

ACTAS DIGITALES DEL

XXXVIII ENCUENTRO DE GEOHISTORIA REGIONAL



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GEOHISTÓRICAS- CONICET/UNNE
RESISTENCIA, 26, 27 Y 28 DE SEPTIEMBRE DE 2018

CONICET



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DEL NOROESTE

I I G H I

Arnaiz, Juan Manuel

Actas del XXXVIII Encuentro de Geohistoria Regional : VIII Simposio Región y Políticas públicas / Juan Manuel Arnaiz ; María Silvia Leoni de Rosciani ; compilado por María Laura Salinas ... [et al.]. - 1a ed compendiada. - Resistencia : Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2019.

Libro digital, DXReader

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4450-07-4

1. Historia Regional. 2. Historia de la Provincia del Chaco . 3. Historia de la Provincia de Corrientes . I. Salinas, María Laura, comp. II. Título.
CDD 982

Fecha de catalogación: 26/06/2019

Primera edición.

Actas del XXXVIII Encuentro de Geohistoria Regional. VIII Simposio Región y Políticas públicas

Compiladoras

Dra. María Laura Salinas

Dra. Fátima Valenzuela

Diseño y maquetación

DG. Cristian Toullieux

© Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)-CONICET/UNNE

Av. Castelli 930 (3500) Resistencia (Chaco) (Argentina)

Correo electrónico: iighi.secretaria@gmail.com

ISBN 978-987-4450-07-4

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma. Las opiniones vertidas en los trabajos publicados en esta compilación no representan necesariamente la opinión de la Institución que la edita.

Patrimonio Cultural como proceso complejo: El caso de los Carnavales Oficiales de Corrientes

AUTOR

Carlos Axel Galarza

UNNE

lbaxel@hotmail.com

RESUMEN

El presente trabajo presenta algunos resultados en torno al estudio de los Carnavales Oficiales de Corrientes en tanto parte de un complejo proceso de valoración del Patrimonio Cultural. Se enmarca en el GID Estudios Socio-culturales de la Región NEA (PI CH02/14) y pretende poner de relieve la penetración del pensamiento empresarial al interior de las expresiones culturales y del uso del patrimonio como bien de consumo cultural. Pretendemos destacar cuestiones relacionadas a la valoración del patrimonio cultural cuando es amenazado por procesos de desvinculación de los portadores de cultura y mercantilización de los bienes culturales, propiciados por políticas públicas de un estado débil en materia de gestión cultural.

Introducción

De las múltiples expresiones culturales populares presentes en Corrientes, dos han sido las que adquirieron una posición insignia en el imaginario de identificación de la condición de *correntinidad*: el Chamamé y el Carnaval. Aunque su tratamiento oficial, estudio y desarrollo no siempre corrieron por los mismos caminos de las decisiones políticas de valoración y protección, no por ello han dejado de desarrollarse y posicionarse como tales, “puesto que es el mismo correntino quien las mantiene dentro del abanico de la tradición” (Piñeyro, 1997:24) ostentando así el rango de mayor convocatoria y extensión en todo el territorio.

Recientemente, el Instituto de Cultura de la Provincia de Corrientes ha iniciado un proceso ante la UNESCO para la declaración de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, al Chamamé, lo que generó un cierto malestar en el colectivo carnavalero que apenas ostenta una Ley Provincial (aún no instrumentada) y que considera al carnaval, “Patrimonio Cultural Inalienable de los Correntinos”¹. Si bien los sentimientos son encontrados -puesto que muchos comparten ambas expresiones

como identitarias-, esta situación puede interpretarse más como propia de la gestión cultural de gobierno que como una política pública del Estado.

No es intención de este trabajo ahondar en los conflictos de intereses o ponderar la representación identitaria en ningún sentido, sino más bien, establecer puntos de comparación que nos permitan visualizar los procesos al interior de la gestión de la cultura, y la posición del Estado en ellos, así como aportar a la discusión en el ámbito de los estudios sobre el patrimonio y, en especial, el de Patrimonio Inmaterial.

La decisión metodológica -estudio cualitativo y comparativo- supone pensar el patrimonio, fundamentalmente, en dos sentidos: por un lado, operación como tal que implica un recurso para el reconocimiento, promoción y salvaguarda, y la legitimación de una lógica hegemónica que lo coloca como tal “desde arriba”; y, por otro, el que coloca al carnaval como manifestaciones del patrimonio intangible en tanto oportunidad para pensarlo desde la discusión sobre y desde las identidades, así como de la promoción y reivindicación de los derechos culturales y de las políticas que lo sostienen.

La hipótesis que es puesta a prueba, versa en que tanto el car-

naval como el chamamé producen procesos de valoración simbólica en la población correntina, a la vez que se constituyen en bienes culturales valorados por su carga de “identificador” de la condición de *correntinidad*. Por otro lado, si bien suponemos portan una carga de igual valoración como bienes culturales, han sido objeto de tratamiento distinto/diferenciados en términos de políticas públicas culturales.

Carnavales y Patrimonio Cultural Inmaterial como categoría

Adentrarnos en el terreno de lo patrimonial es quizá un campo difícil. El espectro de implicaciones y significaciones es tan amplio como contradictorio ya que la patrimonialización como proceso cuenta con numerosos estudios que la alientan, y otros que la instalan con un tono pesimista. Es el espíritu mismo de la declaración de la UNESCO en París 2003 la que parece guiar actualmente, el modo en que es entendido el patrimonio y el patrimonio inmaterial, en especial.

“Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inhe-

1 B. O. Gobierno de la Provincia de Corrientes, Ley 6.380 del 2016.-

rentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. (...)
UNESCO: 2003; Art. N°2.

Si bien la categoría de *inmaterial* fue introducida recientemente, la de *patrimonio*-como construcción social de Occidente- fue utilizada otrora por los Estados Nacionales que apuntaban a construir una “comunidad homogénea nacional”, partiendo de la legitimación de referentes simbólicos extra culturales e inmutables (Prats, 2000: 116-117). Es que las nuevas generaciones necesitaban contar con una historia propia en la cual educar a sus ciudadanos y generarles sentido de identidad y por ello, en Argentina, el patrimonio cultural estuvo fuertemente ligado a la construcción de identidad nacional puesto que “representaba un testimonio unívoco y estático de una cultura pretérita, o de un pasado glorioso irreversible” (Endere, 2009: 22-23.). En esta “*mega-operación*” de patrimonialización que realiza el Estado, es posible inferir un trabajo de selección dado que exige una faceta, un recorte de la cultura popular; es claro en el caso del folclore donde la construcción, selección y recorte de danzas, vestimenta y músicas fueron presentadas como “memoria nacional”, inclusive como memoria museificada, estática y perenne, si cabe. Este ideario impone una lectura en la que ése repertorio de costumbres, de fiestas populares y de ceremonias son el objeto que mejor expresa la tradición, lo auténtico, lo original, lo nacional.

Finalmente con una renovación en los estudios de cultura popular en la décadas de los '60 y '70 y después de la introducción de la perspectiva de Adorno y Horkheimer y la Escuela de Frankfurt (cuyos autores marcaron el pensamiento crítico sobre la cultura de una época), se redefine el concepto de patrimonio cultural, incorporando el ideario de *construcción social* que implica prácticas y procesos diferenciados de apro-

piación y resignificación de bienes culturales (tangibles e intangibles) por parte de grupos o individuos y a la vez; a la vez toma distancia del campo semántico que lo definiera como *residuos de un tiempo pasado* que hay que conservar en un supuesto *modelo ideal*. Producto de esta construcción el patrimonio conviene entenderlo como conjunto de bienes culturales que son portadores de una valoración positiva en la sociedad por cuanto expresan y condensan *identidad* en el sentido que establece alguna *diferencia* con otros grupos sociales; éste es un factor clave en la condición de patrimonialidad porque representa una especie de simbología social para el mantenimiento y transmisión de la memoria colectiva.

Ahora bien, el concepto de identidad es más bien entendido como dinámico si observamos el aporte de Hall (1996); ya no señala una posición estable e inmutable del yo y pugna sobre anteriores posturas esencialistas para ubicarlos en una carrera semántica estratégica y posicional

(...) las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella (Hall, 1996: 17).

Identidad, en el sentido de la *diferencia* -apuntaba párrafos arriba-, porque esta construcción simbólica comprendida al interior de la reproducción del patrimonio, implica un proceso de identificación que se construye sobre la base de algún origen común y como práctica significativa, está sujeta a la lógica del “Juego de la *diferéncia*”(Hall, 1996:19). Al respecto García Canclini (2004:38) nos refiere, “(...) los

recursos simbólicos y sus diversos modos de organización tienen que ver con modos de autor representarse y de representar a los otros en relaciones de diferencia y desigualdad, o sea nombrando o desconociendo, valorizando o descalificando”.

De hecho, la memoria y experiencia compartida como práctica significativa, determinan la identidad puesto que revela una ligazón con el pasado común que, -como sostienen Hobsbawn y Ranger (2002) en su tesis de la invención de las tradiciones-, se reactualiza constantemente y se construye o inventa en el presente. En el mismo sentido, Prats (2005: 26) afirma que “El patrimonio es un recurso permanente al pasado para interpretar el presente y construir el futuro”. Es por sí mismo un registro de la memoria social, de un pasado y presentes compartidos y vividos como parte esencial de la memoria colectiva, posee un gran valor simbólico. De tal manera podemos considerar el patrimonio inmaterial como “capital simbólico” (Bourdieu, 1997) de una sociedad puesto que los valores que comprenden los bienes culturales son parte fundamental de la memoria cultural de la humanidad.

Ahora bien, siguiendo el razonamiento de Hobsbawn y Ranger (2002) cabe preguntarnos sobre la paradoja que encierra el proceso de patrimonialización² advertida por B. Kirshenblatt-Gimblett (2004) puesto que si una práctica cultural está viva no requiere preservación y si

2 Aunque no abordaremos el asunto en este trabajo, es necesario indagar también sobre si los procesos de patrimonialización, aparentemente en sintonía con un nuevo proyecto de nación incluyente y multicultural, son efectivos en la generación de inclusión social y de horizontes políticos plurales. Habría que examinar las posturas de los agentes sociales culturales -incluidos y excluidos de estas políticas-, en un campo de disputas por la interpretación de lo que se entiende por patrimonio.

está moribunda poco ayuda la preservación a su supervivencia. Es que aún orientada a valorizar expresiones que en otros contextos y momentos se han entendido como caducas y atrasadas, no considera su régimen de construcción histórica. En otras palabras, “ignora los presentes y las relaciones complejas que involucran su transformación constante, la que puede orientarse hacia su desaparición, reinención o puesta en escena en contextos radicalmente diferentes” (Chávez, et al. 2009:2).

Advertimos que una de las dimensiones presentes y menos exploradas de este proceso acusa una relación entre la preservación de las diversas manifestaciones con los intereses de la industria cultural, del turismo (Greenwood, D. 1992; Aguilar 2003) y de la economía cultural que lo acompaña (Aguilar, Merino y Miguens, 2003). Para no repetir el interesante y extenso trabajo de Thompson (1990) sólo hemos de sopesar el hecho de que las formas simbólicas son objeto de valoración simbólica y económica a la vez. El valor símbolo de los objetos, está dado en virtud de las maneras en que los individuos estiman lo que producen o reciben, mientras que a través de la valoración económica la forma simbólica se convierte en *bien simbólico* (lo que acusa que estamos ante una asimilación de los conceptos de mercancía y bien) y la pregunta por cómo incitan éstas a la valoración monetaria de las mismas y a la instrumentalización económica de las identidades de los productores (Canclini, 1990; Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Prats i Carós, 2000).

“[...]un chamamé, y un carnaval[...]”³. Y sin embargo...

El resultado de las primeras entrevistas realizadas a informantes clave⁴ nos hace pensar que para estos

sujetos, el carnaval y el chamamé son patrimonio cultural de los correntinos. Aún desconociendo el concepto exacto en sus implicaciones y alcances, ambas expresiones constituyen en sí mismas, bienes culturales que deben ser resguardados y protegidos por el Estado puesto que constituyen un rol sumamente significativo en los procesos de construcción de alteridades e identidades sociales. Es así que a partir del inicio del proceso de patrimonialización del chamamé se dieron acalorados y tensos espacios de negociación entre quienes pretendían definir qué (qué es y si es tradicional o no, si es la música, la danza, la vestimenta, etc.) y cuánto de esa expresión cultural habría de ser *patrimonializada*.

Por otra parte, los referentes del carnaval, entraron en la “moda de la patrimonialización” (Galarza, 2018) exigiendo a la par la consideración del carnaval en la política pública cultural de Corrientes y cuestionando, a la vez, tales políticas en materia cultural. Este enfrentamiento en la esfera de lo cultural, tramita cuestiones de corte político y acusa el ya anunciado conflicto de intereses que pertenece a otro espacio de lo social⁵.

de entrevista a informantes clave, y concluimos preliminarmente sus aportes, aún nos encontramos en el proceso de interpretación y sistematización por cuanto no hemos de recurrir íntegramente a sus aportes en este trabajo. Será material para la elaboración de un próximo que, siguiendo la misma línea, sea enriquecido con las perspectivas, aseveraciones y opiniones de los mismos.

5 Hacia 2016, cuando el Instituto de Cultura de Corrientes colocaba la programación de la “Fiesta del Chamamé” durante los días en que tradicionalmente estaban reservados para el carnaval, el sinnúmero de protestas y cuestionamientos dio cuenta de lo que se anticipaba. La opinión pública fue caldeada por los medios y el distanciamiento de las múltiples posiciones dejó aflorar cuestionamientos que derivaron en

Ahora bien, con el inicio del proceso de patrimonialización del chamamé ante la UNESCO - la que supera a la mera legislación provincial existente que la reconoce como tal, pero que nunca fue instrumentalizada-, surge la pregunta: ¿Porqué chamamé, sí, y carnaval, no? El proceso mismo exhibe algunas cuestiones que creemos interesantes para la discusión cuando nos preguntamos por el patrimonio inmaterial. Y es que en veces descuidamos la idea en la que el patrimonio representa un auténtico campo de disputas a partir del cual se (re) definen representaciones y sentidos de identidad y constituyen así, una dimensión política que posibilita un espacio de lucha por el reconocimiento y la legitimidad de los grupos. Un “campo del poder” (Bourdieu, 2001) puesto que es un espacio de luchas por el poder y la legitimidad entre quienes poseen diferentes poderes. Es que las distintas formas de dominación, advertirá Bourdieu, a menos que recurran a la fuerza física, deben ser legitimadas, reconocidas como legítimas; cobrar un sentido positivo, o en cualquier caso volverse “naturales” en un doble circuito de reconocimiento/desconocimiento que constituyen un proceso de “violencia simbólica”. Dentro de este marco, la sociología de la violencia simbólica, aparece tan sólo como una de las dimensiones de la investigación, respecto de las culturas populares.

Es decir, el patrimonio se ha comenzado a entender como un campo atravesado por relaciones de poder⁶

el conflicto de intereses entre los grupos sociales entre sí, y de éstos con el Estado y sus políticas en materia de gestión cultural. El costo político y económico del Estado al colocar dos fiestas de importante y masivo atractivo turístico de la ciudad, habló por sí solo; aunque es necesario decir que ambas contaron con su respectiva concurrencia, posiblemente debido a que los públicos son de distinta demanda en el consumo cultural.

6 Un trabajo interesante sobre

3 Letra de Chamamé: Un chamamé, un carnaval. Interpretada por los “Alonsitos”. Disco del mismo nombre. EMI. Argentina. 1997.

4 Si bien se hace mención a la utilización de la técnica etnográfica

en el que los sectores hegemónicos han tenido la *autoridad* para seleccionar determinados repertorios considerados “dignos” de ser patrimonializados, generando y recreando, de este modo, desigualdades, tensiones y conflictos sociales.

Es evidente que las prácticas denominadas patrimoniales, muchas veces no son percibidas como tales por los grupos que las detentan, pero sí como elementos importantes de la vida de la comunidad sin que por ello representen un halo superior en relación con otras actividades de su existencia. Es que, a decir de Das Dores (2011), “la visión que patrimonializa, es externa al grupo” e implica siempre una “activación patrimonial” para convertirlas en tales, en tanto que es un proceso no neutral y, por supuesto, no carente de significaciones y tensiones.

A este supuesto nos remite inmediatamente la idea en la que si bien en la sociedad correntina parece coexistir una valoración y jerarquización igual entre el chamamé y el carnaval, la *activación* (Prats, 2000) de uno por sobre el otro, responde -en un nivel político- al proyecto de alcanzar determinados fines ya sean turísticos, o de desarrollo local, o de captación de masas. Responde a la intención de protección y salvaguarda del bien cultural, si, pero que solapa el proceso en que la cultura “tradicional” se convierte en mercancía para atraer visitantes que satisfacen el mercado turístico en derredor.

Este enfoque particular nos proviene de la búsqueda de *rentabilidad económica* que propician las intervenciones sobre el patrimonio,

los usos del carnaval como patrimonio, su instrumentalización política para el disciplinamiento cultural lo podemos encontrar en Barahona, J. (2011) “Del Ruido de la Euforia al silencio del simulacro. Instrumentalización del carnaval en el norte del Chile (1929-1939). *Aisthesis*. No. 50. Instituto de Estética. Pontificia Universidad Católica de Chile. Pp. 54-71.

tanto por la administración pública, como de entidades privadas (en el caso del carnaval oficial) que promueven un discurso de revitalización y recuperación de los elementos culturales y su reutilización como nuevos espacios de recreación y ocio para una demanda cada vez mayor y especializada de la actividad prioritariamente *turístico y económico* (Prats, 2000). En este sentido, la cultura tomada como mercancía (García Canclini, 1993) se celebra y se manipula para fomentar el consumo cultural al grado que, lugares de importancia cultural han sido rediseñados como *experiencias* para el disfrute de los visitantes⁷. Y he aquí, tal vez, una clave: las nuevas tendencias de estrategia mercantil han privilegiado lo *experiencial* como recurso e ingrediente del consumo de bienes culturales. La *experiencia personal* que es capaz de evocar la instintiva empatía y las sensaciones de las más variadas, hace que el acto mismo de consumo se produzca por apropiación no tangible, sino de distintos tipos de sensaciones sensoriales, emocionales, comunicativas, etc.

“¡Viví el carnaval!”, rezaba el slogan de años atrás; “Experiencia Chamamé” fue la frase que pretendía englobar la vivencia de la Fiesta del Chamamé en la edición 2018, como un paquete turístico-cultural (económico) en concordancia con lo que Martín Barbero (1983) sostiene: “los cambios socioculturales de los últimos años, muestran una profunda vinculación entre los campos de la economía y la cultura (...)” lo que hace necesario remitirnos a la

noción de consumo⁸ como “práctica cultural que se manifiesta tanto en la apropiación y usos de todo tipo de mercancías y no sólo en los llamados ‘bienes culturales’” (Sunkel, 2002). El pensamiento empresarial, ha penetrado a tal punto en la lógica del uso del patrimonio que como estrategia mercantil, apuesta a un último tratamiento del “producto cultural” y su conversión en experiencia; y su salida al mercado desde este supuesto, que además, la dota de valor añadido.

Si bien para el caso argentino, después de las reformas neoliberales operadas durante la década de los ‘90, la revalorización de manifestaciones tradicionales y sobre todo las de corte popular⁹, comienzan a co-

8 Desde la perspectiva económica, consumo implica el uso, desgaste, adquisición, disfrute, recepción de significados de un “algo” que satisface una necesidad, es decir es un satisfactor. No se desplegará en este trabajo la discusión acerca de si las necesidades son naturales o artificiales, pues consideramos que son culturalmente determinadas. Vg. Dorantes Cabañas (1971) *Elementos de economía. Con problemas económicos, políticos y sociales*. Herrero. México. Y, Douglas, M. y B. Isherwood. (1979) *El mundo de los bienes. Una antropología del consumo*. Conaculta. Mexico.

9 Nos es necesario remitirnos en principio a que en el desarrollo de este trabajo, *Populista/popular/populismo* como términos relacionados y diferenciados, no portan carga peyorativa ninguna. Es válido entonces, hacer la salvedad al lector sobre lo que Grignon y Passeron (1989) advierten: en el abordaje de las cultura populares tienden a oscilar dos derivas; *populismo* que sacralizando la cultura populares como entidades de una autosuficiencia simbólica, olvidan las características de dominación entre las clases en las cuales están insertas, y, el legitimismo que sólo aborda las prácticas populares jerarquizadas

7 Como ejemplo podemos citar las “enramadas” promocionadas en las localidades de Riachuelo, San Cosme, Puente Pexoa, etc. que son icónicos de la cultura del chamamé, y donde el visitante de la Fiesta Nacional, puede experimentar el lado rural, folclórico y nostálgico cargado de simbolismos, comidas típicas y el tradicional baile en pista de tierra.

brar impulso -en parte por un cambio en la conceptualización y gestión del patrimonio cultural local (Morel, 2011)- y, en parte, porque los gobiernos sucedidos a la era menemista, revisten lo que Renato Ortiz (2003), apunta con acierto: “hay un momento en el cual los Estados Nacionales, pero especialmente los Estados populistas nacionales, necesitan echar mano de *formantes populares* para proponer relatos nacionales”. En este contexto, el Estado provincial tomó de la cultura que consideró (y lo hace aún) tradicional, auténtica, nuestra y diferente de las otras presentes en Argentina y en Corrientes, en particular. Es en este período en el que se comienza a gestar la activación del chamamé como patrimonio y por supuesto con ello el proceso de selección que trabaja sobre el pasado, vuelve residual lo arcaico, lo vuelve operativo en el presente. Pero como advierte Williams (1958) el Estado, toma elementos arcaicos y los vuelve operativos en un presente con determinadas intenciones. Es posible que éste Estado patrimonializa “lo popular” desde lo que Claudio Díaz (2006) llama el “paradigma del folklore”, es decir, los géneros relacionados al mito del origen, recreando la idea de que un conjunto de tradiciones recuperadas en el presente constituyen la representación de un momento primigenio. Hay un origen, un mito fundacional original: la Corrientes campestre, rural y feliz, en la que los *gauchos* cantaban y bailan bajo la “enramada”, el amor conquistado o perdido, o bien las desgracias de la vida cotidiana. Ese es el mito original, esa es la narra-

ción que hace el Estado con la cultura popular y la vez nos propone también una interpretación de ella. Como afirma Alabarces (2008:4):

“El Estado produce una serie de operaciones narrativas que propone, sugiere o prescribe instrucciones de interpretación, sobre la historia, el patrimonio, la política; una cosa que no debemos por supuesto olvidar, es que cuando el Estado narra, también oculta, muestra y prescribe como una operación de escamoteo. Si nos plantamos en la idea en la que el Estado puede ser entendido como una operación según la cual ciertos sectores consolidan dominio sobre otros construyendo un aparato estatal, entonces estamos en presencia de una operación que violenta permanentemente produciendo estas narraciones.”

El carnaval (*oficial*) por su parte, corrió con otra suerte. Desde sus inicios, la apreciación de esta manifestación popular de la cultura discurrió solamente dentro del círculo de quienes la celebran y presumiblemente jamás ingresó en la categoría de *tradicional* y mucho menos de folclórica, aún con el contrapeso en que su convocatoria masiva, involucra grandes sectores de la población quienes establecen una relación con el carnaval que va más allá de su valor simbólico. Este bien cultural, no sólo representa procesos de identificación, espacio de recreación, movilidad cultural y tantos otros atributos, sino que sostiene procesos de economía popular con el mantenimiento de oficios directamente e indirectamente ligados y específicamente modelados para este fin. Por su parte, aunque no contamos con datos estadísticos exactos, sabemos de su implicancia en términos de receptividad turística y de la economía local en particular.

De entre las pujas intestinas del carnaval, los infructuosos intentos de cogestión público-privada y el desinterés marcado del Estado en una época de grandes convulsiones

económico- políticas del país y la provincia en la década de los ‘80, los saldos acusaron un deterioro significativo al extremo en que peligró su continuidad si no fuese porque en los barrios, se mantuvo la posta¹⁰. Revitalizado a partir de movimientos de grupos civiles que pusieron en circulación nuevamente a este bien cultural, las políticas del Estado desgastaron los intentos de mantenerlo en la órbita de lo público y lo popular. El resultado, como en un lavado operativo de manos, condicionó su gestión, y por ende protección, promoción y resguardo a un enjuague privado con participación esporádica del Estado¹¹.

Con la consecuente privatización de lo público y la presencia del Estado reducida a su mínima expresión, el mercado del espectáculo vulneró el sostenimiento del bien cultural, el derecho de acceso a la cultura propia del carnaval y favoreció procesos de individualización social y fragmentación sumados a la devaluación de los espacios culturales. En estos términos, cabría preguntarse como lo hiciera Claudia Mattos (1982) por las estrategias contra-hegemónicas de resistencia “desde abajo”, operadas cuando el carnaval es apropiado “desde arriba” por la industria cultural y convertidos en símbolos *for export* de la cultura local, destinados al consumo de las élites locales y extranjeras.¹²

10 La perspectiva aquí referida, es desarrollada en profundidad en otro trabajo. Vg. Galarza, C. (2014) “Carnaval, Cultura y Desafíos de Crecimiento”. Op. Cit.

11 Jamás se ha llamado a licitación pública para cubrir la realización de la fiesta. La empresa ingresa a gestionar el carnaval hacia el año 2000 por un decreto gubernamental del cual no hay registro en el digesto, ni tampoco de las maniobras que le costaron juicios aún en curso al entonces Gob. Raúl Rolando “Tato” Romero Feriz y a una corte de funcionarios más.

12 Mattos (1982) revela como se inserta el samba en esa pugna de sentidos,

Hoy, en un intento por reconocer su presencia/culpabilidad ante este sector de la cultura, el Estado comienza a generar políticas que propenden a mantener y promocionar los oficios ligados al carnaval creando, a modo réplica, la “escuela de carnaval”, cuyo accionar presumiblemente contribuye a potenciar la fiesta pero sobre los cuales se desconocen efectos observables.¹³

Carnavales, Academia y Políticas públicas en Corrientes: Reflexiones preliminares

Las instituciones y organismos públicos que sostienen y llevan adelante las políticas culturales en nuestro país coexisten con el Estado desde su misma fundación cuando desde antes de su propia formación se encontraron en batallas culturales previas que la configuraron y definieron; pero la batalla por la política cultural asoma con muchas aristas y vaivenes que sugieren ciertas marcas de políticas públicas diferenciadas entre los gobiernos.

Hay un sinnúmero de historias de decisiones políticas fracasadas para el carnaval. En parte, éstas incurrieron en el error de diseño, son defectuosas en su implementación o jamás dejaron la perspectiva *centro-periferia* que las condenó en su mismo nacimiento al barranco de un

evidenciando cómo el samba y el carnaval en sí -al “bajar del morro” y oficializarse como manifestación exportable-, generan numerosas reacciones de resistencia para resguardar, desde las bases, su especificidad cultural y su identidad “favelada” (por ejemplo, cuando los actores de estas prácticas se niegan a participar del carnaval oficial, y enfatizan deliberadamente la destreza corporal y la riqueza musical en desmedro de la opulencia visual).

13 Gualeguaychú, en términos de carnaval espectacular es la gran competidora de Corrientes. La UADER (Universidad Autónoma de Entre Ríos) generó años atrás -y en la que pude participar-, una Diplomatura en Carnavales.

esporádico impulso gubernamental. Si partimos de la misma certeza en que toda política es una hipótesis que espera realizar ciertos objetivos conforme a acciones programadas y que, en consecuencia, es susceptible de error, entonces se nos estampa la atención minuciosa en la definición y explicación del problema público, una cuestión que demanda tiempo. Se acepta de suyo que los problemas públicos son escabrosos, de difícil manejo y abarcabilidad, pluridimensionales por definición y, sobre todo, cambiantes; que implica tener presentes a los actores con diversos intereses, puntos de vista y motivaciones y, por ello, es necesario la búsqueda de fórmulas inteligentes que integren la actividad de los participantes, sin perder de vista el objetivo a alcanzar.

En los años '60 numerosos trabajos analizaban críticamente la capacidad del Estado en materia de políticas públicas y, casi todos ellos, fueron escritos con un ánimo de desencanto en la capacidad del gobierno para resolver viejos problemas. Son estudios que nacen de promesas incumplidas y esperanzas frustradas ante el malogro de los programas de reforma. Lo que se está pensando oportunamente es cuál es el ámbito factible de la acción gubernamental; qué puede y qué no hacer un gobierno en materia cultural y porqué es ineficaz en el terreno de lo que, razonablemente, parece serle accesible.

En principio, el carnaval como expresión cultural no ha trascendido más allá del proselitismo de algún perspicaz candidato que lo utilizó, sin más, como un instrumento de captación de masas y fidelización de votantes por el sólo hecho de integrar en sus presupuestos ayudas económicas para el sector. Cuando revisábamos el “desplazamiento de sentido” del carnaval oficial, ya nos anticipábamos a esta cuestión: “la idea es que el desplazamiento consiste en preguntarse no lo que el carnaval es, sino lo que permite hacer” (Galarza, 2018)¹⁴.

14 Vg. Galarza, C. (2018).

Por otro lado, la difícil barrera y resistencia al estudio de esta área de la cultura por la academia, condenó significativamente la posibilidad de visualizar un panorama teórico que aporte a la construcción de marcos de interpretación, valoración y problematización del carnaval per se. Se suma al “lado oscuro de la sala” una serie de políticas en materia cultural que poco consideraron la relación entre el público, las demandas y necesidades. Es que las instituciones oficiales aún carecen de diagnósticos que les permitan formular, evaluar y reorientar con claridad, políticas culturales que respondan a los gustos, el origen de clase y nivel educacional de quienes asisten o no a los diferentes eventos culturales y los que son esencialmente desconocidos por los agentes internos y externos.

De entre los primeros aportes en materia carnavalesca, es significativo el libro de Daniel Fernández, quien realiza, por primera vez, una sistematización de la historiografía disponible sobre esta expresión popular en Corrientes, la que se suma a la de Quiñones (1998). Se añaden algunos aportes desde las voces críticas de Stella Maris Folguera, Nicolás Toledo, Rodolfo Tur, entre otros. Pero falta aún un cúmulo sólido de estudios que permitan obtener información para la toma de decisiones que alimenten la agenda de gobierno permitiendo la gestión de la cultura pública sobre la base de políticas a largo plazo, co-construidas y que valoricen, protejan y promuevan las expresiones culturales presentes al interior de la identidad correntina.

Desplazamientos de sentido en torno a las fiestas populares del SXXI. El caso de los carnavales oficiales de Corrientes. IIº Jornadas Latinoamericanas de Participación y Cultura. Facultad Bibliografía de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura. Universidad Nacional del Nordeste. Chaco.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, E. Merino, D. y Miguens, M. (2003) “Culturas Políticas de Desarrollo y Turismo Rural en el ámbito de la Globalización”. En *Horizontes Antropológicos. Antropología y Turismo*, 9. N° 20, Pp. 161 -183.
- Alabarces, P. (2008) “Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina”, en Alabarces, Pablo y María G. Rodríguez (comps.): *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires: Paidós.
- Archetti, E. (2003): “O “gaúcho”, o tango, primitivismo e poder na formação da identidade nacional argentina”, en *Mana* 9(1): pp. 9-29, Rio de Janeiro.
- Arévalo, J. M. (2010) “El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales”. *Gazeta de Antropología*, 2010, 26 (1), artículo 19. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/6799>
- Barbero, M. (1983) Jesús: “Memoria narrativa e industria cultural”, en *Comunicación y cultura*, Nro. 10, México, agosto 1983.
- Bourdieu, P. (1997). *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. Siglo XXI Editores.
- Brubaker, R. y Cooper, F. “Más allá de la identidad”, En: *Apuntes* N° 7, Bs. As., 2001.
- Caro Baroja, J. (1979): *El carnaval. (Análisis histórico-cultural)*. Madrid, Taurus [1965].
- Chávez, M. Montenegro, M. y Zambrano, M. (2009). “Mercado, consumo y patrimonialización. Agentes sociales y expansión de las industrias culturales en Colombia”. *Icanh-Colciencias*, No. 743-2009.
- De Certeau, M. (1996) “Introducción”, “Culturas populares” y “Valerse de: usos y prácticas”, en la *Inventación de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana, 1996.
- Díaz, C. (2006) “Las disputas por la apropiación del gaucho y la emergencia del folklore en la cultura de masas”, ponencia ante el JALLA, Bogotá, Mimeo.
- Endere, M. L. (2009). Algunas reflexiones acerca del patrimonio. En M. Endere y J. Prado (eds.), *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil (19-48)*. Olavarría: INCUAPA, UNCPBA.
- Fernández, M. (2007). “El carnaval correntino. Pasado y presente de una obra de arte en movimiento”. Moglia ediciones. Corrientes.
- Galarza, C. A. (2018) “Desplazamientos de sentidos en torno a las Fiestas Populares Del S. XXI. El Caso de los Carnavales Oficiales De Corrientes” En: III° Jornadas de Comunicación Científica. Instituto en Investigaciones Educativas. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Noreste. Chaco.
- García Canclini, N. (1984). *Cultura y sociedad*. Cuadernos SEP. México. (mayo-agosto), pp.10-41.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa. Buenos Aires.
- García Canclini, N. (1994) “El consumo sirve para pensar”, en *Consumidores y ciudadanos*, México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1989) *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F. Ed. Grijalbo.
- Greenwood, D. J. Grignon, Claude y Passeron, J. C. (1991) “Dominomorfismo y dominocentrismo”. En: “Lo culto y lo popular”. *Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires. Nueva Visión.

- Greenwood, D. J. (1989 [1977]) "La cultura al peso: perspectiva antropológica del turismo en tanto proceso de mercantilización cultural" En *Anfitriones y Huéspedes* (Smith, V. Coord.) Endymion. Madrid. Pp.257-279.
- Hall, S. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?", en Hall, Stuart y Paul Du Gay (comps.): *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Hobsbawm, E. (1983) "Inventing traditions". En E. Hobsbawm y T. Ranger. *The invention of tradition*. Cambridge. Disponible en <http://www.pasosonline.org>
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). *El patrimonio inmaterial como producción*.
- Mattos, C. (1982) *Acertei no milhar. Samba e malandragem no tempo de Getúlio*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- Mariano, M., Endere, M. (2017). *Carnavales y patrimonios: diálogos sobre identidades y espacios de participación*. *Memorias: Revista Digital de Arqueología e Historia desde el Caribe*.
- Montesinos, M.; Sinisi, L.; Schoo, S. (2009): *Sentidos en torno a la "obligatoriedad" de la educación Secundaria*. Dirección Nacional de Información y Evaluación de la Calidad Educativa. Ministerio de Educación de la Nación. Argentina.
- Piñeyro, Enrique. (1997) *El chamamé: música tradicional de Corrientes. Génesis, desarrollo y evolución*. Fundación Telecom. Del Valle Ediciones. Corrientes.
- Prats L. y Canals, L. 2003 "Patrimonio + turismo= ¿desarrollo?". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. I, n° 2.
- Prats I Carós, J. (2000) "El Carnaval y sus Rituales". *Algunas lecturas antropológicas*. Instituto Català de Antropologia (ICA). *Gazeta de Antropologia*. Nº 28. Nº 3. Catalunya. 2012.
- Ortiz, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed., 9ª reimpressão 2006.
- Ortíz Oderigo, N. "Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata. Edic. Plus Ultra. Buenos Aires.
- Rosas Mantecón, A. (2005). *Las disputas del patrimonio*. En: N.García. Canclini (Coord.) *La antropología urbana en México* (pp. 60-95). México: Fondo de Cultura económica.
- Williams, R. (1958) *Cultura y Sociedad. De Coleridge a Orwell*. En: Williams, R. *Cultura e sociedade*. São Paulo. Nacional, 1969.
- Wright, S. (1998). "La politización de la 'cultura' " En *Anthropology Today*, Vol.14 Nº1 (febrero).
- Vega, C. (1936) "Danzas y Canciones Argentinas" Edic. del Instituto Nacional de Musicología. Bs. As.
- UNESCO (1954, 1970, y 1995). *Convención sobre los Bienes Culturales*. En UNESDOC. Disponible en <https://unesdoc.unesco.org>
- UNESCO (2003) *Intangible Heritage*. En Unesco (Ed.), *Museum International*. París. Pp. 221- 222.
- UNESCO "Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de París. Patrimonio Inmaterial" (pp. 52-67). (Vols. 221-222). Paris.
- UNESCO (1972) *Patrimonio Mundial Cultural y Natural*. En UNESDOC. Disponible en <https://unesdoc.unesco.org>
- UNESCO (1989). *Recomendación para la Cultura Popular de la UNESCO*. En UNESDOC. Disponible en <https://unesdoc.unesco.org>