

Keywords: anthroposemiotics, collective ritual, religious practices, cultural belief systems, mourning

Resumo

Este artigo apresenta resultados de uma pesquisa focada nos *alumbrados*, práticas coletivas que homenageiam os defuntos no cemitério de Mompo, na Colômbia. Esta expressão viva e cênica é composta por uma sequência de momentos estruturados e a atenção analítica centra-se aqui no rito teatralizado do Animero. Esse personagem, revestido de elementos tanatosemióticos, estabelece o modo de desenvolvimento do ritual e reforça o imaginário coletivo; ele parece ser um elo entre a eternidade e o mundo dos paroquianos do cemitério momposino. A análise semiótica se aprofunda nas camadas de significado inerentes ao ritual do Animero, estabelece a importância do luto para os sobreviventes e caracteriza a prática cultural que sustenta o sistema de crenças compartilhado pelos atores sociais.

Palavras-chave: antropossemiótica, rituais coletivos, práticas religiosas, cultura, crença

Introducción

En Mompo, ciudad del departamento de Bolívar, Colombia, se realizan anualmente tres *alumbrados* o prácticas de rememoración de los difuntos. Estas se sostienen sobre un complejo sistema de creencias o sobre la construcción sociohistórica de los parámetros para la comprensión del mundo y la participación de los sujetos en este, lo que se manifiesta con el hacer en el curso de la vida cotidiana. Tales prácticas rituales no se ofrecen como objeto de intercambio mercantil, pero sí integran los asideros identitarios de las personas que se reconocen en esta cultura. Por los rasgos característicos de la forma de vida local, entre los que se cuentan prácticas rituales como los *alumbrados* y la arquitectura, Mompo es reconocido como patrimonio mundial (“Centro” 2025) y como pueblo patrimonio de Colombia (Fontur 2020). Esas y otras valoraciones distinguen a la localidad momposina como

una *marca territorial* (Méndez Prada *et al.* 2023), pero sin que se hayan encontrado, durante el desarrollo de la investigación aquí reportada, evidencias de que alguna de aquellas acciones de fe haya sido tratada como mercancía.

Al investigar el dinamismo de tales ceremonias se encuentran diferencias importantes entre las tres secuencias rituales del año, pero en este artículo se hace énfasis en el ritual o procesión del Animero, que hace parte del alumbrado del Día de los Difuntos, el 2 de noviembre de cada año. En las páginas que siguen, se expone sucintamente el vínculo de los actores sociales (considerados como miembros de la comunidad momposina relacionados con esta práctica ritual) con la muerte y el camposanto. Luego, se presentan los hallazgos en el estudio de los constituyentes de la organización sintagmática de la acción significativa del rito del Animero, entendido como una situación semiótica teatralizada en torno a las ánimas del purgatorio. Seguidamente, se da cuenta de las tematizaciones aprehendidas de la secuencia ritual y del sistema de valores que cohesiona a los momposinos en el alumbrado.

Mompox está en la isla de Margarita o de Mompox, a orillas del río Magdalena, y su densidad demográfica es de 70,41 hab./km² —aproximadamente 48000 personas distribuidas en un área de 645 km²— (DANE 2018). El pueblo fue erigido por precolombinos que construían moradas de bahareque (Salzedo del Villar 1987). Excavaciones adelantadas durante 2013 por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) evidencian que los fallecidos de la comunidad momposina eran inhumados cerca del río, en lugares esenciales para el desarrollo de la vida diaria (figura 1); posteriormente, esos sitios se convirtieron en las actuales plazas de Santa Bárbara, de la Concepción y de San Francisco (Romero y Vivas 2014). Investigaciones sobre diversas culturas han constatado que la ubicación de los entierros, en relación con los lugares en los que se desarrollan las actividades cotidianas, depende de si se concibe la muerte como un fenómeno distante o cercano a la realidad y de si se reconoce el enlace de los vivos con entidades de un espacio localizado fuera del entorno terrenal, como los difuntos. Si la relación con la muerte es próxima, el cadáver se integra a la vida cotidiana a través de sepulturas cercanas a las casas o en inmediaciones de estas, o mediante la ingesta de partes del cuerpo del fallecido llevada a cabo por el doliente. Si la relación es distante, los restos del difunto se depositan lejos de la vida familiar y social, en un cementerio, en la periferia de la población (Blasco 2010). Según esto, y de acuerdo con las evidencias presentadas por el ICANH, la cultura momposina tiene un vínculo cercano con la muerte; consecuentemente, el cementerio y los rituales de rememoración están integrados al dinámico perímetro urbano y al calendario

de celebraciones importantes de la población. Las plazas más significativas se encuentran a las orillas del río Magdalena, pero el cementerio, desde 1831, está distante de la orilla —con la población distribuida alrededor de él, como si el camposanto fuera un elemento central del perímetro urbano—, donde queda resguardado de las crecidas del cauce.

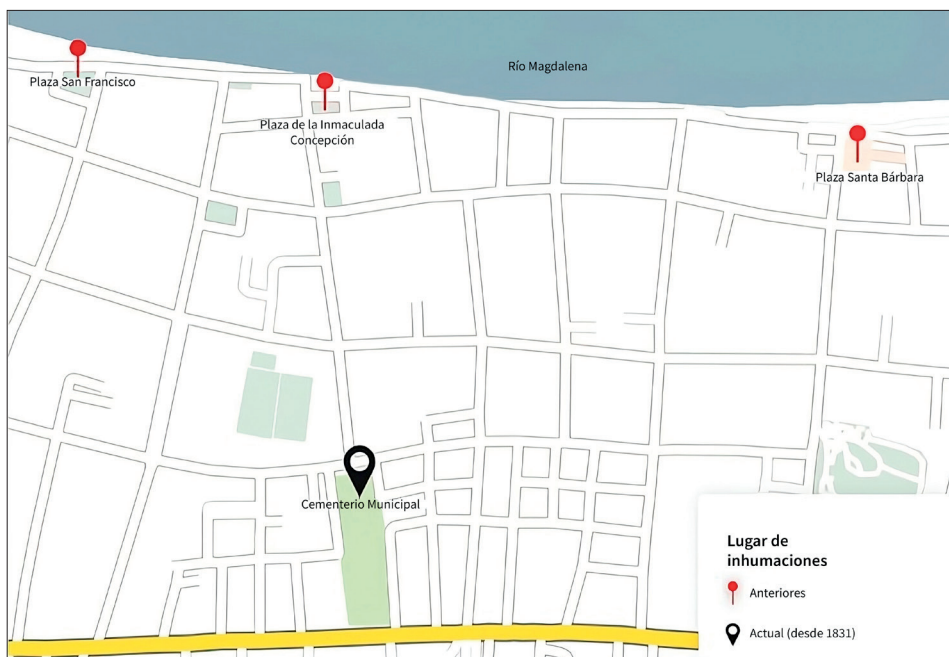


Figura 1. Ubicación de inhumaciones

Fuente: elaboración propia mediante Mapcreator.

Nota. Arriba, se señalan las plazas en las que se encontraron restos humanos. Abajo, con verde, se indica la ubicación del cementerio municipal de Mompox.

Para la semiótica, el acontecer es una magnitud o algo que irrumpe en el campo de las presencias sensibles y organiza el ámbito del significado en las prácticas sónicas (Zilberberg 2019), con coordenadas espaciotemporales sobre las que suceden las acciones. La muerte es uno de estos acontecimientos inexorables en la experiencia humana por los que se hacen cosas que despliegan el sentido personal y compartido; en la convivencia momposina, ella organiza el espacio de creencias y acciones rituales que se transforman en los modos preservados o renovados para la supervivencia sociocultural. En Mompox, la muerte es un suceso trascendente, lo mismo que la rememoración de los ausentes, lo que se explica

por los rasgos generales del *ethos*, basado en la creencia cristiana de que, tras ella, el espíritu transita a otros planos. El impacto que causa el fin de la existencia de alguien en las relaciones vecinales y en la proximidad social tiene mayor intensidad y expansión en comunidades con baja densidad poblacional; en las urbes, un fallecimiento usualmente afecta la dinámica de la familia, pero es indiferente para la masa, a menos que se trate de una personalidad cuya defunción perturbe la dinámica de una gran ciudad. La celebración de ritos alrededor de fallecidos y espíritus, por ejemplo, es importante en culturas asiáticas, como la japonesa; el Día de los Muertos, en Ciudad de México, es un caso americano de rememoración colectiva de alcance masivo, internacional y coincidente con el calendario católico (Cortés Ruiz *et al.* 1987; Mendoza Luján 2006; Wachter Rodarte 2010).

En cualquier caso, la comunidad establece, a partir de las creencias, las prácticas que permiten dar sentido a la pérdida de los amados, así como encontrar consuelo y sobrellevar el consecuente duelo. Este es un complejo proceso afectivo del sujeto que permanece vivo y herido por la intempestiva desaparición de alguien de sus afectos. Ante esta catástrofe socioafectiva, quien padece la ausencia del fallecido experimenta la vacuidad que lo circunda (Mèlich 2021) y pierde o cree perder el significado del mundo, de manera que el duelo aparece como una experiencia que se fusiona con el ser de quienes sufren por una alteración de la relación con el mundo. La vulnerabilidad del doliente y del entorno social lleva a instituir acciones simbólicas y comunicativas, o de sensibilidad ritual (Grimes 1982), inmediatamente después de la pérdida y, luego, cíclicamente, para rememorar al difunto y ostentar esta memoria. Estas acciones hacen parte de un movimiento afectivo soportado en el temor del sobreviviente ante el horror de que el ya ido quede condenado, tras la desaparición física, a la muerte del olvido.

Los alumbrados en el cementerio de Mompox

Los tres alumbrados anuales de Mompox son evidencias concretas de cómo el colectivo asume la muerte y le otorga sentido para sobrellevarla; son prácticas sociales de memoria y homenaje a los difuntos y se cumplen con oraciones, velaciones, serenatas, producción de alfombras y procesiones. También se entienden como acciones comunitarias, porque son agenciadas por varios actores (sean personas o instituciones) que, con independencia de las diferencias individuales y de que algunos de ellos no intervengan, convergen comunicativa y simbólicamente en la actividad de un nosotros de referencia con un propósito regido por la creencia. Cada celebración se caracteriza por el protagonismo de un grupo particular

de desaparecidos de la comunidad, pero en todas hay lugar para que los dolientes honren a los difuntos cercanos.

La primera de estas prácticas, realizada el Miércoles Santo del calendario católico, recuerda a quienes encarnaban a los nazarenos¹ en otros rituales y tradiciones populares. El segundo alumbrado se celebra el 5 de agosto, en las fiestas patrias de Mompo, para evocar a los patriotas caídos durante la independencia de esta ciudad, conocida como la Valerosa. Esta fecha coincide con la sanción de la Ley 580 de 2000, que establece que la segunda quincena de julio y la primera de agosto constituyen el mes de la patria, durante el cual se exaltan “los valores, símbolos patrios, manifestaciones autóctonas culturales de Colombia”. También concuerda con la conmemoración de la batalla de Boyacá del 7 de agosto de 1819, conocida como la confrontación más importante de la guerra de independencia del país y que garantizó la rendición de los realistas españoles y la victoria de la campaña libertadora de Nueva Granada (Cardona-Angarita *et al.* 2020).

El tercer alumbrado coincide con la tradición católica del Día de Todos los Fieles Difuntos, celebrado el 2 de noviembre de cada año, y su objetivo es orar por aquellos fieles que finalizaron el paso por la vida terrenal y se encuentran en estado de purificación en el purgatorio. Estas fiestas no serían de origen prehispánico, sino católico, porque fueron establecidas desde el siglo X, y la rememoración de los difuntos estaría determinada por la condición humana, que, para conjurar el temor a lo desconocido, lleva a realizar rituales “con la esperanza de alcanzar la vida después de la muerte” (INAH 2007). Como en muchas sociedades del mundo, el despliegue del ritual del Animero en Mompo parte de la creencia en el alma, cuyo origen y destino es un fundamento de los sistemas de representaciones colectivas (Durkheim 2012, 291). La relevancia del ritual momposino, con la disposición de bienes culturales como soportes del alma en su periplo espiritual, no es privativa de la cultura local y corresponde a muchas tradiciones en las que se articulan significantes verbales y no verbales en la praxis de actores sociales que mantienen la tanatosemiosis, una intrincada construcción y preservación simbólica de la comunicación entre los vivos y las almas que traspasaron el umbral de la muerte.

1 El nazareno es un miembro de una congregación o cofradía que, con la indumentaria establecida por las reglas de la hermandad, hace la estación de penitencia en la Semana Santa española y en algunos países latinoamericanos, como Colombia, Guatemala y Venezuela (Carrero Rodríguez 1996). En Mompo, los nazarenos tienen roles de cargadores, trompeteros y campaneros, y, ocasionalmente, tocan matracas; llevan solemnemente, sobre los hombros, representaciones de la pasión de Jesucristo.

La importancia del alumbrado y de la creencia en la permanencia del alma radica también en que se trata de construcciones de sentido ante la interrogación por la causa y el fin de la existencia humana; las convicciones establecidas como respuestas orientan las decisiones de los actores sociales y el obrar en medio de las relaciones intersubjetivas. Por ejemplo, la capilla del camposanto momposino está consagrada y amoblada bajo la fe en las ánimas que purgan pecados. Allí, la creencia colectiva lleva a determinados comportamientos en la dinámica del adoctrinamiento ritual (Gómez García 2002), para que los congéneres acepten el desempeño del devoto durante los ritos de la capilla y frente a las tumbas. Los difuntos que allí reposan, según las convicciones populares, conceden favores a los sobrevivientes para solucionar asuntos de la vida cotidiana de acuerdo con la magnitud de las peticiones y los permisos que entidades superiores darían a las almas para dar estas satisfacciones. El objetivo del creyente tiene que ver también con la necesidad de confiar en el futuro, cuando será compensado lo que ahora hace como suplicante; es decir, a través de la fórmula ritual, el practicante de la fe espera alcanzar el auxilio de los mortales para realizar su personal viaje hacia la luz. Con esto, el ritual del Animero correspondería, en términos semióticos, a un intercambio simétrico de dones (Fontanille y Couégnas 2018, 52) entre los suplicantes, las ánimas y la divinidad.

La figura del Animero simboliza un esfuerzo por el que se espera una compensación espiritual y constituye un ducto comunicativo con una zona utópica en la que el alma se encuentra en un modo de existencia virtual, en un plano no terrenal, que se constata míticamente o por la fe en la condición etérea del fallecido. Aquí se resalta una característica común entre lo corporal viviente en el mundo terrenal y el ánima o la sustancia espiritual (Ita Rubio 2001), la cual preserva un carácter antropomorfo que encarna voluntad, razón y afectos, que experimenta sensaciones entre el dolor y el placer, y que, por el mandato del amor al prójimo y a uno mismo, debe ser recordada y respaldada en la continuidad del camino. Desde la perspectiva de las cosmovisiones consideradas por Descola y tratadas como formas de vida por la semiótica (Fontanille 2021), se trataría de un animismo en el que entidades con interioridades semejantes, pero con condiciones físicas diferenciadas, realizan intercambios.

Los alumbrados se caracterizan por la confluencia de enunciados verbales y acciones en los diferentes momentos de todo el despliegue ritual, como sucede en la eucaristía, la retreta fúnebre, la visita a tumbas, la devoción a las ánimas, la realización de alfombras y la procesión del Animero. Estos procedimientos estructuran las acciones simbólicas, articuladas “en un espacio y un tiempo específicos,

con un soporte corporal, que expresan valores y creencias de un grupo o comunidad, y cuyo propósito es crear o reforzar el sentido de identidad y pertenencia y renovar la cohesión y solidaridad social” (Finol 2009, 55). Pero estas prácticas periódicas no están unidas por una estricta regla sintáctica, aunque cada una está regulada internamente; así, en la relación secuencial entre ellas no se estipulan tiempos rígidos para el curso de la acción del alumbrado, que se desarrolla desde las 4:00 p. m. hasta las 10:00 p. m.

Por esta razón, el alumbrado no sería un ritual, sino una práctica que secuencia diversos rituales y en la que cada actor social participa según intereses propios. En la tabla 1 se exponen los rituales constituyentes de los alumbrados y cuáles son los actores específicos que los llevan a cabo en cada uno de los tres que tienen lugar en el año. Por ejemplo, la eucaristía posee una estructura interna propia y es realizada por las parroquias de la ciudad; la retreta fúnebre, con una sintaxis definida, está a cargo de un grupo de músicos momposinos; las alfombras del Miércoles Santo son elaboradas por la Corporación de Artistas Plásticos y Alfombristas Tarope, de Mompo. En la devoción a las ánimas del 2 de noviembre convergen fieles y visitantes en la capilla del cementerio, donde se desarrollan la procesión y la representación teatral del Animero, organizadas por gestores culturales de la ciudad.

Tabla 1. Rituales constituyentes del alumbrado

Ritual	Actores de Mompo	Alumbrado del año
Eucaristía	Parroquias de Santo Domingo y Santa Cruz	1, 2 y 3
Retreta fúnebre	Banda de músicos	1, 2 y 3
Visita a tumbas	Deudos y turistas	1, 2 y 3
Devoción a las ánimas		
Realización de alfombras	Artistas plásticos	1
Procesión del Animero ²	Gestores culturales	3

Fuente: elaboración propia.

Para la investigación semiótica del ritual del 2 de noviembre se formuló un recorrido metodológico cualitativo-interpretativo de la realidad social, entendida

2 Una procesión es el “acto de ir ordenadamente de un lugar a otro muchas personas con algún fin público y solemne, frecuentemente religioso” (RAE 2025).

como un ámbito con sentidos e intencionalidades (Cifuentes Gil 2011), que se aproxima comprensivamente al significado de los fenómenos (Álvarez-Gayou 2009, 43). Con anotaciones de campo e investigación documental en fuentes locales y nacionales, se recolectaron datos sobre la cultura momposina y las prácticas de rememoración de los difuntos en el cementerio de Mompos. Esto llevó a elaborar un panorama de las prácticas que se dan en el camposanto y un esquema de la reorganización espacial de este, con los objetos y las acciones de cada alumbrado.

Se constató que el alumbrado de noviembre es de interés capital para la población y, con el fin de abordarlo, se estudiaron los modos de ubicación de los investigadores durante el registro visual y textual del ritual, que solo sucede una vez al año. Esto se sostuvo en un protocolo elaborado por el equipo de investigadores y actores organizadores de la práctica, lo que implicó la observación directa de la realidad social con registros en la bitácora y diálogos espontáneos con los participantes³. Se tomaron fotografías al nivel del suelo y, con ayuda de un dron, videos desde el aire. Los datos obtenidos fueron organizados en rejillas de descripción y ordenamiento. La complejidad de lo acopiado ofreció una escena multimodal que es susceptible de varias lecturas, según el punto de vista que se tome para considerar la acción. El análisis semiótico fue regido, entre muchas alternativas, por el seguimiento de la acción del Animero, guía de la ceremonia y articulador de los elementos constituyentes del ritual.

El Animero y la sintaxis del alumbrado

Para esquematizar la secuencia de acciones que se dan en el curso del alumbrado es necesario hacer un seguimiento del personaje del Animero que la tradición momposina recupera. Este agente del ritual tiene fundamentos en el dogma instaurado por el Concilio de Trento, realizado entre 1545 y 1563, cuando la Iglesia católica aceptó la existencia del purgatorio e instituyó los sufragios o acciones para la salvación de las almas, como la oración, las misas, las limosnas, etc⁴. En los dictámenes del concilio no se establecieron lineamientos para la expansión del credo

3 Entre el 2 y el 3 de noviembre de 2023, se sostuvieron diálogos con Pedro Zambrano, quien caracteriza al Animero; Carlos Martínez, gestor de recursos y elementos del ritual; Tarcisio Martínez Peña, encargado del mantenimiento del camposanto; Hernán Elías Eljadue Betancourt, administrador del cementerio, y Luis Alfredo Domínguez Hazbún y Rosario Martínez, habitantes de Mompos asistentes a la práctica ritual.

4 En 1564, Ignacio López de Ayala tradujo al español *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (véase López de Ayala 1847).

del purgatorio ni se precisó la duración del paso que hace por él el alma del difunto para la purificación y expiación de las culpas, en un itinerario de elevación y salvación del infierno, pero sí se promovió la educación de los fieles en esta afirmación.

Para la semiótica, la cultura emerge de una dinámica histórica y de intercambios que moviliza prácticas, textualidades y configuraciones simbólicas entre el centro y la periferia del entorno sociocultural; allí, elementos integrados a las creencias y a los modos de resolver la existencia pasan al olvido (periferia) para dar cabida a soluciones nuevas o recuperadas por la memoria (Lotman 1996). Las olvidadas reaparecen a través de reescrituras y reinterpretaciones dentro de la forma de vida de la comunidad y hacen preguntar si alguna vez dejaron de tener vigencia, puesto que los modos de intelección y de sentir el mundo siempre encuentran medios de recuperación y actualización, como sucede con la reinstauración de la creencia en las entidades capaces de transitar entre el mundo sensible de los mortales y un plano no terrenal. El Animero revitalizaría a seres de antiguas mitologías y religiones que se manifiestan oníricamente y adoptan diferentes nombres y características, como guardianes, guías, ángeles, etc. (Botello Gil 2021; Calabrese 2021; Le Goff 1981; Trujillo Ballesta 2015-2016; Villarrubia Zúñiga 2005). Esta configuración se corresponde con el psicopompo⁵ o ser que conduce las almas de los difuntos a ultratumba, al cielo o al infierno (Balieiro *et al.* 2015). Las interpretaciones de estos seres espirituales y extraordinarios varían en cada entorno sociocultural. Ya estaban presentes entre fenicios, griegos, hebreos, egipcios, romanos, celtas, mayas, etc., en la visión de los planos de existencia de la *Divina comedia* y en las mitologías precolombinas, como la tolteca, en la cual se encuentra la figura de Xólotl, deidad con cabeza de perro que guía el alma de los muertos. En diversas mitologías, el chamán es un hechicero, sacerdote y psicopompo que cura enfermedades, preside sacrificios comunitarios y acompaña a las almas de los muertos en el viaje al otro mundo (Gómez Cardona 2010, 180).

El Animero, sin todos los atributos del chamán, se nombra con un sustantivo que tiene raíces en el latín *animus* o ánima, alma, que anima, y alude al encargado de mantener viva la memoria de los muertos con rituales que ratifican la certeza de que el mundo se organiza en un plano terrenal y otro sobrenatural; el personaje sería un eslabón entre estos dos, pero solo durante la congregación

5 Del griego ψυχοπομπός (*psychopompós*), compuesto por *psyche*, “alma”, y *pompós*, “el que guía o conduce”. Los psicopompos son criaturas, espíritus, ángeles o deidades que escoltan a las almas de los difuntos sin juzgarlas; las culturas los han representado como animales (caballos, venados, perros, cuervos, búhos, halcones, etc.) o como deidades y santos (Hermes, Caronte, las valquirias, santa Bárbara y el jaguar de los kogí, entre otros).

ritual. La antroposemiótica (Fontanille 2021) ha caracterizado las cosmovisiones propuestas por Philippe Descola (2010) y las ha proyectado sobre las formas de vida culturales, con lo que ha demostrado que los grandes modos de instauración del mundo (animismo, naturalismo, totemismo, analogismo) son combinables en todo lugar y momento (Fontanille y Couégnas 2018, 13). Así, la concepción de los planos terrenal y extraterrenal del mundo correspondería al animismo, pero con elementos de un naturalismo en el que un orden moral y espiritual gobierna la vida de los humanos. El Animero actúa para que las ánimas reciban, en el orden moral, el respeto y las ofrendas necesarias para el ascenso gradual del *aquí* al *más allá*.

Ante los espectadores mortales, el Animero de Mompox es la representación teatral de un ser benevolente que fortalece la creencia en los planos de existencia que se sincretizan en la acción ritual. Como el psicopompo, es un personaje extraordinario, actualizado en la escena por un actor de la vida social comunitaria cuya identidad queda en suspenso —y sin paga interpuesta— tras la máscara o el maquillaje que emplea durante la ceremonia. Él obra para facilitar el tránsito del ámbito *post mortem* del purgatorio a otro más elevado; este movimiento se agencia⁶ en el aquí y el ahora del mundo de los vivos, en donde se supone el allá de los difuntos. La función del personaje se realiza porque posee suficiente competencia cognitiva y procedimental para obedecer el dogma y hacerlo cumplir. Su desempeño o actuación se concreta con la petición de oraciones a favor de almas que “sufren la pena temporal que aún se debe a los pecados perdonados y, tal vez, [logren] expiar sus pecados veniales no perdonados para poder acceder a la visión beatífica de Dios” (Cross y Livingstone 2005)⁷.

La función del Animero se concreta en una secuencia que acaece en el cementerio. El de Mompox está dividido en un jardín (indicado con el número 1 en la figura 2) y una zona de sepulturas (indicada con el 2); esta última está fraccionada en tres naves: norte (2A), central (2B) y sur (2C). El hacer ritual del personaje se desarrolla en la nave central y el jardín, que va hasta la puerta del camposanto. Sintagmáticamente, lo primero que hace el Animero es una exhibición de sí como

6 Para el estructuralismo, el sentido se anclaba en una estructura organizativa, descriptible, estable y definida por valores socioculturales alrededor de la búsqueda de un objeto. Las críticas al modelo condujeron a la investigación de la enunciación en acto y al sentido como una acción en curso. En ambos casos, la estructura inmanente existe, pero sometida a los agenciamientos de actores de las prácticas significantes; lo preexistente sería ajustable, adaptable, sujeto a las dinámicas socioculturales. Así, agencia, agenciamiento y agente instauran la producción de sentido con acciones en los mundos significantes (Fontanille y Couégnas 2018).

7 Todas las traducciones son propias.

oficiente. En el santuario de la capilla del cementerio, donde hay dos representaciones iconoplásticas de ánimas, un crucifijo y dos ángeles, él aparece de rodillas y presenta a las ánimas la intención del rito, para que estas le permitan obrar como mediador entre ellas y los seres humanos. Esta mediación se manifiesta con la solicitud de oraciones que los creyentes deben hacer como respuesta a las del Animero, quien luego da la espalda a la iconoplastia de las ánimas, guarda unos segundos de silencio y camina hasta la entrada de la capilla del cementerio, donde esperan devotos y deudos.

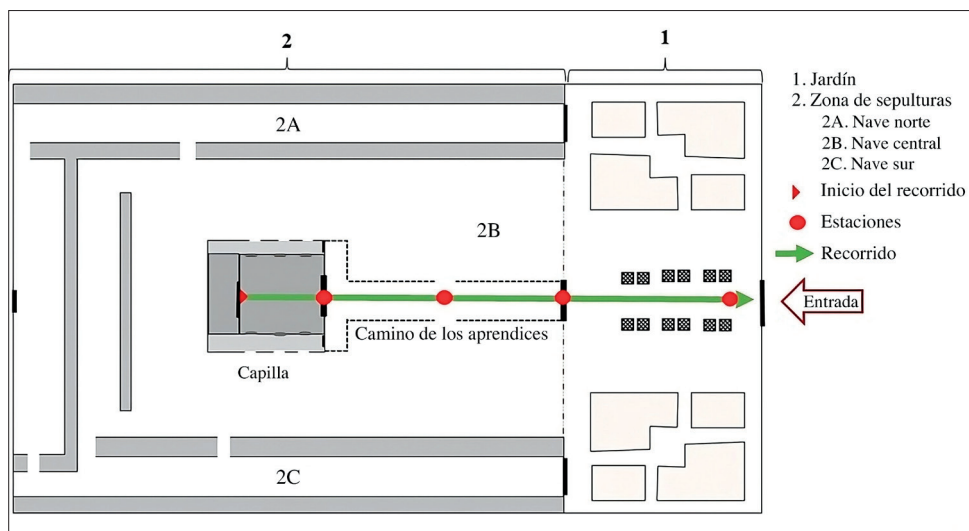


Figura 2. Distribución espacial del cementerio de Mompox y recorrido del ritual

Fuente: elaboración propia.

La segunda parte del ritual es la secuencia para cumplir la misión redentora de los participantes. Con modulaciones de la voz típicas en las letanías, el Animero solicita oraciones a los asistentes en el curso de cuatro estaciones sucesivas en la puerta de la capilla, la mitad del camino de los aprendices, la portada de la nave central y la entrada del cementerio (figura 2). En las plegarias dice: “Bendito y alabado sea el santísimo sacramento del altar y María concebida sin pecado original. Recemos un padre nuestro, un avemaría y un gloria, por las benditas almas del purgatorio. ¡Ay de aquel que no lo haga!”. Terminado el enunciado verbal y apelativo, cuya eficacia sociolingüística estriba en la creencia que garantiza la fuerza ilocutiva de las palabras, el personaje tañe tres veces una campanilla para la respuesta coral con las oraciones de los asistentes.

En el llamado a las plegarias, el Animero deja entrever una penosa consecuencia para quien no responda a la exhortación; el “¡Ay de aquel que no lo haga!” tiene una función conativa que opera como manipulación por intimidación, pues alguien, con fuerza ilocutiva reconocida por los destinatarios del mensaje, augura la pérdida de un bien o un castigo si no se actúa según se espera. El manipulado obra para no perder una condición ya ganada y no recibir una sanción de la que no duda, ya que está inmerso en un sistema de creencias basado en la fe, con un poderoso influjo en la conciencia que implica la culpabilidad, el perdón y la liberación. Terminados estos responsos, el Animero agradece con un “Dios se lo pague hermano, que en el cielo y en la tierra hallaréis la caridad, Dios se lo pague hermano”, y toca tres veces la campana. Cada estación finaliza cuando él da unos pasos y un ánima, que ha sido rescatada en virtud de las oraciones realizadas, representada por un niño, se une al recorrido.

En términos axiológicos, el personaje de la rogativa obra como un agente moral y moralizador que recuerda méritos y sanciones a quienes satisfagan o no las prescripciones por el interés de otros y sobre quienes, en última instancia, se revierten, como expresa el “Dios se lo pague”. Quien cumple debidamente el ritual espera que otros hagan lo mismo por él cuando le llegue la hora del tránsito entre los planos de la cosmovisión. Así, el ritual del Animero queda dividido en dos secuencias: la exhibición del oficiante (figura 3, imagen A) y la ejecución de la misión de recolección de oraciones para favorecer el tránsito de las ánimas (figura 3, imágenes B y C). Con esta administración sintáctica del ritual (Finol y Fernández 1999), quedan organizados los elementos compositivos y la figuración del sistema de creencias de una procesión que compromete a los miembros de la comunidad momposina.



Figura 3. Secuencia ritual del Animero. A: exhibición del oficiante, en la capilla, antes del recorrido. B: tránsito por el camino de los aprendices. C: representaciones de las ánimas rescatadas por el Animero en la primera estación

Fuente: fotografías propias.

El Animero ha despertado el interés de diversos autores (Duque y García 2006; Gómez Sepúlveda y Muñoz Castrillón 2013; López Durán 2017 y 2020) y está caracterizado como un salvaguardia de la devoción a las ánimas del purgatorio, un agente de la construcción de la memoria popular y un referente identitario de poblaciones colombianas, como Puerto Berrío, en Antioquia (Figueroa-Salamanca y Gómez-Sepúlveda 2019). El Animero de Puerto Berrío coincide con el psicopompo de Mompo, cuya tradición centenaria tiene cimientos en las órdenes religiosas de dominicos, franciscanos, agustinos, jesuitas y hospitalarios de san Juan de Dios (Salzedo del Villar 1987), quienes se asentaron en la población desde que esta fue fundada. Al inicio, el personaje realizaba recorridos por las calles oscuras y solitarias de la ciudad, por la ausencia de luz artificial; entonces, ante el Animero, era imperativo que los habitantes suspendieran cualquier actividad para entregarse a la fervorosa oración. Con el transcurrir del tiempo, la tradición se debilitó y la figura ritual dejó de aparecer, pero los gestores culturales y otros miembros de la comunidad la han rescatado y protegido (Cabrales Jiménez 2008). Aunque el recorrido que realiza actualmente se restringe al cementerio de Mompo, en ocasiones, para la documentación por parte de los medios de comunicación, sale a algunas calles de la ciudad.

Teatralidad del Animero

Las acciones transformadoras en las que participa el Animero son realizadas por sujetos que articulan la afectividad, la intersubjetividad y la cognición en un hacer que tiene consecuencias en el mundo real o posible (Greimas y Courtés 1990). Cada ritual es una gestión social de un conflicto en el que los roles de cada participante en la solución de la peripecia se conocen previamente; en este caso, el drama de las ánimas que penosamente buscan, con la purga de los yerros terrenales, el ascenso espiritual. En la exhibición ritual, el Animero emplea recursos kinésicos y proxémicos que se articulan con el vestuario, el maquillaje y los parlamentos; implora de rodillas, se recoge corporalmente, guarda silencio ante la iconografía de las ánimas, el crucifijo y los ángeles que decoran la capilla del cementerio (figura 4). Esta ostentación del personaje asumido es una teatralidad con la que se *hace saber* en cuanto presencia extraordinaria y, por convención, con cierto poder en las circunscripciones de la fe. Esto “introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión. Algo que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta” (Eliade 2014, 25, énfasis en el original).



Figura 4. Exhibición del Animero. A la izquierda, en recogimiento, cuando expresa la intención del ritual a las ánimas; en el centro, el personaje muestra signos sacros; a la derecha, se presenta ante los asistentes

Fuente: las imágenes de la izquierda y del centro son fotografías propias; la fotografía de la derecha es cortesía de Luis Alfredo Domínguez Hazbún.

En términos de actantes, representaciones abstractas de los participantes en una transformación de estados del mundo, el desarrollo del rito del Animero corresponde a un programa narrativo de búsqueda de un don. En el despliegue semionarrativo de la ceremonia, el sujeto lleva a cabo una tarea que dinamiza y preserva el sistema de valores de la compleja cosmovisión; así, como actante individual o colectivo, acepta la misión y demuestra con la actuación su competencia para realizarla. Los resultados del compromiso que el sujeto adquirió con el régimen de creencias para la efectuación del rito serán sancionados por el destinatario, constituido por los asistentes y la deidad. La consecuencia del rito será bienhechora en la medida en que renueva la confianza en que cada suplicante obtendrá, después de la muerte, este tipo de caridad en el viaje al plano espiritual.

La exhibición del Animero posee un ritmo cuyos tiempos más pausados corresponden al estar de rodillas ante las representaciones de las ánimas y al momento en que se muestra de pie con elementos simbólicos (como la túnica blanca con capucha, la campanilla, la cruz latina y el farol) que producen extrañamiento⁸. El *tempo* del desplazamiento, de los gestos y de la emisión de la voz es característicamente lento, meditativo. Este proceder propicia la atmósfera de una zona sagrada y ritual, ocupada por el oficiante como un aquí íntimo, sacro, de recogimiento, en el que el mito tiene eficacia para los comprometidos con el dogma. El resto de la

8 El extrañamiento, según el formalismo ruso, es un modo de proporcionar una perspectiva inhabitual sobre la realidad; consiste en un hacer ver de otro modo, lo que conlleva aprendizajes (Dorfles 1984, 97-122).

escena, el allá de la ocupación corporal del Animero, se extiende simbólicamente a lo terrenal, real e imaginado; es la zona de los espectadores, que se clasifican en los feligreses (incluidas las personas que apoyan el desarrollo de la ceremonia) y los curiosos que se acomodan al rito mientras hacen una etnografía de la creencia de los lugareños.

De esto surgen tematizaciones espaciales, como la de un lugar mítico-íntimo, el aquí del Animero, que puede incluir a los creyentes próximos y en entrega comunicante, y un allá o zona pública de encuentros o de práctica pública (figura 5). Con la teatralidad propia del ritual y de la escena artística, ostentada a la vista de todos como una suspensión de los comportamientos naturales en la vida cotidiana, y con la incorporación de elementos simbólicos, el Animero hace saber que es una presencia ajena a lo cotidiano, con la facultad de incidir entre los vivos a favor de los muertos, y cuya eficacia radica en que permite a los asistentes encontrar “unidad en el mundo y, al mismo tiempo, describir su propio destino como parte integrante de aquel” (Eliade 1996, 131).

PLANO ESPIRITUAL		
santuario	mediación del Animero	puerta de la capilla
zona sagrada, ámbito mítico-íntimo		zona profana, ámbito práctico público
<i>aquí</i> del Animero		<i>allá</i> de los asistentes
PLANO TERRENAL		

Figura 5. Sucesión sémica de la exhibición del Animero como eslabón entre el lugar de los mortales y el plano espiritual

Fuente: elaboración propia.

El carácter íntimo de las acciones del Animero configura la capilla como un espacio donde queda “trascendido el mundo profano” (Eliade 2014); en el aquí sucede la *evocatio* de las ánimas y se instaura una comunicación tanatosemiótica con el mundo de los muertos. La puesta en escena, organizada con contratos sémicos que contienen valores estables y sostenidos en el sistema de creencias de la comunidad (Goffman 1997), hace que los feligreses reconozcan los atributos espirituales que el personaje exhibe y acepten la fuerza ilocutiva de la presencia escénica; esto permite al oficiante mediar favorablemente según el sentir de la

colectividad. En términos de las modalidades veridictorias, el Animero es y parece una entidad maravillosa, encabalgada entre lo sagrado y lo profano y asumida como verdad; él constata la existencia de preceptos “supraordinales que luego [se] transforman en sistemas de valores” (Berger y Luckmann 1997, 39) para hacer converger lo real y lo imaginado y reafirmar la fe.

La naturaleza híbrida de la escena ritual

El Animero facilita la comunicación simbólica entre los planos de la cosmovisión, dirige el ritual y lo conserva al mediarlo entre generaciones. Cada rito realizado en el alumbrado instaura un orden específico del hacer simbólico que puede causar extrañamientos para conocer algo de nuevo y enriquecer la experiencia (Dorfles 1984); esto lleva a rupturas o intervalos que permiten el reencuentro de cada sujeto con una intimidad a la que él solo puede acceder en el momento de una comunión con otros dolientes, en una interacción social diferenciada de la cotidiana. Los oficiantes rituales adquieren un estatuto ceremonial porque implementan acciones para regular la comunicación entre grandes grupos (Grimes 1982) e incentivar a los participantes para que se mantengan en la creencia. La corporeidad revestida del Animero y de las representaciones de las ánimas demarca un espacio ritual cercano a los participantes, pero con elementos diferenciadores entre el aquí del oficiante y el allí de los demás.

Esta organización espacial efectuada por el Animero se acentúa con la indumentaria arquetípica de una entidad misteriosa que controla la escena; las ánimas penitentes que se van sumando a la procesión llevan una túnica sencilla, el rostro imperfectamente maquillado de blanco y una vela entre las manos (figura 3, imagen C). Este conjunto delimita una zona sagrada, móvil, circunscrita por la cuarta pared, invisible y porosa a las energías corporales que se intercambian y provienen de lado y lado de ella. Ahí acontece una permeabilidad sensorial y afectiva, un intercambio energético proveniente de la zona sagrada del oficiante y de la heterogeneidad de los espectadores; estos se desplazan para seguir la procesión, desatienden el rito para encontrar acomodo entre la multitud, sobrellevan el húmedo calor ambiental, mantienen la cercanía con sus acompañantes, se protegen de la parafina de las velas, etc. La zona sagrada y la profana (de los mirantes) coinciden fuera de la capilla, cuando pasa el Animero. Este suscita entre los creyentes un contagio afectivo, un despertar intenso de la fe o una dimensión de sacralidad (Eliade 1972) que abre la posibilidad del éxtasis.

En los intercambios de miradas, las relaciones interpersonales, los gestos y las acciones, las personas buscan una mayor intensidad en el sentir de la creencia; van tras un instante de trance, de arrobamiento extremo en relación con la luz y la divinidad. En la tradición cristiana, Pseudo-Dionisio Areopagita afirmaba que “si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas” (2007, 245). Esta posibilidad jugada en el espacio público concierne al cuerpo sensible que se abre a lo invisible y se recoge sobre sí mismo; atañe a la intersubjetividad y la cognición del participante, pero también a la corporeidad de los no creyentes o los observadores de un acto de buena voluntad por los ausentes. De este modo, el alumbrado, como espectáculo, resulta fascinante para el transeúnte agrimensor (Floch 1993, 48), ese curioso que valora las discontinuidades o rupturas con las que se tropieza y de las que urge para dinamizar el sentido dado de la vida. Las personas asisten al rito del Animero porque en él encuentran la oportunidad de la contemplación y para involucrarse con la escena, al modo del *theorós* o espectador de la tragedia griega (Gadamer 1993, 148). Este implicarse sensible, social y cognitivo impide la fosilización del rito, que sobrevive porque integra diversos tipos de observadores, con intereses diferentes. Estos reconstruyen la significación a partir de los acondicionamientos y las adaptaciones que improvisan junto a los participantes para franquear los obstáculos, para negociar las dificultades y los azares y para continuar su curso en el seno de la cultura (Fontanille 2013, 70).

Los creyentes realizan estas acciones con la esperanza de que, en el futuro, con la consumación de la propia muerte, la comunidad realice este rito para la salvación del yo de ahora, comprometido con la salvación de los desaparecidos y recordados. Lo valioso del conglomerado de signos que se encuentran en el marco del rito es, por lo expuesto, la naturaleza colectiva, en virtud de la cual la intimidad del doliente queda exhibida, compartida, y es objeto de la respuesta solidaria de la gente del pueblo y la empatía de los turistas y no creyentes. La ceremonia sucede por un sacrificio personal del tiempo y por la voluntad que se pone en la plegaria colectiva, desde la preparación de las tumbas hasta la búsqueda del trance, pasando por el sopor de la aglomeración, todo sobre el fondo de una contemporaneidad tecnológica y entretenida que queda en suspenso por la búsqueda espiritual y con la esperanza de la reapropiación de la vitalidad del rito del alumbrado por parte de las generaciones.

La secuencia ritual evidencia cómo los momposinos proceden sobre la base de modelos ejemplares divinos (Eliade 1981), mientras que la rememoración de

los difuntos fundamenta el *ethos* sociocultural como la expresión sensible y perceptible del sistema de valores práticos que dirige la vida de la comunidad (Fontanille 2015 y 2016). En esa manifestación de los regímenes de creencia, la relación entablada con los muertos discurre sobre las expectativas de la calidad de vida de los lugareños, sea la terrenal, sea la imaginada en el más allá. Esto atañe al sentido moral y estético de la población y a “la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz 2003, 118). Como práctica semiótica que se desarrolla a partir de una programación del hacer, posee eficacia y optimiza momentáneamente las respuestas ante los imprevistos y la imperfección del sentido.

Los rituales de rememoración de los ancestros preservan la huella socioafectiva y cultural a la que contribuyeron los ausentes. La impronta recordada de los que pasaron hace posible, de acuerdo con la antroposemiótica, el concurso de circunstancias para la acción en un territorio sociocultural. En este, se dinamizan en cada época los sistemas de valores que dejan configuraciones significantes o de mundos de sentido (Fontanille y Couégnas 2018, 257). Ahí se produce la hibridación de sistemas de creencias con diversos valores y modos estratégicos para resolver los problemas vitales, prácticos o imaginarios. Tales concepciones originalmente estarían en conflicto, pero luego, por aproximaciones y amalgamas de la vida cotidiana, encuentran acomodos y mestizajes (Zilberberg 2000) que se manifiestan en el sentido común. Este no se explica por la catalogación del contenido heterogéneo ni por una estructura lógica que se adopte para definirlo, sino por el peculiar desvío que supone “la evocación de sus tonos y pensamientos generalmente reconocidos, el intransitado camino lateral que nos conduce, a través de predicados estructurados metafóricamente [...], a recordar a la gente lo que ya sabe” (Geertz 1994, 115). Entonces, el rito del Animero busca intervenir en la organización de los planos espirituales y, como se ha dicho, se desarrolla como una suspensión del tiempo ordinario, como un momento para el arrebató por la fe, como un consuelo del sufriente que encuentra esperanza en el sincretismo o en la fusión de magnitudes físicas, espirituales, semánticas y figurativas de los planos terrenal y espiritual.

Estas acciones de la fe son modos estratégicos de persistencia de las tradiciones, de los valores culturales y de la supervivencia de Mompox, cuya Academia de Historia ofrece conferencias sobre los rituales en el cementerio. Las entidades del Gobierno difunden cartillas, abanicos y afiches en los que se invita a conocer la población y a disfrutar las fiestas, los productos artesanales y las tradiciones, como los alumbrados. Esto significa que la comunidad, frente a la globalización, labora para la autogestión de las prácticas culturales que son un asidero de la

identidad. El Animero, por ejemplo, ha sido una imagen en la promoción de celebraciones organizadas por la colectividad momposina (figura 6) y, en ocasiones, está en el cementerio para conversar con los visitantes y dejarse fotografiar, pero sin intercambio de dinero. Parece paradójico que Mompox reivindique el ritual como un hacer diferenciador de lo local frente a la globalización y recurra a estrategias publicitarias dirigidas a un ámbito que sobrepasa lo nacional. Pero esto no sucede a la manera de una apropiación de algo ajeno, como ocurre dentro del neoliberalismo, que impone consumos urgentes e iguales por doquier; al contrario, la cultura local sobrevive con los bienes propios, con los que se asume y resiste en medio de la avalancha uniformadora de las culturas.

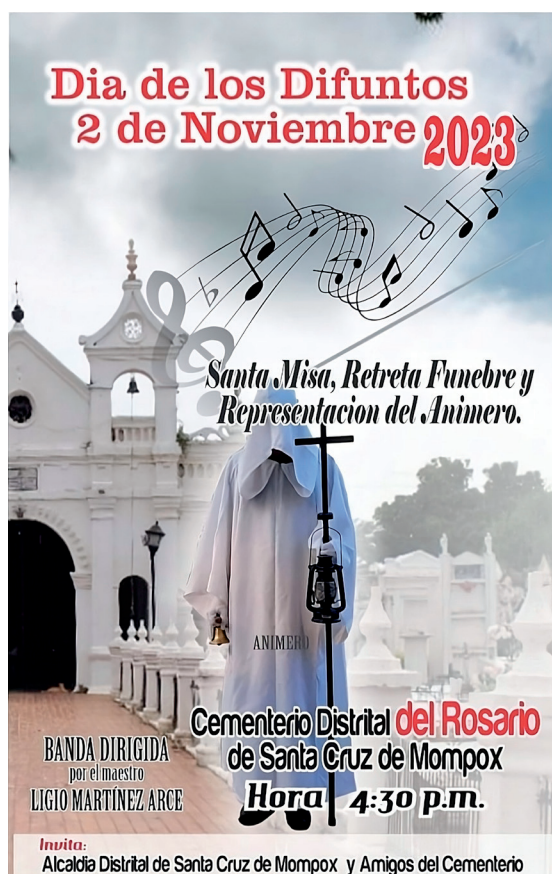


Figura 6. Afiche del alumbrado

Fuente: imagen de dominio público, exhibida en afiches impresos dispuestos en varios puntos de Mompox y en redes sociales. La alcaldía distrital y los Amigos del Cementerio comisionaron a Carlos Martínez para gestionar la elaboración del afiche.

Conclusión

Para la semiótica, la programación de la acción establece la relación entre el sujeto y el objeto por medio de un hacer, de modo que la acción preconcebida interviene desde afuera para la composición de los estados del mundo (Landowski 2016). En esta dinámica, el Animero y los feligreses movilizan las disposiciones cognitivas, afectivas e intersubjetivas para la salvación de las cautivas almas del purgatorio. Para los participantes en los alumbrados, la subsistencia de la energía humana en el ámbito extraterrenal de la purga debe ser compensada con un don o valor que autorice la continuidad del ascenso de cada ánima en los planos espirituales. El traspaso de tal don se logra con el tiempo de permanencia en el sitio de purificación y con el sacrificio momentáneo de los mortales que se dedican comunitariamente al ritual y a las rogativas. Este hacer de los actores sociales es una negociación del valor, un intervalo de conversión de una cadena de nexos (Fontanille y Couégnas 2018, 27) en la que el mortal espera una recompensa futura. Por esto, en el imaginario de la vida en planos extraterrenales, todo sujeto debe superar las pruebas que hacen parte de la narración del mundo y, para ello, debe obrar con empatía. Esta es una actitud y una experiencia del yo que, sin perder conciencia de sí, ocupa el punto de vista del otro, al que mantiene y magnifica (Fontanille y Couégnas 2018, 43), y que dota a los difuntos de existencia y de necesidades que los sobrevivientes pueden satisfacer mientras sostienen el *ethos* heredado de los ancestros.

Las secuencias rituales están determinadas por un régimen de creencia que establece estratégicamente cómo actuar. Pero si la programación de la acción plantea vías de desarrollo y resultados preestablecidos, no sería suficiente como explicación del comportamiento simbólico y sociocultural de los participantes en una práctica (Landowski 2016), puesto que estos reaccionan a fuerzas afectivas, sociales y cognitivas que surgen intempestivamente, con una mayor o menor intensidad, y obligan a responder a los imprevistos. Los hacedores del rito toman decisiones durante el transcurso de este para preservar el formalismo esperado y alcanzar los objetivos por encima de los contratiempos, las desviaciones, las alteraciones, lo fortuito y las fuerzas de transformación provenientes del contacto sociocultural, que incorpora novedades. Con la semiótica, se puede afirmar que el sentido del rito no responde solo a una programación, sino también a las manipulaciones, a las urgencias de ajuste por empatía y al azar, que lo dinamizarían y lo harían irreplicable en cada oportunidad de manifestación y a pesar de seguir una sintaxis preestablecida. Entre las influencias a las que está sometida su realización se encuentran los medios de comunicación, los avances tecnológicos y la

embestida neoliberal a las tradiciones y los regímenes de creencias ancestrales. Estas influencias, en tensión con la fuerza colectiva para preservar la empatía y la fe, desembocan en la asistencia de diferentes tipos de personas al alumbrado y en las alteraciones de la acción, que combina elementos católicos y paganos y que no es presidida por un sacerdote u oficiante ordenado.

Esta práctica anual es también una estrategia de persuasión sociocultural porque familiariza a los miembros de la comunidad con la memoria compartida y establece un sentido de pertenencia a un nosotros. La secuencia ritual hace visible la cultura local en un universo aplanado por la urgencia de la actualidad. Esta última conlleva la pérdida de los lazos comunitarios en un *ethos* individualista que se distingue por las explosiones violentas. Éric Sadin se refiere a este como el *ethos* de la era del individuo tirano, caracterizada por una ira descomunal contra el orden social y que parece avanzar nocivamente hacia la nada con “un furor rampante de todos contra todos” (2022, 285). Los rituales de Mompox son la puesta en práctica del compromiso ciudadano para mantener con vida a la población entre las fuerzas paradójicamente fragmentadoras del mundo globalizado.

Referencias

- Álvarez-Gayou, Juan Luis.** 2009. *Cómo hacer investigación cualitativa: fundamentos y metodología*. Paidós Educador.
- Balieiro, Cristina, Dimas A. Künsch, José Eugenio de Oliveira Menezes, Marcelo Lobato y Monica Martinez.** 2015. “A imagem arquetípica do psicopompo nas representações de Exu, Ganesha, Hermes e Toth”. *Revista de Estudos Universitários (REU)*, Sorocaba, SP 41 (2): 295-311. <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/2430>
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann.** 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Paidós.
- Blasco, Diego.** 2010. *La historia de la muerte: creencias y rituales funerarios*. Libsa.
- Botello Gil, Slenka.** 2021. “Cuerpos en pecado de las ánimas del purgatorio”. *Fronteras de la Historia* 26 (2): 64-87. <https://doi.org/10.22380/20274688.1416>
- Cabrales Jiménez, Luis Eduardo.** 2008. *Mompox: tradición, costumbres y memorias*. Lealon.
- Calabrese, Claudio César.** 2021. “La herencia clásica como instrumento para comprender a Dios: Clemente de Alejandría, Stromata V (89,1-100,4)”. *Theologica Xaveriana* 71. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.hcid>
- Cardona-Angarita, Jorge Mauricio, Daniela Trujillo-Hassan y Robert Ojeda-Pérez.** 2020. “La organización social de los ejércitos en la batalla de Boyacá: reconstrucción

- georreferenciada”. *Revista Científica General José María Córdova* 18 (32): 945-967. <https://doi.org/10.21830/19006586.665>
- Carrero Rodríguez, Juan.** 1996. *Diccionario cofradiero*. Castillejo.
- “Centro histórico de Santa Cruz de Mompox”.** 2025. Unesco. World Heritage Convention. Consultado el 22 de marzo de 2025. <https://whc.unesco.org/es/list/742>
- Cifuentes Gil, Rosa María.** 2011. *Diseños de proyectos de investigación cualitativa*. Noveduc.
- Cortés Ruiz, Efraín, Jorge Gómez Poncet, Plácido Villanueva Peredo, Beatriz M. Oliver Vega y Mario Vázquez.** 1987. “Barro, pan y recuerdo: ofrendas a los muertos”. *Antropología: Revista Interdisciplinaria del INAH* 15-16: 61-84. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/20982>
- Cross, Frank Leslie y Elizabeth A. Livingstone.** 2005. “Purgatory”. En *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, de Frank Leslie Cross y Elizabeth A Livingstone. Oxford University Press.
- DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).** 2018. “Proyecciones de población”. Consultado el 16 de mayo de 2024. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/proyecciones-de-poblacion>
- Descola, Philippe.** 2010. *Diversité des natures, diversité des cultures*. Bayard.
- Dorfles, Gillo.** 1984. *El intervalo perdido*. Lumen.
- Duque, José Fernando y Esteban García.** 2006. “Ser animero: treinta noches entre los muertos y los vivos”. Ponencia presentada en el II Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades “Imágenes de la muerte”. Yucatán, 13-17 de marzo.
- Durkheim, Émile.** 2012. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. FCE.
- Eliade, Mircea.** 1972. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era.
- Eliade, Mircea.** 1981. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Eliade, Mircea.** 1996. “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”. En *Metodología de la historia de las religiones*, compilado por Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, 116-139. Paidós.
- Eliade, Mircea.** 2014. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.
- Figuroa-Salamanca, Helwar y Claudia Gómez-Sepúlveda.** 2019. ““No olvidemos a los muertos’: animero y violencia en Puerto Berrío, Antioquia (Colombia)”. *Revista CS: Estudios Sociales sobre América Latina* 28: 125-151. <https://doi.org/10.18046/recs.i28.3328>
- Finol, José Enrique.** 2009. “Tiempo, cotidianidad y evento en la estructura del rito”. En *Semióticas del rito*, de José Enrique Finol, Alexander Mosquera, Írida García de Molero, 53-72. Universidad del Zulia.

- Finol, José Enrique y José Ángel Fernández.** 1999. "Etnografía del rito: reciprocidad y ritual funerario entre los guajiros". *Cuiculco: Revista de Ciencias Antropológicas* 6 (17): 173-186. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuiculco/article/view/20380>
- Floch, Jean-Marie.** 1993. *Semiótica, marketing y comunicación: bajo los signos, las estrategias*. Paidós.
- Fontanille, Jacques.** 2013. "Medios, regímenes y formas de vida". *Contratexto* 21: 65-82. <https://doi.org/10.26439/contratexto2013.n021.33>
- Fontanille, Jacques.** 2015. *Formas de vida*. Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Fontanille, Jacques.** 2016. "Análisis del curso de acción de las prácticas". *Contratexto* 25: 127-152. <https://doi.org/10.26439/contratexto2016.n025.655>
- Fontanille, Jacques.** 2021. *Ensemble: pour une anthropologie sémiotique du politique*. Presses Universitaires de Liege.
- Fontanille, Jacques y Nicolas Couégnas.** 2018. *Terres de sens: essai d'anthroposémiotique*. Pulim.
- Fontur (Fondo Nacional de Turismo).** 2020. *Guía: Red Turística de Pueblos Patrimonio de Colombia*. Consultado el 22 de marzo de 2025. https://fontur.com.co/sites/default/files/2020-12/GUIA_PUEBLOS_PATRIMONIO.pdf
- Gadamer, Hans-Georg.** 1993. "La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico". En *Verdad y método*, 143-225. Vol. 1. Sígueme.
- Geertz, Clifford.** 1994. *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós.
- Geertz, Clifford.** 2003. *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Goffman, Erving.** 1997. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Gómez Cardona, Fabio.** 2010. *El jaguar en la literatura kogi: análisis del complejo simbiótico asociado con el jaguar, el chamanismo y lo masculino en la cultura kogi*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Gómez García, Pedro.** 2002. "El ritual como forma de adoctrinamiento". *Gazeta de Antropología* 18. <http://hdl.handle.net/10481/7395>
- Gómez Sepúlveda, Claudia Lorena y Pablo Andrés Muñoz Castrillón.** 2013. "Ánimas del purgatorio, ¿quién las pudiera aliviar? El animero y los N. N. (no nombrados): religiosidad popular actual en Puerto Berrío, Antioquia". *Cambios y Permanencias* 4. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7424>
- Greimas, Algirdas Julien y Joseph Courtés.** 1990. *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Vol. 1. Gredos.
- Grimes, Roland.** 1982. *Beginnings in Ritual Studies*. University Press of America.

- INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia).** 2007. “Orígenes profundamente católicos y no prehispánicos: la fiesta de Día de Muertos”. Consultado el 27 de mayo de 2024. <https://www.tradicatolica.com/file/si2079177/Or%C3%ADgenes%20profundamente%20cat%C3%B3licos%20y%20no%20prehisp%C3%A1nicos-fi31429383.pdf>
- Ita Rubio, Liliana de.** 2001. “El culto a las ánimas del purgatorio: una devoción que no muere”. *Humanitas* 28: 471-485. <https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/1450>
- Landowski, Eric.** 2016. *Interacciones arriesgadas*. Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- Le Goff, Jacques.** 1981. *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus.
- Ley 580 de 2000.** “Por la cual se exalta los valores, símbolos patrios, manifestaciones autóctonas culturales de Colombia y se establece el lapso comprendido entre el 15 de julio y el 15 de agosto de cada año como mes de la patria”. Congreso de Colombia. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=15595>
- López de Ayala, Ignacio, trad.** 1847. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564*. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indár.
- López Durán, Paola Cristina.** 2017. “‘Recordad, almas dormidas’: una descripción de la práctica ritual de los animeros de las parroquias de Guanando y La Providencia, Ecuador”. *Vita Brevis* 11: 25-34. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/11690>
- López Durán, Paola Cristina.** 2020. “Cantarle a la muerte: prácticas rituales funerarias de los animeros de Guanando y La Providencia”. Tesis de maestría en Estudios de la Cultura, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Quito.
- Lotman, Iuri.** 1996. “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”. En *Semiosfera*. Vol. 1, *Semiótica de la cultura y del texto*, 77-82. Cátedra.
- Mèlich, Joan-Carles.** 2021. *La fragilidad del mundo: ensayo sobre un tiempo precario*. Tusquets.
- Méndez Prada, Martha Cecilia, Lydia María López Barraza, Gertrudis Yackeline Ziritt Trejo y María Elena Pérez Prieto.** 2023. “Red de Pueblos Patrimonio de Colombia como política de marca territorial: caso Girón, Santander”. *Pensamiento y Gestión* 52: 114-139. <https://dx.doi.org/10.14482/pege.52.989.554>
- Mendoza Luján, José Eric.** 2006. “Que viva el Día de Muertos: rituales que hay que vivir en torno a la muerte”. En *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, 23-40. Patrimonio Cultural y Turismo, Cuadernos 16. Conaculta.
- Pseudo Dionisio Areopagita.** 2007. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- RAE (Real Academia Española).** 2025. *Diccionario de la lengua española*. 23.^a ed. Consultado el 14 de julio de 2023. <https://dle.rae.es/procesi%C3%B3n?m=form>

- Romero, Yuri y Angélica Vivas.** 2014. “Monitoreo y actividades de salvamento arqueológico en las obras de recuperación del espacio público plaza Santa Bárbara y carrera primera sector Albarrada sur, Mompox (Bolívar). Programa de arqueología preventiva”. Informe final. ICANH. <https://repositorio.icanh.gov.co/handle/123456789/12471>
- Sadin, Éric.** 2022. *La era del individuo tirano*. Caja Negra.
- Salzedo del Villar, Pedro.** 1987. *Apuntaciones historiales de Mompox*. Espitia.
- Trujillo Ballesta, Jesús.** 2015-2016. “Tánatos”. *Isla de Arriarán* 42-43: 577-601. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6118198>
- Villarrubia Zúñiga, Marisol.** 2005. “Los pecados del Purgatorio en las ilustraciones de los manuscritos dantianos”. *Revista de Poética Medieval* 14: 95-122. <http://hdl.handle.net/10017/4411>
- Wacher Rodarte, Mette Marie.** 2010. “Religión comunitaria en los pueblos originarios de Milpa Alta: la celebración de la Candelaria y los días de muertos”. *Antropología: Revista Interdisciplinaria del INAH* 88: 109-118. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2806>
- Zilberberg, Claude.** 2000. “Les contraintes sémiotiques du métissage”. *Tangence* 64: 8-24. <https://doi.org/10.7202/008188ar>
- Zilberberg, Claude.** 2019. *Horizontes de la hipótesis tensiva*. Fondo Editorial Universidad de Lima.

Prácticas lingüísticas, identidades fluidas y exogamia: reflexiones a partir de la historia de los yaunas del río Apaporis

Linguistic Practices, Fluid Identities, and Exogamy: Reflections on the History of the Yauna of the Apaporis River

Práticas linguísticas, identidades fluidas e exogamia: reflexões a partir da história dos Yauna do rio Apaporis

Recibido: 28/05/2024 • Aprobado: 24/04/2025 • Publicado: 01/09/2025



Joan Sebastián Gutiérrez Rodríguez

Universidad Nacional de Colombia, Amazonia, Colombia

josgutierrezro@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-8925-0038>

Ana María Ospina Bozzi

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

amospinab@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-7319-434X>

Resumen

Este artículo presenta reflexiones sobre las relaciones entre prácticas lingüísticas e identidades étnicas en el marco de la exogamia, a partir del caso de la pérdida y recuperación lingüística de los yaunas (río Apaporis, Colombia). Desde una visión de lingüística antropológica, analizamos cómo se enriquece la comprensión de las prácticas lingüísticas y los patrones exógamos de este grupo indígena al incluir la perspectiva émica de su organización social y al prestar más atención a la filiación, las prácticas semióticas (incluyendo las lingüísticas) y los procesos de identificación que a una relación lengua-identidad. En línea con recientes estudios sobre el noroeste amazónico, el caso revela que los grupos con alianzas matrimoniales y prácticas lingüísticas fuera del modelo de exogamia lingüística no son excepciones en el área.

Además, muestra que las nociones locales de lenguaje, manejo territorial y organización social son fundamentales para entender y trabajar los procesos de pérdida y recuperación lingüística holísticamente.

Palabras clave: práctica lingüística, identidad, recuperación lingüística, exogamia, yaunas, Apaporis

Abstract

This article presents reflections on the relationships between linguistic practices and ethnic identities in the context of exogamy, based on the case of linguistic loss and recovery among the Yauna (Apaporis River, Colombia). From an anthropological linguistics perspective, we analyze how the understanding of Yauna linguistic practices and exogamous patterns is enriched by incorporating the emic view of their social organization and by paying greater attention to filiation, semiotic practices (including linguistic ones), and identification processes, rather than to a univocal language-identity relationship. In line with recent studies in the Northwest Amazon, the case reveals that groups with marital alliances and linguistic practices that do not follow the model of linguistic exogamy are no exceptions in the area. It also shows that local language ontologies and notions of territorial management and social organization are fundamental to understanding and addressing processes of linguistic loss and recovery holistically.

Keywords: linguistic practice, identity, linguistic reclamation, exogamy, Yauna, Apaporis

Resumo

Este artigo apresenta reflexões sobre a relação entre práticas linguísticas e identidades étnicas no contexto da exogamia, com base no caso da perda e recuperação linguística dos Yauna (rio Apaporis, Colômbia). A partir de uma perspectiva linguística antropológica, analisamos o modo como a compreensão das práticas linguísticas e dos padrões exogâmicos deste grupo indígena é enriquecida pela inclusão da visão êmica de sua organização social e por uma maior atenção à filiação, às práticas semióticas (incluindo as linguísticas) e aos processos de identificação do que a uma relação unívoca entre língua e identidade. Em consonância com estudos recentes do noroeste amazônico, o caso revela que os grupos com alianças matrimoniais e práticas linguísticas que não correspondem ao modelo de exogamia linguística não são exceções na área. Mostra também que as noções nativas de linguagem, gestão territorial e organização social são fundamentais para compreender e trabalhar nos processos de perda e recuperação linguística de forma holística.

Palavras-chave: prática linguística, identidade, recuperação linguística, exogamia, Yauna, Apaporis

Introducción

Este artículo expone reflexiones sobre las relaciones entre prácticas lingüísticas e identidades étnicas en el marco de la exogamia (lingüística), suscitadas por el caso de la pérdida y recuperación lingüística de los yaunas, ubicados en la zona sur del área del noroeste amazónico¹. Esta área es de interés para lingüistas y antropólogos por su diversidad lingüística, por su multilingüismo social y por la práctica de la exogamia lingüística que se da en ella. La zona sur ha llamado particularmente la atención por la atipicidad de las lenguas tanimuca, letuama y yauna en la familia tucano oriental, por las diferencias en rasgos culturales de los tanimuca respecto a otros grupos hablantes de lenguas tucano orientales², y por la existencia de casos de grupos humanos cuyos patrones exogámicos no se ajustan al modelo ideal de exogamia lingüística. Tales particularidades pueden deberse a influencias por contacto e intercambio durante periodos prolongados con hablantes de lenguas de la familia lingüística arawak (Arias *et al.* 2023; Ospina Bozzi y Gutiérrez Rodríguez, en prensa).

Actualmente, algunos yaunas viven en Puerto Cordillera, a orillas del río Apaporis³, en el Territorio Indígena - Parque Nacional Natural Yaigójé Apaporis (Tiyap), y otros se encuentran dispersos en asentamientos multiétnicos en los ríos Caquetá, Mirití y Pirá (departamentos de Amazonas y Vaupés, Colombia)⁴. Puerto Cordillera cuenta con treinta personas distribuidas en ocho familias formadas por matrimonios de yaunas-macunas y yaunas-tuyucas.

Según cuentan los yaunas, “nosotros nos casábamos con los tanimuca y los letuama y hablábamos yauna, que se parecía al tanimuca y letuama; por guerras

-
- 1 Área entre las cuencas de los ríos Negro, Vaupés, Isana, Aiarí, Apaporis y Caquetá-Japurá (fronteras de Venezuela, Colombia y Brasil). Habitada por poblaciones pertenecientes a unos veinte pueblos hablantes de lenguas de las familias tucano oriental, arawak, naduhup y tupí.
 - 2 Como sus malocas circulares en vez de cuadradas, su uso del almidón de piña en vez del uso de yagé en contextos rituales y su reclamación de los jaguares como ancestros míticos en vez de las anacondas (Franky 2004).
 - 3 Ubicación: 0°33'31.4"S 70°19'42.4"W.
 - 4 El Tiyap es habitado por dos mil personas en veintidós asentamientos ocupados por los pueblos tanimuca, letuama, yauna y macuna (hablantes de tanimuca-letuama y macuna, tucano oriental), yuhup (hablantes de yuhup, naduhup, antes makú) y cabiyarí (antes hablantes de cabiyarí, arawak, y hoy hablantes de macuna). El Pirá es ocupado por los tuyucas, barasanos, macunas, itanos, entre otros. El Mirití es ocupado por los yucunas y matapís (hablantes de yucuna, arawak), y por algunos letuamas y tanimucas. Véanse al respecto Citya (2023) y Franky (2004).

con otros grupos casi nos acaban y unos se fueron a vivir con otra gente donde cogieron mujeres y dejaron de hablar yauna” (comunidad yauna y Ospina Bozzi 2018). De acuerdo con su relato, los conflictos interétnicos (*circa* siglo XIX) produjeron transformaciones territoriales y sociopolíticas que afectaron sus prácticas lingüísticas, sus relaciones interétnicas y el funcionamiento de su identidad colectiva. Sin embargo, la filiación patrilineal yauna se mantiene hasta ahora, a pesar de la diáspora, los cambios en las alianzas matrimoniales, la interrupción de la transmisión intergeneracional del yauna y la adopción del macuna y el tuyuca. Hoy, como parte de su proceso de recuperación étnica y lingüística, han regresado a su territorio, están interesados en aprender a hablar tanimuca-letuama y en restablecer alianzas con los letuamas y tanimucas.

El caso de los yaunas problematiza, en línea con debates contemporáneos⁵, supuestos que han orientado las descripciones de la *exogamia lingüística*, tema extensamente discutido en la lingüística y la antropología sobre los pueblos tucanos orientales. Con el análisis de este caso podemos 1) confirmar que no existe una relación unívoca y fija entre lengua e identidad étnica; 2) retar la afirmación de que las identidades étnicas son indicializadas exclusivamente a través de la lengua; 3) desafiar un modelo de alianza en el que los integrantes de parejas casadas provienen de grupos humanos hablantes de lenguas distintas, siendo la lengua paterna un “emblema” de su identidad étnica, y 4) aportar a la reflexión sobre la recuperación lingüística como un asunto que va más allá de volver a hablar una lengua.

Nuestra aproximación desde la lingüística antropológica a la exogamia lingüística tiene en cuenta la visión étnica de la historia, las prácticas lingüísticas, la organización social y la construcción de cuerpos colectivos. Nos basamos en la oralidad de los indígenas del Apaporis, sus relatos históricos y sus interpretaciones sobre las transformaciones sociales que dan sentido al presente, así como en nuestras propias observaciones. Además, nos acercamos a los planteamientos de etnógrafos que han trabajado las nociones nativas que sustentan la organización social de pueblos tucanos orientales en el sur del noroeste amazónico, como los macunas, los barasanos y los tanimucas (Århem 1998; Cayón 2013; Cayón y Chacon

5 Debates sobre procesos históricos, culturales y lingüísticos en el noroeste amazónico relacionados con alianzas interétnicas, delimitación de grupos étnicos, ocupación del territorio, multilingüismo, contacto y desplazamiento lingüístico y ontologías del lenguaje (Arias *et al.* 2023; Cayón y Chacon 2023; Hugh-Jones 2023). Aunque estos debates se relacionan con desarrollos teóricos contemporáneos de la antropología de las ontologías, nuestro análisis no se centra en tales discusiones, sino que resalta su importancia para comprender los procesos relatados e interpretados por sus actores, en línea con Chernela (1989 y 2018), Echeverri (2023) y Fausto (2005).

2023; Chacon y Cayón 2013; Franky 2004; Hugh-Jones 1995 y 2023; Mahecha 2015). Esta línea de indagación se aleja de los estudios antropológicos y lingüísticos de la exogamia de fines del siglo XX, basados en teorías clásicas del parentesco que enfatizaban en la descendencia y la alianza⁶.

En el modelo ideal de la exogamia lingüística presentado en estudios de multilingüismo social y de contacto de lenguas desde una perspectiva gramático-estructural⁷ se caracteriza por dos aspectos: 1) una noción eurocéntrica-saussureana de la lengua como código expresado a través del habla y 2) una interpretación que sobrevalora el papel de las lenguas como determinantes de las alianzas matrimoniales y la definición de grupos exógamos (Chacon y Cayón 2013). Este marco de análisis presenta una perspectiva incompleta que oscurece la dimensión histórica de las relaciones interétnicas, el carácter flexible de la organización social y su relación con la ocupación del territorio. Así, nos aleja de la relación entre las prácticas lingüísticas y los conocimientos chamánicos para el manejo territorial, la construcción de cuerpos individuales y colectivos, la formación de la persona y las relaciones de sociabilidad con otros humanos y no-humanos (Chernela 2018; Hugh-Jones 2023).

En cambio, nos enfocamos en una concepción de la lengua como una sustancia que interviene dando cuerpo, aliento y materia a territorios, colectividades y conocimientos, al igual que otras sustancias vitales constitutivas de la persona (Chernela 2018; Echeverri 2023; Hugh-Jones 2023; Siragusa y Virtanen 2021). Esta posición se alinea con asuntos planteados con respecto a los pueblos del Pirá y el Apaporis, y resulta central para discutir el papel de la diversidad de prácticas semióticas que participan en los procesos de identificación étnica, así como en nuestras comprensiones del multilingüismo en la Amazonia (Cayón y Chacon 2023; Chernela 2018; Epps 2021; Hugh-Jones 2023; Mahecha 2015). Desde esta perspectiva, las prácticas semióticas son generadoras de significados sociales que pueden ser de diversa naturaleza: visual, auditiva, verbal, entre otras; por ejemplo, hablar, nombrar, conjurar, bailar-cantar indicializan y recrean la pertenencia al patrilineaje como cuerpo colectivo.

Así, el caso de los yaunas sugiere que, al abordar la relación entre prácticas lingüísticas e identidades étnicas en el noroeste amazónico, es útil examinar la (auto)identificación étnica como un proceso social y político emergente y cambiante, construido mediante diversas *tácticas de intersubjetividad*, entendidas como recursos simbólicos en la construcción relacional de las identidades y de las

6 Sobre este tipo de estudios, véanse Hugh-Jones (2023) y Mahecha (2015).

7 Sobre este tipo de estudios, véanse Aikhenvald (1996) y Gomez-Imbert (1991).

cuales nos interesan particularmente las tácticas de adecuación, distinción, autenticación y autorización (Bucholtz y Hall 2004)⁸. Esta mirada permite comprender y captar los procesos de identificación como productos en la “acción social situada de las personas [...] para encontrarse con nuevas circunstancias” (Bucholtz y Hall 2004, 376). De esta manera, en la aproximación a las prácticas y los procesos de pérdida y recuperación lingüística no solamente es necesario considerar asuntos de lengua (*v. g.* léxico, estructuras gramaticales), sino también las concepciones indígenas de la lengua y el examen de las prácticas semióticas como resultado de su historicidad, de las relaciones sociales, los ejercicios de poder y las necesidades de comunicación, socialización y socialidad (Leonard 2017; Pennycook 2010).

Las reflexiones que presentamos aquí surgen de nuestra participación en el proceso de recuperación lingüística de los yaunas de Puerto Cordillera desde 2018 hasta el presente. En ese trabajo asumimos una postura axiológica crítica de la práctica investigativa, que involucra a los actores en el proceso y que, acorde con los principios de la investigación-acción participativa crítica (Kemmis *et al.* 2014) y de la investigación colaborativa (Leonard 2021; Rappaport 2016; Vasco Uribe 2002), produce conocimiento colectivo a partir de ciclos sucesivos de diálogo, reflexión, acción y evaluación que buscan la transformación de prácticas, desequilibrios e inequidades. Es decir, realizamos análisis colectivos sobre la historia social y lingüística de los yaunas, las condiciones (des)favorables para la planeación lingüística y los retos de la recuperación; hicimos etnografía colaborativa sobre sus prácticas lingüísticas, culturales y de enseñanza/aprendizaje, y concebimos, ejecutamos y evaluamos acciones de planeación lingüística y prácticas de aprendizaje de *tanimuca-letuama*. El trabajo que presentamos aquí es nuestro, pero se basa en el conocimiento producido con los yaunas a partir del proceso descrito⁹.

En lo que sigue, en el primer apartado relatamos la historia social y lingüística de los yaunas. En el segundo analizamos este caso en conexión con la construcción de identidades, la organización social, el manejo territorial y la resolución de conflictos, para mostrar cómo desafía supuestos que han guiado interpretaciones de la exogamia en esta zona. En el tercero ofrecemos algunas conclusiones que resaltan la importancia y las implicaciones de tener en cuenta las prácticas

8 Las autoras definen la adecuación como “la búsqueda de semejanza socialmente reconocida” y la distinción, como “el mecanismo por medio del cual se produce diferencia saliente”. La autenticación concierne a “la construcción de una identidad creíble o genuina” y la autorización “involucra el intento de legitimar una identidad a través de una autoridad institucional u otro tipo de autoridad” (Bucholtz y Hall 2004, 384-386). Todas las traducciones son propias.

9 Véanse los párrafos finales del siguiente apartado y más detalles en Ospina Bozzi *et al.* (2022).

sociales y semióticas, y de integrar una visión émica del lenguaje, para comprender los procesos de identificación étnica y de pérdida/recuperación lingüística. Así buscamos aproximarnos a la compleja realidad sociolingüística del noroeste amazónico con una mirada que evite reificar los conceptos de lengua, grupo e identidad que han orientado los análisis lingüísticos tradicionales de la exogamia en el área.

Historia social y lingüística de los yaunas

Los yaunas habitan el Tiyap, ubicado entre los departamentos de Amazonas y Vaupés, en Colombia. La variedad lingüística yauna ya no cuenta con hablantes; hoy en día algunos yaunas hablan macuna y tuyuca, mientras que otros hablan tanimuca-letuama. Estas lenguas también son utilizadas en contextos rituales, de curación, formulaicos y chamanísticos, como producto del largo relacionamiento de este grupo indígena con los macunas y tuyucas, y de las alianzas restablecidas con los tanimucas. El caso que analizamos se basa en la historia relatada por los yaunas de Puerto Cordillera, en el marco de su proceso de recuperación étnica y lingüística (Ospina Bozzi *et al.* 2022).

El conocimiento lingüístico y antropológico sobre los yaunas y su lengua es escaso: dos listas de palabras (Koch-Grünberg 1912 y 1914; Martius 1867) y breves menciones a los “yahúna” de Koch-Grünberg ([1909] 1985). A fines del siglo XX y principios del XXI se encuentran referencias a personas de este grupo en el Bajo Apaporis (Franky 2004). Mientras que los yaunas son apenas mencionados en la literatura, sobre los tanimucas y los letuamas (quienes fueron sus aliados antes de las guerras interétnicas) existe más conocimiento y hay descripciones lingüísticas de las variedades lingüísticas que hablan, reunidas bajo el rótulo de *lengua tanimuca-letuama*¹⁰.

El yauna y el tanimuca-letuama están clasificados en la rama sur de la familia tucano oriental (Chacon 2014). En cuanto a su vitalidad, el yauna se clasifica como “extinto”, “dormido” o en “peligro severo”, mientras que el tanimuca-letuama se categoriza como “amenazado” (Chacon 2014; Crevels 2007; Eberhard *et al.* 2024). Seguimos a Leonard (2017) en la consideración de que esta visión de “vitalidad” centrada en la conceptualización de *lengua* como código impide visibilizar y

10 Etnónimos como yauna, tanimuca, letuama y macuna se usan para referir a supuestos grupos unitarios, pero desde el punto de vista nativo cada uno de ellos designa grupos humanos que se autorreconocen como pertenecientes a distintos grupos étnicos (Franky 2004; Cayón 2013, Mahecha 2015; Ospina Bozzi y Gutiérrez Rodríguez 2025).

valorar el amplio conjunto de prácticas sociales y semióticas involucradas en las concepciones indígenas del lenguaje y sus implicaciones en los procesos de pérdida y recuperación lingüística.

Según el testimonio de los yaunas, hasta fines del siglo XIX habitaban su propio territorio en el caño Ricapuyá (afluente del río Apaporis). Estaban organizados socialmente en dos *clanes* patrilineales jerarquizados de acuerdo con el orden de nacimiento mítico de los patrilinajes. Cada clan, a su vez, consistía en numerosos grupos que se distinguían entre sí por sus ocupaciones (chamanes, maloqueros, cantores, trabajadores, guerreros). Los tanimucas, letuamas y otros grupos ya desaparecidos eran sus *cuñados propios* (afines preferenciales). Las alianzas matrimoniales consolidaban acuerdos políticos para la defensa de los territorios —dado que existían conflictos interétnicos— y garantizaban intercambios rituales, sociales y económicos propios de la vida común y del cuidado del territorio y la vida. Estos grupos hablaban variedades inteligibles, diferenciadas por variantes fonológicas y léxicas (v. g. /p/ vs. /Φ/; à'í vs. ~ùàmàhí “cuñado”¹¹).

A raíz de guerras interétnicas en el siglo XIX, la mayoría de los yaunas murieron y los sobrevivientes se dispersaron. Los miembros de este grupo (y los demás pobladores del Apaporis) prefieren no hablar de esas guerras, lo que revela la profundidad del dolor causado y la firmeza del pacto realizado en el siglo XX para *encerrar* esas historias.

Ante la derrota, los yaunas sobrevivientes forjaron sus caminos de maneras diversas, estableciendo nuevas alianzas matrimoniales y rituales, o dejando de existir. Así, los descendientes del clan mayor se desplazaron al río Mirití (afluente del Caquetá) y se refugiaron en asentamientos de tanimucas. Los descendientes de los clanes menores huyeron a afluentes del Apaporis: algunos, a las cabecezas del caño Ricapuyá, donde murieron sin descendencia; otros, al caño Popeyacá, con los letuamas, y los actuales pobladores de Puerto Cordillera, al territorio de los tuyucas y macunas en el Pirá.

A donde llegaron establecieron nuevas alianzas matrimoniales, dejaron de hablar y transmitir la variedad yauna a sus hijos, y adoptaron las prácticas lingüísticas de sus nuevos aliados. Igualmente, se dispusieron a asimilar conocimientos y cuidados cotidianos y chamánicos, así como a establecer relaciones de cooperación y comensalidad con ellos, es decir, a “entrar bajo el cuidado de otro” (Mahecha, comunicación personal, Leticia, 2024; véase también Mahecha 2015, 73). Según los distintos lugares de refugio y los subsecuentes matrimonios y migraciones de sus

11 Ejemplo ofrecido en 2022 por una persona que tuvo contacto con hablantes.

descendientes, hoy en día algunos yaunas están “bajo el cuidado” de los macunas y tuyucas (y hablan macuna y tuyuca), y otros lo están bajo el de los tanimucas y los letuamas (y hablan tanimuca-letuama). Esta estrategia de los yaunas para asegurar su sobrevivencia muestra el impacto del conflicto e ilustra la flexibilidad en los patrones de alianza y afinidad, así como de los procesos de (auto)identificación étnica.

Algunos descendientes de los sobrevivientes que se refugiaron en el Pirá continuaron las alianzas con los tuyucas y siguieron transmitiendo el tuyuca a sus hijos. Otros establecieron nuevas alianzas matrimoniales y rituales con los macunas, pero adoptaron el macuna que hablaban sus esposas y no transmitieron el tuyuca. Así, la tercera generación del posconflicto interétnico habló principalmente macuna. Luego, se asentaron durante un tiempo en el caño Komeña (afluente del Pirá) y después en el caño Cotudo (afluente del Apaporis).

Durante el siglo XX sucedieron importantes transformaciones socioculturales y políticas en el Bajo Apaporis, ligadas al contacto con la sociedad no indígena y el Estado nacional colombiano. Las economías extractivistas (caucho, pieles, oro, pescado y coca) y la educación misionera ocasionaron cambios que reconfiguraron las formas de ocupación del territorio, las relaciones sociales entre grupos, la economía, la organización política y las prácticas rituales y chamánicas: fundación de poblados multiétnicos, reajuste de alianzas matrimoniales, dependencia de mercancías, deterioro de roles de poder tradicionales y emergencia de nuevos roles institucionalizados.

Las reivindicaciones étnicas y territoriales que facilitaron la conformación del proceso político-organizativo local, y las demandas ambientalistas en la región y el mundo, tuvieron eco en el Apaporis con la creación del resguardo en 1988, su ampliación en 1998 y la conformación de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé y Bajo Apaporis (Aciya) en 2002. A inicios del siglo XXI, debido a la presión de la amenaza minera a gran escala, surgió un conflicto socioambiental que condujo a la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis en 2009 (legitimada por la Corte Constitucional de Colombia en 2014) y a la construcción e implementación del régimen especial de manejo¹², una vez confirmado su estatus de área protegida (Parques Nacionales Naturales de Colombia 2018; Ramírez Jaimes 2018).

Recientemente, la implementación del Decreto 632 de 2018 resultó en el proceso de conformación del Tiyap. Este paso lo integrará al ordenamiento

12 Documento jurídico-técnico que permite la coordinación de la función pública de conservación y el ejercicio conjunto de autoridad ambiental entre Parques Nacionales Naturales de Colombia y autoridades especiales (por ejemplo, autoridades indígenas).

político-administrativo del Estado colombiano y consolidará su gobierno indígena como una autoridad plena del orden estatal cumpliendo la Constitución Política de Colombia de 1991¹³. Desde 2018 ha habido tres sucesos de relevancia: la liquidación de la organización indígena para dar paso a la conformación del Consejo Indígena del Territorio Yaigojé Apaporis (Citya), su inscripción ante el Ministerio del Interior y la formulación del Plan de Vida del territorio. Este proceso ha revigorado la unidad territorial y la importancia de cada grupo étnico en el mantenimiento de ese orden.

Este contexto político es transversal a la historia de los yaunas y su proceso reivindicativo es una expresión clara de las comprensiones, acuerdos y preocupaciones internas que los indígenas del Apaporis han tenido en el fortalecimiento y la expansión de su política propia. Según el relato de los yaunas, la temporada en el caño Cotudo terminó cuando fueron llamados a volver a ser guardianes de su territorio ancestral, lo cual resalta el papel crucial que este juega para el mantenimiento del orden material y espiritual del espacio compartido por los grupos étnicos del Apaporis. De acuerdo con el líder espiritual de los yaunas:

Mientras estábamos en caño Cotudo, pues la gente de otros grupos venía a nuestro territorio y mataban los animales y sacaban las hojas así como ellos querían, tocando los sitios sagrados sin ninguna autorización. Viendo eso, el finado Isaac Macuna nos llama para que cuidemos el territorio para fortalecernos, para recuperar conocimiento, saberes, todo. Entonces venimos acá a formar una comunidad. Nos hicieron críticas, pues la gente decía que no somos yaunas, sino cabeceranos¹⁴, porque no hablamos lengua, pero yo soy yauna, aunque no hable. (Comunidad yauna y Ospina Bozzi 2018)

Así, a inicios del siglo XXI, regresaron a su territorio ancestral y fundaron el asentamiento de Puerto Cordillera, lo que implicó nuevos posicionamientos de cara al territorio y a la actividad política en él. Desde entonces, han consolidado

13 Según la Constitución Política de 1991 (arts. 286 y 287), son entidades territoriales (ET) los departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas. Las ET tienen autonomía para gobernarse por autoridades propias, administrar recursos, establecer tributos y participar de las rentas nacionales. La legislación para la conformación de las ET indígenas era una deuda del Estado colombiano con los indígenas desde la promulgación de la Constitución de 1991.

14 Así se refieren en el Apaporis a las personas del Alto Pirá Paraná. Se menciona la cabecera debido a que la mayoría de las comunidades del Pirá se encuentran alejadas de su desembocadura en el Apaporis y en otros caños de menor tamaño tributarios del Pirá.

su presencia para el manejo de su territorio ancestral y para ocupar un rol en la gobernabilidad del Tiyap.

Como ya se mencionó en la introducción, nuestro trabajo con los yaunas inició en 2018 con diálogos en torno a la historia sociolingüística y la planificación para la recuperación lingüística. En el proceso de evaluación de los avances y dificultades del proceso comprendimos que uno de los mayores retos es la tensión entre el empeño por la recuperación y las implicaciones que tiene la permanencia de los arreglos con los macunas y los tuyucas en las prácticas lingüísticas, las alianzas matrimoniales, la relación con los territorios y comunidades vecinos, el chamanismo y la organización sociopolítica. Justamente es esta tensión la que nos lleva a preguntarnos por la relación entre estas prácticas y las identidades, en el marco de la exogamia lingüística, y sus implicaciones en los procesos de pérdida y recuperación, como se presenta en la siguiente sección.

Prácticas lingüísticas, identidades fluidas y exogamia

En esta sección analizamos el caso de los yaunas desde una perspectiva que integra las nociones nativas de la organización social, el lenguaje y la constitución de cuerpos colectivos e individuales, así como la mirada sobre la construcción de identidades como un proceso social fluido.

Las etnografías de los pueblos tucanos orientales han tenido dos enfoques (Mahecha 2015). Consideramos que el primero, basado en las teorías clásicas del parentesco sobre la descendencia y la alianza, influyó en las descripciones del modelo ideal de la exogamia lingüística y de la relación entre lengua e identidad étnica de los años 1960 y 1970¹⁵. El segundo, a partir de los años 1990, se interesa por las nociones nativas de la organización social, el género, la producción del cuerpo individual y colectivo, y el rol e intercambio de las sustancias vitales (sangre, semen, plantas medicinales, rituales, rezos) en estos procesos.

El modelo ideal de la exogamia lingüística enfatiza en que los grupos exógamos hablan lenguas diferentes, siendo grupos *hermanos* los que hablan una misma lengua y *cuñados* (aliados potenciales) aquellos que hablan lenguas distintas. En su momento, Jackson (1974 y 1983) planteó el concepto de *grupo lingüístico* para referirse a cada unidad exógama en relación unívoca con una lengua heredada patrilinealmente, propiedad del grupo y emblema de su identidad. En

15 Como en los trabajos de Sorensen (1967) y Jackson (1974 y 1983).

esta perspectiva, lo que se hereda patrilinealmente es una suerte de identidad grupal fija marcada por el uso de una lengua (Hugh-Jones 1995 y 2023)¹⁶.

Desde los años 1990, en trabajos sobre la organización social de los pueblos tucanos orientales (Hugh-Jones 1993 y 1995), ya se critica el enfoque exagerado en la teoría de la descendencia patrilineal para el estudio de los sistemas de parentesco de estas sociedades. Esto produce una imagen ajena a la dinámica flexible y abierta de la organización social de estos pueblos (Hugh-Jones 1995). Consideramos que lo mismo ocurre con el modelo ideal de la exogamia lingüística, pues, como afirman Chacon y Cayón, el modelo falla al conceptualizar la lengua, la filiación patrilineal y la exogamia como categorías superpuestas, lo que impide ver que son “dimensiones distintas del sistema cultural que estamos analizando” (2013, 12). Incluso, etnografías más recientes permiten comprender que el proceso de identificación con el grupo del padre no solo depende del uso de una lengua, sino de otros símbolos y prácticas cotidianas y rituales (Cayón 2013; Franky 2004; Mahecha 2015). Finalmente, la información etnográfica comprueba la existencia de grupos humanos con patrones y dinámicas exógamas invisibilizados o considerados como excepciones. Por ejemplo, “los macunas” son dos grupos étnicos que mantienen alianzas matrimoniales entre sí, pero que hablan una sola lengua; por tanto, son considerados como excepción a la regla de la exogamia lingüística (Cayón 2013; Mahecha 2015). En los párrafos finales de esta sección presentamos otros casos similares.

Hugh-Jones (1995) y Århem (1998) explican que la organización social en la región se conceptualiza como un sistema abierto que funciona en las tensiones e intercambios entre dos dimensiones complementarias. La primera, asociada al *ethos* masculino y, así, a la filiación patrilineal y la residencia virilocal, enfatiza en la autonomía grupal expresada en los conocimientos propios de cada grupo y sus especializaciones. Entre el conjunto de elementos materiales e inmateriales que son *propiedad* (Århem 1998) del grupo del padre se incluyen, además de la lengua, el ancestro común, el lugar de nacimiento mítico, el territorio, los conocimientos y poderes chamánicos, la parafernalia ritual y doméstica, el nombre del grupo, los nombres propios de personas, los cantos y otras prácticas rituales. La segunda dimensión, asociada al *ethos* femenino, enfatiza en la equidad, la interdependencia y los mecanismos de creación de consanguinidad y afinidad en los

.....

16 Resumimos las ideas principales que discutimos, pues la descripción del modelo es mucho más compleja y requiere explicaciones detalladas que, por espacio, no podemos dar. Para una visión completa véase, entre otros, Chacon y Cayón (2023).

intercambios cotidianos y rituales entre grupos humanos (Århem 1998; Cayón 2013; Chacon y Cayón 2013 y 2023; Hugh-Jones 1995; Mahecha 2015).

La interacción entre ambas dimensiones de la organización social puede verse a través de los conceptos de propiedad y tenencia. Por un lado, están las relaciones de propiedad que son “permanentes y exclusivas” y están conectadas con los derechos y deberes adquiridos desde el origen para la ocupación y el manejo del territorio. Así, los grupos son propietarios de un ancestro mítico, un territorio de origen, nombres propios, conocimientos chamánicos especializados, una lengua y bienes materiales rituales. Por otro lado, están las relaciones de tenencia, dadas por la alianza matrimonial (familia extensa, comunidad, multilingüismo, nuevas relaciones interétnicas), unidas a un conjunto de prácticas rituales y domésticas solidarias y recíprocas (por ejemplo, convivir juntos, producir alimentos, bebidas y objetos, comer-beber, establecer relaciones de intercambio) que fomentan el bienestar, la salud y la reproducción a lo largo del tiempo. Así, la tenencia es “negociable e inclusiva”, pues depende de las alianzas, la cooperación y la comensalidad (Århem 1998).

De esta manera, los grupos étnicos se constituyen y relacionan en este juego de alianzas temporales o permanentes que, si bien actúan dentro de un sistema de reglas de parentesco que regula las posibles alianzas matrimoniales, permiten un amplio marco de flexibilidad. Así pues, “dependiendo del contexto y de los interlocutores es posible conjugar o alternar expresiones que matizan la afinidad y promueven la consanguineidad o enfatizan la descendencia, marcando diferencias entre individuos y entre las unidades sociales” (Mahecha 2015, 30).

Estas precisiones en torno a la organización social hacen posible explicar lo sucedido con los yaunas. Después de resultar perdedores en las guerras interétnicas que los diezmaron, lograron reajustarse, en el marco de nuevas alianzas matrimoniales, ocupaciones territoriales e intercambios de conocimientos y prácticas rituales, a nuevos contextos de afinidad y consanguineidad. Al haber perdido la propiedad del sistema de conocimientos, bienes y prácticas característicos del grupo étnico, tuvieron que adaptarse a la tenencia adquiriendo nuevas prerrogativas en distintas circunstancias territoriales. Así, según el momento histórico, los yaunas han podido “hacer y deshacer el parentesco”, como lo dice Mahecha con respecto al caso macuna (comunicación personal, Leticia, 2024)¹⁷.

17 Para Mahecha, esto significa apelar a una de estas expresiones del parentesco (la descendencia o la consanguineidad) dependiendo de la ocasión, pues ambas sustentan y recrean un conjunto de valores morales y operan como parte del repertorio con el que establecen o delimitan las relaciones de sociabilidad y caracterizan la dinámica de la sociabilidad (2015, 30).

Los planteamientos anteriores ayudan a entender cómo, en la historia del posconflicto interétnico, hubo cambios clave en la gestión de los procesos de (auto)identificación de los yaunas que permiten ver en acción el funcionamiento dual de la organización social al que nos hemos referido. Primero, como parias de guerra y sobrevivientes desterrados, los pocos individuos yaunas se encuentran en posición de desventaja con respecto a quienes los acogen: son dependientes, están temerosos y, por tanto, necesitan distanciarse de su propia identidad yauna para mantenerse con vida; en el relato oral resaltan su decisión de evitar el uso de la lengua propia como estrategia de ocultamiento. Gracias a que los tuyucas los aceptan como aliados matrimoniales pueden asegurar la supervivencia en un territorio que no es suyo, pero a la vez logran garantizar la continuidad del patrilineaje. Pero ponerse al cuidado de otros implica adecuar y transformar sus prácticas sociales, chamánicas y lingüísticas, con lo que entran en un proceso de borramiento (Irvine y Gal 2000)¹⁸ o mimesis (Fausto 2005) de su identidad yauna. Esto les permite hacer parentela en función de nuevas formas de alianza y afinidad, es decir, nuevas relaciones de tenencia. Para la construcción de su nueva identidad usan la táctica de la adecuación al nuevo entorno creando suficiente igualdad con sus nuevos cuñados mediante, por ejemplo, el establecimiento de relaciones de afinidad con las familias de sus mujeres tuyucas, la adquisición de conocimientos para el manejo cotidiano y chamánico del nuevo territorio, y el uso y la transmisión de la lengua de las mujeres.

Nuestro análisis del desplazamiento/adopción de prácticas lingüísticas en la conformación de nuevas parentelas y alianzas territoriales y chamánicas confirma la importancia de abordar la cuestión de las ontologías locales, en las que el lenguaje es una sustancia o aliento que se comparte como otras sustancias que se intercambian en la vida cotidiana y ritual; un aliento que conforma un cuerpo colectivo y un poder vital asociado a él (Echeverri 2023; Hugh-Jones 2023). En ese sentido, se desdobra el principio del modelo ideal de la exogamia lingüística al contemplar que la organización social y las alianzas matrimoniales implican una comprensión más amplia de las prácticas lingüísticas que la que ofrece la visión de la lengua como código. Si las alianzas propician la consanguineidad a través de cooperar y compartir sustancias, entonces, al adecuarse a las prácticas semióticas de sus cuñados y esposas (y distanciarse de las propias), los yaunas comparten sustancias (entre otras, la lengua) y con ello logran identificarse con los nuevos

18 El borramiento es el proceso semiótico en el que “la ideología [...] vuelve invisibles a personas o actividades (o fenómenos sociolingüísticos)” (Irvine y Gal 2000, 38).

aliados, pues crean semejanzas socialmente reconocidas, pero también eliminan diferencias y producen distancias con respecto al estigma de guerreros derrotados que traían a cuestras. Con eso, los yaunas, además, autentican su nueva identidad como aliados genuinos, con lo cual entran a ser parte de una potencial parentela. Todo ello revela que las relaciones de tenencia que se tejen entre los grupos en función de la alianza, la ocupación, el manejo territorial y el cuidado de la vida son decisivas en los procesos de identificación y tienen consecuencias en los patrones exógamos.

Más tarde, los yaunas se desplazaron a territorio macuna, a donde entraron bajo el cuidado de los macunas y en donde establecieron nuevas alianzas matrimoniales y rituales, adecuándose de nuevo al grupo de sus esposas, lo que también sirvió para dejar de ser identificados como yaunas por otros. Pero luego, al buscar independencia mediante la fundación de su propio asentamiento en el caño Cotudo, adoptaron el apellido Gutiérrez (de sus aliados tuyucas), que indicaliza su renuncia a ser reconocidos en la esfera pública como yaunas y los ayuda a crear una identidad genuina relativamente autónoma. Sin embargo, el proceso de distinción no es total: aunque no hablen yauna ni se llamen públicamente yaunas, conservan la filiación al grupo étnico del padre.

Así, los yaunas mantienen la filiación étnica a lo largo del tiempo (con transformaciones en los procesos de construcción de su identidad étnica) en la medida en que resaltan la dimensión masculina y la descendencia. No obstante, las redes de afinidad creadas y sostenidas con los macunas y tuyucas acentúan la dimensión femenina al enfatizar la consanguinidad y, por tanto, la posibilidad de adquirir conocimientos chamánicos e involucrarse en prácticas rituales para el cuidado de la vida y la ocupación y el manejo del territorio. De esta manera se crea el lazo que supone estar en el territorio ancestral de otros y bajo su cuidado.

Entonces, con el retorno al territorio y la construcción de un asentamiento yauna se inicia la revisibilización, que se refuerza usando tácticas de distinción, adecuación, autorización y autenticación. Se distinguen al eliminar diferencias con los otros; por ejemplo, haciéndose parte de la defensa del territorio del Yaigojé Apaporis. Igualmente, aunque mantienen las alianzas con los tuyucas y macunas, se adecúan al retomarlas con los letuamas mediante el intercambio de mujeres. Al resaltar el hecho de haber sido convocados para retornar al territorio ancestral por un importante líder espiritual y político de la región, en consenso con otros líderes, legitiman su reivindicación étnica y territorial, pues le adjudican al liderazgo político y espiritual la autorización para recuperar el manejo del territorio como una misión colectiva por el bien de todas las etnias. Esto les otorga autoridad para

ejercer la propiedad y, en consecuencia, el control, acceso y aprovechamiento de recursos del territorio yauna. Igualmente, recuperan y autentican su identidad al solicitar a la Registraduría Nacional del Estado Civil cambiar el apellido Gutiérrez por el apellido Yauna en sus cédulas de ciudadanía. El uso de este recurso letrado e institucional no solo les da la posibilidad de ser visibles, sino la existencia como yaunas, tanto en los confines de la esfera regional como en la esfera nacional. También buscan autenticar su genuinidad mediante el empeño en recuperar el *tani-muca-letuama*, pues consideran que esto les permitirá fortalecerse como grupo, dinamizar su organización interna y cuidar su territorio de origen.

En consecuencia, como parte de la planeación lingüística comunitaria, para la autoridad tradicional de Puerto Cordillera resultó de interés incluir temas relacionados con el manejo territorial y el chamanismo. Desde su perspectiva, los dueños espirituales de los territorios reconocen todas las maneras de hablar y por eso las actuales prácticas chamánicas (aprendidas con los *macunas*) son válidas, pero lo óptimo sería realizar las que son características del grupo yauna, asociado por descendencia a la propiedad grupal del territorio ancestral. Esto implica el poder ritual con el cual se controla la fertilidad del territorio y se contrarrestan las amenazas a la vida, lo cual le permite al grupo su sostenimiento y defensa (Århem 1998)¹⁹.

Es decir, como ya hemos señalado, palabra, territorio y conocimiento hacen parte inseparable de cada grupo exógamo como cuerpo colectivo —y de allí su especificidad—. Como lo resaltaron los participantes en la reflexión sobre los retos de la recuperación lingüística, el regreso de los yaunas al territorio y su necesidad de establecer conexiones con él a través de la recuperación del yauna muestran que, para su proceso reivindicativo, precisan más que volver a habitar el lugar del que huyeron generaciones atrás. Además, el proceso presenta un reto mayor por la tensión existente entre las obligaciones sociales con los *macunas* y *tuyucas* derivadas de la tenencia y las dificultades para recuperar la propiedad de los conocimientos, bienes y prácticas propias (chamánicos, rituales, lingüísticos, matrimoniales, etc.). Por otro lado, aunque los yaunas creen firmemente en la posibilidad de recuperarlos y en que un paso importante para ello es volver a hablar la lengua, otros habitantes del Apaporis sostienen que es imposible recuperar lo perdido.

19 Århem (1998) elabora el concepto de *territorios de conocimiento* para explicar esta relación. Cayón (2022) se refiere en cambio a *geografías chamánicas*. Esta conexión entre el lenguaje-territorio y la *deixis territorial* implicada en las ontologías del lenguaje en la Amazonia se encuentra también en Echeverri (2023) y Hugh-Jones (2023).

Adicionalmente, la recuperación no se puede desligar del mantenimiento de las alianzas matrimoniales, territoriales y chamánicas establecidas en su trasegar de posguerra. Por eso, la legitimidad de la propiedad, del manejo y de la ocupación efectiva del territorio puede ser puesta en duda por otros grupos, y se considera que para evitarlo (y para recuperar las prácticas lingüísticas) los yaunas deben restablecer los matrimonios con los tanimucas y letuamas. Es decir, el restablecimiento de tales relaciones les permitiría volver a ingresar a un sistema más localizado de intercambios, pero a la vez tienen la responsabilidad de mantener los lazos que los unen con los macunas y tuyucas que los acogieron en la posguerra. Por ejemplo, en un diálogo sobre la intención de los yaunas de restablecer alianzas matrimoniales con los tanimucas y letuamas, se resaltó que, aunque se lograra, no se podría ignorar la obligación adquirida con los tuyucas y macunas de intercambio de mujeres. Además, su integración al sistema de intercambios con los tanimucas y letuamas del Apaporis se dificulta en la medida en que mantienen estrechos lazos sociales con los tuyucas y macunas del río Pirá, pues los yaunas continúan asistiendo a bailes rituales como invitados y los jóvenes yaunas asisten al colegio del Pirá y pasan largas temporadas donde sus allegados, con lo que se propicia la continuidad de las alianzas matrimoniales.

Como se anunció al inicio de esta sección, la revisión de los trabajos etnográficos permite constatar que los casos de intercambios exógamos entre grupos que hablan una misma lengua no son excepciones: grupos como los macunas y los cubeos presentan también este patrón (Århem 1998; Cayón 2013; Chacon y Cayón 2013; Hugh-Jones 2023; Mahecha 2015). Chacon y Cayón (2013) llaman además la atención sobre casos de desplazamiento lingüístico en los que grupos exógamos han empezado a hablar la misma lengua, sin por ello perder su filiación étnica. También registran la incorporación de clanes de un grupo étnico a otro por medio de mecanismos de fusión y asimilación: clanes de un grupo afín se incorporan a otro, con lo que producen una relación agnática a través de la cual el nuevo clan se ajusta a la jerarquía de clanes ya existente. Así, hay grupos étnicos en los que hay clanes que tuvieron un origen mítico distinto y una lengua distinta, pero que hoy en día funcionan como un solo grupo. Gomez-Imbert (1999) presenta también el caso de los edúurias, quienes adoptaron la lengua de sus aliados barasanas, pero tomaron la decisión de introducir elementos tonales para marcar diferencias identitarias entre los dos grupos. Finalmente, otro caso existente en la región es el de los matapís, quienes adoptaron la lengua yucuna (Arias *et al.* 2023).

En conclusión, estas historias de desplazamiento territorial y lingüístico, y de incorporación en términos chamánicos y rituales a otros grupos, se pueden

considerar como un mecanismo de resolución de conflictos, de negociaciones por el control territorial y de reajuste de la organización social (Cayón 2013; Mahecha 2015), y no como una excepción a los patrones del modelo ideal de exogamia lingüística. Los nuevos vínculos establecen compromisos a largo plazo que deben mantenerse, en el sentido de que los grupos se inscriben en relaciones de transmisión de conocimientos rituales, al igual que de comensalidad y consanguinidad, y crean así redes territoriales con otros grupos por medio de alianzas matrimoniales localizadas (Århem 1998). La historia de los yaunas permite entender la alta flexibilidad de estas redes y su constante transformación, y alcanzar una visión más realista del modelo de la exogamia lingüística.

El examen de este caso, a la luz de las nociones locales sobre la organización social, ofrece ideas para enfrentar los retos de su proceso de recuperación lingüística: las prácticas lingüísticas no se relacionan con una identidad étnica fija, sino con prácticas ancladas al manejo de territorios ancestrales específicos (propios y ajenos), pero también al mantenimiento de redes de alianza de posguerra y a la recreación de alianzas perdidas en el pasado. La recuperación del idioma es entonces un paso en una empresa colectiva más grande de recuperación de la propiedad y del manejo del territorio dado desde el origen, así como de revigorización del cuerpo colectivo de los yaunas y del conjunto de sus conocimientos. Evidentemente, esta empresa no se satisface con la ocupación del espacio, sino que implica restablecer alianzas, entablar relaciones con la nueva vecindad e incorporarse a los ejercicios organizativos para procurar el funcionamiento del gobierno indígena (v. g., participación en la creación e implementación de políticas locales, como los acuerdos interétnicos de manejo territorial y la implementación del Plan de Vida). Estas claridades se han logrado al reflexionar colectivamente sobre por qué, para qué y cómo recuperar el yauna, y en especial al pensar qué se recupera cuando se recupera una lengua.

Conclusiones

Conocer el relato oral de la historia de los yaunas fue uno de los primeros esfuerzos colectivos que hicimos con ellos para entender el camino que había llevado a este grupo étnico a la pérdida de la lengua y proyectar desde ahí acciones de planeación lingüística comunitaria tendientes a su recuperación. En este contexto, la tensión identificada entre su proceso de reivindicación étnica, territorial y lingüística, y las implicaciones que tiene para la continuidad de sus alianzas con los macunas y los tuyucas nos ha llevado a explorar las relaciones entre prácticas

lingüísticas, identidad étnica, cambio social y lingüístico, control y manejo territorial, chamanismo, organización social y parentesco.

Como se ha mostrado, el caso de los yaunas evidencia que, en el marco de la exogamia lingüística de los pueblos tucanos orientales, no existe una relación unívoca entre una lengua y una identidad étnica fija, marcada exclusivamente a través de ella. Por lo tanto, los grupos con patrones de alianza y prácticas lingüísticas que no se ajustan al modelo ideal de la exogamia lingüística no son excepciones, sino que son una evidencia de que los intercambios exógamos no necesariamente se dan entre grupos que hablan lenguas diferentes.

Nuestro análisis invita a reflexionar sobre la exogamia como un mecanismo asociado al control de las relaciones entre grupos, al mantenimiento de alianzas pacíficas y de mutuo beneficio, como una demostración de la flexibilidad de la organización social. Incluso, sugiere cuáles son las limitaciones inherentes al modelo de la exogamia lingüística para analizar estas sociedades humanas y sus transformaciones poblacionales, territoriales y culturales. Vale la pena seguir indagando sobre cómo los nuevos contextos globalizados, poscoloniales, urbanos, transfronterizos, multiétnicos y multilingües plantean nuevas condiciones y flexibilidades en la organización social tucano oriental (como en el trabajo de Shulist 2018).

Las prácticas lingüísticas son efectivamente una herramienta para los procesos de identificación, pero, en la construcción de los cuerpos colectivos integrados por miembros de diversos grupos étnicos, los agentes que interactúan apelan a prácticas semióticas, no solo lingüísticas, y a conocimientos relacionados con las dos dimensiones de la organización social: la descendencia y la consanguineidad. Así, las prácticas lingüísticas son un recurso más en la construcción de la colectividad, pero no necesariamente son “emblemas” que marcan la membresía al grupo del padre. Como lo sostienen Chacon y Cayón: “En lugar de ser un emblema monolítico de la identidad patrilínea, la lengua [...] puede considerarse como un medio que delimita y cofabrica de forma variable estas dos dimensiones distintas y complementarias de la vida social” (2023, 235).

Ver las lenguas como emblemas de la identidad étnica reifica las prácticas lingüísticas como si fueran un todo único, discreto y fijo (Makoni y Pennycook 2006). Recientes reflexiones surgidas en el contexto de la Amazonia han llamado a comprender la lengua como sustancia o aliento que se comparte, al igual que otras sustancias que se intercambian en la vida cotidiana y ritual (Chernela 2018; Hugh-Jones 2023); como un agente con un cuerpo y un aliento que son, a su vez, un territorio de conocimiento (Århem 1998; Echeverri 2023). La visión del modelo ideal de la exogamia lingüística que liga lengua y grupo étnico reifica estos dos

conceptos, de manera que excluye otras prácticas semióticas que juegan un papel fundamental en la construcción de cuerpos colectivos, relaciones interétnicas y manejo territorial (Epps 2021).

Lo anterior resulta revelador para pensar los procesos de pérdida y recuperación lingüística no solo como asuntos de la lengua entendida como código. En el caso de los yaunas, la recuperación lingüística no es únicamente volver a hablar una lengua. Es, en especial, recuperar un lugar en un sistema de alianzas, interacciones, conocimientos y formas de manejo territorial que encuentran en las prácticas lingüísticas una dimensión de su expresión. Como sugieren Chernela (2018) y Hugh-Jones (2023), entre los pueblos tucanos orientales del noroeste amazónico, hablar no es únicamente proferir una cadena de sonidos con significado. Más bien, es la expresión de una fuerza vital, es la materialización de una sustancia constitutiva del cuerpo y del ser. Así cambia la perspectiva sobre la pérdida de la *lengua propia* y la adopción de una *lengua ajena*, pues hacer parte de las prácticas lingüísticas de otros también es compartir una sustancia y formar parte de un territorio, de un cuerpo colectivo.

La recuperación de prácticas lingüísticas y alianzas matrimoniales puede ayudar a los yaunas a legitimar sus reivindicaciones étnicas y territoriales, pero no les permite automáticamente desligarse del tejido de relaciones creado a lo largo del tiempo en sus ires y venires. De esta manera, si solo se tiene en cuenta la relación entre lengua e identidad, se pierde de vista que la filiación lleva a prácticas que son propiedad del linaje, y que las condiciones sociopolíticas e históricas pueden exigir modificarlas, posicionarse y ser posicionados de otras maneras, mediante diversas tácticas de construcción de la identidad. Por ello, la adquisición de nuevas prácticas lingüísticas como parte de los tránsitos vividos por los yaunas no solo se debe entender como un proceso de desplazamiento y recuperación de una lengua-código. Como lingüistas, este es un aprendizaje importante derivado de acompañar el proceso de los yaunas, pues nos ha permitido entender conceptualizaciones culturalmente más pertinentes sobre aquello que se busca recuperar y, en consecuencia, es un avance en la descolonización de la conceptualización de lo que se entiende por *lengua* (Leonard 2017).

El entendimiento de las nociones indígenas del lenguaje, la organización social y el manejo territorial permite ver con nuevos ojos el papel que juegan las prácticas semióticas en los procesos emergentes y cambiantes de identificación grupal, las maneras propias de (re)configuración de grupos humanos, la gestión del conflicto a través de la creación de parentela y el funcionamiento cotidiano de la exogamia. Así, se hace evidente la flexibilidad que posibilita reconfigurar las

alianzas entre los grupos humanos y las prácticas semióticas a partir de eventos históricos decisivos —v. g. guerras interétnicas, economía extractivista, educación misionera, defensa colectiva del territorio—, y que de esa forma contribuye a asegurar la supervivencia de manera estratégica²⁰.

Finalmente, al persistir la ecuación entre lengua e identidad en las discusiones académicas sobre diversidad lingüística en la región, los grupos humanos con otros patrones y dinámicas exógamas, o bien son invisibilizados o son considerados como excepciones al modelo ideal. Así, se complica el diálogo intercultural sobre las reivindicaciones lingüísticas y la posición en el sistema sociolingüístico de los pueblos que, aunque conservan su filiación étnica, ya no mantienen sus prácticas lingüísticas propias, como sucede con los yaunas²¹. En el contexto actual de reconocimiento estatal de la multiculturalidad, la concepción reificante de *lengua, grupo e identidad* puede también influir en los discursos mismos de reivindicación indígena creando tensiones entre las expectativas, vivencias y nociones propias relacionadas con las prácticas semióticas, la formación de cuerpos colectivos y los procesos de construcción de etnicidad y su idealización.

Referencias

- Aikhenvald, Alexandra Y.** 1996. “Areal Diffusion in Northwest Amazonia: The Case of Tariana”. *Anthropological Linguistics* 38 (1): 73-116. <https://jstor.org/stable/30028444>
- Århem, Kaj.** 1998. “Powers of Place: Landscape, Territory and Local Belonging in Northwest Amazonia”. En *Locality and Belonging*, editado por Nadia Lovell, 75-98. Routledge.
- Arias, Leonardo, Nicholas Q. Emlen, Sietze Norder, Nora Julmi, Magdalena Lemus Serrano et al.** 2023. “Interpreting Mismatches Between Linguistic and Genetic Patterns among Speakers of Tanimuka (Eastern Tukanoan) and Yukuna (Arawakan)”. *Interface Focus* 13 (1): 20220056. <https://doi.org/10.1098/rsfs.2022.0056>
- Bucholtz, Mary y Kira Hall.** 2004. “Language and Identity”. En *A Companion to Linguistic Anthropology*, editado por Alessandro Duranti, 369-394. Blackwell.
- Cayón, Luis.** 2013. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. ICANH.
- Cayón, Luis.** 2022. “Seres plurales, transmutaciones y especies: creatividad y curación en el pensamiento chamánico makuna”. En *Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*, editado por David Ruiz-Serna y Carlos Del Cairo, 150-179. Pontificia Universidad Javeriana.

20 Este asunto también es señalado en Cayón (2013), Chernela (1989) Franky (2004) y Mahecha (2015).

21 Véase también el trabajo de Shulist (2022) sobre las zonas urbanas del Alto Río Negro.

- Cayón, Luis y Thiago Chacon.** 2023. “Diversity, Multilingualism and Inter-Ethnic Relations in the Long-Term History of the Upper Rio Negro Region of the Amazon”. *Interface Focus* 13 (1): 20220050. <https://doi.org/10.1098/rsfs.2022.0050>
- Chacon, Thiago.** 2014. “A Revised Proposal of Proto-Tukanoan Consonants and Tukanoan Family Classification”. *International Journal of American Linguistics* 80 (3): 275-322. <https://doi.org/10.1086/676393>
- Chacon, Thiago y Luis Cayón.** 2013. “Considerações sobre a exogamia linguística no noroeste amazônico”. *Revista de Letras* 6 (1/2): 6-20. <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RL/article/view/5051>
- Chacon, Thiago y Luis Cayón.** 2023. “Language, Exogamy and Ethnicity in the Upper Rio Negro Region”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 19 (2): 212-242. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1357>
- Chernela, Janet.** 1989. “Marriage, Language, and History among Eastern Speaking Peoples of the Northwest Amazon”. *The Latin American Anthropology Review* 1 (2): 36-41. <https://doi.org/10.1525/jlca.1989.1.2.36>
- Chernela, Janet.** 2018. “Language in an Ontological Register: Embodied Speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil”. *Language & Communication* 63: 23-32. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.02.006>
- Citya (Consejo Indígena del Territorio Yaigojé Apaporis).** 2023. “Territorio Indígena de Yaigojé Apaporis. Plan de Vida”. Consejo Indígena del Territorio Yaigojé Apaporis. https://jaguaredeyurupari.org/wp-content/uploads/2024/10/7.-Plan-de-Vida-Yaigoje-Apaporis_compressed.pdf
- Comunidad yauna y Ana María Ospina Bozzi.** 2018. Documentos del proyecto “Hacia la revitalización de la lengua yauna”. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Crevels, Mily.** 2007. “South America”. En *Encyclopedia of the World’s Endangered Languages*, editado por Christopher Moseley, 101-194. Routledge.
- Eberhard, David M., Gary F. Simons y Charles D. Fenning, eds.** 2024. “Languages of the World”. *Ethnologue*. <https://www.ethnologue.com/>
- Echeverri, Juan Álvaro.** 2023. “Lenguaje es aliento: ‘aunque aprendas poco, se te abre el coco’”. *Forma y Función* 36 (2). <https://doi.org/10.15446/fyf.v36n2.101182>
- Epps, Patience.** 2021. “Diversifying Multilingualism: Languages and Lects in Amazonia”. *International Journal of Bilingualism* 25 (4): 901-920. <http://doi.org/10.1177/13670069211023131>
- Fausto, Carlos.** 2005. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana* 11 (2): 385-418. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000200003>

- Franky, Carlos Eduardo.** 2004. “Territorio y territorialidad indígena: un estudio de caso entre los tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia colombiana)”. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Gomez-Imbert, Elsa.** 1991. “Force des langues vernaculaires en situation d’exogamie linguistique: le cas du Vaupés colombien, Nord-Ouest amazonien”. *Cahiers des Sciences Humaines* 27 (3-4): 535-559. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_4/sci_hum/35827.pdf
- Gomez-Imbert, Elsa.** 1999. “Variétés tonales sur fond d’exogamie linguistique”. *Cahiers de Grammaire* 24: 67-93. <http://w3.erss.univ-tlse2.fr/textes/publications/CDG/24/CG24-5-Gomez.pdf>
- Hugh-Jones, Stephen.** 1993. “Clear Descent or Ambiguous Houses?: A Re-Examination of Tukanoan Social Organisation”. *L’Homme* 33 (126): 95-120. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369631>
- Hugh-Jones, Stephen.** 1995. “Inside-out and Back-to-Front: The Androgynous House in Northwest Amazonia”. En *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, editado por Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones, 226-252. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen.** 2023. “Vaupés Multilingualism and the Substance of Language”. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 19 (2): 294-304. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1392>
- Irvine, Judith T. y Susan Gal.** 2000. “Language Ideology and Linguistic Differentiation”. En *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, editado por Paul V. Kroskrity, 35-84. School of American Research Press.
- Jackson, Jean.** 1974. “Language Identity of the Colombian Vaupes Indians”. En *Explorations in the Ethnography of Speaking*, editado por Richard Bauman y Joel Sherzer, 50-64. Cambridge University Press.
- Jackson, Jean.** 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Kemmis, Stephen, Robin McTaggart y Rhonda Nixon.** 2014. *The Action Research Planner: Doing Critical Participatory Action Research*. Springer Singapore.
- Koch-Grünberg, Theodor.** (1909) 1985. *Dos años entre los indios*. Vol. 2. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

- Koch-Grünberg, Theodor.** 1912. “Betóya-Sprachen Nordwestbrasilens und der angrenzenden Gebiete”. *Anthropos* 7 (2): 429-462. <https://www.jstor.org/stable/40443848>
- Koch-Grünberg, Theodor.** 1914. “Betóya-Sprachen Nordwestbrasilens und der angrenzenden Gebiete (fortsetzung)”. *Anthropos* 9 (3/4): 569-589. <https://www.jstor.org/stable/40443093>
- Leonard, Wesley.** 2017. “Producing Language Reclamation by Decolonising ‘Language’”. En *Language Documentation and Description*, editado por Wesley Y. Leonard y Haley De Korne, 15-36. Vol. 14. EL Publishing.
- Leonard, Wesley.** 2021. “Centering Indigenous Ways of Knowing in Collaborative Language Work”. En *Sustaining Indigenous Languages: Connecting Communities, Teachers, and Scholars*, editado por Lisa Crowshoe, Inge Genee, Mahaliah Peddle, Joslin Smith y Conor Snoek, 21-34. Northern Arizona University.
- Mahecha, Dany.** 2015. *Masã Goro: la crianza de “personas verdaderas” entre los macuna del Bajo Apaporis*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Makoni, Sinfree y Alastair Pennycook.** 2006. “Disinventing and Reconstituting Languages”. En *Disinventing and Reconstituting Languages*, editado por Sinfree Makoni y Alastair Pennycook, 1-43. Multilingual Matters.
- Martius, Karl Friedrich Philipp von.** 1867. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens: Wörtersammlung Brasilianischer Sprachen*. Friedrich Fleischer.
- Ospina Bozzi, Ana María y Joan Sebastián Gutiérrez Rodríguez.** 2025. “Gentes y maneras de hablar en el río Apaporis (Colombia): el caso de yauna, tanimuca y letuama”. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 21 (1). <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1417>
- Ospina Bozzi, Ana María, Nathalia Solano Guzmán, Hernando David Sierra Ordóñez y Joan Sebastián Gutiérrez Rodríguez.** 2022. “Caminando con los yauna: experiencias colectivas de recuperación lingüística”. En *Reflexiones desde la acción: memorias del V Revitalizando Ando*, editado por Daniel P. Guzmán, 59-100. Funproeib Andes.
- Parques Nacionales Naturales de Colombia.** 2018. “PNN Yaigojé Apaporis: Documento Régimen Especial de Manejo”. <https://old.parquesnacionales.gov.co/portal/wp-content/uploads/2020/10/rem-yaigojeapaporis-oct2018-2.pdf>
- Pennycook, Alastair.** 2010. *Language as a Local Practice*. Routledge.

- Ramírez Jaimes, Alejandro.** 2018. “‘Enfermedad occidental se cura con medicina occidental’: autonomía indígena, territorialidades y la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis en la Amazonia colombiana”. Tesis de maestría, Universidade Estadual de Campinas.
- Rappaport, Joanne.** 2016. “Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships”. *Collaborative Anthropologies* 9 (1-2): 1-31. <https://dx.doi.org/10.1353/cla.2016.0009>
- Shulist, Sarah.** 2018. *Transforming Indigeneity: Urbanization and Language Revitalization in the Brazilian Amazon*. University of Toronto Press.
- Shulist, Sarah.** 2022. “Insecurity through Diversity: A Case Study from the Northwest Amazon”. *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 43 (3): 200-213. <https://doi.org/10.1080/01434632.2022.2039674>
- Siragusa, Laura y Pirjo Kristiina Virtanen.** 2021. “The Materiality of Languages in Engagements with the Environment”. *Multilingua: Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication* 40 (4): 421-431. <https://doi.org/10.1515/multi-2021-0057>
- Sorensen, Arthur P.** 1967. “Multilingualism in the Northwest Amazon”. *American Anthropologist* 69 (6): 670-684. <https://doi.org/10.1525/aa.1967.69.6.02a00030>
- Vasco Uribe, Luis Guillermo.** 2002. *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. ICANH.

Vivir con la palma: incorporando sensibilidades etnográficas en la geografía crítica de los recursos

Living with Oil Palm: Incorporating Ethnographic Sensibilities in Critical Resource Geography

Viver com a palma: incorporando sensibilidades etnográficas na geografia crítica dos recursos

Recibido: 24/02/2025 • Aprobado: 19/05/2025 • Publicado: 01/09/2025



Eloísa Berman-Arévalo

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia

eberman@uninorte.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-9145-4512>

Resumen

La etnografía ofrece la posibilidad de una intervención crítica y potencialmente transformadora de las políticas del conocimiento en la geografía de los recursos. Este artículo sugiere un marco metodológico y analítico para una etnografía de los recursos en contextos extractivos que atiende a sus políticas espaciales. Desarrolla el concepto de sensibilidad etnográfica y argumenta que esta constituye un modo de compromiso con la gente, el lugar y la creación de conocimiento que puede añadir matices teóricos y epistemológicos a las geografías críticas de los recursos. Con base en una investigación sobre la palma aceitera en el Caribe colombiano, propone tres elementos metodológico-analíticos para incorporar las sensibilidades etnográficas a dichas geografías: una apertura sensible a los terrenos etnográficos, una exposición corporeizada a la materialidad del espacio extractivo y una práctica de escritura reflexiva y multinivel. A partir de estos elementos, desarrolla un análisis de los espacios de extracción y los espacios de vida comunitaria que revela sus imbricaciones y entrelazamientos.

Palabras clave: etnografía, geografía feminista, agroextractivismo, Caribe colombiano

Abstract

Ethnography offers a critical and potentially transformative intervention in the politics of knowledge-making in resource geography. This article proposes a methodological and analytical framework for an ethnography of resources in extractive contexts that attends to their spatial politics. It develops the concept of ethnographic sensibilities and argues that this constitutes a mode of engagement with people, place, and knowledge creation that can add theoretical and epistemological nuance to critical resource geographies. Based on the author's research on oil palm in the Colombian Caribbean, it suggests three methodological/analytical elements for incorporating ethnographic sensibilities into resource geography: a sensitive openness to ethnographic grounds; an embodied exposure to the materiality of extractive space; and a reflective, multi-level writing practice. From these, it develops an analysis of the spaces of resource extraction and the spaces of community life, revealing their entanglements and overlaps.

Keywords: ethnography, feminist geography, agrarian extractivism, Colombian Caribbean

Resumo

A etnografia oferece a possibilidade de uma intervenção crítica e potencialmente transformadora da política do conhecimento na geografia dos recursos. Este artigo sugere um referencial metodológico e analítico para uma etnografia dos recursos em contextos extrativistas que atenda à sua política espacial. Desenvolve o conceito de sensibilidade etnográfica e argumenta que ela constitui um modo de engajamento com as pessoas, os lugares e a criação de conhecimento que pode acrescentar uma nuance teórica e epistemológica às geografias críticas de recursos. Com base em uma pesquisa sobre o óleo de palma no Caribe colombiano, o artigo propõe três elementos metodológico-analíticos para incorporar a sensibilidade etnográfica a tais geografias: uma abertura sensível aos terrenos etnográficos, uma exposição encarnada à materialidade do espaço extrativista e uma prática de escrita reflexiva e multinível. A partir desses elementos, se desenvolve uma análise dos espaços de extração e dos espaços da vida comunitária que revela suas imbricações e entrelaçamentos.

Palavras-chave: etnografia, geografia feminista, extrativismo agrário, Caribe colombiano

Introducción

El análisis crítico se ha preocupado por comprender las relaciones de poder que configuran la producción de los llamados “recursos naturales”. Por ejemplo, se ha estudiado cómo la naturaleza se convierte en recursos a través de su mercantilización y de la creación de valor capitalista (Huber 2018; Moore 2015), se han desestabilizado los límites entre los mundos natural y social (Castree 2003; Whatmore 1999) y se ha reflexionado críticamente sobre los orígenes coloniales de las ideologías

subyacentes a los esquemas dominantes de explotación y extracción (Braun 2002; Willems-Braun 1997). En la geografía crítica, las perspectivas feministas, posestructurales y poscoloniales allanan el camino para ampliar la indagación sobre las espacialidades de los recursos y los entramados de poder que las constituyen en la medida en que dirigen la atención a las prácticas de investigación y los marcos epistémicos a través de los cuales se conocen, caracterizan y definen los recursos. Este artículo¹ se centra en la etnografía como un modo de generación de conocimiento geográfico que, ofreciendo narrativas complejas e innovadoras sobre las geografías y relaciones de poder espacializadas que tienen lugar en los contextos extractivos, permite la reflexión crítica sobre los aspectos intersubjetivos, éticos, materiales y políticos de las relaciones de investigación en dichos contextos.

En concreto, el artículo desarrolla el concepto de *sensibilidad etnográfica* en el contexto de los estudios sobre la producción de recursos en espacios extractivos. La antropóloga Carole McGranahan define el término como “un sentido de lo etnográfico desde las expectativas vividas, las complejidades, contradicciones, posibilidades y fundamentos de cualquier grupo cultural dado” (2018, 1)². Aquí, expando esta definición, pues entiendo la sensibilidad etnográfica como un modo de relacionamiento con las personas, los lugares y la producción de conocimiento en campo que abraza la vulnerabilidad física y epistemológica derivada de habitar los espacios y participar en las relaciones interpersonales inherentes a la investigación.

Las sensibilidades etnográficas permiten hacer una intervención crítica en las geografías de los recursos al instigar una apertura de los imaginarios sobre el espacio y el poder en las regiones extractivas y en las prácticas cotidianas de hacer y rehacer el mundo que tienen lugar entre quienes las habitan. Al mismo tiempo, al situar la producción de recursos en el entramado de relaciones materiales, afectivas y sociales de la *vida-con-recursos* (Valdivia 2017) y basándose en la participación de la investigadora en dicho entramado, las sensibilidades etnográficas pueden proporcionar una comprensión matizada de las formas en que las personas viven con la extracción y conviven con sus efectos.

En primer lugar, el artículo ofrece una visión general de las trayectorias de la etnografía en la geografía humana y sitúa el concepto de sensibilidad etnográfica

1 Este artículo es una traducción del capítulo “Life with Oil Palm: Incorporating Ethnographic Sensibilities in Critical Resource Geography”, incluido en *The Routledge Handbook of Critical Resource Geography* (2021). La RCA y la autora agradecen a los editores de ese libro su autorización para publicar una versión en español en este número de la revista.

2 Todas las traducciones son propias.

en el marco de los aportes de las geógrafas feministas a la etnografía contemporánea. Luego, se contextualiza la investigación de la autora sobre la palma aceitera en Colombia para sugerir maneras concretas de incorporar sensibilidades etnográficas en investigaciones de campo sobre los aspectos socioambientales y políticos del extractivismo y sus impactos locales. Entre ellas están una *apertura sensible* a la dinámica más amplia de la vida-con-los-recursos (más allá del recurso en sí mismo), una *exposición corporeizada* al lugar y a las relaciones interpersonales de la investigación, y una práctica de *escritura reflexiva y multinivel*. La conclusión analiza los entrelazamientos y traslapes espaciales entre la vida cotidiana de la comunidad y las espacialidades de la extracción de recursos como ejemplo del potencial teórico de las sensibilidades etnográficas en la geografía.

La etnografía y sus trayectorias críticas en la geografía humana

La etnografía excede un conjunto de técnicas de investigación aplicadas a través de una inmersión prolongada en la vida social de un colectivo determinado y localizado (Ortner 2006). Tradicionalmente basada en un trabajo de campo sustentado en la participación en las dinámicas cotidianas de un grupo, configura una perspectiva privilegiada desde la cual percibir, comprender y escribir sobre realidades sociales. La etnografía es en sí misma una teoría, en cuanto orientación analítica hacia los ritmos y lógicas frecuentemente impredecibles, ambiguos y contradictorios de la existencia, a través de los cuales los colectivos socioculturales le dan sentido al mundo (Col y Graeber 2011; Nader 2011). Es, por lo demás, una proposición sobre la traducción que parte de la premisa de reconocer la subjetividad de quien investiga, lo cual condiciona, entre otras cosas, qué aspectos de la vida social se abordan, cuáles no y a través de qué categorías analíticas (Biehl y McKay 2012). En este sentido, la etnografía reconoce la imposibilidad de que la investigación social llegue a “verdades” inmutables sobre las siempre inciertas dinámicas de la cotidianidad. Por último, se trata también de un modo personal de narración que pone en primer plano las experiencias vividas y aprendidas por el propio sujeto investigador, hace que este forme parte del objeto de estudio (véase, por ejemplo, Tsing [2005]) y permite un diálogo creativo entre sus conceptualizaciones y las de los informantes (Biehl y McKay 2012).

Etnografía en geografía

La atención de la etnografía a las percepciones y experiencias de las personas, así como su tradicionalmente localizada inmersión en las dinámicas de una colectividad, la han convertido desde hace décadas en un método útil en la investigación geográfica cualitativa. Su uso en la geografía puede generar descripciones detalladas de la “conexión entre los mundos de vida de un grupo social y el mundo geográfico que construye” (Herbert 2000, 551), y ayudar a desarrollar una comprensión profunda de las relaciones socioespaciales desde una perspectiva tanto simbólica como material.

La conexión entre la etnografía y la investigación geográfica ha cambiado con el tiempo. En los últimos años no solo se ha utilizado aquella en esta, sino que también se ha potenciado su uso como herramienta para el análisis crítico. En la primera mitad del siglo XX, geógrafos pertenecientes a la tradición de la ecología cultural llevaron a cabo un trabajo de campo etnográfico a largo plazo para estudiar los conocimientos, creencias y prácticas materiales de determinadas sociedades en relación con el mundo biofísico (St. Martin y Pavlovskaya 2009). Más tarde, en la década de 1970, la geografía humanística incorporó enfoques etnográficos que se centraron en lo mundano y lo cotidiano y abordaron la complejidad y las particularidades de las experiencias espaciales de los sujetos (Crang y Cook 1995). La etnografía les añadió densidad a las observaciones de la geografía humanista sobre el espacio, el lugar y la cultura, y aportó una aproximación situada en los sujetos y contextos particulares a un campo dominado entonces por epistemologías positivistas, pretensiones universalizantes y métodos cuantitativos (Ley y Samuels 1978).

Sin embargo, a medida que en la geografía humana se utilizaba la etnografía para estudiar las experiencias del espacio y las relaciones socioespaciales, también se reproducía una visión de la cultura como algo transparente, homogéneo e indisputado, disponible como objeto de un estudio objetivo por parte de un investigador imparcial (Crang y Cook 1995, 5). En la década de 1990, el giro cultural de la disciplina animó las teorizaciones geográficas sobre el espacio, el lugar y las políticas de la producción académica. Esto condujo, por ejemplo, a una comprensión relacional y procesual del espacio y al reconocimiento de la configuración intercalar de las geografías hasta entonces consideradas “locales”, lo que situó a los investigadores e investigadoras en el medio de espacialidades interconectadas, multiescalares y atravesadas por relaciones de poder. Estos desarrollos resonaron en críticas contemporáneas a las etnografías locales y condujeron a la geografía

a interrogar dichas relaciones y las prácticas espaciales implicadas en el trabajo etnográfico (Cook 2019).

La geografía feminista, en particular, dirigió importantes críticas a los fundamentos coloniales y patriarcales de la investigación en ciencias sociales, con lo cual participó en la creación de una etnografía reflexiva, posicionada y encarnada, comprometida con subvertir las diferentes e interrelacionadas jerarquías de poder y con dar cuenta de sus espacialidades (Nast 1994). En respuesta a la idea de que los fenómenos sociales podían ser observados a través de una *mirada desde ninguna parte* (Haraway 1988), las geógrafas feministas recalcaron la importancia de considerar cómo las posicionalidades de raza, clase, género y sexualidad condicionaban la producción de conocimiento (McDowell 1992; Radcliffe 1994; Rose 1997; Staeheli y Lawson 1995). Insistieron en el imperativo ético y político de narraciones reflexivas que hicieran visibles las relaciones de poder que atravesaban las prácticas de investigación. Obras influyentes escritas por Cindy Katz (1994 y 2001) en la geografía económica o Juanita Sundberg (2003 y 2015) en la ecología política, por ejemplo, ayudaron a desdibujar las fronteras entre el *escritorio* y el *campo*, cuestionando la creación ficticia de este último como un espacio pasivo alejado de los centros de producción de conocimiento en los cuales operan normalmente los y las investigadoras. Estas autoras exploraron, por lo demás, los fundamentos imperiales del trabajo de campo geográfico tradicional e hicieron un llamado a integrar la creación de conocimiento y el activismo para el cambio social.

Adicionalmente, las investigaciones sobre las dimensiones corporales y afectivas de las relaciones espaciales (Sharp 2007; Valentine 2007) y el compromiso con la esfera de lo íntimo (Smith 2020) y lo ordinario (Berman-Arévalo y Ojeda 2020) informaron los posicionamientos metodológicos y teóricos de la geografía feminista en torno a cómo estas esferas condicionaban radicalmente las relaciones de investigación. Por ende, las relaciones etnográficas se concibieron como encarnadas, intersubjetivas, íntimas, emocionales y afectivas en sí mismas. Finalmente, obras recientes en la geografía feminista han abordado críticamente la cuestión de la traducción y representación etnográfica. El trabajo de Richa Nagar, por ejemplo, explora el potencial político de la traducción a través de una ética de *vulnerabilidad radical* comprometida con relaciones íntimas y prolongadas de cocreación entre la investigadora y los colectivos con los que interactúa (Nagar 2018). En este caso, la investigación implica abrazar la inconmensurabilidad entre los mundos de todas las participantes y la creación de conocimientos que son, conscientemente, siempre fluidos e inacabados. Al reconocer e incorporar la agencia epistémica de las colaboradoras y trabajar con las *energías epistémicas* que

emergen en la relación de cocreación (Muppidi 2015), este enfoque investigativo permite dar cuenta de las múltiples y complejas formas de crear conocimientos y ejercer lo político.

Sensibilidades etnográficas en la geografía crítica de los recursos

En la actualidad, la etnografía crítica es crucial en la investigación geográfica vinculada con temas de desarrollo y con las relaciones sociedad-naturaleza. Esta investigación incluye aproximaciones multiescalares (Hart 2004), así como descripciones etnográficas *densas* de lugares y poblaciones particulares (Bobrow-Strain 2007; Sultana 2011; Ybarra 2017). Tanto las indagaciones localizadas como las multiescalares han aportado complejidad teórica a la comprensión de las espacialidades, subjetividades y temporalidades a través de las cuales se crean los recursos en condiciones y poblaciones concretas. Esto ha permitido entender los múltiples significados y reapropiaciones de los recursos a medida que se vuelven parte del día a día de las personas (Bobrow-Strain 2007; Sultana 2011), y también las contestaciones alrededor de su extracción y mercantilización.

Las sensibilidades etnográficas se inspiran en los aportes feministas señalados anteriormente y amplían los registros epistémicos a través de los cuales se estudian los recursos. En concreto, una sensibilidad etnográfica implica la voluntad de escuchar, sentir, reconocer e interactuar con las personas y los lugares en su plena complejidad, atendiendo a las lógicas y prácticas ordinarias e impredecibles de los grupos sociales (McGranahan 2018). Requiere una apertura del registro sensible para dar cuenta de los aspectos estéticos, afectivos y mundanos de la vida y el lugar. En palabras de Richa Nagar, una apertura a los “tonos y texturas, memorias y sentimientos, lógicas y poéticas, traumas y espectros de personas, lugares y tiempos, así como las verdades aparentemente mundanas de la vida que permanecen lejanas en la academia convencional” (2018, 22). Son estas inasibles “atmósferas que resuenan en una escena” (Berlant y Stewart 2019, 34) las que constituyen los terrenos etnográficos en los que habitan quienes hacen etnografía —tanto material como analíticamente—.

Las sensibilidades etnográficas constituyen, además, un modo de compromiso en el que quien conduce la investigación se *expone* a las condiciones materiales y a la intimidad de las relaciones de campo, y hace vulnerables sus marcos de conocimiento mediante el diálogo epistémico con aquellas personas con las que interactúa. A su vez, la escritura (o cualquier otra forma de representación)

se convierte en un ejercicio reflexivo y de posicionamiento que da cuenta de los dilemas y las tensiones que informan las decisiones metodológicas y analíticas.

Incorporar la sensibilidad etnográfica al estudio de la producción y extracción de recursos implica situar los recursos en el conjunto más amplio de prácticas y relaciones de la vida-con-los-recursos, entendida como los entrelazamientos e imbricaciones entre su producción, la vida cotidiana y las relaciones de poder (Valdivia 2017; Valdivia y Lu 2020). A su vez, abordar la vida-con-los-recursos como terreno etnográfico requiere prestar atención a los aspectos afectivos, ordinarios y mundanos de las relaciones a través de las cuales se configuran y se apropian los recursos e interrogar las formas cotidianas en que las relaciones de poder, las espacialidades y los recursos mismos se reconfiguran y redefinen constantemente. Esta perspectiva tiene importantes implicaciones en el análisis de las espacialidades de los recursos, ya que diluye la distinción conceptual entre los espacios de extracción y los espacios de la vida comunitaria, y se centra en las múltiples formas en que la producción de recursos y la vida cotidiana se traslapan y entretajan.

La sensibilidad etnográfica permite una exposición compartida a las materialidades de los espacios de extracción de recursos, una condición que tiene implicaciones éticas y analíticas. Experimentar las materialidades de la vida cotidiana en estos contextos hace posible entender cómo los efectos ambientales y sociales del extractivismo se funden con el día a día y se convierten en un asunto ordinario. Las relaciones de intimidad con las personas y el lugar pueden llevar a quienes conducen la investigación a compartir ese carácter ordinario de las dinámicas extractivas y, por ende, a tener una comprensión más profunda de las ambivalencias y contradicciones de las reacciones políticas frente al daño socioecológico. Al mismo tiempo, una conexión sostenida con lugares y personas determinadas se convierte en precondition para poder ser testigo de las instancias intermitentes e impredecibles en las cuales la extracción de recursos se transforma en un asunto extraordinario y genera diferentes manifestaciones de resistencia organizada.

La vulnerabilidad compartida también influye en la traducción de las experiencias de campo en narraciones etnográficas, pues genera un compromiso ético con prácticas de escritura reflexivas y posicionadas que exponen los propios marcos de conocimiento. A partir de mi trabajo sobre la política cotidiana del aceite de palma en el municipio de María la Baja, en el Caribe colombiano, en la siguiente sección se sugieren formas prácticas en las que las sensibilidades etnográficas pueden potenciar la investigación en la geografía crítica de los recursos y el análisis crítico de contextos extractivos.

Investigando la vida con la palma a través de sensibilidades etnográficas

Mi investigación estudia las políticas y geografías cotidianas de la palma aceitera en María la Baja. Allí, las plantaciones se han expandido a un ritmo alarmante después del año 2000, pasando de 570 ha en 2001 a 11 015 ha en 2013 (Maza Ávila *et al.* 2017). Esta expansión fue posible gracias al despojo paulatino en el contexto de la violencia paramilitar, una historia que permea el imaginario colectivo en torno al recurso a nivel local (Berman-Arévalo 2021). El aceite de palma introdujo nuevas formas de producción agraria, caracterizadas por el trabajo asalariado precario, relaciones agrarias impersonales, relaciones de propiedad excluyentes y la concentración de la tierra en manos de *dueños sin rostro* —una manera local de referirse a propietarios desconocidos provenientes de otras regiones del país (Berman-Arévalo 2021)—.

En María la Baja, la palma aceitera es inseparable de las prácticas, las relaciones y los espacios de la vida cotidiana. Las plantaciones se funden con los lugares de uso y circulación cotidiana y pasan a formar parte del paisaje habitado (figura 1). Además, el trabajo con la palma es una de las pocas fuentes de ingresos de los jóvenes, sin la cual muchas familias no podrían sobrevivir. La mayoría de los hombres de mediana edad han trabajado, al menos en un par de ocasiones, como jornaleros en este campo. Cualquier cosa, desde cervezas y billares hasta uniformes escolares y aceite de cocina, se puede adquirir con el dinero proveniente de este recurso. A pesar de este carácter ordinario y en medio de los ritmos aparentemente estables de la vida con la palma, hay casos repentinos (e impredecibles) en los que esta se reconoce colectivamente como una amenaza que moviliza diferentes formas de resistencia.

Mi trabajo de campo etnográfico implicó más de quince meses y se desarrolló de forma intermitente en el transcurso de tres años. Tras dos estancias de un mes, en 2013 y 2014 respectivamente, muchas conversaciones telefónicas y comunicaciones a través de las redes sociales, pasé un año viviendo en la región y en un pueblo concreto, Paloaltico, durante periodos de tres a cuatro semanas, interrumpidos por estancias de unos cuantos días en ciudades cercanas. A lo largo de la investigación, me sumergí en las múltiples historias, prácticas y acontecimientos aparentemente ajenos a la palma aceitera, lo que desdibujó constantemente los límites conceptuales que separaban mis temas de investigación —las geografías, los impactos y las resistencias al extractivismo— de las múltiples otras esferas de la vida cotidiana.



Figura 1. Mujeres conversando en el pozo

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Mis decisiones prácticas, éticas y analíticas se basaron en la sensibilidad etnográfica. Tres aspectos resultaron significativos para teorizar las políticas y espacialidades de los recursos: una apertura sensible a las dinámicas más amplias de la vida con la palma, la exposición corporeizada a las condiciones materiales del lugar y una práctica de escritura reflexiva y multinivel.

Apertura sensible

Una apertura sensible les pide a quienes conducen investigaciones de campo permitirse soltar —aunque sea de manera temporal— agendas investigativas y marcos conceptuales para interactuar con las personas y los lugares con el fin de ser receptivos a las múltiples voces y eventos que emergen de manera espontánea en la vida social. Practicar esta *vulnerabilidad radical* (Nagar 2018; Nagar y Shirazi 2019) implica no solo observar y participar, sino también afinar las prácticas de escucha, entendidas como la “posibilidad de acción que conduce a la emergencia

de comprensión, respeto, reconocimiento y, sobre todo, reciprocidad” (Villa y Villa 2012, 389). Hacerse vulnerable en el contexto de la investigación es permitirse *notar* conversaciones y acciones que podrían parecer menores y sin importancia; notar, en el sentido propuesto por Kevin Quashie, implica entrar en sintonía con formas más silenciosas y menos evidentes de expresión, ampliar el registro sensible de lo político (Quashie 2012). Es, también, otorgar importancia a los asuntos que les importan a las personas con quienes investigamos, individual y colectivamente, aunque parezcan ajenos a nuestros intereses de investigación. Ser receptivos a las historias, intereses, deseos y prácticas de la gente; empatizar y abrirnos a relaciones de intimidad y vulnerabilidad mutua. Por último, una apertura sensible requiere tiempo: estar presente, mantenerse en contacto y siempre volver. Con el paso de los días, pueden surgir acontecimientos inesperados que obliguen a quienes investigan a reconsiderar sus juicios y análisis previos y a permanecer abiertos a las sorpresas. El siguiente extracto de mi diario de campo ilustra el potencial de esta apertura para revelar las texturas de lo político en contextos agroextractivos:

Esta mañana, Eloísa, la abuela de 59 años, se puso furiosa cuando Danielito, el vecino, se quejó de que sus nietos le estaban “robando” el tamarindo de su árbol, aunque cayera en el patio de Eloísa. No podía creer que gritara y tirara las ollas al piso y le soltara a Danielito los más groseros improperios. “¿Cómo puede ser tan tacaño?”, se preguntaba en voz alta. “¿Desde cuándo la fruta de un árbol es de alguien?”. Estaba furiosa. Más tarde me contó que se había levantado con los cables cruzados aquella mañana. Se había pasado la noche pensando en cómo su hija la había llamado de Cartagena para pedirle 100 000 pesos para la matrícula y ella no tenía dinero para darle. Se le rompió el corazón. (Diario personal de campo, Paloaltico, 31 de enero de 2015)

Pude presenciar el suceso anterior al permanecer por horas en la cocina abierta de Eloísa, junto a su patio trasero, un lugar donde la familia extendida se reunía a diario para tomar café y comentar los últimos acontecimientos del pueblo. Difícilmente me perdía una sesión de café. El tipo de riña que vimos aquel día era poco frecuente. Todo el mundo se sorprendió ante la reacción de Eloísa y se habló del incidente durante el resto de la jornada. Yo también participé en las conversaciones posteriores. Escuché, comenté y *me quedé*. Sin que se lo pidiera, Eloísa me contó cómo se sentía. Más tarde reflexionaría sobre estos acontecimientos a través de la escritura. Entendí su conexión con una economía cada vez más monetizada en la que, sin embargo, la escasez de dinero es la norma y los recursos

comunes se vuelven privados. Mi apertura a las frustraciones de Eloísa me ayudó a comprender las dimensiones emocionales de estas dinámicas, así como las relaciones desiguales de género que las condicionan: la rabia, la tristeza, la frustración ante el debilitamiento de lo colectivo y los impactos desiguales del capitalismo agrario sobre las mujeres y las madres —responsables, además de cuidar, de proveer, pero sin acceder a un salario—.

Todo esto estaba contenido en un acontecimiento ordinario frente al cual mantuve una apertura tanto sensible como analítica. Dado mi interés en las políticas cotidianas de la palma aceitera, pude haber limitado mis observaciones a los efectos más directos y evidentes de este recurso en la vida de la comunidad, buscando activamente instancias de resistencia o despojo. Sin embargo, los sucesos narrados arriba señalan la importancia de abrir las decisiones metodológicas y los registros epistémicos para acercarse a las operaciones complejas de la política, la subjetividad y las materialidades de la vida cotidiana en medio del agroextractivismo.

El sufrimiento y la vitalidad, la pasividad y la rabia repentina, la constatación consciente de la injusticia: todo esto atravesaba el tejido de la vida social en Paloaltico. Cuando fui invitada a habitar el ámbito de la cotidianidad, se hizo evidente que la palma aceitera estaba enredada con un espectro más amplio de prácticas, deseos, preocupaciones, relaciones de poder y espacialidades que hacía imposible considerar al agroextractivismo como un fenómeno relevante en sí mismo.

Exposición corporeizada

La exposición corporeizada o encarnada implica experimentar el lugar y las relaciones en toda su dimensión material y emocional. Durante mi estancia en Paloaltico, nadaba con los niños en el embalse cercano, participé en el maratón escolar por los canales de irrigación de la plantación, bebía el agua, ayudaba a cocinar a pesar de mi torpeza con la cocina de leña, y compartía y a veces bailaba en los “picós” del pueblo. En una ocasión, las mujeres me quitaron los piojos de la cabeza, sentadas en el patio donde ellas y los hombres practicaban actividades de aseo y acicalamiento similares. No se trataba solo de observación participante, sino de una disposición constante e intuitiva a implicar el cuerpo en la investigación y abrirse a la intimidad que esto conlleva. Suponía vulnerabilidad, pero también generaba vínculos sociales y rompía —aunque de manera efímera— privilegios encarnados de raza y clase.

La vulnerabilidad compartida ante la materialidad generalmente precaria y contaminada de los espacios extractivos constituye una perspectiva única para comprender cómo los efectos socioambientales del extractivismo agrario se

enredan con las prácticas cotidianas y *descienden* al ámbito de lo ordinario (Das 2015, 71). Como sugiere la viñeta etnográfica citada a continuación, esta inmersión hizo de mi propio cuerpo un lugar en el que las controvertidas relaciones del extractivismo se convirtieron en una realidad concreta:

El parásito que salía de mi cuerpo en la biblioteca de la universidad era un craso recordatorio de lo implicado que había estado con las condiciones materiales del campo. Mi cuerpo contenía literalmente residuos de agua contaminada con agroquímicos, peces en descomposición y heces de animales.

Mientras reflexionaba sobre las políticas cotidianas de la contaminación, me acordé de Leticia, el nombre que la comunidad dio al acuífero más cercano al pueblo. Rodeado de palma aceitera y colonizado por sus raíces, era también un lugar para disfrutar y contar historias. En el transcurso de mi trabajo de campo Leticia acabaría desapareciendo, su agua completamente agotada. Su desaparición interrumpiría la certeza normalizada de su existencia y el carácter ordinario de su materialidad contaminada. Para muchas personas, se convirtió en un símbolo de los efectos trágicos de la invasión de la palma a los comunes, un recordatorio de sus amenazas a la supervivencia física. Para otras, era tan solo otra instancia de la precariedad material a la que cada vez se acostumbraban más.

Para mí también, beber agua contaminada se había convertido en un asunto ordinario, interrumpido tras haber sido testigo de los acontecimientos y, ahora, por la constatación de la presencia de parásitos en mi cuerpo. Al compartir la vida cotidiana de la comunidad, me había sentido incómoda ante el privilegio del agua embotellada, que consideraba ética y políticamente incoherente con las conversaciones diarias sobre los privilegios raciales y la devaluación de los cuerpos racializados. Sin embargo, esta encarnación de mi política también había contribuido a la naturalización de los efectos reales y concretos de la palma aceitera. (Viñeta etnográfica, Chapel Hill, febrero de 2016)

Exponer mi cuerpo a las condiciones materiales del espacio fue una decisión práctica impulsada por motivos éticos y políticos. Hacermelo vulnerable experimentando el lugar “como todo el mundo” me permitió ampliar mis perspectivas analíticas sobre el *daño* y la *resistencia*. Me di cuenta de que las reacciones políticas a los daños ocasionados por la palma aceitera no podían separarse del hecho de vivir en medio de la extracción y acostumbrarse a ella. No era una cuestión de aquiescencia vs. resistencia, sino más bien de las instancias impredecibles en las

que los parásitos, los pozos secos o los peces muertos hacían de la palma un asunto extraordinario.

Escribir sensibilidades etnográficas

Como revela la viñeta anterior, la etnografía no solo se hacía en el lugar físico de la comunidad. También tomó forma a través del proceso reflexivo y creativo de dar cuenta de las experiencias sobre el terreno mediante la escritura etnográfica. En este sentido, el potencial de las sensibilidades etnográficas en el espacio se realizaba en retrospectiva, ya que la escritura generó una conciencia crítica de los riesgos y potenciales de la exposición corporeizada y abrió posibilidades de análisis para comprender las relaciones entre la política, la materialidad y el cuerpo de la propia investigadora.

Las prácticas de escritura reflexivas e iterativas permiten un modo de análisis en el que las proposiciones conceptuales y teóricas surgen del proceso personal y afectivo de lidiar con la compleja, fragmentada e impredecible naturaleza de la vida social, a la vez que se sitúan a la luz de un conjunto de dinámicas y relaciones multiescalares. Las formas narrativas ayudan a la investigadora a aceptar la vulnerabilidad de sus propios marcos de conocimiento y a materializar un compromiso ético para que lo ordinario se convierta en un registro epistémico y un lugar de la política.

Desarrollé una práctica de escritura en tres niveles: notas de campo, diario de campo y narraciones etnográficas. Aunque los límites entre estas tres categorías son a menudo borrosos (Taussig 2011, 5), cada una se encuentra en un lugar distinto en el continuo entre el registro, la reflexión y el análisis. Las notas de campo registraban fragmentos de la experiencia y los conservaban para su posterior elaboración. Escribía espontáneamente nombres, números, ideas, mapas, percepciones o detalles de acontecimientos o conversaciones. La actividad aparentemente mecánica de escribir notas afina la percepción etnográfica de lo que ocurre a su alrededor. Como sugiere Michael Taussig, las notas de campo son como un “nuevo órgano” que “incorpora otros mundos al propio” (2011, 5). Aunque aleatorias, fragmentadas y carentes de coherencia, también sientan las bases para el análisis, con lo cual permiten acceder a los *mundos de expresividad* latentes en el terreno al recordar sus detalles (Berlant y Stewart 2019, 34).

Un diario de campo constituyó un segundo nivel de escritura. Durante mi trabajo en el terreno, los registros regulares en él ayudaban a procesar las experiencias del día y a elaborar pensamientos intuitivos. Escritos a mano y en el lugar,

evocaban sensaciones y cualidades afectivas del espacio y los acontecimientos, al tiempo que los ordenaba en un flujo narrativo y apuntaba hacia determinadas direcciones analíticas. El diario se convirtió en una salida creativa que me ayudó a expresar una voz personal en un relato académico emergente y sirvió de base para el posterior desarrollo de un texto etnográfico.

Durante mis visitas a las capitales regionales y, más tarde, en una universidad norteamericana, la escritura de relatos etnográficos se convirtió, a la vez, en un modo de análisis y en un ejercicio personal y creativo de hacer compatible la distancia analítica con el compromiso ético de reconocer y dialogar con los marcos epistémicos de los participantes. Estas narraciones hacían posible un contrapunteo entre elementos concretos de la experiencia de campo y la abstracción conceptual y teórica. Utilicé historias y viñetas etnográficas para iniciar capítulos o artículos con el fin de conectar tanto a los lectores como a la escritora con las texturas de la vida social. Esta práctica ofrecía un registro sensible para que quienes leyeran pudieran acercarse a los mundos narrados y, a la vez, me permitía ser abiertamente parcial y procesar mis compromisos ético-políticos.

La apertura sensible, la exposición corporeizada y la escritura reflexiva son solo tres elementos prácticos de lo que llamo sensibilidad etnográfica. La siguiente sección reúne estos tres elementos en un análisis de los entrelazamientos entre los espacios de extracción de recursos y los de la vida comunitaria.

La vida con la palma aceitera: los espacios entrelazados de la palma y la comunidad

En María la Baja, la palma crece entre escuelas, campos de fútbol, acuíferos y viviendas. A su vez, personas, animales, recuerdos y demonios habitan las plantaciones caminando, descansando, alimentándose e incluso haciendo el amor a la sombra de la palma:

Aunque se traslapan, las espacialidades de la palma y de las personas (y de los animales y de otros) también están en tensión y a veces en oposición. Las plantaciones limitan la tierra disponible para la agricultura campesina; su expansión está siempre acompañada de esfuerzos permanentes —aunque incompletos— por territorializar mediante el cercamiento y los despliegues de seguridad privada. Un ejemplo de las violentas territorialidades de la palma se desarrolló una mañana en el patio de mi familia de acogida. En medio de la conversación vimos a un cerdo moribundo caminando hacia la casa. Tenía una cortada en la frente,

suficientemente profunda para dejar al descubierto su cráneo. Sabíamos lo que había pasado: los guardias de seguridad de la plantación vecina lo habían herido para mantenerlo alejado. Era una demostración simbólica de poder y una amenaza directa a los medios de vida locales. “Los animales ya no pueden andar libremente, los de la palma no los quieren cerca”, explicó Mercedes, de 42 años. Se trataba de un encuentro violento entre el espacio securitizado de la plantación y las espacialidades móviles de la circulación animal, que materializaba el conflicto espacial entre la explotación privada y capitalista de los recursos y la posibilidad de que otros tipos de elementos y entes no humanos se conviertan en recursos para los miembros de la comunidad. (Viñeta etnográfica, Chapel Hill, agosto de 2016)

Esta viñeta ilustra cómo determinadas prácticas y observaciones del trabajo de campo informan mi teorización sobre las geografías de los recursos y cómo la experiencia y el análisis confluyen en el texto etnográfico. Como revela la narración, las geografías de la palma aceitera y de la cotidianidad existen en relación mutua. A veces son opuestas, a veces están entrelazadas y a menudo son impredecibles. Ambas contienen y condicionan la producción de recursos en una negociación constante entre los intereses agrocapitalistas y el aseguramiento de la vida diaria. A medida que el espacio extractivo es cohabitado por mujeres, hombres, niños y niñas, guardias de seguridad, capitalistas, pozos de agua y animales, juntos se convierten en agentes activos en la creación de las geografías vividas de la palma aceitera. Aunque las plantaciones amenazan los modos de vida locales, los espacios de extracción y los espacios comunitarios también se superponen, entretejen y transforman mutuamente en un proceso dinámico de producción del espacio que siempre implica conflictos y articulaciones (Hart 2004). En este proceso, el paisaje agroextractivo se impregna de socialidad, convirtiéndose así en un paisaje social constituido no solo por la producción de aceite de palma, sino también por las historias, prácticas y relaciones de individuos y colectivos (Tsing 2005, IX). Las sensibilidades etnográficas afinan la comprensión de estas reapropiaciones materiales, sociales y simbólicas del espacio de los recursos.

Estos análisis etnográficos de la espacialidad de los recursos tienen importantes implicaciones políticas. Los imaginarios geográficos prevalentes sobre el extractivismo conciben territorios comunitarios espacial y socialmente diferentes y opuestos a los de la extracción (Zibechi 2012). Un análisis de este tipo sobre las espacialidades de la palma aceitera en María la Baja revela territorialidades inestables y relacionales caracterizadas por un juego permanente entre la fijación de límites y el cruce de fronteras, en el que coexisten la reapropiación comunitaria y

la exclusión, y en el que las subjetividades y prácticas políticas emergen tanto en oposición a la explotación capitalista de los recursos como entrelazadas con ella.

Conclusión

Este artículo desarrolló el concepto de sensibilidad etnográfica y argumentó que constituye un modo de compromiso con la gente, el lugar y la creación de conocimiento que puede añadir matices teóricos y epistemológicos a las geografías críticas de los recursos. Dicha sensibilidad sitúa el estudio del extractivismo dentro de la dinámica afectiva, social y material de la vida-con-los-recursos, lo que genera el compromiso de prestar atención a los aspectos ordinarios de las relaciones socioambientales e incorporarlos para comprender las formas en que se desarrollan sobre el terreno las geografías y las políticas de la explotación intensiva.

Una apertura sensible a los terrenos etnográficos y una exposición corporeizada a la materialidad del espacio extractivo pueden generar una vulnerabilidad compartida entre quienes conducen y quienes participan en la investigación. Esta condición aporta matices a la comprensión de las formas en que la gente vive con la extracción y se enfrenta a sus efectos, y crea el compromiso ético de otorgar importancia epistemológica y política a las pequeñas historias de la vida diaria. La provincialización de la extracción de recursos como parte de una red más amplia de relaciones cotidianas invita a conceptualizar las geografías de la producción de recursos de forma que se atienda a las imbricaciones y entrelazamientos con los espacios y prácticas espaciales de la comunidad.

La etnografía no está de ninguna manera libre de retos y limitaciones. Aunque se puedan desdibujar de manera efímera y circunstancial ciertas diferencias sociales, los privilegios de raza, clase u origen geográfico, entre otros, siempre condicionan las narrativas, las perspectivas analíticas y la posibilidad misma de hacer investigación *de campo*. Al fin y al cabo, la vida con los recursos es, para quien investiga, una experiencia temporal de la cual puede salir en cualquier momento. Más aún: sin importar la intención de politizar lo ordinario e incorporar las perspectivas y marcos epistémicos de los participantes en las teorizaciones y conceptualizaciones, la etnografía siempre será una práctica desigual de representación y traducción controlada por quienes la conducen, y condicionada por los criterios y estándares académicos prevalecientes. A pesar de estas limitaciones, tal como sugiere este artículo, una práctica etnográfica crítica es un intento —algo utópico— de escapar a estos desbalances de poder, crear formas de relacionamiento alternativas y ofrecer aperturas sensibles para que quienes

leen puedan conectar con los mundos de quienes hacen que la vida continúe en medio de las relaciones violentas y desiguales del extractivismo.

Referencias

- Berlant, Lauren y Kathleen Stewart.** 2019. *The Hundreds*. Duke University Press.
- Berman-Arévalo, Eloísa.** 2021. "Mapping Violent Land Orders: Armed Conflict, Moral Economies, and the Trajectories of Land Occupation and Dispossession in the Colombian Caribbean". *The Journal of Peasant Studies* 48 (2): 349-367. <https://doi.org/10.1080/03066150.2019.1655640>
- Berman-Arévalo, Eloísa y Diana Ojeda.** 2020. "Ordinary Geographies: Care, Violence, and Agrarian Extractivism in 'Post-Conflict' Colombia". *Antipode* 52 (6): 1583-1602. <https://doi.org/10.1111/anti.12667>
- Biehl, João y Ramah McKay.** 2012. "Ethnography as Political Critique". *Anthropological Quarterly* 85 (4): 1209-1228. <https://dx.doi.org/10.1353/anq.2012.0057>
- Bobrow-Strain, Aaron.** 2007. *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*. Duke University Press.
- Braun, Bruce.** 2002. *The Intemperate Rainforest: Nature, Culture, and Power on Canada's West Coast*. University of Minnesota Press.
- Castree, Noel.** 2003. "Commodifying What Nature?". *Progress in Human Geography* 27 (3): 273-297. <https://doi.org/10.1191/0309132503ph428oa>
- Col, Giovanni da y David Graeber.** 2011. "The Return of Ethnographic Theory". Introducción a *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): VI-XXXV. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.001>
- Cook, Ian.** 2019. "Ethnography in Human Geography". En *Sage Research Methods Foundations*, editado por Paul Atkinson, Sara Delamont, Alexandru Cernat, Joseph W. Sakshaug y Richard A. Williams. Sage. <https://www.doi.org/10.4135/9781526421036861343>
- Crang, Mike e Ian Cook.** 1995. *Doing Ethnographies*. Geobooks.
- Das, Veena.** 2015. "What Does an Ordinary Ethics Look Like?". En *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*, editado por Michael Lambek, Veena Das, Didier Fassin y Webb Keane, 53-125. HAU.
- Haraway, Donna.** 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hart, Gillian.** 2004. "Geography and Development: Critical Ethnographies". *Progress in Human Geography* 28 (1): 91-100. <https://doi.org/10.1191/0309132504ph472pr>

- Herbert, Steve.** 2000. "For Ethnography". *Progress in Human Geography* 24 (4): 550-568. <https://doi.org/10.1191/030913200100189102>
- Huber, Matt.** 2018. "Resource Geographies I: Valuing Nature (or Not)". *Progress in Human Geography* 42 (1): 148-159. <https://doi.org/10.1177/0309132516670773>
- Katz, Cindi.** 1994. "Playing the Field: Questions of Fieldwork in Geography". *The Professional Geographer* 46 (1): 67-72. <https://doi.org/10.1111/j.0033-0124.1994.00067.x>
- Katz, Cindi.** 2001. "On the Grounds of Globalization: A Topography for Feminist Engagement". *Signs: Journal of Women and Culture in Society* 26 (4): 1213-1235. <https://doi.org/10.1086/495653>
- Ley, David y Marwyn S. Samuels.** 1978. "Contexts of Modern Humanism in Geography". Introducción a *Humanistic Geography: Problems and Prospects*, editado por David Ley y Marwyn S. Samuels, 1-17. Maaroufa.
- Maza Ávila, Francisco Javier, Gustavo Adolfo Herrera Sebá y Tania Isabel Jiménez Castilla.** 2017. "Palma de aceite y seguridad alimentaria en el Caribe colombiano: el caso del municipio de María la Baja, Bolívar". *Palabra: Palabra que Obra* 17: 122-143. <https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.17-num.17-2017-1828>
- McDowell, Linda.** 1992. "Doing Gender: Feminism, Feminists and Research Methods in Human Geography". *Transactions of the Institute of British Geographers* 17 (4): 399-416. <https://doi.org/10.2307/622707>
- McGranahan, Carole.** 2018. "Ethnography beyond Method: The Importance of an Ethnographic Sensibility". *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies* 15 (1): 1-10. <https://doi.org/10.11157/sites-id373>
- Moore, Jason W.** 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso.
- Muppidi, Himadeep.** 2015. *Politics in Emotion: The Song of Telangana*. Routledge.
- Nader, Laura.** 2011. "Ethnography as Theory". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): 211-219. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.008>
- Nagar, Richa.** 2018. "Hungry Translations: The World through Radical Vulnerability". *Antipode* 51 (1): 3-24. <https://doi.org/10.1111/anti.12399>
- Nagar, Richa y Roozbeh Shirazi.** 2019. "Radical Vulnerability". En *Keywords in Radical Geography: Antipode at 50*, editado por The Antipode Editorial Collective, 236-242. Wiley-Blackwell.
- Nast, Heidi J.** 1994. "Women in the Field: Critical Feminist Methodologies and Theoretical Perspectives Opening Remarks on 'Women in the Field'". *The Professional Geographer* 46 (1): 54-66. <https://doi.org/10.1111/j.0033-0124.1994.00054.x>

- Ortner, Sherry B.** 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*. Duke University Press.
- Quashie, Kevin.** 2012. *The Sovereignty of Quiet: Beyond Resistance in Black Culture*. Rutgers University Press.
- Radcliffe, Sarah A.** 1994. "(Representing) Post-Colonial Women: Authority, Difference and Feminisms". *Area* 26 (1): 25-32. <https://www.jstor.org/stable/20003369>
- Rose, Gillian.** 1997. "Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics". *Progress in Human Geography* 21 (3): 305-320. <https://doi.org/10.1191/030913297673302122>
- Sharp, Joanne.** 2007. "Geography and Gender: Finding Feminist Political Geographies". *Progress in Human Geography* 31 (3): 381-387. <https://doi.org/10.1177/0309132507077091>
- Smith, Sara.** 2020. *Intimate Geopolitics: Love, Territory, and the Future on India's Northern Threshold*. Rutgers University Press.
- St. Martin, Kevin y Marianna Pavlovskaya.** 2009. "Ethnography". En *A Companion to Environmental Geography*, editado por Noel Castree, David Demeritt, Diana Liverman y Bruce Rhoads, 370-384. Wiley-Blackwell.
- Staheli, Lynn A. y Victoria A. Lawson.** 1995. "Feminism, Praxis, and Human Geography". *Geographical Analysis* 27 (4): 321-338. <https://doi.org/10.1111/j.1538-4632.1995.tb00914.x>
- Sultana, Farhana.** 2011. "Suffering for Water, Suffering from Water: Emotional Geographies of Resource Access, Control and Conflict". *Geoforum* 42 (2): 163-172. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2010.12.002>
- Sundberg, Juanita.** 2003. "Masculinist Epistemologies and the Politics of Fieldwork in Latin Americanist Geography". *The Professional Geographer* 55 (2): 180-190. <https://doi.org/10.1111/0033-0124.5502006>
- Sundberg, Juanita.** 2015. "Ethics, Entanglement, and Political Ecology". En *Routledge Handbook of Political Ecology*, editado por Tom Perreault, Gavin Bridge y James McCarthy, 117-126. Routledge.
- Taussig, Michael.** 2011. *Fieldwork Notebooks / Feldforschungsnotizbücher*. Hatje Cantz.
- Tsing, Anna.** 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Valdivia, Gabriela.** 2017. "'Wagering Life' in the Petro-City: Embodied Ecologies of Oil Flow, Capitalism, and Justice in Esmeraldas, Ecuador". *Annals of the American Association of Geographers* 108 (2): 549-557. <https://doi.org/10.1080/24694452.2017.1369389>
- Valdivia, Gabriela y Flora Lu.** 2020. "Extractive Entanglements: Environmental Justice and the Realpolitik of Life-with-Oil". En "Extraction, Entanglements, and (Im)Materialities:

Reflections on the Methods and Methodologies of Natural Resource Industries Field-work”, editado por Adrienne Johnson y Anna Zalik. *Environment and Planning E: Nature and Space* 4 (2): 26-30. <https://www.doi.org/10.1177/2514848620907470>

Valentine, Gill. 2007. “Theorizing and Researching Intersectionality: A Challenge for Feminist Geography”. *The Professional Geographer* 59 (1): 10-21. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9272.2007.00587.x>

Villa, Wilmer y Ernell Villa. 2012. “Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos: el sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe seco colombiano”. En *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, editado por Catherine Walsh, 357-399. Apora-Yala.

Whatmore, Sarah. 1999. “Hybrid Geographies: Rethinking the ‘Human’ in Human Geography”. En *Human Geography Today*, editado por Doreen B. Massey, John Allen y Phillip Sarre, 24-39. Polity.

Willems-Braun, Bruce. 1997. “Buried Epistemologies: The Politics of Nature in (Post) Colonial British Columbia”. *Annals of the Association of American Geographers* 87 (1): 3-31. <https://doi.org/10.1111/0004-5608.00039>

Ybarra, Megan. 2017. *Green Wars: Conservation and Decolonization in the Maya Forest*. University of California Press.

Zibechi, Raúl. 2012. *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. AK.

Reseñas

.....

Painting the Cosmos: Art and Iconography of the Ceramics of Ancient Panama

Alan Grinnell

University of New Mexico Press, 2024 (426 pp., 738 figuras, 1 mapa y 8 tablas)

ISBN: 978-0-8263-6714-3

Recibido: 04/02/2025 • Aprobado: 28/05/2025 • Publicado: 01/09/2025



Carlos Mayo-Torné

Fundación El Caño, Centro de Investigaciones Arqueológicas del Istmo / Senacyt /
Ministerio de Cultura de Panamá, Panamá

carlosmayo@fundacionelcano.org

<https://orcid.org/0000-0002-0243-8298>

El autor de *Painting the Cosmos*, el Dr. Alan Grinnell, es bien conocido en el campo de la neurofisiología por el estudio del sistema de ecolocalización en murciélagos, tema que ha abordado en publicaciones científicas de alto impacto académico. Su interés en este estudio lo llevó, entre otros destinos, a Panamá, conocida por la gran diversidad de especies de quirópteros, donde realizó investigaciones durante las décadas de 1960 y 1970. En el Istmo surge su inquietud por la cerámica prehispánica, su arte y su simbología. En esta época inicia una colección de vasijas adquiridas durante sus estancias allí, que posteriormente donó a diversos museos de arte en Estados Unidos (Lacma, Bowers Museum o el Carlos Museum). Su interés por el arte nativo lo plasmó en el libro que se reseña a continuación, una compilación que destaca por el número y la calidad de las imágenes de cerámicas seleccionadas, por la fluidez, frescura y claridad de los textos, y por la capacidad de sintetizar en un solo volumen los diferentes estilos y temáticas de la secuencia cerámica de la región cultural Gran Coclé (provincias centrales de Panamá). Sin duda, un trabajo intenso y arduo que maduró por varias décadas.

La cerámica de la región Gran Coclé es especial y singular dentro de la tradición cultural del Área Istmocolombiana¹. Se considera así por la variedad de temas representados, por la paleta de los colores utilizados (sobresalen las tonalidades de azul y morado), por el trazo de los diseños y el acabado virtuoso de muchas de sus piezas. Es, además, una de las cerámicas mejor estudiadas de toda el área cultural, razón por la cual se puede trazar una secuencia cronológica y estilística bastante precisa. Este conocimiento se ha logrado gracias a una multitud de proyectos de investigación desarrollados por académicos y plasmados en monografías, tesis de licenciatura y posgrado, y en muchos artículos científicos (Cooke 1972; Helms 2000; Ichon 1980; Lothrop 1942; Mayo-Torné 2021 y 2023; Sánchez 1995). Los datos obtenidos se remontan al inicio de la alfarería, pasan por la posterior introducción del color, la especialización de la producción y, finalmente, el ocaso representado por la cerámica utilitaria hispano-indígena, producida durante el periodo colonial. Estos trabajos de investigación son la base de propuestas divulgativas que han tenido como objetivo la gigantesca tarea de sintetizar la evolución de la riqueza formal y estilística del componente cerámico en la región, y de complementarla con un vasto registro gráfico, ejemplificado en la publicación de Labbé (1995) o la más reciente del Dr. Grinnell, su libro *Painting the Cosmos: Art and Iconography of the Ceramics of Ancient Panama*.

El resultado es meritorio, viniendo de un autor sin una formación académica tradicional en el mundo del arte o la arqueología. Más allá de la discusión que pueden generar algunas ausencias, ciertos detalles cronológicos o estilísticos, determinadas simplificaciones y sobregeneralizaciones, la publicación mejora el aporte gráfico y enriquece la exposición de contenidos de los antecedentes existentes con la divulgación de centenares de figuras, muchas de ellas sin paralelos en las publicaciones previas.

Los textos, como se mencionó, son fluidos, sin tecnicismos ni malabarismos gramaticales, perfectamente comprensibles para personas con un nivel intermedio de inglés. Al comienzo expone de manera resumida el contexto de las culturas que poblaron el Istmo, con base en datos tomados de las crónicas y de la arqueología, para centrarse posteriormente en las cerámicas: periodización, estilos, categorías formales, religiosidad, iconografía y temáticas.

La mayoría de los materiales están decorados y se adscriben a los periodos cerámicos medios y tardíos, por lo que el lector quizás eche en falta referencias

1 El Área Istmocolombiana es la antigua y actual morada de pueblos nativos de lengua chibcha y cho-coana, que abarca parte de los territorios de Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá y Colombia.

más amplias relacionadas con la cerámica utilitaria y con la cerámica Monagrillo, la más antigua de Centroamérica y cuyo estudio ofrece información valiosa acerca de la tecnología, la movilidad, el sedentarismo y el intercambio en una de las primeras comunidades alfareras del Nuevo Mundo (Iizuka 2013; Iizuka *et al.* 2014).

Los textos suelen hacer referencia a piezas no publicadas con anterioridad y sobre las que hay poca o nula información de contexto, pertenecientes a colecciones museográficas nutridas con piezas producto de la huaquería y del comercio de objetos arqueológicos, lo que limita y dificulta la interpretación y precisión de las adscripciones estilísticas y de la determinación de la antigüedad y la procedencia geográfica². Sin embargo, la cercanía del autor a los diferentes estilos de la secuencia cerámica y sus variables regionales, junto con cierta ayuda recibida de algunos especialistas, aleja el trabajo de contextualización de la mera especulación y lo hace meritorio en la mayoría de los ejemplos.

La riqueza temática y el simbolismo se abordan con énfasis en los diseños figurativos, en los que se plasman figuras humanas, animales o híbridas. Las representaciones geométricas, como las espirales, las alternancias de bandas de color o los diseños rectilíneos y los meandros en cascada (estos últimos típicos de la cerámica La Mula y Tonosí), no tienen un capítulo propio y son tratadas en diferentes apartados, sin un orden aparente³.

Los temas, los contenidos y los diseños (incluso los geométricos) son, en su mayoría, vistos como mensajes, más que como meros ornamentos carentes de asunto o significado simbólico. Algunos de ellos, con variables estilísticas, persisten en la iconografía de toda la secuencia cultural. Según el autor, estos se vinculan, en gran parte de los casos, con el mundo de las creencias y la religiosidad de los coclés. Especial interés tienen las figuras antropomorfas, que pueden despertar la curiosidad del lector por la multitud de imágenes de mujeres, muchas de ellas en posible estado de gravidez, un tema muy poco representado en Coclé en otros soportes, como la orfebrería o la escultura (Mayo *et al.* 2010). Estas podrían estar ligadas, de acuerdo con el Dr. Grinnell, a la figura ancestral de la Gran Madre, ícono espiritual creador en muchos pueblos chibchas, como la de Bachué, entre

2 Es incluso difícil, sin contexto arqueológico, certificar la originalidad de las cerámicas. Algunos estudios estiman que entre el 40% y el 60% de algunas colecciones museográficas prehispánicas son falsas (Kelker y Olsen Bruhns 2009). Hablando en términos estrictamente estilísticos, la mayoría de los ejemplos presentados en esta publicación lucen auténticos, con algunas excepciones, como por ejemplo la vasija 6.49.

3 Cabe mencionar que los motivos geométricos son los más numerosos estadísticamente en contextos arqueológicos bien estudiados, como los de El Caño o Sitio Conte (Lothrop 1942).

los muiscas, o la de Nan Dummad, entre los gunas (Restrepo 1895; Guerrero y Núñez 1995).

También se abordan las representaciones teriantrópicas o híbridas, muy comunes en los periodos cerámicos clásicos Conte y Macaracas (700-1100 E. C.), en las que la figura humana se combina con atributos animales. Estas podrían ser consideradas, como se menciona en el texto, imágenes de los dioses o figuras ancestrales mitológicas. Finalmente, se hace un repaso completo de las representaciones más o menos naturalistas de animales: aves, cangrejos, serpientes, murciélagos, jaguares, monos, entre otros, y se las organiza en varios capítulos. Es en los temas zoomorfos en los que el Dr. Grinnell, por su formación como biólogo y su conocimiento de la biodiversidad del Istmo, muestra su mejor cara, pues con respecto a ellos elabora interesantes y precisas observaciones zoológicas y etológicas, que enriquecen las interpretaciones de la publicación. Estas representaciones se vinculan, en muchos casos, con las creencias animistas de los antiguos coclés y se alimentan de un simbolismo y una espiritualidad marcados. En algunos ejemplos las relaciones zoomorfas con el mundo espiritual son muy evidentes, en especial en aquellos en los que se combinan intencionalmente atributos de diferentes animales dentro de una misma composición. Se sugiere que algunos de estos ejemplos pueden estar simbolizando al Maestro de los Animales, un ser sobrenatural en muchas culturas nativas (Boileau *et al.* 2020; Reichel-Dolmatoff 2005). Estas representaciones conectan el mundo animal con un mediador humano. Mediante esta interacción se garantizaba la fertilidad de la madre tierra, con acceso a alimentos abundantes, a la caza y a la pesca.

Adicionalmente al análisis de los estilos, la temática y su interpretación simbólica, en el texto se abordan el humor, la felicidad, la tristeza, el sufrimiento o la vergüenza, características que se observan esporádicamente en los gestos y posturas de los personajes representados en las cerámicas, ya sean humanos o animales, y son tratados en un interesante y novedoso capítulo, el 13. En este se estudian también las cautivadoras *artimañas visuales*, en las cuales los ingeniosos artistas parecen jugar con los diseños, las perspectivas y la dimensionalidad de las piezas con recursos estéticos. Esto da como resultado diseños que se caracterizan por permanecer semiocultos en los trasfondos temáticos.

El cierre del libro es un capítulo de conclusiones, el 14, con aclaraciones sobre ciertos temas relacionados con la secuencia cerámica, la iconografía y la estética de las representaciones, tras el cual se presenta a modo de anexo un conjunto bastante útil de tablas e imágenes que se organizan por estilos y periodos.

El libro *Painting the Cosmos* es una obra valiosa tanto para los profesionales como para los aficionados interesados en la cerámica prehispánica de Panamá y la tradición cultural del Istmo. Aunque el pasado del autor como coleccionista y su falta de formación académica en arte y arqueología pueden generar críticas y animadversión, el trabajo no debe ser obviado y menospreciado. Por el contrario, hay que visualizarlo como una valiosa síntesis de la evolución de los estilos cerámicos de la tradición cultural Gran Coclé, con un registro gráfico de alta calidad que merece ser consultado. Como profesional dedicado al estudio y la clasificación de la cerámica de la región, recomiendo esta publicación en cuanto manual de referencia para comprender la secuencia cerámica en el área. Sin duda, los lectores sabrán apreciar la contribución del Dr. Grinnell como un aporte significativo al estudio del arte nativo panameño.

Referencias

- Boileau, Arianne, Nicolas Delsol y Kitty F. Emery.** 2020. “Human-Animal Relations in the Maya World”. En *The Maya World*, editado por Scott R. Hutson y Traci Ardren, 164-182. Routledge.
- Cooke, Richard George.** 1972. “The Archaeology of the Western Coclé, Province of Panamá”. Tesis de doctorado, University of London. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1349276/>
- Guerrero, Enrique y Valerio Núñez.** 1995. “Baba’s Creation”. En *Plants and Animals in the Life of the Kuna*, de Jorge Ventocilla, Heraclio Herrera y Valerio Núñez, 1-5. University of Texas Press.
- Helms, Mary W.** 2000. *The Curassow’s Crest: Myths and Symbols in the Ceramics of Ancient Panama*. University Press of Florida.
- Ichon, Alain.** 1980. *L’Archéologie du sud de la péninsule d’Azuerro, Panama*. México Mission Archeologique et Ethnologique Française au Mexique, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Iizuka, Fumie.** 2013. “Early Pottery in the Tropics of Panama (ca. 4,500-3,200 B. P.): Production Processes, Circulation, and Diagenesis”. Tesis de doctorado, University of Arizona.
- Iizuka, Fumie, Richard G. Cooke, Lesley Frame y Pamela B. Vandiver.** 2014. “Inferring Provenance, Manufacturing Technique, and Firing Temperatures of the Monagrillo Ware (3520-1300 cal BC), Panama’s First Pottery”. En *Craft and Science: International Perspectives on Archaeological Ceramics*, editado por Marcos Martín-Torres, 19-29. Bloomsbury Qatar Foundation.

- Kelker, Nancy L. y Karen Olsen Bruhns.** 2009. *Faking Ancient Mesoamerica*. Left Coast Press.
- Labbé, Armand J.** 1995. *Guardians of the Life Stream: Shamans, Art and Power in Prehispanic Central Panamá*. Cultural Arts Press; The Bowers Museum of Cultural Art.
- Lothrop, Samuel K.** 1942. *Coclé: An Archaeological Study of Central Panama*. Parte 2, *Pottery of the Sitio Conte and Other Archaeological Sites*. Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 8. Harvard University Press.
- Mayo, Julia, Carlos Mayo-Torné y Vicky Karas.** 2010. “La escultura precolombina del Área Intermedia: aproximación al estudio estilístico, iconográfico y espacial del grupo escultórico de El Caño”. En *Producción de bienes de prestigio ornamentales y votivos de la América antigua*, compilado por Emiliano Melgar Tisoc, Reyna Solís Ciriaco y Ernesto González Licón, 99-111. Serie de Arqueología Americana. Syllaba Press.
- Mayo-Torné, Carlos.** 2021. “Especialización artesanal en el antiguo Coclé (780-1020 d. C.): adscripción estilística y análisis de estandarización de la cerámica procedente de El Caño”. Tesis de doctorado en Historia, Geografía e Historia del Arte, Universidad de Santiago de Compostela.
- Mayo-Torné, Carlos.** 2023. “Las representaciones de aves en las cerámicas del sitio El Caño, Panamá (780-1000 DC)”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 28 (2): 9-30. <https://doi.org/10.56522/BMCHAP.0010020280003>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.** 2005. *Goldwork and Shamanism: An Iconographic Study of the Gold Museum of the Banco de la República, Colombia*. Villegas.
- Restrepo, Vicente.** 1895. *Los chibchas antes de la Conquista española*. Vol. 1. Ediciones La Luz.
- Sánchez, Luis Alberto.** 1995. “Análisis estilístico de dos componentes cerámicos de Cerro Juan Díaz: su relación con el surgimiento de las sociedades cacicales en Panamá (400-700 d. C.)”. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica, San José.