

Identidad y patrimonio cultural en América Latina

La diversidad en el mundo globalizado



Hernán Salas Quintana
Mari Carmen Serra Puche
Íñigo González de la Fuente
editores

Identidad y patrimonio cultural en América Latina

La diversidad en el mundo globalizado



Identidad y patrimonio cultural en América Latina

La diversidad en el mundo globalizado

Hernán Salas Quintana
Mari Carmen Serra Puche
Íñigo González de la Fuente
editores



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México, 2013

Identidad y patrimonio cultural en América Latina : la diversidad en el mundo Globalizado / editores Hernán Salas Quintanal, Mari Carmen Serra Puche, Íñigo González de la Fuente. — Primera edición. — México : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013. 488 páginas ; 23 cm.

ISBN ¿?

1. Identidad de grupo – América Latina. 2. Bienes culturales – Aspectos Sociales – América Latina. 3. Etnicidad – América Latina. I. Salas Quintanal, Hernán, editor. II. Serra Puche, Mari Carmen, editor. III. González de la fuente, Íñigo, editor. IV. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

305.80098-scdd21

Biblioteca Nacional de México

Primera edición: 2013

Término de la edición 1 de diciembre de 2013

D.R. 2013 © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Coyoacán,
México, Distrito Federal.
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
www.ia.unam.mx

Agradecemos el apoyo por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) a los proyectos 105260 y 98651, para la impresión de la presente publicación.

ISBN

Diseño de portada: Flor Moyao Gutiérrez

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

D.R. Derechos reservados conforme a la ley
Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. LA DIVERSIDAD EN EL MUNDO GLOBALIZADO..... 9

I. IDENTIDAD Y PATRIMONIOS ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS

LA DEFENSA DEL PATRIMONIO CULTURAL MEXICANO. SU DESAFÍO

Jorge Sánchez Cordero..... 25

LA CULTURA LACUSTRE DEL ALTO LERMA:

LOS VÍNCULOS PERDIDOS ENTRE PATRIMONIO CULTURAL Y BIENESTAR

Naxhelli Ruiz Rivera y Javier Delgado Campos 93

LAS CIUDADES QUE NO QUEREMOS VER: RUINAS Y PATRIMONIALIZACIÓN EN URBES DECLINANTES EN EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO INDUSTRIAL EN CHILE

Juan Carlos Rodríguez Torrent y Pablo Miranda Bown 117

HEMORRAGIA DEL PATRIMONIO Y COAGULACIÓN:

EN BUSCA DE LA AUTENTICIDAD PERDIDA

Emanuela Canghiari 147

ARQUEOLOGÍA Y DESARROLLO COMUNITARIO EN COPÁN, HONDURAS

Ricardo Agurcia Fasquelle..... 171

LO QUE PERDIMOS EN EL TEPALCATE, CUENCA DE MÉXICO

Jeffrey R. Parsons..... 183

II. IDENTIDAD, CULTURA Y PATRIMONIO

IDENTIDAD, PATRIMONIO Y DESIGUALDAD SOCIAL. POLÍTICAS CULTURALES, MUJERES INDÍGENAS Y DIVERSIDAD

EN UN PARQUE ARQUEOLÓGICO EN CUZCO, PERÚ

Delia Patricia Mathews Salazar..... 193

LA IDENTIDAD ÉTNICA COMO PATRIMONIO Y DEFENSA ANTE LA GLOBALIZACIÓN.

EL CASO DE LOS HABITANTES DEL VALLE PUEBLA-TLAXCALA, MÉXICO

Jesús Carlos Lazcano Arce..... 217

PATRIMONIO, IDENTIDAD, TURISMO Y RELIGIÓN: ZAPOPAN <i>Anna M. Fernández Poncela</i>	243
GAUCHOS, TURISMO Y ARQUEOLOGÍA EN JUJUY, ARGENTINA: CONSTRUCCIÓN DE PATRIMONIO E IDENTIDADES EN UN ESPACIO SOCIOCULTURAL DIVERSO <i>Mónica Montenegro, María Beatriz Cremonte y Sebastián Peralta</i>	279
PAISAJE CULTURAL Y PERTENENCIA SOCIOTERRITORIAL EN SAN MIGUEL DEL MILAGRO, NATIVITAS, TLAXCALA <i>Hernán Salas Quintanal y Paola Velasco Santos</i>	301

III. IDENTIDAD, LENGUAS Y TERRITORIO

EL ENFOQUE DEL MULTILINGÜISMO: LAS INSTITUCIONES PÚBLICAS MEXICANAS Y EL TRATAMIENTO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES COMO ALGO PROPIO, IMPORTANTE Y COMO MATERIA DE DERECHO <i>E. Fernando Nava L.</i>	333
LOS CERROS SAGRADOS, PATRIMONIO COSMOGÓNICO DE LA HUAXTECA <i>Ana Bella Pérez Castro y Lorenzo Ochoa Salas</i>	355
LAS CONSTRUCCIONES DE LAS IDENTIDADES EN LAS TERRITORIALIZACIONES BATS' I VINIKETIK (TZOTZILES) EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS Y TSELTALES EN OCOSINGO, CHIAPAS <i>Javier Gutiérrez Sánchez</i>	375
LAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA COMO MARCADORES IDENTITARIOS SOCIOECONÓMICOS Y SOCIOTERRITORIALES. EL CASO DE XICO, VERACRUZ <i>Íñigo González de la Fuente</i>	393
MAQUILADORAS Y MIGRACIÓN VERACRUZANA. IDENTIDAD Y REPRODUCCIÓN CULTURAL EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO <i>Susann Vallentin Hjorth Boisen</i>	427
(RE-)VALORIZACIÓN DE LA IDENTIDAD AUSTRO-ALEMANA Y CONFLICTOS POLÍTICO- CULTURALES EN POZUZO (PASCO, PERÚ). POTENCIALIDADES Y LÍMITES DE LA DIVERSIDAD CULTURAL <i>Martina Neuburger y Ernst Steinicke</i>	453

INTRODUCCIÓN.

LA DIVERSIDAD EN EL MUNDO GLOBALIZADO

El mundo actual se caracteriza por la vinculación cada vez más estrecha entre las diferentes culturas y sociedades. Las nuevas tecnologías, los medios de transporte y la movilización de mercancías y poblaciones nos permiten tener un permanente acceso y contacto con imágenes, símbolos, ideas, mensajes, lenguas y artefactos elaborados por culturas remotas, y reconocer en ellos la amplia diversidad cultural en la que se insertan las sociedades y naciones. Al contrario de muchos planteamientos, y congruente con la situación peculiar que vive el desarrollo de la humanidad, es pertinente reconsiderar que la globalización sea una determinante de procesos de homogeneización cultural. La exacerbación de la diversidad y de las identidades regionales y nacionales, como una cualidad de la vida moderna, genera múltiples referentes culturales así como valoraciones particulares del patrimonio cultural, que consideran su significación material, económica y social, desvinculado del contexto en que fue creado. La finalidad de este libro es analizar la continuidad y los cambios en la apreciación, estudio y valoración del patrimonio cultural, aquel que es considerado un referente para la identidad de los pueblos, sociedades y naciones donde se ha generado.

La humanidad ha dado paso a una gran diversidad cultural, atributo que ha enriquecido las experiencias humanas, al mismo tiempo que ha promovido identidades fundamentales que la han puesto en serios riesgos. Uno de ellos es la desaparición de identidades particulares así como del patrimonio cultural mismo, y otro más grave ha sido el surgimiento de guerras derivadas de fundamentalismos de diversa índole. Entonces resulta relevante preguntarse por el riesgo que amenaza la diversidad: el hambre, la violencia, la discriminación, la exclusión, la desigualdad en cualquiera de sus formas están asociados con la ignorancia, con el agotamiento de las identidades y con la dignidad

humana. En varias naciones se percibe indiferencia por cumplir las normas y por generar acción política en el ámbito de la cultura, que en el plano internacional se agrava por dos circunstancias: la primera es la globalización, entre cuyos efectos se encuentra el peligro –y al mismo tiempo el sueño– de la homogeneización y unificación de los mensajes y canales de la cultura, con los consecuentes conflictos, de los cuales el mundo ya ha tenido lamentables evidencias; y la segunda son las respuestas sociales ante la tendencia que busca fortalecer las identidades al precio que sea. Ambos procesos coexisten y generan tensiones conflictivas de índole económica, social, política e ideológica, por lo que un adecuado encauzamiento constituye uno de los mayores desafíos para las sociedades contemporáneas.

Entre las consecuencias de estas situaciones destacan las que se derivan del incremento de los movimientos migratorios que desplazan grandes contingentes de población por el mundo entero, en ocasiones de manera voluntaria y a veces forzada, del medio rural al urbano, de unos países a otros, particularmente de regiones con menos desarrollo económico y social a las que poseen mejores condiciones y cualidades para la vida humana. En consecuencia, las fronteras geográficas se han vuelto permeables, al mismo tiempo que se han endurecido las políticas migratorias y las culturas tienden a desterritorializarse, sin dejar de lado la manifestación de severos conflictos de orden territorial, ya sea entre pueblos y culturas diferentes, entre éstas y agencias estatales e incluso con intereses privados.

En lo económico, uno de los rasgos característicos de la globalización es el asedio a los recursos naturales de los países menos desarrollados, especialmente por compañías transnacionales, muchas veces con el apoyo de estados más poderosos. En gran medida, esos recursos se encuentran en territorios donde habitan pueblos y culturas tradicionales, como los pueblos indígenas de México y de América Latina, cuyos saberes se encuentran bajo esta presión. En ocasiones estas compañías patentan dichos conocimientos, despojando así a los pueblos y culturas de su riqueza secular sin que éstos reciban beneficio alguno. En general los pueblos y culturas tradicionales carecen de la instrucción y los recursos cognitivos y prácticos necesarios para aprovechar el desarrollo científico-tecnológico contemporáneo y utilizarlo para una explotación racional y sustentable de los recursos naturales de los territorios donde viven. De esta manera, se puede señalar que la

expansión del capitalismo ha dejado ganancias en riquezas claramente particularizadas, al mismo tiempo que ha dejado enormes ruinas.

En lo político, la *interculturalidad* tiende a manifestarse en luchas por el reconocimiento de la identidad y los derechos, y para las comunidades, tomar decisiones autónomas de carácter político y económico. La dimensión intercultural se refiere a la transformación de las funciones de los estados-nación, que en muchas ocasiones ha llevado a la pérdida de su papel como referente de sentido para sus habitantes. En el orden mundial destaca la intervención de organismos internacionales en conflictos regionales e incluso nacionales. Estos aspectos han generado un complejo entramado de relaciones interculturales en la geografía mundial, que abre nuevos panoramas, por un lado, de conflictos y, por otro, de posibilidades de cooperación para aumentar las oportunidades de desarrollo en el ámbito cultural.

Si consideramos que la cultura de una sociedad se compone de los elementos y códigos compartidos, entonces el debilitamiento de la diversidad cultural resquebraja la cohesión social de la nación, dejando latente el riesgo de la desarticulación de los tejidos sociales, algunos de ellos conformados desde tiempos inmemoriales. La cultura es un vínculo capaz de generar comunidad de sentido e interpretación; es lo que permite que los pueblos convivan en cualquiera de sus formas y que las naciones se permitan albergar poblaciones diversas, y ello contribuye a una de las dimensiones centrales de la relación entre cultura y democracia: la importancia de no reducir, estigmatizar las expresiones y concepciones culturales de los diferentes sectores de la sociedad. Entonces lo que se arriesga al reducir la diversidad es la vida democrática misma, el pluralismo cultural y el bienestar social de la humanidad.

La pérdida de lenguas, culturas, estilos de vida, significa que se pierde parte de un repertorio de posibles soluciones a los problemas humanos. De tal manera que la interculturalidad supone un desafío para una nación que ha estado expuesta a la exclusión e injusticia sociales; hace referencia a las dinámicas de acción y comunicación que se dan entre las distintas comunidades culturales que desarrollan habilidades para negociar los significados culturales y para actuar comunicativamente en el marco de las múltiples identidades de los miembros.

El desarrollo intercultural propone el respeto y el diálogo entre culturas como una alternativa que va más allá de la simple coexistencia

o la tolerancia, como vía de la convivencia y el reconocimiento, es decir, la democracia cultural. El pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política. Entendida como una forma de convivencia en la diversidad, la interculturalidad otorga un valor específico a cada cultura y contribuye a enriquecer los valores del individuo y de su entorno.

Las características culturales –tangibles o intangibles– de cada sociedad son recursos no renovables. Debido a una visión sesgada, la conciencia de su conservación y responsabilidad ha cristalizado en la cultura material: monumentos, sitios históricos y arqueológicos, colecciones de museos; pero no ocurre lo mismo con los demás recursos culturales que por su naturaleza son aún más frágiles, como por ejemplo los nombres de lugares, historias locales, formas de hablar, de interactuar con la naturaleza, de organización social y defamilia, de solidaridad y reciprocidad, de comportamiento, estilos de vida y de transformación, formas de distribuir y utilizar los recursos materiales y naturales, costumbres culinarias, redes sociales de pertenencia, entre otros, que también son parte del patrimonio y de los recursos culturales. Cada sociedad aprecia sus recursos culturales y define su uso, no para satisfacer un espíritu nostálgico, sino para incentivar el desarrollo humano, combinando la calidad, la creatividad y el crecimiento productivo.

Estas relaciones pueden, sin embargo, potenciarse, para lo cual el entorno patrimonial requiere ser atractivo, ensamblado a un tejido social vital, preocupado por evitar la contaminación, la ruina de los monumentos y de los recursos culturales, el saqueo de recursos, la inseguridad pública, etcétera. La idea es que el patrimonio se conserve en el contexto de un tejido social vigoroso, frente a consideraciones de orden meramente comercial de pequeños y privilegiados grupos de poder, e industria de servicios degradantes, imágenes superficiales, lucrativas y ostentosas del pasado, explotación y tráfico patrimonial, que obstaculizan el acceso al pasado legítimo de una sociedad.

El ambiente, vínculo complejo entre los procesos de orden físico, biológico, económico y político, emerge como un nuevo potencial productivo que resulta de relaciones sistémicas y sinérgicas que genera la articulación de la productividad ecológica, tecnológica y cultural. Esta concepción resignifica el sentido del hábitat como soporte ecológico y como forma de incorporación de la cultura en el espacio geográfico

que es, finalmente, donde las personas encuentran el sentido pleno de sus acciones, su trabajo y sus relaciones afectivas.

La formulación de una estrategia cultural incluye las tensiones constitutivas que engendra toda concepción de una política cultural: las relaciones entre conservación e innovación, entre tradición y reinvención, entre lo que permanece y lo que emerge, no como disyuntivas ni como procesos dicotómicos, sino precisamente como tensiones dinámicas y multidimensionales de la sociedad. Este es el desafío que nos presenta la sociedad contemporánea, de cualquier lugar del mundo, y es el centro del presente libro, porque esta problemática supera las fronteras nacionales.

Es fundamental reconocer que una de las tensiones constitutivas del momento que atravesamos está en las relaciones entre lo local-nacional y lo global, no solamente como escenarios de la política y la acción cultural, sino también como dimensión espacio-temporal, en virtud de que la mundialización redefine marcos, límites y posibilidades de toda acción social. Esto implica que toda política cultural nacional debe dialogar con la llamada cultura mundo, lo que no resulta sencillo dado que el “diálogo” no es un proceso terso y sin fisuras ni supone equidad y simetrías en las relaciones de poder.

Mantener y desarrollar la especificidad (lo nacional) en diálogo con lo global requiere un reconocimiento de la emergencia de nuevos actores, fuerzas, procesos y dinámicas que reconfiguran el paisaje socio-cultural de nuestras sociedades. Por un lado, el papel del mercado con sus industrias culturales; por otro, los avances tecnológicos, la creciente interconectividad y la tecnologización de muchos procesos vinculados a la cultura; ninguno de ellos es elemento residual, sino parte constitutiva del diseño y la gestión de políticas culturales.

Hoy no se puede trazar una estrategia cultural sin colocar en el centro del problema el *estatus* que la cultura ocupa en el conjunto de procesos fundamentales para la producción y la reproducción sociales: equidad, buen gobierno, justicia social, conocimiento, relaciones entre los pueblos. La diversidad cultural puede constituirse en un instrumento para el diálogo, la cooperación y la competitividad internacional. El desafío, al que pretenden contribuir las reflexiones contenidas en este volumen, es participar en la globalización con mensajes culturales propios, convertir los conflictos y choques culturales que

devienen consustanciales, en nuestras sociedades multiculturales, en propuestas de desarrollo e integración.

Los textos siguientes toman en cuenta el análisis de la problemática patrimonial en el ámbito histórico, arqueológico y antropológico para articular un discurso propositivo desde lo académico hacia la gestión patrimonial en relación con el estudio, preservación, rescate, conservación y uso en las sociedades actuales. De aquí se desprende el trasfondo de la discusión sobre la articulación entre patrimonio e identidad cultural, imprescindible para proponer modelos de desarrollo patrimonial en el contexto de sociedades interculturales.

El resultado es este libro que reúne trabajos de investigación en diferentes regiones y territorios de América Latina que tienen en común preguntarse por el patrimonio cultural y la identidad en la actual etapa de globalización, y que lo hacen desde las propias experiencias de investigación de los autores –antropólogos y arqueólogos en su mayoría– en realidades concretas. El volumen está estructurado en tres partes bien diferenciadas. Esta división no resta fortaleza a un cuerpo de textos perfectamente organizado en torno a los conceptos fundamentales, sino más bien permite un acercamiento del lector a través de dos caminos: la lectura continuada de la obra, fruto de una ubicación notablemente hilvanada de los artículos, o, si se prefiere como alternativa, la lectura independiente de cada uno de ellos, producto de su calidad.

El primer bloque de la obra está dedicado pormenorizada –que no exclusivamente– al tema del patrimonio. Se trata de seis textos realizados tanto por arqueólogos como antropólogos en lo que es una muestra más de la conveniencia del trabajo conjunto entre unos y otros. Entre todos ellos, hemos querido destacar el texto de Jorge Sánchez Cordero como referente primordial del conjunto de la obra. El autor realiza un recorrido por las transformaciones que ha sufrido la legislación mexicana en torno al patrimonio a lo largo de sus 200 años de historia. Este recorrido supone un ejercicio de lectura obligatorio para todos aquellos que quieran acercarse apropiadamente al tema del patrimonio cultural. La radical importancia del texto estriba en la capacidad del autor para asociar tales cambios jurídicos con la evolución ideológica de la sociedad mexicana en relación con su propia identidad, o más bien, identidades. Sin duda, ésta es la mayor aportación de Sánchez Cordero: la cultura mexicana se compone de diversas comunidades culturales, las cuales deben ser respetadas y preservadas

no sólo por el ordenamiento jurídico, sino por todos los mexicanos. Desde luego, queda un largo camino por recorrer en el sentido del respeto de todos los patrimonios presentes en México. Mientras tanto, el texto del profesor debe servir como estímulo para seguir trabajando en la dirección apuntada, la de un México multicultural, multiétnico e irreversiblemente heterogéneo.

Seguidamente, Naxhelli Ruiz y Javier Delgado nos introducen en el necesario debate del patrimonio como base fundamental para cualquier intervención positiva en la vida humana. Defienden los autores un papel central del patrimonio cultural en la tarea de alcanzar el bienestar humano. Su apuesta está fundamentada en sus investigaciones sobre el proceso de pérdida de la cultura lacustre en la cuenca alta del río Lerma en el estado de México, cultura que históricamente reunía aspectos vitales para el bienestar de sus habitantes. Con la desecación parcial y contaminación de los humedales del río, hubo una pérdida del patrimonio cultural intangible: no sólo son pérdidas económicas, sino que –destacan los autores– es necesario reflexionar sobre “los costos humanos, incluyendo los paisajes, valores culturales, conocimientos especializados y discursos identitarios”. Estos elementos, o bien dejaron de ser fuente de bienestar o, por el contrario, su ausencia contribuye al malestar cultural por el debilitamiento de conocimientos, memoria, instituciones y recursos.

Juan Carlos Rodríguez y Pablo Miranda presentan una reflexión teórica y etnográfica sobre algunos rasgos generales y característicos de ciudades en declinación, configuradas al alero del desarrollo del temprano capitalismo industrial en Chile, y los intentos enunciativos de patrimonialización por parte de los aparatos del Estado como una salida a la necesidad de reconversión para dar paso a una economía de la memoria y de la experiencia. Ésta se constituye desde el entretenimiento y está formada por actividades que se generan a partir de la artificialidad de un montaje o el carácter simulado de los eventos a los que se exponen quienes participan o visitan. Las conclusiones del trabajo apuntan a un cambio de modelo económico, el cual genera presión sobre las economías locales, pero –destacan– de manera despiadada sobre los oficios, conocimientos y certezas con las que las personas vivieron por décadas. Finalmente, la patrimonialización no es más que una salida neoliberal para hacer frente a las periferias que el mismo modelo ha creado.

Con el sugerente título “Hemorragia del patrimonio y coagulación: en busca de la autenticidad perdida”, Emanuela Canghiari nos ilustra con su investigación sobre la actividad del saqueo de tumbas prehispánicas en Perú –más concretamente, del tráfico ilegal de cerámica prehispánica– y sobre los aspectos simbólicos, económicos y políticos relacionados con el mercado negro internacional de arte. La autora reflexiona metafóricamente acerca del patrimonio cultural como un cuerpo herido cuya huida de bienes es una imparable hemorragia que hay que detener y proteger mediante la coagulación. Detrás de todo este lenguaje metafórico, se esconde una “cristalización de intereses”, esto es, la concepción paternalista de los “países productores” por parte de los “países compradores” se revela –desafortunadamente– funcional para el mercado de arte y para la búsqueda de objetos prehispánicos, pues crea y recicla sin cesar ese cliché de lo exótico de las culturas andinas.

Finaliza este primer bloque más centrado en el patrimonio con dos estudios de caso sobre sendos sitios arqueológicos: el Patrimonio Mundial de Copán, Honduras, y el sitio arqueológico de El Tepalcate, México, respectivamente presentados por Ricardo Agurcia y Jeffrey R. Parsons. El primero de ellos hace hincapié en el desarrollo comunitario derivado del aumento significativo del turismo y el consecuente crecimiento económico de la región. Paralelamente, el autor solicita mayores esfuerzos para que estos beneficios se extiendan a las poblaciones que continúan viviendo en condiciones precarias en los pueblos y caseríos que rodean el valle de Copán. Insiste Agurcia que solamente la planificación adecuada a largo plazo para el sitio y el área en su totalidad, combinada con un claro entendimiento de los aspectos destructivos a evitar –degradación cultural y ambiental– pueden hacer sostenibles este primer desarrollo.

Parsons llama la atención sobre los procesos de destrucción física que se pueden dar en los sitios arqueológicos, los cuales al mismo tiempo suponen pérdidas académicas irreparables. Propone el autor –a raíz de sus últimas visitas al sitio mexicano de El Tepalcate– programas de conservación que promuevan la conversión de todos los sitios arqueológicos en lugares protegidos, pensando siempre que las investigaciones pueden arrojar nuevos resultados.

La característica principal del segundo bloque de propuestas reside en su equilibrada combinación de patrimonio e identidad. De esta

manera, en el primer texto, Delia Patricia Mathews nos acerca a la situación del patrimonio peruano a partir del caso de Cuzco. La autora evalúa las diferentes situaciones derivadas de la convivencia entre unas circunstancias que obligan a las autoridades a trabajar por la conservación del estatus de “Patrimonio Mundial de la humanidad” y unas condiciones socioeconómicas de marginación para una mayoría de habitantes cuzqueños. La investigación dibuja coordenadas con un eje de solidaridad protagonizado por las mujeres indígenas de las comunidades periféricas y limítrofes de la ciudad y un eje de exclusión de los grupos urbanos hacia aquellas. Se pregunta entonces la etnografía –y nosotros con ella– qué sentido tienen las políticas de protección del patrimonio si sus beneficios no redundan en los sectores menos favorecidos de la población, los cuales usualmente coinciden con los grupos étnicos herederos de tal patrimonio.

Destacando igualmente los elementos identitarios étnicos, esta vez en el estado mexicano de Tlaxcala, Carlos Lazcano defiende una metodología que combina los trabajos arqueológicos con la observación en campo de los fenómenos sociales protagonizados por los actuales pobladores. En el caso particular que le ocupa, su estudio etnoarqueológico trata de rebatir la tesis sobre que fueron los olmeca-xicalancas el pueblo asentado en el actual sitio arqueológico de Xochitécatl-Cacaxtla-Nativitas; sus hipótesis, aún en proceso de comprobación, apuntan hacia un origen otomí. El texto es una demostración de lo fructífero de los equipos de investigación que combinan en partes iguales excavación y etnografía: la localización, por ejemplo, de las edificaciones del sitio arqueológico en las cimas y laderas de los cerros, añadido a la constatación de que los otomíes contemporáneos emplean cuevas y cerros para la edificación de sus viviendas, invita desde luego a la defensa de tales iniciativas metodológicas, y en cada caso, a la revisión de ciertos postulados sobre sitios prehispánicos.

En este discurrir por los elementos que caminan junto a patrimonio e identidad, se añaden –a través del texto de Anna M. Fernández– los de turismo y religión. A partir de la conceptualización del binomio patrimonio-consumo y patrimonio-identidad, la autora trabaja la hipótesis –entrando en debate con otros autores que apuestan por un fortalecimiento del patrimonio-consumo– de la articulación de ambos movimientos en el México de nuestros días. Concretamente, la autora pasa revista a las diferentes estrategias de los actores sociales e

instituciones implicadas en el fenómeno social, cultural y religioso de la Virgen de Zapopan, Guadalajara: todos ellos conjugan un modelo de utilización del patrimonio tanto desde la identidad como desde el consumo, de forma conjunta y complementaria. Identidad y consumo –concluye– se entrelazan, se superponen, y resulta difícil distinguir entre peregrinos, devotos y turistas, en lo que es un fenómeno cuya característica principal es su complejidad y pluralidad.

Mónica Montenegro, María Beatriz Cremonte y Sebastián Peralta exploran igualmente la relación entre patrimonio, identidad, arqueología, turismo y educación en la región argentina de Jujuy. Los autores, en el actual contexto de intersección entre lo global y lo local, y a partir de la observación de una creciente valorización de la diferencia y de las identidades locales, distinguen entre el Estado, que “sugiere” qué es el patrimonio, y las comunidades locales, que son quienes enuncian, significan y se apropian del mismo. Concretamente, el texto contiene los primeros resultados de varias propuestas pedagógicas que los autores implementaron en la comunidad educativa primaria de San Antonio, con el objetivo de acercar a los niños al patrimonio local y a partir de ellos generar una concientización social. Sin duda, se trata de una invitación a reflexionar sobre el papel de los científicos sociales –arqueólogos y antropólogos– en las comunidades objeto de estudio, apuntando a la educación como una de las vías más plausibles para establecer diálogos fructíferos.

Cierra este segundo bloque referido a la interrelación entre patrimonio e identidad la propuesta de Hernán Salas y Paola Velasco para la utilización del concepto de “paisaje cultural” como herramienta de análisis y preservación del patrimonio. Nos señalan los autores cómo el paisaje integra los cambios, acomodados, olvidados, vacíos y sobrescrituras culturales, siendo el mejor lugar para su puesta en escena un sitio arqueológico, un espacio donde se pueden observar los diversos tipos de asentamientos a través de los vestigios materiales en distintas épocas hasta la actualidad, permitiendo indagar las creencias y significados de cada cultura al habitar un mismo espacio. En este caso, el espacio elegido es la comunidad tlaxcalteca de San Miguel del Milagro, vecina del sitio arqueológico Xochitécalt-Cacaxtla. Varias temporadas de campo en el lugar les ha permitido aseverar la constitución de la fiesta de San Miguel como parte de un sistema social que involucra una apropiación material y simbólica del territorio, articulando las actividades cotidia-

nas y productivas, especialmente las agrícolas, con las rituales, ceremoniales y afectivas: “el espacio y el paisaje se mezclan en un palimpsesto indisociable, combinación entre lo material y un sistema de significación que interactúa y se superpone generación tras generación”.

Finaliza la obra con un bloque de otros seis textos centrados en el estudio de la identidad, aunque de muy diversa índole: los autores incluidos trabajan líneas de investigación relacionadas con los procesos migratorios, la participación política, el territorio y las lenguas indígenas. Fernando Nava abre de manera sobresaliente esta parte con un artículo de lectura obligada para todos aquellos interesados en la situación actual de las lenguas indígenas en el territorio mexicano. Tras presentar someramente el enfoque del multilingüismo –basado en un modelo de educación caracterizado por el uso de la lengua indígena como lengua de instrucción, enseñanza y aprendizaje–, el autor enumera una serie de premisas que se han de cumplir desde los órdenes individual y social para poder ejecutar en la práctica el mencionado modelo. Reconoce que se ha avanzado mucho en materia de “conciencia sociolingüística” por parte de los mexicanos, pero que el camino aún no ha hecho más que empezar: la construcción de nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas, diseñadas a favor de la diversidad cultural y lingüística –plenamente reconocidas en la legislación vigente– y garantes del cumplimiento de los derechos lingüísticos, se hace hoy en día imprescindible. El principal obstáculo para ello es la resistencia a reconocer, respetar y ubicar a la población indígena por parte de una mayoría de mexicanos. Señala acertadamente el autor que la diferencia entre las dificultades y la resistencia es fundamental, ya que las primeras pueden vencerse, en general, mediante empeño, prácticas y tiempo; en cambio, la resistencia es una cuestión ideológica ante la cual se requiere otro tipo de medidas. El multilingüismo tiene entonces esa tarea primordial de construir una nueva conciencia sociolingüística.

En la dirección de protección del patrimonio natural caminan Ana Bella Pérez y Lorenzo Ochoa con los cerros de la Huasteca mexicana como protagonistas. El texto acerca a los lectores a la observación de los cerros como unos de los lugares sagrados más importantes y frecuentados por los creyentes para comunicarse con las divinidades. Nos señalan acertadamente cómo el estudio del culto a los cerros permite “ver las continuidades y las resignificaciones de un conjunto de

acciones y lenguajes, imágenes, textos, concepciones y creencias entre los pueblos de la Huasteca que les permiten lograr la cohesión interna y, por ende, su supervivencia cultural”. En definitiva, en su caracterización de los cerros sagrados como “un todo”, realizan una necesaria defensa de los mismos como patrimonio natural y cultural, tangible e intangible, de manera que deben ser protegidos para evitar que sean vistos como bienes materiales a los cuales se les otorga un valor mercantil o, simplemente, sean espacios idealizados para convertirlos en atractivos turísticos.

Continuando con los análisis que tienen a México como marco contextual, Javier Gutiérrez trata el caso de Chiapas para trabajar nociones importantes de la identidad, la comunidad, lo colectivo y el territorio. A partir de diversos y significativos ejemplos etnográficos que el autor ha recogido en varios municipios chiapanecos sobre luchas políticas y diversidad religiosa, distingue principalmente entre identidades comunitarias e identidades colectivas, las cuales pueden imbricarse o contraponerse –marco donde surge el conflicto, la crisis y la confrontación–. Las primeras tienen que ver con una solidaridad y organización social que están basadas en creencias comunes, así como en formas compartidas de comprender el mundo y de resolver los problemas que imperan en el marco de una sociedad local. Sin embargo, la solidaridad colectiva sólo se da por intereses coyunturales, por lo que, en muchos de los casos, su persistencia será perentoria y se disolverá en cuanto se hayan logrado los objetivos de la unión. Sostiene que las identidades, sean éstas comunitarias o colectivas, permiten construir puentes de relaciones dentro de las comunidades, pero también tienden las redes que las unen con los procesos globales. En este sentido, la globalización es un proceso que atraviesa los planos locales y nacionales, cruzando historias diferenciadas.

Siguiendo esta misma línea de análisis sobre identidades, y poniendo énfasis en las formas de participación política, Íñigo González nos muestra la correlación que encuentra entre aquellas y los niveles socioeconómicos y socioterritoriales del municipio mexicano de Xico, Veracruz. A partir de la metodología etnográfica –la observación de interacciones entre ciudadanos que votan, hacen campaña y pertenecen a partidos políticos–, establece con firmeza la existencia de una identificación entre ciudadanos con condiciones socioeconómicas específicas y pertenencias socioterritoriales concretas, que ocupan ciertos

papeles de participación política: se reconocen ciudadanos “no privilegiados” que participan limitadamente en el marco de unos papeles bien determinados –vendedor de voto, asistente a mitin pastoreado por algún intermediario para hacer bulto o receptor de prebendas a domicilio–; se reconocen ciudadanos “menos privilegiados” que participan en funciones secundarias del proceso político, tales como “jalar gente” para asistir a los mítines o militar buscando la oportunidad política de mejorar socioeconómicamente; se reconocen ciudadanos “más privilegiados” que participan en el núcleo de las decisiones políticas. Finalmente, considera que, junto a indicadores de ingreso, educación o categoría profesional, se puede afirmar que el comportamiento político en México se muestra como indicador socioeconómico y socioterritorial de análisis obligado.


La obra incluye como últimos capítulos dos sobresalientes investigaciones etnográficas en torno a los procesos migratorios: una referente a los movimientos internos de veracruzanos al norte de México –camino a los Estados Unidos– y otra que nos recuerda que las migraciones no son un fenómeno reciente ni exclusivo de los países denominados menos desarrollados, tal como lo demuestra el caso del asentamiento peruano de Pozuzo, fundado por inmigrantes tirolese y alemanes en el siglo XIX. El caso del flujo migratorio desde Oteapan, Veracruz, hasta Ciudad Juárez, Chihuahua, datado por Susann Vallentin desde el año 1995 –justo después de la crisis económica de diciembre de 1994–, es de extraordinaria riqueza etnográfica: los datos recogidos en varias e intensivas temporadas de campo permiten analizar la reproducción y la movilización de algunos de los elementos de organización social tradicionales desarrollados en el marco de la migración, permiten estudiar el proceso de creación y desarrollo de las redes migratorias, así como la evolución de las estrategias familiares en cuanto a la migración como actividad generadora de ingresos. La autora logra demostrar de manera sobresaliente cómo el desarrollo y la reproducción de las redes sociales y migratorias juegan un papel fundamental en el proceso de reclutamiento para la migración en el lugar de origen, en el traslado, así como para la inserción laboral, social y cultural en el lugar de destino. Resulta particularmente gráfica la aportación de Vallentin en el registro de cómo las formas de organización social imprimen una serie de características específicas a la migración y trasladan un

conjunto de derechos y obligaciones inherentes a las redes sociales y a la organización doméstica a la frontera norte.

El texto de Martina Neuburger y Ernst Steinicke supone un caso paradigmático de la amplia migración europea hacia América durante los siglos XIX y XX. Los autores señalan la reconstrucción de las relaciones entre los emigrantes y sus regiones de origen, proceso basado en el contacto entre miembros de la misma familia, los cuales, aunque después de varias generaciones, reviven o reinventan identidades en forma de supuestas viejas costumbres y tradiciones adquiridas a través de largas distancias. La originalidad del texto reside en el análisis que los autores realizan en torno a esa construcción de la identidad, la cual suele conducir a nuevas dinámicas de inclusión y exclusión en la población local. Representando desde la primera generación los descendientes de los colonos europeos la clase alta en Pozuzo, las actuales actividades de las asociaciones tirolesas de promoción de la infraestructura, la cultura, la agricultura y el turismo han propiciado un aumento de la distancia cultural y socioeconómica entre los que se sienten tiroleses y aquellos que no desean o no pueden pertenecer a este grupo. El proceso de exclusión se intensifica tanto en lo social como en lo político y en lo económico: los logros de la inmigración de criollos y de indígenas son ignorados o se representan como amenaza para la cultura tirolesa.

Agradecemos el apoyo para la realización de esta obra al Conacyt a través de los proyectos: “Repensar lo rural y el concepto de nuevas ruralidades” (cb2008-98651), responsable Hernán Salas Quintanal y “Estudio arqueológico de la identidad y del patrimonio en Tlaxcala” (105260), responsable Mari Carmen Serra Puche.

Los editores



I. Identidad y patrimonios arqueológicos e históricos

LA DEFENSA DEL PATRIMONIO CULTURAL MEXICANO. SU DESAFÍO

Jorge Sánchez Cordero¹

A Jorge, por su futuro promisorio

INTRODUCCIÓN

El régimen jurídico de protección de los bienes culturales participa de una gran complejidad y se puede emprender su análisis jurídico desde diferentes ópticas según se pretenda enfatizar su incidencia sobre el derecho privado con sus normas relativas al tercer adquirente de buena fe; o sobre el derecho internacional privado y su noción de punto de contacto, sujeto a la regla *lex rei sitae*, o bien sobre el derecho internacional público a través de las diferentes convenciones, tratados y acuerdos sobre los bienes culturales concluidos entre diferentes estados y que regulan esta materia. A ello habría que adicionar la constatación de que en su formación no sólo participan diversas disciplinas del derecho, sino también otras disciplinas diferentes en el ámbito del conocimiento, como la estética, la historia, la arqueología, la antropología o la etnografía, entre otros (Sánchez Cordero 2004: 1). Por lo tanto, la complejidad del análisis del régimen jurídico tiende a incrementarse si éste se desarrolla adicionalmente con una perspectiva histórica, ya que exige considerar los cambios de actitudes, mentalidades y concepciones vigentes en las diferentes épocas.

Este análisis debe extenderse ahora y considerar nuevos elementos con motivo de la reforma constitucional recientemente aprobada² en términos de la cual se hicieron adiciones al art. cuarto y a la frac-

¹ Doctor en Derecho por la Universidad Pantheón-Assas. Miembro del Consejo de Dirección del Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado (UNIDROIT). Miembro del American Law Institute.

² *Diario Oficial de la Federación* del 30 de abril de 2009.

ción XXV del art. setenta y tres y se agregó la fracción XXIX-Ñ a este último precepto constitucional. Esta reforma es la culminación de un largo proceso iniciado desde el siglo XIX, que asegura el acceso a la cultura y explica con mayor contundencia la distribución competencial legislativa.

Analizada en perspectiva, es una de las reformas constitucionales de mayor profundidad que se haya aprobado en los tiempos recientes. A partir de ella, los derechos culturales serán objeto de un extenso debate para vertebrarlos en la legislación reglamentaria del artículo cuarto constitucional. El patrimonio cultural material, conforme a nuestra tradición, permanece como facultad exclusiva del Congreso General, lo que posibilita el desarrollo de un modelo uniforme de su protección. Más aún, la optimización en la eficiencia de esta protección asegura la preservación del conocimiento universal. El régimen de legalidad del patrimonio cultural inmaterial queda adscrito a las bases que disponga el Congreso General. Las entidades federativas, los municipios y el Distrito Federal, junto con la participación activa de la sociedad civil, podrán diseñar los mecanismos propios necesarios para su protección. Su consecuencia es clara: un fortalecimiento cultural sin precedentes en el sistema federal mexicano.

Se ha postulado, con razón, que en forma similar al derecho que le asiste a cada individuo de proteger su integridad física y cultural, existe un derecho de las naciones, a través del Estado, de proteger su identidad nacional, lo que finalmente asegura su propia integridad. La preservación de la identidad cultural se constituye en el vehículo idóneo que permite proteger la identidad del ciudadano (Poli 2004: 35).

La formación de un país participa de una gran complejidad y más aún cuando convergen culturas tan disímbolas unas de otras, como fue y es el caso de México. El sustrato en la formación de la identidad mexicana se debe en gran parte a la idealización del mundo precolumbino por parte de los criollos mexicanos que organizaron el movimiento de independencia. Esto explica el nacimiento de la noción de bienes culturales mexicanos y el de su protección legal desde el inicio de la vida independiente.

En el ánimo de tener una mejor perspectiva (Huyssen 2003: 7), es necesario considerar los bienes culturales como palimpsestos visuales sujetos a las vicisitudes del tiempo y analizar la trasmutación de los *milieux de memoire* a los *lieux de memoire* (Nora 1997: 23) en el proceso de la

creación de la memoria pública ante la pérdida de nuestras tradiciones con una narrativa oral.

Esta consideración obliga a desarrollar inicialmente el análisis del patrimonio cultural material y posteriormente del inmaterial, para finalmente fijar algunas conclusiones.

EL PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL. SU PLANTEAMIENTO

En el análisis del patrimonio cultural material debe tenerse presente el pensamiento del escritor francés Víctor Hugo (Chastel 1997), quien sostenía que, abstracción hecha de los derechos de propiedad que le asisten a los dueños de los monumentos, su destrucción no debe formar parte de sus prerrogativas, lo que les condenaría a ser meros “especuladores innobles”, cuyo interés patrimonial especulativo obnubila su espíritu. Existen dos elementos que pueden fácilmente ser apreciados en un monumento: su uso y su belleza. Su uso le pertenece al propietario, su belleza a la sociedad; resulta por lo tanto conveniente neutralizar los efectos deletéreos del derecho de propiedad y evitar la destrucción del monumento.

En México, el debate relativo a los bienes culturales ha sido muy intenso, debido en parte a que su régimen de legalidad está fatalmente entreverado con la historia nacional. El propósito de esta exposición sumaria es describir el marco que permita entender mejor la manera de actuar del Estado mexicano, la articulación de su política cultural en la materia y la regulación de sus bienes culturales, de origen tan diverso y que han sido objeto de actitudes tan variadas y cambiantes de parte de la sociedad mexicana.

El principio *res extra commercium* adoptado por el sistema legal mexicano es el que gobierna el patrimonio cultural material de bienes culturales. Los bienes arqueológicos sometidos a ese principio se consideran inalienables, inembargables e imprescriptibles. La dificultad de origen consistió en encontrar un medio para introducir esa noción en un sistema legal en el que el régimen de legalidad de los bienes precolombinos era regulado por el derecho común que respondía a los fundamentos ortodoxos de la propiedad privada. No es difícil imaginar que la extensión de la noción *res extra commercium* a todos los bienes culturales precolombinos generó numerosas dificultades y provocó fuertes reticencias. A eso hay que agregar las vicisitudes prove-

nientes del sistema federal mexicano: en su inicio, el ámbito de competencia de las entidades federativas se vio enriquecido súbitamente con la emergencia del sistema de legalidad de los bienes culturales. El hecho de que cada entidad federativa tuviera una percepción propia de los bienes culturales precolombinos dificultaba la implementación del régimen de bienes culturales.

Fue en el siglo xx cuando el Estado mexicano logró finalmente consolidar la noción de patrimonio cultural y las zonas arqueológicas se convirtieron en su florón.

La falta y la imposibilidad de elaborar un inventario representaban un obstáculo adicional en la búsqueda de una solución que permitiera establecer un régimen eficiente de propiedad de los bienes culturales. Surgió entonces la noción de adscripción de la propiedad de los bienes culturales precolombinos *ex lege* al patrimonio del estado, en consideración a que esos bienes eran los símbolos de la mexicanidad.

El siglo xx fue testigo de los esfuerzos realizados por el Estado mexicano a fin de reafirmar y extender la propiedad pública de los bienes precolombinos. Las leyes de 1930, 1934, 1970 y 1972 dan buena cuenta de las diversas fórmulas propuestas para alcanzar este objetivo.

Desde la ley de 1972, las nociones de bienes arqueológicos, artísticos e históricos han sido definitivamente adquiridas en el sistema legal mexicano y, más importante aún, aceptadas por el conjunto de la sociedad. Existe ahora un consenso social sobre el hecho de que los bienes culturales precolombinos pertenecen a la nación mexicana y nadie tendría la audacia de cuestionar este principio.

El derecho interno mexicano desarrolló paulatinamente mecanismos legales de protección de los bienes culturales, que tienen diferentes fundamentos en el siglo xix y en el siglo xx, con un común denominador que es el fortalecimiento de la identidad nacional.

Las leyes domésticas encuentran su límite en sus fronteras nacionales y de ahí que cualquier fórmula de protección nacional tenga un efecto acotado a menos que obtenga el concurso en el ámbito internacional de tribunales de otros estados nacionales que posibiliten la restitución de bienes culturales a los estados de origen. Las normas de protección internacional de bienes culturales en tiempos de paz están orientadas a hacer eficaces, en el ámbito del derecho internacional, las de protección nacional de los bienes culturales, especialmente las que

se refieren al tráfico ilegal, derivado fundamentalmente del robo o de la exportación ilícita (Streinz 1998: 20).

El análisis dará cuenta inicialmente de la legislación interna para continuar con las convenciones internacionales relevantes de las que México es Estado Parte, y concluir con los tratados bilaterales y demás legislación accesoria.

SECCIÓN PRIMERA

Los primeros palimpsestos de bienes culturales

Las primeras migraciones de los bienes culturales mexicanos se inicia fatalmente con el inicio de la conquista; uno de los primeros testimonios que se conocen se localiza en uno de los textos históricos que más ha contribuido a elucidar las circunstancias del nacimiento de Nueva España: la obra de Bernardino de Sahagún intitulada *Historia general de las cosas de la Nueva España* y publicada por primera vez en México en el año de 1829 (Sahagún 1999).

El libro XII de esta obra reviste una especial importancia ya que describe las ofrendas que obsequia Moctezuma, emperador de los aztecas, a Hernán Cortés, consistentes en una serie de bienes de índole religioso, entre otros: ornamentos dedicados al culto de los dioses Tezcatlipoca y Tlalocateculi y unas máscaras labradas de mosaico de turquesa. La turquesa era muy preciada por los aztecas ya que su brillo identificaba la presencia de la divinidad. La descripción de los ornamentos es de lo más precisa y una de las máscaras de turquesa representa sin duda al dios Quetzalcóatl.

Pronto esos bienes emprendieron la travesía hacia España, pero su estancia en esas tierras fue efímera. Después de la abdicación de Carlos I, Felipe II, erigido en ferviente defensor de la fe católica, ordenó a las familias españolas que se deshiciesen de todos los bienes paganos que podrían encontrarse en su posesión y fue así como comenzó la diáspora de los tesoros prehispánicos en Europa.

En el año 1553, varias máscaras de turquesa mesoamericanas ingresaron al patrimonio de los Médici –el Archivo General de Florencia da buena cuenta de ello– y es muy probable que fueran exhibidas en la Galería de Uffizi; uno de los plafones de esta Galería presenta incluso en la actualidad un fresco con motivos precolombinos. Actualmente el

Palacio Pitti expone una máscara de turquesa de la época de Teotihuacan que simboliza al dios Quetzalcóatl. A la decadencia de los Médicis, las máscaras fueron transferidas a París y al final del siglo XIX fueron adquiridas en subasta pública por el British Museum, donde están expuestas en la actualidad. Los hechos anteriormente relatados podrían muy bien describir el camino recorrido por las máscaras de turquesa obsequiadas a Cortés.

Las peregrinaciones del códice *Vindobonensis Mexicanus I* (Anders *et al.* 1992: 21), que narra el origen de la historia de los reyes mixtecos, constituyen otro claro ejemplo de la migración de los bienes culturales precolombinos. Al término de su travesía europea, cuya narración obra en el dorso del códice, el emperador Leopoldo I de Habsburgo lo depositó en la biblioteca imperial de Viena, la *Kaiserliche Hofbibliothek*, que se convertiría posteriormente en la Biblioteca Nacional de Austria. El códice fue registrado como “un rarísimo e incomparable manuscrito que contiene anales pintados del antiguo México, un valioso documento del Nuevo Mundo y por múltiples razones digno de la biblioteca imperial” (Anders *et al.* 1992: 24).

Esos dos palimpsestos de bienes culturales explican de manera elocuente una de las tantas formas de migración de los bienes culturales precolombinos hacia Europa, la ausencia de esos tesoros en el patrimonio cultural español, su dispersión a través de Europa y, finalmente, su presencia actual en los grandes museos y bibliotecas europeos.

Con el tiempo habría de despertar una conciencia en México que favorecería la formación de la noción de bienes culturales y de su protección.

Los primeros esbozos

La legislación es el resultado de un esfuerzo social que aspira a alcanzar un objetivo común. La legislación mexicana del siglo XIX concerniente a los bienes culturales revela los incipientes esfuerzos realizados por el Estado mexicano con el propósito de afianzar su identidad nacional mediante, entre otros, la noción de bienes culturales y la de su protección.

Mientras el país avanzaba en la elaboración de un nuevo marco normativo, la política cultural del Estado mexicano se esbozaba a través de diversos medios, entre los cuales figuraban la educación nacional,

la protección de los bienes precolombinos y la creación de las instituciones culturales mexicanas. Fue la conjunción de todos esos factores la que permitió situar y entender los principios de la protección de los bienes culturales en nuestro país.

La constitución del nuevo estado fue obra de los grupos criollos dominantes; lo concibieron como un estado homogéneo y culturalmente centralista y su visión no admitía la coexistencia de culturas indígenas autónomas (Stavenhagen y Carrasco 1997: 250). Durante todo el siglo XIX, los intelectuales criollos más ilustrados que se interesaban en el tema de la cultura consideraron la diversidad cultural de la población mexicana como un obstáculo y una carga negativa para el progreso (Anders *et al.* 1992: 24). La función del arquetipo de la cultura precolombina era la unicidad cultural que debía negar cualquier otra cultura o bien hacerla prevalecer sobre las otras. Se elaboró un concepto dominante de “cultura mexicana” que ignoraba la diversidad de las culturas existentes e imponía una cultura única; la perspectiva histórica estaba dominada por una actitud europeizante (Sahagún 1999: 38).

La identidad nacional hegemónica tenía que desarrollarse sobre la base de una cultura e historia únicas y su creación obedecía fundamentalmente a razones ideológicas. La construcción del estado, al igual que la de la memoria histórica, se realizó dentro de un proceso simultáneo de rechazo a la dominación anterior y a la creación de una nueva identidad. Lejos de ser integradora, ésta aceptaba una parte del pasado pero repudiaba otra; eso significó la negación del pasado colonial. De este modo, la elite criolla se adjudicó para sí el pasado indígena, soslayó la cultura colonial y vedó la cultura viva y las tradiciones religiosas de los indígenas contemporáneos.

Los bienes precolombinos derivaban su valor de su capacidad para exaltar la nacionalidad y sólo eran culturales en la medida en que podían simbolizar la grandeza mexicana y que significaban la expresión de un pasado glorioso y representativo de la auténtica “alma” nacional, al margen de cualquier valoración real o estética.

El Estado asumió las funciones de salvaguardar, conservar, estudiar y exponer los bienes culturales, y las piezas del pasado fueron consideradas como nacionales en un sentido político, geográfico y cultural. Por otra parte, el enorme interés demostrado por los extranjeros respecto a las piezas prehispánicas contribuyó de manera importante a su valoración nacional.

El estado nacional empezó a promulgar toda una serie de acuerdos, decretos y circulares cuya vigencia está estrechamente vinculada con las vicisitudes de la historia mexicana del siglo XIX. La mayoría se relacionaba con la creación de las instituciones mexicanas que debían cimentar los nuevos valores de la sociedad y cuyo común denominador consistía en una prodigalidad de buenas intenciones, como era la mera atribución de poderes y facultades a algunas dependencias de la administración pública con el fin de preservar, conservar y salvaguardar el patrimonio cultural material.

El régimen de legalidad de bienes culturales en el siglo XIX

El Estado mexicano se lanzó a la aventura de la protección de sus bienes culturales e intentó desarrollarla en función de perspectivas variadas. La promulgación de diferentes normas, reglamentos y decretos estructuró la formación de un concepto de patrimonio cultural y la necesidad subsecuente de su protección. En el siglo XIX, mediante la profusión de textos legislativos, se pretendía fortalecer los poderes del estado en materia de salvaguardia de los bienes culturales y éstos, por más insignificantes que fueran, se transformaron en elementos de cohesión de una sociedad en vía de integración nacional.

El estado asumió la función de definir y promover el patrimonio nacional (Tovar 1997). La magnificencia dominaba su actividad político cultural que concentraba sus esfuerzos en las expresiones monumentales (García Canclini 1997).

Una de las referencias sintomáticas de esta nueva consciencia cultural, y posiblemente una de las de mayor relevancia, fue la modificación en noviembre de 1827 de la ley arancelaria que prohibía la exportación de “las antigüedades y monumentos mexicanos”,³ la cual permaneció vigente durante todo el siglo XIX. Esta disposición administrativa dio origen a constantes controversias; se argumentaba que

³Artículo 41 del Reglamento de la ley oficial relativa a las aduanas marítimas y las fronteras de la República Mexicana. El comunicado dirigido al Ministerio de Relaciones Exteriores por el cónsul mexicano en Burdeos, Francia, es por lo demás revelador. Da cuenta de que en el último viaje efectuado por el buque francés *La jeune Emilie*, su bodega contenía antigüedades mexicanas cuya salida de la República Mexicana estaba sin embargo prohibida, precisamente en virtud del susodicho artículo 41 (Dublán y Lozano 1876: 30).

a través de una simple disposición de orden administrativo se vería alterado todo el régimen de propiedad privada.

No obstante, la decisión política de preservar los bienes culturales precolombinos no encontró más que una débil correspondencia dentro de una estructura de derecho privado que, en su letra y espíritu, era tributaria de la legislación española colonial. A ello habría que añadir que el vigor del discurso político que llamaba a la protección de los bienes culturales precolombinos resultaba incompatible y se confrontaba con la aplicación irrestricta del derecho de propiedad privada.

El siglo XIX mexicano se caracterizó por un ejercicio pleno del derecho de propiedad. La Constitución mexicana de 1857⁴ predicaba un profundo respeto por la propiedad privada y postulaba como dogma su inviolabilidad. Ninguna propiedad privada podía ser ocupada a menos que su ocupación respondiera a causas de utilidad pública y, en este caso, se ordenaba una indemnización previa para el propietario.⁵

Aun así, la asignación a la nación, mediante un pago justo, de los tesoros compuestos por bienes interesantes para la ciencia o las artes representaba uno de los primeros atisbos de la limitación al derecho de propiedad.⁶ Ese precepto, que formaba parte importante del Código Civil de 1870, fue reproducido en prácticamente todas las legislaciones civiles de las entidades federativas y en el Código Civil de 1884; implicaba una obligación legal del estado de adquirir esos bienes culturales y sus disposiciones acotaron, en la perspectiva legal decimonónica, seriamente el ejercicio irrestricto del derecho de propiedad del particular, quien se veía obligado a celebrar una venta forzada.

El principio de protección de sus bienes culturales lo desarrolló la legislación mexicana a través del mecanismo *res extra commercium*. El Estado mexicano, en su inicio, intentó conciliarlo con el respeto absoluto del derecho de propiedad privada y con este fin previó la obligación de pagar “su justo valor” a los bienes que le fueran restituidos.

⁴Artículo 27 de la Constitución Política de la República del 12 de febrero de 1857.

⁵Artículo 391 del Proyecto García Gollena. Este artículo coincide con el del artículo 827 del Código Civil para el Distrito Federal y la Baja California del 13 de diciembre de 1870 y con el artículo 720 del Código Civil del Distrito Federal y de la Baja California del 31 de marzo de 1884.

⁶Artículo 395 del Proyecto García Gollena y artículo 856 del Código Civil para el Distrito Federal y la Baja California.

En lo que se refiere a los tesoros, conviene observar la imprecisión del texto legal que se refiere a los bienes “interesantes para la ciencia o las artes”, términos que dieron motivo a diversas interpretaciones y que introducían por lo tanto elementos nuevos de incertidumbre.

El debate del caso Charnay

A fines del siglo XIX se dio el primer gran debate relativo a los bienes culturales con motivo del *caso Charnay*⁷ en el que se pueden identificar las posiciones encontradas vigentes en la sociedad mexicana de la época. Charnay, arqueólogo francés, solicitó a la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública Federal una autorización para viajar y realizar excavaciones, hacer moldes y tomar fotografías en varias zonas arqueológicas del país. El gobierno mexicano autorizó la exploración arqueológica sujeta a ciertas limitaciones.

El contrato obligaba a Charnay a hacerse acompañar de un inspector mexicano a quien el arqueólogo francés tendría que entregar diariamente un duplicado de sus trabajos. Éste levantaría un inventario de todos los bienes descubiertos y se encargaría de enviarlos al Museo Nacional de la Ciudad de México; el contrato también obligaba a que las piezas no transportables fueran protegidas en su lugar de origen.

En lo relativo a la propiedad y exportación de los bienes culturales, se convino en que Charnay podría conservar las dos terceras partes de los bienes descubiertos y que la tercera parte restante iría a enriquecer el Museo Nacional. El arqueólogo francés se obligó a entregar una colección completa de todos los moldes y fotografías que pudiese realizar.

Finalmente, y en consideración a que la ley vigente prohibía la exportación de esos bienes, la validez del contrato y con ello la de la legitimidad de disposición de estos bienes culturales y de su eventual exportación, sería sometida a la aprobación del Congreso General.

En suma, después de haber sido debidamente inventariados, todos los bienes encontrados deberían depositarse en el Museo Nacional y no podrían asignarse antes que su exportación hubiese sido legalmente permitida.

⁷El arqueólogo francés Désiré Charnay es el autor de una excelente obra titulada *Les anciennes villes du Nouveau-Monde. Voyages d'explorations au Mexique et dans l'Amérique Centrale*.

Hacia fines del año 1880, el caso Charnay se debatió en la Cámara de Diputados, que resolvió prohibir la exportación de los bienes precolombinos descubiertos por Charnay. Se emitió un voto de censura a la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública por haberse adjudicado “el papel de albacea testamentario de la civilización azteca, obsequiando esos bienes a los que no tienen derecho alguno”. Se argumentó que el Ejecutivo Federal no podía disponer de monumentos históricos que le pertenecían a la nación.

Por otra parte, el Código Civil de 1870 –aplicable en la época– preveía que en el caso de descubrimiento de tesoros, los bienes arqueológicos vinculados con la historia del país tendrían que ser adquiridos por el Ejecutivo Federal para la nación. En consecuencia, el contrato concluido con Charnay mediante la intervención de la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública representaba una infracción del Ejecutivo Federal que había incumplido con su obligación “precisa e indeclinable de hacer una compra de todos los bienes arqueológicos que descubriera Charnay” (Enriquez, citado en Díaz y de Ovando 1990: 154). El Ejecutivo Federal no poseía las facultades constitucionales que le hubiesen permitido disponer de bienes inestimables para la nación. Las normas aferentes al descubrimiento de tesoros eran de la competencia exclusiva de la legislación civil y ésta dependía de la soberanía de las entidades federativas en su régimen interno; por este motivo el Ejecutivo Federal habría infringido el pacto federal: el contrato celebrado con Charnay contrariaba la legislación civil de las entidades federativas y las normas establecidas por cada uno de ellos en su legislación particular.

El caso Charnay epitomiza el debate mexicano del siglo XIX que se sitúa en un contexto de legalidad complejo en que dos corrientes contradictorias cohabitaban. La rigurosa observancia del derecho absoluto de propiedad se oponía a la afirmación de un régimen de legalidad de excepción de bienes culturales, que interesasen a la ciencia y a las artes y en particular a la de los bienes precolombinos, que se pensaba debían constituirse en el sustrato de la identidad nacional.

El debate de la Cámara de Diputados omitió un argumento fundamental: el Código Civil de 1870 había sido aprobado por el Congreso General y por lo tanto la imposición de la obligación de adquisición era atribuida a “la nación mexicana” por un órgano federal –el Congreso– y no a la entidad. Se trataba aquí de una diferencia de sustancia

y se debió conciliar los intereses entre el particular y la Federación, ésta última como garante de los intereses de la “mexicanidad” y de la identidad nacional. Al atribuir esta obligación de adquisición al “estado nacional”, los Códigos Civiles locales se referían “a la nación Mexicana”, como lo sostendría posteriormente en el siglo xx la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Por una parte, la minoría parlamentaria dirigida por el reputado jurista Justo Sierra, recurriendo al argumento científico y en una perspectiva universalista, sostuvo que los bienes culturales precolombinos podrían salir del país y con ello revelar al mundo la grandeza de México (Enriquez, citado en Díaz y de Ovando 1990: 175). Justo Sierra pensaba que su exportación podría contribuir al estudio de una civilización que los mexicanos no supieron entender y afirmaba que “hacer uso del amor patrio para impedir que esto que está sepultado en el polvo vaya a servir de ilustración al extranjero, que nos lo devolverá en libros, como los que están ilustrando la historia de África, me parece que es indebido” (Enriquez, citado en Díaz y de Ovando 1990: 83). Sierra argumentó también que, aunado a que esos monumentos prácticamente estaban derruidos y carecían de una protección efectiva, nadie podría pretender que la historia antigua fuese el patrimonio exclusivo de un país.

Por otra parte, la mayoría, de carácter nacionalista, expresó su reticencia de que las piezas arqueológicas fueran sustraídas del territorio mexicano, a pesar del estado de abandono en que se encontraban los bienes culturales precolombinos. La discusión no se agotó ahí; habría de resurgir con más vigor durante la Revolución mexicana, periodo en que la defensa de lo “mexicano” y del nacionalismo superó el arquetipo de progreso material fomentado en gran medida por los “científicos” porfiristas adeptos al positivismo francés, y postuló la universalidad de la antigua historia mexicana y la de sus símbolos: los bienes culturales precolombinos.

Este debate ideológico iniciado en el siglo xix iba a proseguir hasta el siglo xx y no cesaría hasta la federalización de todos los bienes culturales precolombinos; debe admitirse que esta decisión, más que a resolver un problema de legalidad en el ámbito constitucional, estaba destinada a reafirmar al estado federal como el causahabiente universal de la herencia histórica y de sus vestigios. Los bienes culturales pre-

colombinos se tenían que preservar para garantizar la identidad de la nación mexicana.

La controversia legal del caso Charnay sería el origen de la redacción del Decreto sobre los monumentos arqueológicos del 11 de mayo de 1897 y constituye el preludio del proceso de “federalización” de los bienes culturales mexicanos.

La legislación de los bienes culturales y el Estado mexicano moderno

Introducción

En el siglo xx, el primer acto soberano del Estado mexicano en materia de bienes culturales fue la ejecución de un acuerdo que preveía que éstos eran considerados de utilidad pública y ordenaba la adquisición de los bienes inmuebles mencionados en dicho acuerdo ubicados en la zona arqueológica de Teotihuacan. El Estado reconocía su obligación de inspeccionar y conservar los monumentos arqueológicos, por lo que resolvió adquirir los terrenos de 163 propietarios, ubicados en la zona arqueológica de Teotihuacan y que contenían los monumentos de esta antigua ciudad.

Con este convenio se pretendió conciliar por lo menos en apariencia los derechos de los propietarios insertos en el régimen de propiedad privada con el nuevo régimen legal de los bienes culturales; en los hechos, sin embargo, se conminó a los propietarios a convenir la venta forzada de sus terrenos con el gobierno federal y se les previno que, de no acceder a ello, los terrenos serían expropiados por causa de utilidad pública.⁸ Este convenio fue complementado posteriormente por el decreto del año de 1964 que ordenaba la expropiación de los terrenos limítrofes a fin de establecer la zona arqueológica de Teotihuacan.⁹

¿Quién debe administrar el pasado?

Uno de las principales dificultades que surgió en el desarrollo del régimen de legalidad de bienes culturales fue suscitado justamente por

⁸ *Diario Oficial de la Federación* del 11 de julio de 1907.

⁹ *Diario Oficial de la Federación* del 30 de abril de 1964.

el régimen federal mexicano. El planteamiento de origen consistía en determinar la autoridad competente en esta materia; había que decidir quién estaba a cargo de la administración del régimen legal de los bienes precolombinos mexicanos: la Federación o las entidades federativas; el problema era, empero, mucho más complejo: habría que determinar qué autoridad debía tener la guarda y custodia de la memoria colectiva mexicana.

El dilema federalista

El conflicto se originó cuando el estado de Oaxaca promulgó la ley sobre dominio y jurisdicción de monumentos arqueológicos e históricos el 13 de febrero de 1932;¹⁰ la Federación consideró que la promulgación de esa ley invadía su competencia y demandó su inconstitucionalidad y su consecuente nulidad (González 1980: 73).

La SCJN¹¹ instruyó el caso conforme al artículo 105 de la CEUM¹² que prevé que aquella es su último intérprete y en tanto tal resulta competente para conocer “de los conflictos de carácter constitucional entre la Federación y uno o más estados, fijando a cada uno la órbita legal de su jurisdicción” (*SJF* 1933: 1071).

El estado de Oaxaca adujo en su favor su derecho a promulgar leyes en este ámbito y estimaba que, con ello, no transgredía en modo alguno las atribuciones de la Federación, puesto que el artículo 73 constitucional no concedía expresamente tal facultad al Congreso General¹³ y, a su juicio, admitir los argumentos de la Federación equivaldría a provocar una “aberración constitucional” que colocaría los

¹⁰El artículo 1° de la Ley sobre la propiedad y la competencia de monumentos arqueológicos e históricos disponía que: “Son del dominio de Estado y estarán bajo la jurisdicción de los poderes del mismo los monumentos arqueológicos o históricos... [que] se encuentren localizados en territorio oaxaqueño”. Acto continuo se fijaban los requisitos que habían que satisfacerse para la consecución de la protección de este tipo de bienes, especificándose cuáles debían recibir dicha protección.

¹¹Suprema Corte de Justicia de la Nación, que en lo sucesivo se le mencionará como SCJN.

¹²Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que en lo sucesivo se mencionará como CEUM.

¹³Razón por la cual la ley federal del 39 de enero de 1930 sobre protección y conservación de monumentos y bellezas naturales sólo se aplicó en el Distrito y los territorios federales.

bienes de las entidades federativas en una “trabazón centralista formidable” (González 1980: 73).

La decisión de la SCJN fue unánimemente favorable a la Federación, con la excepción de un voto particular. Varios fueron los argumentos esgrimidos en abono al recurso interpuesto por la Federación; por una parte, se sostuvo que, pese a que la CEUM preceptúa que si bien las facultades que no están expresamente concedidas a la Federación se entienden reservadas a las entidades federativas, este argumento no era admitido por el constituyente en toda su pureza; que, de acuerdo con el texto y práctica constitucional, hay otras materias en que existe jurisdicción concurrente entre la Federación y las entidades federativas, y en estos casos, la jurisdicción corresponde al poder “que haya prevenido en su ejercicio, y si ninguno de los dos lo hubiere hecho se atenderá al interés nacional o local de la cosa o materia sobre la que verse la contienda de jurisdicción para imputarla a quien corresponda”.

Conforme a la tesis de la SCJN, la ley de Oaxaca sólo se remontaba al año de 1932; por lo tanto la Federación “previno en el ejercicio de la jurisdicción sobre la materia de que se trata, y no el estado de Oaxaca, y por tanto, conforme a la invocada regla jurídica, a ella incumbía la jurisdicción y facultad legislativa en el caso, y no al estado de Oaxaca”.

El argumento de Oaxaca fue rechazado en virtud de que apelaba a una facultad que si bien no le atribuía expresamente a la Federación, ciertas facultades “no necesitan constar de manera literal o expresa en la ley Constitucional [...]. Por lo demás [...], las facultades legislativas de la Federación no son únicamente las expresamente consignadas en el repetido artículo 73 de la Constitución Federal”.

La SCJN estimó que la Federación había prevenido de manera indiscutible, “casi desde que se organizó el país” (González 1980: 73), el ejercicio de su jurisdicción sobre las ruinas y monumentos arqueológicos situados dentro del territorio de la República (*SJF* 1933: 1071). Para demostrar su aserto, la Federación hizo referencia a una serie de precedentes legislativos,¹⁴ cuyo común denominador consistía en

¹⁴Decreto del gobierno relativo al reparto de las ramas de la administración pública en seis Secretarías de Estado en términos del cual la entonces Secretaría de Justicia e Instrucción Pública estaba a cargo de todo lo referente a las bibliotecas, los museos y las antigüedades nacionales (Dublán y Lozano 1876, tomo IX: 89); circular de la entonces Secretaría de Justicia del 28 de agosto de 1868 que prohibía la realización de excavaciones o trabajos de prospección en las zonas arqueológicas por parte

la pertenencia a la nación de antigüedades nacionales, las ruinas monumentales y los bienes arqueológicos, como son los templos o las pirámides.¹⁵ Estos precedentes legislativos demostraban que la Federación había constantemente legislado sobre las ruinas y monumentos arqueológicos y que había ejercitado la jurisdicción que el artículo 73, apartado XXV constitucional, le confería sobre esos monumentos de la cultura nacional (*SJF* 1933: 1071).

La SCJN abundó en muchas otras para motivar su tesis; recurrió a antecedentes ancestrales como las Leyes de los Reynos de las Indias conforme a las cuales esta clase de bienes pertenecía en propiedad privada a la Corona española sujeta al principio de *res extra commercium* y sus consecuencias naturales: la inalienabilidad y la imprescriptibilidad. Su argumento consistió en que, “al independizarse de la Colonia, los derechos de propiedad privada de los Reyes, conforme a dichas Leyes de las Indias, pasaron de pleno derecho, en toda su integridad a la nación mexicana” y el sucesor de los bienes de la Corona española era la nación íntegramente considerada. Por consiguiente, era

de personas no autorizadas por la Federación (Dublán y Lozano 1876, tomo X: 415). La circular en su texto dice: “Perteneciendo al gobierno general, en virtud de una ley vigente, las antigüedades que se encuentran en toda la República, de las cuales deben conservarse las que fuere posible en el Museo nacional, el ciudadano presidente de la República cree de su deber dictar las providencias necesarias a fin de que las nuevamente descubiertas en una población subterránea, situada cierta del pueblo de Tulyehualco, no sean exploradas por individuos particulares que quieran aprovecharse de ellas, se excite el patriotismo e ilustración de vd., recomendándole se sirva prevenir a las autoridades del partido político correspondiente, que no permitan excavar ni explorar las antigüedades mencionadas a persona alguna que no haya sido competentemente autorizada por esta secretaría, la cual se ocupa desde luego en nombrar una comisión científica, de cuyos trabajos espera el gobierno los mejores resultados en favor del descubrimiento y conservación de monumentos y otros bienes por mil títulos interesantes, bajo el concepto de que, habiendo tenido noticia este ministerio de que se dispone a salir de esta capital, si no lo ha verificado ya, una compañía compuesta de mexicanos y extranjeros, con el objeto de hacer exploraciones en la población nuevamente descubierta”; la ley del 26 de marzo de 1894 sobre la ocupación y enajenación de los terrenos baldíos; decreto del 3 de junio de 1896 del Congreso de la Unión; ley del 11 de mayo de 1897 sobre los monumentos arqueológicos; decreto del 18 de diciembre de 1902; ley del 30 de enero de 1930.

¹⁵El tratamiento entre esos diferentes tipos de bienes variaba en poco, pero todos se integraban al patrimonio de la nación.

indiscutible que las ruinas y monumentos arqueológicos existentes en todo el territorio mexicano, entraron también a formar parte del patrimonio de la nación, y no de los estados de la República, cuya existencia entonces ni siquiera estaba bien determinada (*SJF* 1933: 1071).

Ahora bien, para la *SCJN* resultaba claro que, dentro del régimen establecido por el artículo 27 de la *CEUM*, los bienes considerados nunca habían salido del dominio de la nación, sino que se había preservado el *statu quo* que guardaban en la época colonial (*SJF* 1933: 1071); para apoyar su resolución, la *SCJN* recurrió nuevamente a las Leyes de los Reynos de las Indias que disponían que “los templos, sepulturas, casas y enterramientos de los indígenas eran propiedad de la Corona”.¹⁶ Así, a juicio de la *SCJN*, la legislación de Oaxaca en controversia transgredía la órbita constitucional de atribuciones de la autoridad federal, la cual era la autoridad competente para legislar en esta materia (*SJF* 1933: 1071).

Finalmente la *SCJN* advirtió que el mismo estado de Oaxaca, en el artículo 20 de su Constitución Política, prevenía que “los bienes que originariamente no han sido del patrimonio de la Federación constituyen el patrimonio del estado”.

En el único voto particular se sostuvo que los antecedentes referidos a la legislación española con relación al tema debatido no eran aceptables: “tales antecedentes legislativos nada tienen que ver con la soberanía de los estados, ni con las facultades de la Federación, puesto que se refieren a un sistema de organización política absoluta y radicalmente diferente del sistema federal”.

Este voto particular sostuvo que, conforme al Acta Constitutiva de la Nación, las entidades federativas no cedieron a la Federación el derecho de ejercer jurisdicción sobre este tipo de bienes. La ley de Oaxaca en controversia no trasgredía por lo tanto la esfera constitucional de la Federación; tampoco estaba viciada de nulidad y por consiguiente esa entidad debía ser absuelta de la demanda instaurada en su contra por la Federación.

El efecto de esta tesis fue enorme y desde entonces la Federación se ha arrogado la competencia para conocer de los asuntos relativos a los bienes arqueológicos. La tesis de la *SCJN* fue recogida en la ley de

¹⁶ *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* (1973), Madrid, Cultura Hispánica, Volumen III, Libro VIII, Título XII: 64-65.

1934 que previno que todos los monumentos arqueológicos inmuebles y los bienes que se encontrasen en ellos eran del dominio de la nación. Consecuentemente, la mayoría de las entidades federativas ajustaron sus legislaciones, lo que apuntaba un principio de solución sobre la facultad competencial legislativa de los bienes arqueológicos.

Un nacionalismo creciente aunado a un ejercicio ilimitado del derecho de propiedad explica en gran parte la elaboración de un régimen de bienes culturales. La emergencia del modelo nacionalista de patrimonio cultural resultaba inherente a la vigorización del estado nacional. La colisión entre el régimen de propiedad privada y el régimen emergente de bienes culturales era inevitable y persistiría durante gran parte del siglo xx, hasta la consecución de una metamorfosis del concepto de derecho de propiedad y la consolidación del patrimonio cultural *ex lege* del Estado.

La tensión entre los fundamentos ortodoxos del derecho de propiedad y el régimen de bienes culturales puede fácilmente percatarse en el sureste mexicano. Hacia fines del siglo xix e inicios del siglo xx la sociedad mexicana no tenía acceso a los grandes sitios arqueológicos, como Uxmal, Chichén Itzá, entre otros, porque se encontraban dentro de los límites de grandes haciendas de propiedad privada.

El régimen de legalidad vigente

Introducción

La legislación mexicana de bienes culturales ha estado precedida de incontables pillajes y saqueos y su puntual observancia, puesta constantemente en predicamento. Una *cause célèbre* fue la de Edward Thompson,¹⁷ quien actuaba como cónsul de los Estados Unidos en Yucatán. Arqueólogo, recomendado por la Sociedad Americana de Anticuarios y por el Museo Peabody de la Universidad de Harvard, Thompson adquirió la hacienda colindante con el centro ceremonial de Chichén Itzá y se adjudicó el Cenote Sagrado. En la época, Sylvanus G. Morley dragó el Cenote Sagrado por instrucciones de Thompson. La falta de técnica observada en las excavaciones truncó para siempre el acceso a información muy

¹⁷Expediente 11/926 que se encuentra en resguardo en la Casa de la Cultura Jurídica de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en Mérida, Yucatán.

valiosa sobre la cultura maya en perjuicio del conocimiento universal, de su historia y de su trascendencia en el mundo actual. Las piezas mayas que fueron encontradas se exhiben actualmente en el Museo Peabody de la Universidad de Harvard y en el Museo Field de Historia Natural de Chicago. Thompson fue acusado penalmente por el Gobierno de México por robo y exportación ilícita de monumentos muebles arqueológicos, para posteriormente desistirse. Thompson jamás fue recluido en prisión. México pudo recuperar sólo parte de este patrimonio cultural gracias a los escritos de la editorialista Alma Reed publicados en el *Magazine* del *New York Times*. Thompson confió a Alma Reed que los bienes culturales mayas que había sustraído los había exportado ilícitamente a través de las valijas diplomáticas de la Embajada Americana. Alma Reed no dudó en denunciarlo en sus artículos periodísticos (Schuessler 2006).

La *rationae materiae* de la ley de 1972

La reforma constitucional de 1965 terminó por “federalizar” el régimen de legalidad del patrimonio cultural material mexicano.¹⁸ Dentro de este ámbito fue aprobada la Ley sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas.¹⁹

La *rationae materiae* de esta ley de 1972 desarrolla la noción de zonas y monumentos arqueológicos, artísticos e históricos como axioma en la defensa del patrimonio cultural mexicano. La dominialidad pública y el principio de *res extra commercium* son terminantes en lo relativo a los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles, los cuales fueron declarados propiedad de la nación y, por ende, inalienables, inembargables e imprescriptibles.

Como una noción correlativa a esta especificidad, la ley de 1972 creó el patrimonio cultural tangible *ex lege* a favor del estado, en el cual se comprende los monumentos muebles e inmuebles arqueológicos, históricos, tal y como los define la ley, pero que no estén reducidos a propiedad particular, y los monumentos artísticos.

La ley de 1972 emplea el mecanismo de la declaración del Gobierno Federal como la herramienta que asegura la especificidad de la noción de monumentos y cuyas consecuencias legales se articulan en

¹⁸Esta vigésima segunda reforma constitucional fue publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 13 de enero de 1966.

¹⁹*Diario Oficial de la Federación* del 6 de mayo de 1972.

función de la naturaleza de los monumentos. El patrimonio cultural tangible *ex lege* del estado se sujetó al régimen de *res extra commercium* que varía en función de la naturaleza del monumento.²⁰ La ley de 1972 proveyó de un sistema de registro, cuyas consecuencias son estrictamente fácticas. Una de las originalidades de esta ley, que coadyuva en forma significativa en la preservación y protección del patrimonio cultural tangible, es la definición de zonas culturales.

La especificidad de la noción de “monumentos”

La noción de “monumentos” es fundamental en la protección del patrimonio cultural mexicano; su evolución ha estado preñada de ambigüedades, especialmente en lo que respecta a la legitimidad de la propiedad de los bienes y de su tráfico.

La protección de los bienes culturales tiene que extenderse a los bienes culturales tanto muebles como inmuebles. La diferencia fundamental entre esos dos tipos proviene del derecho privado. La ley de 1972 no provee ningún criterio diferenciador, por lo que deberá estarse a la distinción del Código Civil Federal (CCF). El CCF fundamenta en gran medida el criterio en la noción de movilidad. Las nociones de movilidad e inmovilidad, empero, han resultado insuficientes para entender la distinción actual entre bienes muebles e inmuebles.

Esta insuficiencia es extensiva y se agudiza por lo que respecta a los bienes culturales. Es aún más notable cuando se desplaza un bien mueble de un estado a otro y se transforma en bien inmueble por destinación o destino, como ha resultado claro en algunos precedentes en el ámbito internacional: la transferencia hasta Rusia, a finales del siglo XIX, del monumento a Suvorov, mariscal ruso, edificado inicialmente en Saint-Gothard, Suiza; la remoción y reconstrucción de los templos de Philae y Abu Simbel en el Alto Egipto; el elefante con obelisco (Karnak, Egipto) obra del Bernini en la Piazza de Minerva, en Roma; o bien los frescos de Teotihuacan. Estos últimos fueron donados al Fine Arts Museum de San Francisco por Harold J. Wagner; después del reclamo del Gobierno de México y en atención a consideraciones éticas, fueron parcialmente restituidos (Seligman 2005: b-14).

²⁰ Artículos 27, 33 y 35 de la ley de 1972.

Asimismo, debe considerarse la resolución del Tribunal de Apelación de Montpellier, Francia (Recueil 1985: 208), en el precedente *Ville de Genève et Fondation Abbeg C. Consorts Margail*, mejor conocido como *Fresques (Frescos) de Casenoves*. El Tribunal determinó la inmovilización de esos frescos que databan del siglo XI que provenían de una pequeña capilla al sur de Francia y exportados ilícitamente a Suiza.²¹

Los bienes culturales inmuebles y muebles. Su diferencia funcional

Los criterios para la determinación de los bienes inmuebles en la legislación civil son esencialmente casuísticos. A través del tiempo, la ley disoció el terreno de las construcciones que eran consideradas como monumentos arqueológicos, cuya protección era indispensable para el interés público. Conforme a este criterio, las construcciones pueden pertenecer al Estado en tanto el terreno puede ser objeto de propiedad particular; se buscó una forma de conciliar ambos intereses y se estimó que el Estado podría expropiar por causa de utilidad pública aquellos terrenos sobre los cuales existiesen monumentos inmuebles, así como los terrenos de su entorno y cualquier otro necesario para los trabajos de prospección.

La evolución hacia el control público del patrimonio arqueológico inmueble significó una expansión del principio *res extra commercium*, uno de los elementos del orden público cuyo efecto principal era imposibilitar que fueran reducidas a propiedad particular.

El régimen de legalidad de los bienes muebles es aún más polémico. El CCF introduce la regla general en materia de bienes al preceptuar que deben ser considerados como muebles todos aquellos bienes que no sean considerados por la ley como inmuebles. En un principio, la legislación específica en la materia reconocía que los bienes arqueológicos podían ser reducidos a propiedad particular, pero prohibía su exportación y preveía una sanción de naturaleza extra contractual. En este sentido, se pronunció la SCJN (*SJF* 1933: LXXIX-458) al declarar que las “antigüedades” mexicanas muebles podían ser reductibles a

²¹ La discusión se centró, sin embargo, en determinar que los frescos eran bienes inmuebles por destino, y como tales, determinaban la competencia del tribunal que debía conocer de la controversia, en este caso favoreció la jurisdicción francesa sobre la suiza.

propiedad particular, pero que su uso y tenencia debían ejercitarse en el territorio nacional.

Se sostuvo ese criterio durante buena parte del siglo xx, en el cual se exigió la inscripción de esos bienes en el Registro de la Propiedad Arqueológica, cuyo efecto se determinó en la misma ley; la SCJN, empero, sostuvo que “de modo que si la ley *reconoce* la posibilidad de que los particulares sean *propietarios y puedan adquirir* bienes *muebles* de origen *arqueológico*, con las únicas limitaciones que establece la misma ley; es claro que existe derecho a favor de los particulares de apropiarse de reliquias históricas muebles, y que no pueden estimarse ya existentes y de acuerdo con la ley de mayo de 1897, el derecho de propiedad originaria de la nación de todos los monumentos arqueológicos, sólo por la restricción relativa a exportarlos, que precisamente esta restricción indica que *la posesión y tenencia* de esos bienes por particulares, dentro del territorio nacional, *ha sido permitida* por el poder público” (SJF 1933: LXXIX-458) (las cursivas son propias del autor).

El Estado ha realizado grandes esfuerzos en el ámbito de la protección de los bienes arqueológicos muebles al declarar de dominio público los bienes que se encontrasen dentro de monumentos inmuebles arqueológicos, adscribirlos a las consecuencias naturales, como son la inalienabilidad, inembargabilidad e imprescriptibilidad, y hacerles extensivo el régimen legal de los bienes arqueológicos inmuebles.

Pero lejos de resolverse el problema vinculado a los bienes arqueológicos muebles, éste persistió. En la década de los sesenta, en pleno periodo de nacionalismo exacerbado, los coleccionistas intentaban defender sus derechos, pero la ideología que prevalecía los estigmatizó como destructores y mutiladores de sitios y monumentos arqueológicos y se les atribuyó la aviesa intención de proveer a los coleccionistas extranjeros de las piezas requeridas; se llegó al extremo de sostener que el coleccionista “se ha convertido en el causante directo de la destrucción del patrimonio arqueológico”.

El sistema de declatoria federal. La hegemonía cultural

La declaratoria era y es uno de los principales ejes de la determinación conceptual del monumento arqueológico tanto mueble como inmueble. La forma de composición del patrimonio cultural se determinaba mediante un pronunciamiento del Estado cuya naturaleza es la de un

acto soberano cultural. La declaratoria tiene como efectos el sometimiento de un bien a un régimen específico de propiedad y en tanto tal existe una clara alteración en el patrimonio de un particular. A medida que el tiempo transcurría lentamente, la evolución jurídica del régimen de los monumentos arqueológicos, el propósito y efectos de la declaración del Estado mexicano también variaba.

Inicialmente, esta declaratoria del Estado tuvo como consecuencia posibilitar su ejercicio del derecho de preferencia por el tanto, pero significaba más que eso; conllevaba una reducción sustantiva en los derechos patrimoniales de los propietarios al inscribirse esta declaratoria en el Registro Público de la Propiedad, lo que provocaba una disminución real del valor de la propiedad.²²

Es importante considerar que a fines del siglo xx la idea misma de progreso obliga a concentrar la atención en la historia, en donde sobresalen los monumentos que no pueden dejarse a las veleidades de sus propietarios o poseedores.

Tal y como prevé la ley de 1972, los monumentos y zonas son considerados *ex lege* como parte del patrimonio cultural mexicano por disposición expresa de la ley o por la declaratoria del Ejecutivo Federal.

El Ejecutivo Federal puede expedir una declaratoria relativa a los monumentos históricos o artísticos, ya sea de propia iniciativa o a requerimiento de parte. En este sistema de declaraciones, es necesario tener presente, en el análisis, la diferencia entre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas, en donde la función de la declaración tiene efectos de legalidad claramente diferentes.

Como colofón, cabe mencionar que, en fechas recientes, la SCJN resolvió que la declaración emitida en términos de la ley de 1972 contravenía la Constitución en el caso de que, al emitirla, el Ejecutivo Federal no hubiere observado la garantía de audiencia y la posibilidad de que la declaración pudiera ser controvertida en juicio. Más aún, la SCJN decretó que la ley de 1972 resulta violatoria de la Constitución, ya que les confiere a los particulares únicamente la posibilidad de controvertir la inscripción en el Registro de Zonas y Monumentos, pero no la de controvertir a través del juicio de garantías la clasificación del bien en el registro.²³

²² Artículo 19 de la ley de 1930.

²³ *Semanario Judicial de la Federación*, novena época, marzo de 2000, Primera Sala, tomo XI, 96; tesis P. XXIX/2000; amparo en revisión número 608/2006, 12 de mayo

Las secuelas de la noción del principio de *res extra commercium*

El principio general que responde a los fundamentos de un sistema legal moldeado sobre el libre mercado es la licitud del tráfico de bienes culturales sujeto desde luego a numerosas variantes y limitaciones que se adscriben en razón a la naturaleza de los monumentos artísticos e históricos.

La dominalidad pública y el principio de *res extra commercium* continúan siendo el eje en la protección de los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles ya que forman parte del patrimonio cultural material.

La controversia se suscita cuando los monumentos arqueológicos han sido adquiridos con anterioridad a la entrada en vigor de la ley de 1972, en cuyo caso al presunto propietario le asiste el *onus probandi* de la legitimidad de su propiedad. La ley de 1972 no hace mención al tráfico de estos bienes, pero puede asumirse que únicamente pueden ser comercializados en territorio mexicano.

A las consecuencias naturales del principio *res extra commercium* se agrega como una constante el elemento de la inalienabilidad cuyo efecto preventivo principal es adscribirle a la comercialización ilícita una sanción contractual de nulidad absoluta o de orden público para el caso de la adquisición por un tercero aun fuera éste de buena fe y a título oneroso.

La tentativa de publicidad de los bienes culturales

El sistema registral mexicano advierte tres diferentes registros que conciernen al patrimonio cultural mexicano. Es necesario, empero, hacer una precisión antes de desarrollar el análisis del sistema registral cultural consistente en resaltar un común denominador: la inscripción *per se* en los registros no preconstituye ninguna prueba de autenticidad.

a) El Registro Público Federal está regido por la Ley General de Bienes Nacionales, en donde deben ser inscritos todos los activos federales, incluido el patrimonio cultural, cuya legitimidad está cir-

de 2006; amparo en revisión número 3153/78, 22 de mayo de 1989; amparo en revisión número 1094/98, 15 de febrero de 1994; amparo en revisión número 1078/2007, 23 de enero de 2008.

cunscrita a las dependencias y entidades federales, a quienes les asiste exclusivamente el derecho de solicitar la inscripción.

b) El Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas está gobernado por la ley de 1972 y administrado por el INAH. Pueden solicitar su inscripción las agencias gubernamentales, los servidores públicos del INAH (como son los arqueólogos) y los particulares. Tan pronto un bien arqueológico mueble o inmueble haya sido descubierto, debe solicitarse su inscripción. Conforme a la ley de 1972, el registro no confiere ninguna clase de derechos; su única función es acopiar y difundir la información.

Es necesario puntualizar que los arqueólogos mexicanos han mostrado una gran reticencia a inscribir los nuevos hallazgos, en razón que ello alertaría a los pilladores de la localización de los tesoros arqueológicos nacionales, con la simple consulta del Registro.

c) El Registro Público de Monumentos y Zonas Artísticas está también gobernado por la ley de 1972 y administrado por el INBA. Cualquier particular puede solicitar el registro de zonas y monumentos artísticos, previa satisfacción de los requisitos administrativos.

La ley de 1972 trata de superar la falta de inventarios de registros. Uno de los problemas fundamentales en la protección del patrimonio cultural es la ausencia de inventario, como lo prevé la Convención de la UNESCO de 1970 de la que México es parte. Resulta innecesario mencionar que la obligatoriedad del levantamiento del inventario ordenado por esta Convención desafía el sentido común, ya que gran parte del patrimonio cultural aún no ha sido descubierto. De ahí que la pertenencia *ex lege* al patrimonio del estado debe ser considerada como un acto de soberanía cultural, abstracción hecha de cualquier inventario.

La presunción de propiedad introducida por la legislación mexicana fue el vehículo para conciliar la propiedad privada con la propiedad *ex lege* del estado en lo que respecta a los monumentos arqueológicos inmuebles. Este fue uno de los grandes debates del siglo xx. Más adelante la ley disoció los terrenos de las construcciones y consideró estas últimas como monumentos arqueológicos, así como todos los bienes muebles e inmuebles de origen arqueológico y los bienes cuya protección y conservación fuere de interés público en virtud de su valor histórico.

Se propuso una fórmula de conciliación con la propiedad privada confiriendo al Estado la facultad de expropiar por causa de utilidad

pública terrenos bajo los cuales se encontrasen monumentos arqueológicos inmuebles o que los circundaren y los terrenos necesarios para obras de exploración.

Esta evolución hacia la dominalidad pública del bien inmueble arqueológico y su publicidad significó una expropiación *de facto* y una expansión progresiva del principio de *res extra commercium* y de su principal efecto que los hace irreductibles a propiedad privada.

La presunción de legalidad fue eliminada ya que su constante invocación en las jurisdicciones extranjeras amenazaba con impedir la restitución de los monumentos arqueológicos muebles a territorio nacional. El ciclo se había concluido.

El carácter hegemónico de la declaratoria subsiste: es el Estado el que conserva como un acto soberano cultural propio la determinación y alcance del patrimonio cultural mexicano. El Estado ha realizado esfuerzos significativos en la protección del patrimonio arqueológico, al someter al dominio público los bienes muebles ubicados en los monumentos arqueológicos inmuebles, para posteriormente declararlos como inalienables, inembargables, imprescriptibles y no sujetos a gravamen de ninguna naturaleza. Se uniformó el régimen de legalidad del dominio público de los bienes arqueológicos muebles e inmuebles, con un claro propósito de protección.

El clímax del modelo nacionalista

El sople nacionalista promovido por el Estado durante los siglos XIX y XX había dado sus frutos: los monumentos arqueológicos mexicanos se consideran como parte integrante de la identidad mexicana.

Es posible seguir el trazo de la secuencia legislativa del desarrollo de los eventos en lo que concierne a las zonas arqueológicas. En primera instancia, se consideró la necesidad de establecer zonas del patrimonio arqueológico; las zonas arqueológicas se consideraron como zonas federales en detrimento de las entidades federativas y de los municipios y con ello se afirmaba la autoridad federal; esto demuestra la forma en la que, en lo sucesivo, sería custodiado y salvaguardado el patrimonio arqueológico. La ley de 1972 reconoció plenamente la autoridad federal en la guarda y custodia del patrimonio precolombino.

SECCIÓN SEGUNDA

Las obligaciones internacionales del Estado mexicano

La protección de los bienes culturales mexicanos no puede entenderse a cabalidad sin el análisis del marco normativo internacional. El ámbito territorial de la legislación nacional termina justamente en las fronteras del país, pero el tráfico ilícito se inicia precisamente cuando los bienes culturales ingresan al mercado internacional del arte. En las últimas épocas ha emergido un nuevo orden cultural internacional que proviene de una conciencia de la protección del patrimonio cultural de la humanidad y de la preservación del conocimiento universal (Sánchez Cordero 2006: 85).

No obstante ello, un análisis exhaustivo excedería con mucho el propósito de este texto; queda pues acotado a los instrumentos internacionales iniciales, que ofrecen una perspectiva, si bien limitada, lo suficientemente amplia para que se pueda constatar su importancia.

La Convención de 1970

La ratificación de la Convención del 14 de noviembre de 1970 sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de los bienes culturales fue depositada en la UNESCO por el Gobierno de México el 4 de octubre de 1972.

Génesis

Conforme a las ideas prevalecientes en la época, esta Convención está gobernada por el modelo nacionalista. El “nacionalismo cultural” se basa en la relación existente entre la propiedad cultural y la definición de “culturalidad”. Los pueblos en busca de su identidad, necesitan tener una conciencia histórica, la cual tiene su representación en los bienes culturales. Estos bienes son importantes para definir la “culturalidad” y significan un elemento de cohesión; los bienes culturales son los vehículos de comunicación cultural que expresan a los pueblos quiénes son y de dónde provienen. Al preservar la identidad de una cultura específica, contribuyen a salvaguardar la diversidad cultural.

Los bienes culturales enriquecen y civilizan la vida de un país, estimulan su investigación y conocimiento. Un pueblo desprovisto de sus bienes culturales se empobrece irremediablemente (Nora 1997: 53).

La migración de bienes culturales, ya sea por robo o por exportación ilícita, ha afectado fundamentalmente a los países en vías de desarrollo. Se ha provocado una migración importante de bienes culturales, que proviene de la riqueza patrimonial de estados nacionales con graves limitaciones económicas, a centros de alto poder adquisitivo. Es por ello que un número significativo de estados nacionales han intentado mitigar la migración de sus bienes culturales, ya sea a través de prohibiciones específicas en legislaciones permisivas o bien mediante autorizaciones en legislaciones prohibitivas. Ambas fórmulas encuentran su límite en la frontera nacional de cada estado; esta acotación restringe seriamente la protección de bienes culturales en tanto los estados nacionales de destino no se encuentren vinculados por estas normas y, en consecuencia, no las observen ni en su administración ni en sus tribunales. Es necesario por lo tanto fomentar y articular la cooperación internacional para lograr una protección integral de bienes culturales. A este propósito está destinada la Convención de 1970.

En el año 1956, la UNESCO emitió una recomendación a efecto de que los estados miembros adoptaran medidas para evitar el contrabando de bienes arqueológicos provenientes de excavaciones clandestinas. Igualmente, exhortó a los estados de destino de bienes culturales para que inhibieran a sus museos de adquirirlos y denunciaran su tráfico ilícito. En el año 1960, Perú y México impulsaron la redacción de convenios internacionales que impidieran el tráfico ilícito de bienes precolombinos fundamentalmente a los Estados Unidos de América. Estas inquietudes, aunadas a las existentes en otras regiones, motivaron que la Asamblea General de la UNESCO, en el año 1964, aprobara una nueva resolución de carácter general, con la que exhortaba a los estados nacionales de destino a impedir el tráfico ilícito mediante la inhibición del ingreso a su territorio de bienes culturales que no contaran con la autorización expresa de los estados de origen.

Estas medidas impulsaron en la comunidad internacional la percepción de que únicamente a través de la adopción de una Convención Internacional podría reducirse el contrabando de bienes culturales; el grupo redactor de la Convención de 1970 contó con los trabajos previos del UNIDROIT y del ICOM. El proyecto gravitó en torno a un argumento

central que consistía en el fortalecimiento de los controles de exportación y de importación de bienes culturales: la exportación de bienes culturales únicamente sería posible si al efecto se expediera por el estado de origen un certificado de exportación; en forma simétrica, se impediría la importación de todos aquellos bienes culturales que carecieran de este certificado de exportación.

Este control general de bienes culturales fue inaceptable para algunos países encabezados por EUA, que hicieron valer entre otras razones la “cláusula federal” que permite a un estado nacional con régimen federal delimitar sus obligaciones internacionales en consideración a la competencia legislativa de sus entidades federativas en el ámbito de su Constitución; en efecto, las reglas federales prohibitivas de importación alteran de manera significativa el tráfico de bienes culturales en la legislación que está reservada a las entidades federativas. Era también previsible que la adopción de prohibiciones en las legislaciones internas de importación no fuera aceptada simple y llanamente por los estados nacionales de destino de bienes culturales. En especial, la resistencia de EUA, dado el peso específico que tiene su mercado de arte interno, fue parcialmente aceptada y se atemperó en forma importante las prohibiciones en este orden. El 14 de noviembre de 1970 se aprobó finalmente la Convención que postula el llamado “nacionalismo cultural”.

La literatura jurídica existente ha criticado las posturas exacerbadas del “nacionalismo cultural” al que se le llega a llamar incluso “byronismo”²⁴ que, más que un acto de razón, se estima que es una profesión de fe.

La noción de protección de bienes y su ámbito de aplicación

Como toda convención relativa a los bienes culturales, la de 1970 intenta definir los mismos bienes culturales. El criterio que se empleó tiene un efecto doble: el primero refiere la pertenencia de bienes culturales a uno de los once grupos definitorios que comprenden prácticamente todas las colecciones de museos y de archivos, específicamente las co-

²⁴ Lord Byron criticó fuertemente a Lord Elgin por el desplazamiento de los mármoles a Reino Unido. Han sido famosas sus poesías “The curse of Minerva” y “Childe Harold’s Pilgrimage”, citadas frecuentemente por quienes sostienen el nacionalismo cultural (Merryman 2000: 44).

lecciones naturales (tales como zoológicas, botánicas) de valor histórico, provenientes del descubrimiento o de excavaciones arqueológicas lícitas o ilícitas, bienes de interés etnológico, sitios arqueológicos, monumentos históricos o artísticos, antigüedades, manuscritos, incunables, libros antiguos, documentos y publicaciones de interés especial, timbres antiguos, entre otros.

El segundo efecto se refiere a la exigencia de una descripción de bienes culturales de importancia. Esto último fue especialmente criticado ya que es incompatible con otras definiciones empleadas en otros instrumentos internacionales, como la Convención de 1954 de La Haya: en ésta la reseña de bienes culturales es enunciativa, en tanto que en la Convención de 1970 es taxativa.

La eficacia de estas prohibiciones de exportación que adopten los estados nacionales de origen depende de la correspondiente adopción de prohibiciones de importación de los estados nacionales de destino en sus legislaciones nacionales. En la medida en que no se realicen estas modificaciones y no exista una prohibición de importación en la legislación local, cualquier disposición de prohibición de exportación resulta totalmente ineficaz.

Para hacer efectiva la protección de bienes culturales, es necesaria su reglamentación, y es precisamente de la que da cuenta el artículo Cuarto de la Convención de 1970; su elemento definitorio se refiere tanto a la pertenencia de bienes culturales a un estado determinado como a su residencia. Está claro que la presencia de un sinnúmero de bienes culturales, que forman parte del patrimonio cultural de un estado nacional, proviene de la creación de extranjeros domiciliados en países diferentes a su país de origen o bien adquiridos por medio de compra, permutas o donaciones, con la frecuente aquiescencia del estado de origen. Debe tenerse siempre presente que precisamente la noción básica de museo presupone la exhibición de diferentes colecciones, representativas de diversas culturas, y por lo tanto debe ser un punto de convergencia de la cultura universal. El museo se encuentra en el centro de la noción del patrimonio cultural, constituido por bienes culturales provenientes de todas latitudes.

Dentro de estas obligaciones internacionales pueden mencionarse específicamente las que indica el artículo sexto de la Convención, que determina la expedición de un certificado de exportación y en

consecuencia la prohibición de exportación de todo bien cultural que esté desprovisto de certificado.

En este orden, pueden sintetizarse las obligaciones de los Estados Parte en la presente Convención como sigue:

a) Establecer un certificado adecuado en el cual el estado exportador autorice la exportación del bien o de los bienes culturales de que se trate y que deberá acompañar a todos los bienes culturales regularmente exportados.

b) Prohibir la salida de su territorio de los bienes culturales no acompañados del certificado de exportación antes mencionado.

c) Dar la oportuna difusión a esta prohibición especialmente entre las personas que pudieran exportar o importar bienes culturales.

Resulta necesario insistir en que estas disposiciones carecen de eficacia en la medida en que no exista una regla correspondiente en las leyes de importación de los estados nacionales de destino que prohíban precisamente su introducción a su territorio cuando no vayan acompañadas de este certificado de exportación.

En suma, en relación con los bienes culturales ilícitamente exportados, la Convención de 1970 impone a los Estados Parte la obligación de tomar las medidas necesarias en sus legislaciones internas para evitar que sus museos u otras instancias similares los adquieran.

El tratamiento jurídico de bienes culturales robados es diferente, máxime si pertenecen a un inventario que haya sido previamente elaborado por un Estado Parte exportador y si el objeto cultural fue sustraído de museos, de colecciones públicas o sitios religiosos de importancia, entre otros. Esta protección de bienes culturales robados está restringida a los bienes de dominio público del estado nacional de origen y no es extensiva a los bienes de dominio privado. En forma paralela, el estado nacional de destino debe tomar medidas correlativas para la restitución de estos bienes culturales robados a cuyo efecto deberá modificar su legislación nacional.

Una de las grandes omisiones es pues la relativa a los museos privados y la extensión de las restricciones para la adquisición de bienes culturales a los particulares. Así puede citarse el caso de EUA cuando, al ratificar la Convención, hicieron declaración expresa de que el artículo séptimo-a únicamente debe referirse a sus museos públicos y no a otras instancias, incluidos desde luego los museos privados. Es necesario precisar que, en los países del *Common Law*, la diferencia

entre los bienes de dominio público y los bienes de dominio privado es difícilmente perceptible; y así, gran parte de los bienes culturales muebles pertenecen a instancias que no tienen carácter de dependencias gubernamentales

Cabe mencionar igualmente la obligación que se articula a partir de la noción de cooperación internacional impuesta a los Estados Parte que posibilita el control de las importaciones a los que se refiere el artículo noveno. La cooperación internacional se entiende cuando un Estado Parte que crea amenazado por el pillaje su patrimonio cultural, arqueológico o etnológico requiera el auxilio respectivo a otro Estado Parte de destino y éste esté dispuesto a obsequiarlo (Streinz 1998: 86). Esto presupone la vigilancia del estado de origen de sus bienes culturales amenazados. Este elemento es imprescindible, ya que el estado de origen debe demostrar su seriedad al probar su interés genuino mediante los esfuerzos efectivamente realizados encaminados a la protección de su patrimonio cultural.

Al amparo de esta norma, Canadá y Ecuador solicitaron a EUA las restricciones de importación de sus bienes culturales; Canadá, sin embargo, no pudo demostrar el presupuesto de pillaje sistemático exigido por el artículo 9º de la Convención (Streinz 1998: 87).

Sin embargo, tanto Canadá como los Estados Unidos de América tienen la legislación interna más generosa de las naciones importadoras de bienes culturales que responden a los reclamos de los estados exportadores (Merryman 2000: 33).

Las prohibiciones previstas en el artículo tercero de la Convención de 1970 suscitan serios problemas técnicos en lo que respecta a la amplitud que debe otorgarse en el derecho interno de los Estados Parte. El mencionado artículo prevé expresamente que “la exportación, importación y tráfico de la titularidad de la propiedad cultural que sea contraria a las prohibiciones adoptadas por los estados contratantes se tendrán por ilícitas”. Conforme a ciertas opiniones (Streinz 1998: 87), esta disposición no se refiere a las de la Convención de 1970 sino a las del derecho interno de los Estados Parte. De llevarse a su extremo la observancia del artículo tercero, podría asegurarse que la disposición del artículo sexto de la misma Convención sería aplicable en forma automática en el derecho interno de cualquier Estado Parte, especialmente en aquellos estados nacionales en donde los tratados internacionales son autoaplicativos, como es el caso de México. Es

una práctica internacional aceptada que el contenido de las normas internacionales aprobadas por los Estados Parte debe de aplicarse sin la necesidad de modificaciones en su legislación interna y deban ser observados, entre otros, por los tribunales del país en cuestión. Esta es una clara consecuencia de la expresión de voluntad del Estado Parte de asumir sus obligaciones internacionales. Puede por lo tanto argumentarse que el artículo tercero participa también de este principio y que, en consecuencia, las legislaciones de todos los Estados Parte quedarían de pleno derecho modificadas.

Sin embargo, los precedentes internacionales van en un sentido diferente (Streinz 1998: 88). Así, puede mencionarse que el Tribunal de Roma, el 27 de junio de 1987, determinó que la Convención de 1970 no era aplicable (1988: 920), no obstante haber sido ratificada, ya que la República Italiana no había modificado en forma expresa su derecho interno para hacerla consistente con el artículo tercero.

La Convención de 1970 refiere a normas de exportación y de importación y con ello requiere modificaciones de los derechos internos de los Estados Parte; su efectividad depende precisamente de que las normas prohibitivas de exportación tengan normas correlativas de importación y muy en especial en aquellos estados importadores en cuyo territorio existan mercados importantes de arte. A ello habría que agregar que algunos estados en vías de desarrollo no la han ratificado por la asunción de la obligación que implica el artículo séptimo-b-II, referente al derecho a la compensación.

En el año 1973, a iniciativa de los jefes de estado y de gobierno de los países no alineados, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la resolución²⁵ relativa a la “Restitución de obras de arte a los países víctimas de expropiación”, que se contenía en el preámbulo de la Declaración sobre Salvaguardia de Independencia de los Países o Pueblos Coloniales.²⁶ En respuesta a esta resolución, la XVIII Conferencia General de la UNESCO en 1974 adoptó la resolución en términos de la cual se exhortaba al director general para emprender los trabajos necesarios que pudieran conducir a fijar las bases para hacer viable la restitución de bienes culturales. La Conferencia General de la UNESCO finalmente optó por crear en el año de 1978 el Comité Inter-

²⁵ Resolución 3178 (XXVIII). Véase también UNGA, Resolution 3187; UNESCO, Doc. SHC/MD/5, Annex II, 10; UNGA, Doc. A/9199.2.

²⁶ UNGA, 1514 (XV).

gubernamental para promover la devolución de bienes culturales a los países de origen o su restitución en caso de apropiación ilícita, cuyos estatutos fueron aprobados en la vigésima sesión de la Conferencia General del mismo año.²⁷ Uno de los puntos más controvertidos fue precisamente la conformación de este Comité, en el sentido de que se privilegiaron los intereses políticos sobre los técnicos al determinar, contrariamente a la opinión del Comité de Dakar, que debería de estar compuesto por estados nacionales y no por expertos en el estudio y preservación de los bienes culturales. La creación de este Comité Intergubernamental coincidió con el Exhorto para la Restitución de Bienes Culturales Irremplazables a sus creadores hecha por el director general de la UNESCO por recomendación del Comité de Expertos reunidos en Venecia en 1976.²⁸

Los resultados de este Comité presentan claroscuros. Ha conocido ocho casos relevantes desde su creación de los cuales dos han sido resueltos a través de la mediación (Tailandia *vs.* Estados Unidos sobre el cancel Phra Narai; Jordania *vs.* Estados Unidos sobre el panel de Tyche); dos están pendientes (Grecia *vs.* Reino Unido por los mármoles Elgin; Turquía *vs.* República Federal de Alemania por la esfinge de Bogazköy); uno fue resuelto por una restitución directa (Turquía *vs.* República Democrática de Alemania en el caso de las tablas cuneiformes Bogazköy); uno fue resuelto mediante litigio (Ecuador *vs.* Italia relativa a oro precolombino); uno está suspendido (Irán *vs.* Bélgica en el caso de bienes arqueológicos de la necrópolis de Khurvin); y el último reciente Tanzania *vs.* Suiza relativo a la máscara Makondé (Prott 2009: 16).

En donde ha tenido más éxito el Comité es en el fomento de la ratificación de convenciones y protocolos internacionales, como el de la Convención de La Haya sobre la protección de bienes culturales en tiempos de conflicto armado de 1954 y sus dos Protocolos de 1954 y de 1999, las Convenciones de la UNESCO de 1970 y de 1972, la Convención del UNIDROIT de 1995 y más recientemente la Convención de la UNESCO de 2001 sobre la salvaguardia del patrimonio cultural subacuático.

En tiempos recientes ha tenido una participación activa en los saqueos de Kuwait por Irak durante la guerra del Golfo, del Museo Nacional de Bagdad durante la incursión por los países occidentales

²⁷ UNESCO, Doc. CC-78/CONF-609/6, Annex 1, Art. 2 (6).

²⁸ UNESCO, Doc. SHC-76/CONF.615.5.3.

en 1991 y de los museos de Vukovar en Croacia por Serbia con motivo del colapso de la antigua Yugoslavia (Prott 2009: 18).

Sus efectos. La perspectiva mexicana y norteamericana

Según la opinión comúnmente admitida, el principal obstáculo para la aceptación generalizada de la Convención de 1970 es precisamente su artículo 7.b.II, el cual prevé la restitución del bien mueble aun cuando éste se encuentre en el patrimonio de un adquirente de buena fe, y más grave aún, no prevé ningún límite de tiempo para la restitución.

La buena fe es un concepto esencial del derecho privado que, si bien es cierto que puede ser adaptado en su aplicación, no puede ser soslayado en una Convención internacional que refiere la adquisición de bienes culturales sin que se trastoque seriamente uno de los fundamentos del sistema de legalidad en los países de derecho escrito. El artículo séptimo de la Convención de 1970 inició una nueva perspectiva de la protección de bienes culturales y fue el punto de origen para la redacción posterior de la Convención de UNIDROIT de 1995 sobre la restitución de bienes culturales robados o ilícitamente exportados.

La Convención garantiza especialmente el pago de una indemnización equitativa al adquirente de buena fe y al detentador legítimo de un bien mueble cultural, que bien puede haberse convertido en propietario (Koning 1984: 133); ésta es la razón por la cual sólo incoando las acciones reservadas al derecho privado es viable la consecución del objetivo de la Convención: la restitución del bien cultural.

El caso norteamericano es determinante para México, por la importancia de su mercado de arte y por el hecho de que la Convención de 1970, en su eficacia, depende de las normas prohibitivas de importación, especialmente de los países altamente importadores de bienes culturales. El mercado norteamericano de antigüedades y arte es uno de los más grandes a nivel mundial y, en consecuencia, ha desarrollado concomitantemente un vasto sistema en materia de bienes culturales.²⁹ Los Estados Unidos de América ratificaron la Convención de

²⁹Un claro ejemplo del desarrollo del sistema legal norteamericano es la Visual Artists Rights Act (1990). En esta ley se preserva la creación artística a partir del precedente *Miller v. California*. En efecto, en este precedente se resolvió que todo aquello que pueda ser considerado como “obsceno” está legalmente protegido si tiene un “valor artístico serio” (Merryman 2000: 6).

1970 en el año 1972 y el acta de implementación, precedida de múltiples vicisitudes,³⁰ finalmente fue aprobada hasta 1982; debe puntualizarse que en los Estados Unidos las Convenciones y los tratados internacionales no son autoaplicativos.

En dicha acta de implementación, los Estados Unidos de América expresamente previeron que el artículo tercero no conlleva modificación alguna de su derecho interno por lo que respecta al régimen jurídico de las transacciones de propiedad de bienes culturales; incluso se reservaron el derecho de introducir normas prohibitivas de exportación de bienes culturales aun cuando éstas se refieran al propio patrimonio cultural norteamericano cuya protección está a cargo del propio estado. Igualmente y por lo que se refiere al artículo séptimo-a de la Convención de 1970, declararon que únicamente se consideraban aquellos museos sujetos a control federal, como es el caso de la National Gallery, la Biblioteca del Congreso y el Smithsonian Institute de Washington, D.C. El gobierno de los Estados Unidos, conforme a una práctica internacional aceptada al momento de ratificar la Convención de 1970, interpretó para los efectos internacionales que el artículo séptimo-b-II carecía de relevancia en el derecho común que es de la competencia exclusiva de cada entidad federativa de la Unión Americana. Esta interpretación, que obedece a la “cláusula federal”, no deja de sorprender, ya que el régimen de compensación del artículo séptimo-b-II de la Convención de 1970 tiene una mayor cobertura al existente en su derecho interno. En efecto, conforme al sistema del *common law*, nadie puede transmitir la propiedad de lo que no le pertenece (*nemo dat quod non habet*) que es la incorporación de la antigua regla romana, pero acotada: *nemo plus juris ad alium transferre potest quam ipse habet*.

Por lo tanto, el poseedor de un objeto cultural robado, incluido quien lo posea ilícitamente, no puede transmitir derecho alguno y con ello limita seriamente el título para obtener una compensación. La fórmula del artículo séptimo-b-II en ese sentido es mucho más comprensiva que la regla del *common law*.

Aun así, es importante señalar que en EUA se prohíbe, conforme al artículo primero de la Convención de 1970, la importación de todo objeto cultural robado por el solo hecho de pertenecer a un museo

³⁰ Esta acta de implementación se conoce como *Cultural Property Implementation Act of 1983*, 19 C...S...C.:&& 2601-2653 (1982).

o que provenga de sitios religiosos, o bien que se contenga en un inventario o registro, entre otros.

Los bienes culturales ilícitamente exportados de los Estados Parte de la Convención de 1970 encuentran su protección en territorio norteamericano al amparo del artículo 9º de la misma, aun cuando se encuentren restringidos³¹ a bienes de interés etnológico o arqueológico, estos últimos con una antigüedad de más de 250 años y descubiertos en forma normal.

El Ejecutivo Federal norteamericano puede concluir acuerdos bi- o multiculturales y obsequiar en ese orden el requerimiento de un estado nacional que haya sido sujeto de pillaje en su patrimonio cultural. La solución americana del artículo noveno de la Convención de 1970 consiste en otorgarle la potestad directamente al Ejecutivo Federal para que, en el ámbito de sus atribuciones, pueda calificar la seriedad del interés que tenga el estado nacional requirente en la preservación de su patrimonio cultural y proceder con ello a imponer las normas prohibitivas de importación solicitadas e impedir el ingreso de bienes culturales provenientes del pillaje. La noción de bien cultural del estado nacional amenazado debe ser compatible con los intereses generales de la comunidad internacional en lo que respecta al intercambio de bienes culturales; con ello, se pretende evitar que, por la sola petición del estado amenazado, y conforme al artículo 9º de la Convención de 1970, se introduzcan de forma automática en el sistema norteamericano disposiciones prohibitivas de importación y la calificación del estado de necesidad en que se encuentre el estado nacional amenazado.

Ante la ausencia de acuerdos bi- o multiculturales, el Ejecutivo Federal norteamericano podrá actuar conforme a la concepción de pillaje que haga su sistema de legalidad.

La consecuencia es la prohibición de importación de bienes culturales robados que carezcan de documentación legal proveniente del estado nacional requirente y que figuren en una lista de territorios protegidos.

³¹ En el momento de su ratificación, los Estados Unidos de América emitieron una declaración donde definían el concepto de bienes arqueológicos o populares en forma restrictiva.

La convención de 1972

La ratificación de la Convención del 16 de noviembre de 1972 para la protección del patrimonio mundial, cultural y natural fue depositada por el Gobierno de México el 23 de febrero de 1984.

Génesis

La formulación en la comunidad internacional de la noción de “patrimonio común de la humanidad”, a la que sin duda pertenece la cultura, es uno de los puntos de referencia iniciales que deben considerarse en la redacción de la Convención de 1972. En el año 1960, la UNESCO lideró las acciones de rescate de los templos de Abu Simbel y Philae en el Alto Egipto, amenazados de ser anegados con la construcción de la presa de Assuan; de la misma forma, la instancia intervino de forma decisiva en el rescate de los bienes culturales de las ciudades de Venecia y de Florencia a consecuencia de las graves inundaciones que se registraron en el año 1966. Precisamente la amenaza de estos monumentos y bienes culturales en estados nacionales ricos en patrimonio cultural y natural, pero con graves carencias financieras y técnicas para preservarlos, indujo a la creación de un sistema de cooperación y asistencia internacional que se contiene en la Convención de 1972. Fue aprobada el 16 de noviembre y su noción de protección contiene dos aspectos básicos: patrimonio cultural y patrimonio natural. La Convención de 1972 ha sido ratificada por una amplia mayoría de los estados nacionales, lo que le da un carácter más universal que a la Convención de 1970.

El propósito de la Convención de 1972 está claramente expuesto en su preámbulo: cualquier daño que se provoque a estos dos patrimonios se considera como una pérdida para toda la humanidad. Por lo tanto, la amenaza al patrimonio cultural y al patrimonio natural debe hacerse extensiva a toda la humanidad y a ella, en consecuencia, le concierne también su protección y preservación. La Convención de 1972 es muy clara: en la medida en que el estado nacional en forma aislada en muchas ocasiones no puede superar por sí solo las adversidades que ponen en peligro su patrimonio cultural, puede ser auxiliado por la comunidad internacional para salvaguardar en lo posible la parte de la herencia cultural más sobresaliente que haya sido considerada como “patrimonio de la humanidad”.

La noción de protección de bienes culturales y su ámbito de aplicación

En virtud de que se carece de una definición unitaria de bienes culturales aceptada en el ámbito internacional, la Convención de 1972, para sus efectos, los define en su artículo primero y los clasifica en tres grupos diferentes: monumentos, conjuntos y lugares; estas categorías deben ser consideradas en el sentido más amplio de su término y participan de un común denominador: que hayan sido producto de la actividad del hombre, que constituyan una simbiosis entre la creación del hombre y la naturaleza, o que de alguna forma hayan sido habitadas por el hombre. Se prescindió de la noción de la cultura “estática” ya que los traslados de los templos de Abu Simbel o Philae por sí solos muestran la migración posible de monumentos aparentemente adheridos al suelo o bien aquellos que se encuentran adheridos a un inmueble –técnicamente inmuebles por destino–, como lo demostró el robo de mosaicos de una iglesia ortodoxa en Chipre³² o el desprendimiento de frescos de una antigua capilla en Francia (*fresques de Casenoves*) (Recueil 1985: 208).

El propósito de la protección de bienes culturales por parte de la Convención de 1972 tiene límites cualitativos ya que comprende exclusivamente bienes culturales irremplazables y únicos, de importancia universal conforme a criterios indistintos históricos, artísticos o científicos. La herencia natural, conforme al artículo segundo de la Convención de 1972, se refiere a monumentos naturales, formaciones geológicas o fisiográficas y lugares o zonas naturales que tengan un valor universal excepcional.

La estimación y selección de los bienes culturales y naturales de importancia universal conciernen primariamente al estado nacional en donde éstos se encuentren. La protección internacional de la herencia cultural y natural únicamente puede realizarse con la aquiescencia del estado nacional. Los enunciados anteriores no son más que el reflejo del respeto irrestricto a la soberanía nacional que gobierna la Convención de 1972 y es, sin discusión, su primera limitación. La selección de los bienes culturales, reservada al estado nacional como

³² Golberg y Feldman, *Fine Arts* (1989), *Autocephalous Greek Orthodox Church of Cyprus* v, 717f.: supp. 1374.

una potestad soberana (artículo 11-3), es un requisito previo para la intervención de la UNESCO.

En los términos de la Convención existen dos registros: la “lista del patrimonio mundial” y la “lista del patrimonio mundial en peligro”. El Comité del Patrimonio Mundial fija los criterios para la inscripción de bienes culturales y naturales en una u otra lista. La ayuda internacional se circunscribe a los bienes culturales inscritos en el registro, o susceptibles de figurar en las listas, y a su incorporación en la “lista del patrimonio mundial en peligro”, llamada también “lista roja”, a petición del estado nacional.

La Convención de 1972 pretende estimular la protección nacional del patrimonio cultural ya que considera la protección internacional como meramente subsidiaria; el artículo 7º de la Convención de 1972 dispone precisamente que sea un sistema de cooperación y asistencia internacional que colabore con los esfuerzos del estado nacional en la protección y conservación de la herencia cultural.

Por ello, el artículo cuarto de la Convención de 1972 reconoce a cada estado nacional la obligación de identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir el patrimonio cultural; ésta constituye una obligación internacional de observancia obligatoria en beneficio de las generaciones venideras. Para la consecución de este propósito debe allegarse el estado nacional todos los medios necesarios y en su caso solicitar la ayuda internacional. Es el artículo quinto el que regula las medidas concretas que debe adoptar el estado nacional para proteger su patrimonio. Para hacer viable la ayuda internacional, la Convención de 1972 prevé un procedimiento que debe agotar con anterioridad el estado nacional y que constituye un requisito indispensable para obtener esta ayuda. El estado nacional debe presentar en lo posible al Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO un inventario de los bienes del patrimonio cultural situados en su territorio y aptos para ser incluidos en la “lista del patrimonio mundial”. La inscripción de un bien requiere el consentimiento expreso del estado nacional, y en caso de tratarse de un bien situado en un territorio que sea objeto de reivindicación de soberanía o de jurisdicción por parte de varios estados, no prejuzgará en nada sobre los derechos de las partes en litigio. De esta lista, el comité elabora a su vez una “lista del patrimonio mundial en peligro”, que son los bienes que en su caso sean objeto de ayuda internacional, ya que exigen grandes trabajos de conservación.

Este comité ha elaborado una serie de criterios detallados que incorpora los principios de selección de la propia Convención. En sus resoluciones no es determinante cuáles bienes culturales son los de mayor vistosidad sino los más representativos de tipos específicos de expresiones culturales y si son éstos sobresalientes en comparación con otros bienes culturales del mismo tipo de expresión cultural.³³

El Comité del Patrimonio Mundial conoce también serias limitaciones legales: no puede actuar por propia iniciativa aun cuando conozca de amenazas graves o negligencia en la protección de bienes culturales y aun cuando el Estado Parte en cuestión haya incurrido en una violación flagrante al artículo cuarto de la Convención de 1972.

La forma de la ayuda internacional se refiere a las medidas técnicas, organizativas, financieras y de prevención. El financiamiento de esas medidas, otra gran limitante en la Convención, está previsto con cargo a un “fondo para la protección del patrimonio mundial, cultural y natural”. Las obligaciones financieras se articulan con base en un principio de aceptación voluntaria.

Finalmente, es el comité quien determina la clase de medidas que deben adoptarse. Este comité está compuesto por veintiún miembros provenientes de Estados Parte, que son electos temporalmente y deben ser representativos de las diferentes regiones y culturas universales; le asiste un derecho soberano sobre la forma de su organización y está auxiliado en sus tareas por una Secretaría Ejecutiva.³⁴

Sus efectos

La Convención de 1972 es una demostración clara de las realidades de las convenciones en el derecho internacional: su universalidad está en fun-

³³ El 1 de enero de 1990, 332 bienes fueron propuestos para su inscripción en la “la lista de la herencia universal”; de ellos sólo 234 fueron aceptados. A principios de 1992 habían sido inscritos 359 monumentos y en 1994 totalizaban 446. A fines de 1996 se agregaron 37 bienes culturales y a fines de 1997, 46 bienes culturales más; ya en 1998 eran 552 los monumentos provenientes de 112 diferentes estados. Sin embargo, “la lista roja”, relativa a los bienes de la humanidad en peligro, únicamente contaba con 15 monumentos.

³⁴ El comité trabaja intensamente con el Centro Internacional de Estudios para la Conservación y Restauración de los Bienes Culturales (Centro de Roma), con el Consejo Internacional de Monumentos y Lugares de Interés Artístico e Histórico (ICOMOS) y con la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y sus Recursos (UICN).

ción de las escasas obligaciones internacionales que asumen los estados nacionales y de la reafirmación de la noción de su soberanía. A menor número de obligaciones internacionales, se asegura una correlativa expansión de la noción de soberanía y un mayor número de ratificaciones por los estados nacionales. Basta leer el artículo sexto de la Convención de 1972, en su primer apartado, para percibir lo anterior.³⁵

El texto empleado destaca cuáles bienes culturales específicos, además de una justipreciación nacional, son del interés de la comunidad internacional y pertenecen por lo tanto al patrimonio cultural internacional. Lo anterior conlleva una clara diferenciación conceptual jurídica en el orden nacional e internacional: la noción jurídica nacional de bienes culturales, así como la relativa a su propiedad, tienen una amplia regulación en el derecho nacional, a diferencia de la noción jurídica internacional del “patrimonio de la humanidad” cuya formulación no tiene el mismo grado de aceptación legal y conoce limitaciones de las que no participa la noción jurídica nacional.

No obstante ello, puede identificarse una serie de obligaciones internacionales básicas de los estados nacionales. El estado nacional debe preservar su patrimonio cultural con un valor universal; este precepto está comprendido en su obligación general internacional de proteger su patrimonio cultural y conlleva igualmente la realización de diferentes esfuerzos que tiene que agotar. A esta obligación internacional del estado nacional se agrega la de realizar esfuerzos dentro de su propio territorio que pudieran evitar daños o menoscabo al patrimonio cultural de otro estado.

Existen otras obligaciones internacionales básicas pero éstas están a cargo de otros estados nacionales y consisten en obsequiar la ayuda necesaria ante la inminencia del deterioro o franca destrucción de los bienes culturales.

La amplia ratificación de la Convención de 1972 le da un carácter universal y ello pudiera contribuir en un futuro próximo a la formación de un orden público internacional de protección de bienes

³⁵ Artículo sexto: 1 Respetando plenamente la soberanía de los Estados en cuyos territorios se encuentre el patrimonio cultural y natural a que se refieren los artículos primero y segundo y sin perjuicio de los derechos reales previstos por la legislación nacional sobre ese patrimonio, los Estados Partes en la presente Convención reconocen que constituyen un patrimonio universal en cuya protección la comunidad internacional entera tiene deber de cooperar.

culturales con una gran incidencia en el derecho nacional. Sin embargo, la ausencia de sanciones internacionales en la Convención de 1972 procura medios muy limitados de presión para la consecución de sus propósitos.

La concepción del “patrimonio cultural de la humanidad” presupone no sólo la protección del patrimonio cultural nacional en tanto tal, sino la existencia de intereses comunes, con las obligaciones consiguientes tanto para el estado nacional en cuestión como para la comunidad internacional. Esta concepción plantea el problema de la relación de este patrimonio con el “acervo común de la humanidad”. El concepto de “acervo común de la humanidad” se emplea generalmente en un territorio o espacio en donde no existe una potestad soberana pero cuya explotación tiene una significación importante para la humanidad. El espacio exterior y la Antártida son claros ejemplos de lo anterior.

También este concepto es extensivo cuando el “acervo común de la humanidad” se encuentre en territorio de un estado nacional, sujeto a la reglamentación soberana de éste, pero conforme a ciertas bases legales de uniformidad internacional, tal y como es el caso de los bienes culturales. En el fondo subyace el problema de que estos bienes de importancia general para la comunidad universal no deban ser explotados de forma aislada sino conforme a los intereses de todos los estados y en beneficio de toda la comunidad internacional. Este principio, sin embargo, conlleva una diferenciación jurídica muy clara: en tanto que el “acervo común de la humanidad” tiene una regulación material y organizativa en espacios específicos en donde no existe una potestad soberana, el “patrimonio cultural de la humanidad” no puede estar sujeto a la misma regulación. En este sentido, la Convención de 1972 es muy clara: no admite ni explotación comunitaria ni introducción de regímenes jurídicos diferentes, sólo la articulación del interés nacional con el interés común de la humanidad. Puede finalmente asegurarse que existe un consenso en reconocer que uno de los beneficios inmediatos de los Estados Parte consiste en que en un futuro prevalezcan los intereses comunes de la humanidad. Ello convierte a la Convención de 1972 en un vehículo de intercambio de los Estados Parte sobre la base de la reciprocidad.

El Tratado de Cooperación entre México y los Estados Unidos de América

El Tratado de Cooperación entre los Estados Unidos Mexicanos y los Estados Unidos de América, el cual dispone la recuperación y devolución de bienes arqueológicos, históricos y culturales robados, fue firmado el 17 de julio de 1970.³⁶

Génesis

La suscripción de este tratado estuvo precedida por uno de los pillajes más escandalosos de los que se haya tenido noticia en las culturas precolombinas. Uno de los argumentos más importantes para el combate del tráfico ilícito es el de la “descontextualización” de los bienes culturales. Para el arqueólogo, el etnógrafo, el historiador, un bien cultural obtiene toda su significación en su contexto, ya que es éste el que le provee de significado; el significado de un bien cultural se entiende mediante su asociación con el tiempo y con el espacio. Así, en una imagen que ha hecho fortuna, si al bien cultural se le remueve de su contexto se convierte literalmente en un “huérfano cultural” y el monumento desprovisto de él, en un monumento “amputado” (Merryman 2000: 147). La remoción ilícita de bienes culturales precolombinos en nuestra época no se ha circunscrito a meros bienes de cerámica, sino a bienes culturales provenientes de sitios arqueológicos ampliamente conocidos, incluso algunos considerados como monumentos nacionales. Para hacer factible este despojo, se recurrió al “adelgazamiento” de la estela o a su franca fragmentación para posibilitar su desplazamiento. Este “adelgazamiento” tenía como consecuencia la pérdida irremediable de la información, ya que se ignoraba posteriormente su fuente y su localización, cuando para su lectura es determinante incluso el lugar preciso en donde se encontraba. En la década de los sesenta, se intensificó este saqueo en la zona precolombina maya y muchos de esos bienes culturales están exhibidos en museos tan respetables como el Cleveland Museum of Arts, el Houston Museum of Fine Arts, el Minneapolis Institute of Art, el Brooklyn Museum, el Nelson Rockefeller Museum of Primitive Art, o el Saint Louis City Art Museum, entre otros; algunas piezas más se encuentran en colecciones particulares y museos

³⁶ *Diario Oficial de la Federación* del 9 de junio de 1971.

europeos. Este pillaje fue tan escandaloso y las estelas mayas ilícitamente removidas tan valiosas que se llegó a afirmar que para el “especialista de la cultura precolombina, las compras hechas por estos museos equivalían a la compra del Arco de Tito en Roma” (Bator 2000: 51).

La respuesta norteamericana con relación a este tráfico ilícito sin precedentes en la época moderna puede ser apreciada en dos fases: la primera se caracterizó por buenas intenciones de alto contenido emocional concentradas en los casos más escandalosos de destrucción arqueológica y robo. No se discutía ni la validez de las prohibiciones nacionales, por más rigurosas que éstas fueran, ni su implementación. En este contexto, debe apreciarse la firma de este Tratado de Cooperación y la aprobación del Reglamento de 1972 sobre la importación de monumentos, esculturas arquitectónicas y murales precolombinos,³⁷ y la recurrencia a la aplicación en esta materia de la *United States National Stolen Property Act* (U.S. NSPA.) de carácter penal general, cuyo ámbito material de validez no se circunscribe a bienes culturales. Esta legislación ha sido aplicada en dos precedentes de tráfico ilícito de bienes culturales: McClain³⁸ y Hollinshead.³⁹

La segunda fase se caracteriza por la aprobación del Acta de Implementación,⁴⁰ necesaria en el sistema norteamericano después de la ratificación de la Convención de 1970, que distingue claramente entre el robo y la exportación ilícita; así como la severa política seguida por el sistema norteamericano de aduanas.

La noción de protección de bienes culturales

A efecto de evitar los daños irreversibles que provocan el pillaje y el contrabando masivo de bienes culturales precolombinos provenientes de países latinoamericanos, los Estados Unidos de América suscribieron este tratado de Cooperación con México. Cada parte debe, a re-

³⁷ A este estatuto se le conoce como *Regulation of importation of pre-columbian monumental or architectural sculpture or murals*, Public Law N° 92-587. 19 U.S.C.A. && 2091 && (1972).

³⁸ United States vs. McClain 545.F.2d 988 (1977).

³⁹ United States 495F.2d 1154.

⁴⁰ El acta de implementación americana de la Convención de 1970 se conoce como *The Convention on cultural property implementation act of 1983*, Public law No. 97-446-96-Stat- 2350, 19 U.S. C. A. && 2601 FF.

querimiento del otro, poner a su disposición los medios legales para recuperar y restituir los bienes culturales al estado requirente de cuyo territorio provengan. No obstante la entrada en vigor del tratado, los derechos nacionales de cada uno de los Estados Parte permanecen incólumes, de ahí que los bienes culturales robados, aun con la aplicación del tratado, no pueden ser restituidos cuando se niegue la recuperación conforme al derecho común de los Estados Parte, *verbi gratia* en caso de adquisición de terceros de buena fe o de prescripción de las acciones intentadas (Streinz 1998: 109).

El tratado comprende sólo los bienes culturales que se encuentren en el patrimonio *ex lege* del estado; su efectividad se inicia por lo tanto con la entrada en vigor de la ley de 1972, que declara que todo bien cultural precolombino le pertenece en propiedad al Estado mexicano; la ley mexicana se complementa con el reglamento norteamericano. Estos dos textos legales hacen que se considere ilícita toda importación de bienes culturales precolombinos a los Estados Unidos de América cuando se haya exportado en violación a la legislación mexicana y en especial a la ley de 1972. El reglamento norteamericano es mucho más comprensivo que el acta de implementación de propiedad cultural de 1983.

A través del sistema aduanal norteamericano debe asegurarse que los bienes culturales precolombinos no pueden introducirse a los Estados Unidos de América sin la exhibición de la autorización respectiva y que ésta se ajuste a lo previsto por la legislación del estado de origen. En caso contrario, el sistema de aduana americano debe retener y confiscar el bien cultural. Con ello, en la práctica, se logra en forma efectiva abatir la exportación ilícita y el robo de bienes culturales precolombinos.

El éxito del tratado bilateral firmado con México se debe a múltiples causas: a la ratificación de los Estados Unidos de América de la Convención de 1970, al reglamento norteamericano de 1972 y al acta de implementación de propiedad cultural de 1983. Aunado a lo anterior, la aplicación de la ley penal U.S. NPSA, a precedentes de tráfico ilícito de bienes culturales ha sido un excelente disuasivo en el tráfico ilícito de bienes culturales entre la comunidad americana del arte.⁴¹

⁴¹ En la comunicación *amicus curiae* presentada en el juicio de *u.s. vs. McClain* por la Asociación Americana de Comerciantes de Arte Antiguo, Oriental y Primitivo, en forma muy enérgica, puntualizaba a la Corte de Apelación que de sostenerse la

Por último, e igualmente importante, está la práctica del Sistema de Aduanas Americano. Para algunos autores norteamericanos resulta sin embargo inadmisibles que éste, a través de su peculiar interpretación, haya extendido su propia autoridad en la materia. El servicio de aduana norteamericano comisionó por lo menos a un responsable para coordinar los esfuerzos e impedir el tráfico ilícito de arte; agentes especiales no sólo se familiarizaron con las leyes de otros países, sino tomaron cursos de historia del arte a efecto de identificar con mayor eficacia los bienes culturales. No obstante esto, se admite (Seligman 2005: b-35) que aún existe un tránsito relativamente laxo a través de la frontera México-EUA debido principalmente a la corrupción de oficiales del servicio de aduana. Esta práctica nociva no sólo neutraliza los esfuerzos gubernamentales, sino que incrementa los precios del arte ilícito y fomenta el mercado negro.⁴²

La comunidad de arte norteamericana ha expresado una grave reticencia en relación con estas medidas ya que se ha afirmado que esas regulaciones internas y prácticas aduanales han actuado en favor de otros mercados internacionales del arte, como el europeo.

La práctica jurisdiccional

En el precedente *Mexico United States vs McClain* (Seligman 2005: b-35C24-C25), Rodríguez, el acusado, llegó a la ciudad de San Antonio, Texas, con un cargamento de arte precolombino mexicano. Su torpeza le hizo ofrecer el lote de piezas precolombinas al Instituto Mexicano de Cultura dependiente del Gobierno de México. El Instituto Mexicano de Cultura contactó al Federal Bureau of Investigation para denunciar el contrabando y el Gobierno de México solicitó al Departamento de Justicia demandara a los responsables por transgresión o tentativa de transgresión de la U.S. NSPA; los responsables fueron condenados en primera instancia por ese motivo (Seligman 2005: C24-C25). La corte

sentencia de primera instancia que condenaba penalmente a los infractores de la U.S. NSPA, se pondría en riesgo la sobrevivencia de los miembros de la Asociación.

⁴²No obstante estas críticas, existe una coordinación eficiente entre el servicio de aduana norteamericano y la oficina encargada de la defensa de la propiedad cultural. Ese sistema de coordinación ha dado buenos frutos ya que ha posibilitado la recuperación para México de diversas piezas arqueológicas, *verbi gratia* un monolito esculpido de cerca de 350 kg de peso.

de apelación, empero, se rehusó a aplicar la prohibición mexicana de exportación ya que México no contaba con una prueba irrefragable de que esos bienes precolombinos hubieran sido desplazados de su territorio después de 1972. La única evidencia en torno al título de los bienes precolombinos fue el testimonio legal de un alto servidor público mexicano quien depuso que, desde 1897, México ha tenido leyes protectoras de su patrimonio cultural que incluyen arte precolombino. La definición más reciente de lo que debe de entenderse por bienes arqueológicos, a quién le pertenecen y cómo están protegidos por el Gobierno de México, lo prevé la ley de 1972. En este testimonio legal se argumentó también que esta ley es consistente con otras anteriores en lo que respecta a los bienes arqueológicos y a su propiedad.

En la deposición del testigo legal presentado por el Gobierno de México, los bienes arqueológicos protegidos y propiedad de México son aquellos bienes muebles e inmuebles producto de la cultura anterior a la conquista española. Si bien desde 1934 existía la obligación de registrar todos aquellos bienes que no estuvieran en custodia del Gobierno de México, se argumentó que la propiedad de estos bienes precolombinos, separada de la posesión, ha sido consistente con la práctica legal mexicana y que el registro ante el gobierno no modifica la propiedad sino únicamente permite la posesión ya sea por individuos, museos o institutos. La exportación ha estado siempre prohibida sin una autorización previa del gobierno mexicano y estos permisos de exportación nunca se habían ni se han dado para efectos de venta.⁴³

La crítica a la argumentación mexicana participa de un cuestionamiento general a los estados de origen y resulta de considerar que éste únicamente limita su acción a la publicación formal de su ley; por lo tanto, es difícil que el estado de destino autorice la restitución de bienes culturales y más cuando se trata de bienes que no hayan sido descubiertos al momento de la entrada en vigor de la ley, cuando se observe una franca inactividad del estado exportador respecto a aquellos bienes culturales que permanezcan en sus territorios en colecciones

⁴³ Antes de 1972, era posible obtener un certificado oficial para exportar bienes precolombinos mexicanos. La circular No. 301-1-87608 del 8 de noviembre de 1960 del Servicio de Aduanas Mexicano así lo autorizaba. Estos certificados eran difíciles de obtener y comprensiblemente su obtención estaba sujeta a una buena dosis de corrupción.

particulares o bien un desinterés por la recuperación, preservación, estudio o incluso exhibición de bienes culturales en su propio territorio.

A esta situación hay que agregar que existe una oposición de los coleccionistas particulares de los estados de origen a la legislación restrictiva a menos que exista una compensación generosa. Por razones constitucionales, en México y en otros países latinoamericanos es necesario que los particulares primero sean oídos y vencidos en juicio y que les sea acordado una compensación para posibilitar la transferencia de propiedad de éstos al estado. Se ha estimado que la simple declaración de la propiedad estatal de bienes precolombinos y su sujeción al régimen de *res extra commercium* es un mero formalismo destinado únicamente a la prohibición de exportación de bienes culturales, pero también puede ser entendido como un acto de expropiación interna de legalidad dudosa. Así, puede citarse la decisión de la Suprema Corte de Justicia de Costa Rica⁴⁴ que declaró inconstitucional la Ley del Patrimonio Nacional ya que era una expropiación de propiedad privada sin que se hubieran observado los procedimientos legales y efectuado las compensaciones requeridas por la Constitución Política de Costa Rica.⁴⁵

Tanto en el segundo juicio como en el primero, nunca existió evidencia de que los demandados hubieran sustraído estos bienes precolombinos de la posesión personal de un tercero. La demanda consistía en que estos bienes precolombinos habían sido robados, únicamente en el sentido en que México se había proclamado *ex lege* como propietario de todos los bienes precolombinos encontrados en su territorio; sin embargo, se determinó que la propiedad del Gobierno de México de esos bienes precolombinos antes de 1972 no era lo suficientemente clara, y que incluso la traducción de las diferentes leyes mexicanas al inglés no son inequívocas para determinar que todos aquellos bienes antes de 1972 eran propiedad del Gobierno de México.

Todas las leyes mexicanas aparentemente le confirieron la propiedad a la nación mexicana de los bienes inmuebles precolombinos y de todos aquellos bienes *muebles* precolombinos que se encontrasen en los bienes *inmuebles* arqueológicos. Los bienes *muebles* que no estuvieren

⁴⁴ Esta resolución fue publicada en el *Boletín Judicial* número 90 del 12 de mayo de 1983 (Merryman 2000: 160).

⁴⁵ La falta de precedentes jurisdiccionales ha conducido a concluir que ésta se debe a la inactividad de los Estados para aplicar la ley (Merryman 2000: 160).

clasificados en las dos categorías anteriores podría sugerirse que pudieran ser objeto de propiedad particular, aun cuando necesariamente fueran sujetos a registro.

En vista de la complejidad de la legislación mexicana sobre la propiedad *ex lege* de bienes precolombinos, la corte de apelación determinó que los demandados tenían derecho a un nuevo juicio debido fundamentalmente al perjuicio que pudiera resultarle de la inducción del jurado a interpretar erróneamente la legislación mexicana de que todos los bienes precolombinos en territorio mexicano desde 1897 le pertenecen *ex lege* al Gobierno de México (Seligman 2005: b-35C24-C24).

En el segundo juicio,⁴⁶ el juez admitió como prueba del Gobierno de México la testimonial a cargo de testigos legales; se permitió el desahogo de solamente dos de los testigos legales ofrecidos, como expertos en la ley mexicana de monumentos arqueológicos.

Los testigos legales fueron contestes y uniformes, pero su testimonio demasiado general no aportó ninguna evidencia a la controversia ya que se circunscribió a constatar que:

a) Al Gobierno mexicano le pertenecen *ex lege* todos los bienes precolombinos en su territorio desde 1897.

b) Los derechos individuales únicamente se circunscriben a la posesión si, y sólo si, han sido debidamente registrados.

c) La sola posesión del bien no le confiere al poseedor el derecho de venta o darlo como garantía.

Sin embargo, aun cuando los testigos legales hayan sido enfáticos en que el Estado mexicano se considera propietario de todos los bienes precolombinos en su territorio desde hace más de 100 años, este criterio no resulta lo suficientemente contundente para que, a través de la traducción de los textos legales mexicanos, los ciudadanos norteamericanos puedan entender el texto legal y que pudiera ser para ellos vinculante. Ni las leyes anteriores sobre la materia ni la Constitución Mexicana de 1917 declaran claramente que los bienes muebles precolombinos que no estén adscritos a un monumento le pertenezcan al estado nacional; sólo la ley de 1972 es lo suficientemente clara e inequívoca.

⁴⁶United States vs McClain (1949), 545 F.2d. 988 (5th. Circuit). Reh'g denied, 551 F.2d 52 (5th, Circuit). 593 F.2d. 658 (5th. Circuit), cert. Denied, 444 U.S. 918.

La corte norteamericana negó también la aplicación de la U.S. NSPA, ya que ésta no puede ser aplicada en bienes culturales considerados como robados bajo la base de vagos pronunciamientos de legislaciones extranjeras (Seligman 2005: b-35C24-C25).

La corte consideró que en la especie se trataba de una variedad de bienes, ninguno de los cuales había sido inventariado por el Gobierno de México y por lo tanto su reclamo se basó en una descripción general y no específica; ello inhabilitó al Gobierno para precisar la fecha de su adquisición y la de su consecuente exportación. La ausencia de un inventario de los bienes culturales propiedad estatal conllevó a la frustración de la recuperación de los bienes culturales precolombinos.

Adicionalmente, la falta de consideración de la exportación ilícita de bienes culturales *ex lege* como delito inhabilita al estado nacional a iniciar la extradición del exportador conforme a los tratados en vigor aun cuando se limitara a bienes culturales de alto valor. El tratado de extradición México-EUA del 4 de mayo de 1978 prevé la extradición “por una violación en contra de las leyes relativas a la importación, exportación o tránsito internacional de bienes, mercaderías, incluidos bienes históricos o arqueológicos”.

La resolución tomada en el caso McClain⁴⁷ contrasta con la dictada en el precedente Hollinshead.⁴⁸ En éste, Hollinshead, comerciante norteamericano de bienes precolombinos, ordenó que una estela maya encontrada en la selva guatemalteca y conocida como “Machaquila Estela II” fuera cortada en varias piezas en su presencia, las cuales luego fueron exportadas ilegalmente e introducidas a territorio norteamericano en violación de la U.S. NSPA bajo el rubro de “efectos personales”. Conforme a la legislación guatemalteca, la estela maya es propiedad de Guatemala y únicamente pudo haber sido removida con la autorización expresa de su gobierno, lo cual no había ocurrido.

A efecto de que la acción intentada prosperase, era necesario probar la propiedad del objeto en litigio. La diferencia entre el caso McClain y el caso Hollinshead es muy clara: en el caso de la estela maya “Machaquila Estela II”, la pieza estaba documentada e identificada, debido a los trabajos del arqueólogo norteamericano Ian Graham,⁴⁹ y la pretensión

⁴⁷ United States vs McClain 545.f.2D 988 (1977).

⁴⁸ United States vs Hollinshead 495f.2D 1154 (1974).

⁴⁹ Graham había incluso fotografiado la estela *in situ* en un templo en Machaquila poco tiempo antes de la remoción clandestina por Hollinshead (Merryman 2000: 166).

de propiedad de la República de Guatemala, fundada y probada. En el caso McClain se trataba de una variedad de bienes, ninguno de los cuales estaba inventariado por el Gobierno de México. Tampoco el reclamo se hizo valer respecto de bienes específicos, sino que se limitó a descripciones genéricas y por lo tanto no se podía probar con certeza la fecha de su adquisición. Debe quedar claro en el ánimo que la ley de 1972 y la ausencia de un inventario no hace identificable en forma indubitable el bien precolombino y hace imposible la certeza de la fecha de adquisición; la dificultad de la observancia de esta ley es por lo tanto evidente. Finalmente, en el precedente Hollinshead había suficiente evidencia de que el demandado no ignoraba que la remoción de la estela era contraria a la ley de Guatemala y que la pieza era robada. Con la promulgación de la ley de 1972 se determina de forma clara y terminante la propiedad *ex lege* de los bienes precolombinos.

Los tribunales norteamericanos han venido siendo consistentes en rechazar la restitución de bienes culturales cuando no existan evidencias de aplicación real de las legislaciones internas de los estados de origen. En este sentido, puede citarse el precedente del gobierno del Perú *vs. Benjamín Johnson et al.*,⁵⁰ en el que el actor reclamó bienes culturales de oro y cerámica desplazados de su territorio sin un permiso de exportación y encontrados en una colección privada en el estado de California. El coleccionista pudo allegar suficiente evidencia de que la legislación peruana era simplemente retórica por la falta de observancia en el propio territorio peruano y que la mera promulgación de una ley no es suficiente título para demostrar la propiedad estatal; sus efectos se limitaban a normar restricciones de exportación. En suma, la corte, cuya resolución fue confirmada por la instancia de apelación del noveno circuito, determinó rechazar la petición peruana con base en tres argumentos básicos:

a) Perú no probó que los bienes culturales reclamados hubieran sido removidos de su territorio.

b) Perú no probó que los bienes culturales reclamados hubieran sido removidos después de entrar en vigor su ley.

c) La legislación peruana no tiene más efecto que el de ser un control de exportación (Merryman 2000: 160).

⁵⁰ 720 F. Supp. 810 (C.D). Cal. 1989.

Esta sentencia ha proporcionado argumentos suficientes a la literatura jurídica norteamericana para sostener una severa crítica a la práctica de la promulgación de leyes que declaran propiedad estatal a los bienes culturales protegidos para configurar el robo y obtener su restitución.

En su criterio, en el estado de origen resulta ser una medida política sencilla la promulgación de una legislación restrictiva de bienes culturales cuyo único costo se reduce a la mera elaboración de textos legales.

SECCIÓN TERCERA

El patrimonio cultural inmaterial

El Gobierno de México depositó el 14 de diciembre del 2005 la ratificación de la Convención de la UNESCO sobre la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y asumió las obligaciones internacionales inherentes. La reforma constitucional es consistente con esta Convención, ya que una de las obligaciones primarias que asumió el Estado mexicano es la formulación de inventarios del patrimonio cultural inmaterial que no pueden formalizarse sin la participación de las comunidades culturales; antes bien, serán ellas y sólo ellas quienes los determinen.

Esta reforma constitucional, junto con las obligaciones internacionales previstas en la Convención de la UNESCO, constituyen sin duda una de las metamorfosis más profundas de la concepción cultural del Estado mexicano; con ello termina la dominancia del modelo de “cultura nacional”. La mutación conlleva una forma distinta de concebir a la sociedad mexicana, la aparición de modelos culturales convergentes y la adopción de una “ciudadanía cultural o multicultural” (Stavenhagen 2001: 45).

En lo sucesivo, el patrimonio cultural intangible estará sujeto a la legislación que emita el Congreso General en la que establezca las bases sobre las cuales la Federación, las entidades federativas, los municipios y el Distrito Federal habrán de coordinar sus acciones en materia de cultura. En esta legislación se deberá prever la participación de los sectores social, público y privado, para dar cabal cumplimiento al artículo cuarto constitucional en su versión reformada.

La reforma constitucional obliga a muchas reflexiones y sin duda su observancia es un desafío para la sociedad mexicana. La determinación de las bases previstas en la nueva fracción XXIX-Ñ de este precepto constitucional es una de las asignaturas pendientes a las que el Congreso General está obligado. Algunos de los principios rectores pueden desde ahora anticiparse. En primera instancia, el análisis del desarrollo de los “derechos culturales” se inicia con la precisión de dos constataciones: la primera refiere que la cultura ha permeado, bajo diversas formas y expresiones, en amplios sectores de la sociedad mexicana, específicamente en todos los vehículos de comunicación y expresión que han venido transformando las formas de vida; la segunda constatación evidencia que el derecho también ha sufrido profundas e importantes modificaciones. Intentar adscribir “los derechos culturales” a una disciplina jurídica específica, que conduciría ciertamente a resultados equivocados. En la actualidad la cultura está sometida, por su enorme diversidad, a un conjunto de reglas de derecho de naturaleza pública o privada, legislativa o jurisprudencial, institucional o contractual.

El derecho frente al espejo de las culturas

La expresión “derechos culturales”⁵¹ exige una definición de su ámbito material de validez, que justamente por su carácter polémico no está desprovisto de ambigüedades. El término “cultura” no es fácilmente asible e invoca conocimientos, sentimientos y valores encontrados (Le Roy 1999: 23).

Al margen de las controversias provenientes de las ideas y de las palabras sobre la “cultura”, las “culturas”, la “civilización” o las “civilizaciones”, en toda sociedad existe una vida cultural orientada hacia uno o diversos ámbitos (Pontier *et al.* 1996: 7).

⁵¹Véase Eberhard (2006: 15) y, adicionalmente, Kymlicka (1995: 10). En este sentido diverso, Carbonnel (2000: 24) argumenta: “Un segundo olvido del debate multiculturalista tiene que ver con el contexto socioeconómico en el que se produce. En efecto, no es lo mismo reivindicar formas de autogobierno en Quebec que pedir un mínimo de respeto a la dignidad humana de los grupos indígenas en Chiapas. Los contextos socioeconómicos y las condiciones más elementales de vida son completamente distintas en Canadá y en México”.

Las nuevas tesis antropológicas, y la antropología jurídica por consiguiente, propiciaron un tránsito claro de la noción de “cultura” a la de “culturas”, de la de “civilización” a la de “civilizaciones”. La noción de “culturas” resultó expansiva; comprende: los valores, las creencias, los idiomas, los conocimientos y las artes, las tradiciones, la composición de lo que en la actualidad se conoce como “derecho a la identidad cultural”. Estos derechos culturales han cobrado una gran relevancia, ya que se les ha insertado en el contexto de los derechos humanos, los cuales se han significado por ser un excelente vehículo de ideas políticas a través del cual se ha podido obtener un mejoramiento sensible en las relaciones sociales (Protz 2001: 257).

La noción de cultura en nuestra época requiere de epítetos ya que su pretensión universalista impulsada por Occidente ha sido sepultada por la “multiplicidad de culturas”. Esta última ha adquirido un carácter legítimo que resulta en un valor compartido, éste sí de dimensión universal con un franco rechazo al eurocentrismo. Esta tendencia ha hecho que emerjan dos concepciones excluyentes: la universalidad de los derechos humanos a través de las culturas, y el relativismo cultural (Stavenhagen 2001: 271). Resulta claro que ciertas prácticas tradicionales, expresiones culturales en sentido técnico, entran en colisión con derechos humanos con vocación universal, en un tiempo y espacio determinado. Una de las tantas formas en las que puede ser visualizada esta colisión es la tradición japonesa del teatro kabuki (Kono 2009: 26), cuyos caracteres portan sofisticados maquillajes y en el que se desarrolla un drama intrincado. El teatro kabuki fue reconocido en 2005 por la UNESCO⁵² como una obra maestra de representaciones tradicionales de las artes. Sin embargo, existe un cuestionamiento de que los caracteres en el teatro kabuki sólo puedan ser representados por personas maduras del género masculino, contrario al postulado de igualdad de género y por ende al postulado occidental de derechos humanos.

La tradición cultural es insoslayable. El origen del teatro kabuki puede ser identificado en el año 1603 cuando una mujer joven de la dinastía Shinto inició un nuevo estilo de danza dramática en Kyoto. Las representaciones sucesivas de este drama sobre la vida cotidiana japonesa estuvieron a cargo inicialmente de hombres y mujeres por

⁵²Tercera Proclama del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad del 25 de noviembre de 2005.

igual. Desafortunadamente, las representaciones en el teatro kabuki fueron utilizadas como un medio para prostituir a las jóvenes artistas. Por tal motivo, en el año 1629 la participación femenina fue prohibida bajo el argumento de la protección de la moral pública. De 1629 a 1652 se permitió únicamente que personas jóvenes del género masculino pudieran personificar este drama en sustitución de las mujeres. Aun así persistió el problema, de tal suerte que a partir del año 1653 únicamente se permitió a personas maduras del género masculino escenificar las representaciones.

El teatro kabuki ilustra en uno de sus aspectos la forma como ciertas expresiones culturales y prácticas pudieran considerarse como antagonicas al pretendido universalismo de ciertos principios, como son el desarrollo sostenido y otros considerados de interés público, como los derechos humanos, la tolerancia, la igualdad de género, el respeto recíproco y la interacción entre grupos o comunidades.

Las culturas están muy lejos de ser estáticas o permanecer aisladas; interactúan, evolucionan y son tributarias unas de otras (Stavenhagen 2001: 45). El carácter colectivo de la cultura determina la complejidad de los derechos culturales; la interrogante es previsible: ¿son derechos individuales o derechos colectivos? Las respuestas han sido variadas. En tanto algunos autores perciben los derechos culturales como colectivos (Prott 2001: 267), otros los visualizan como derechos individuales ejercidos con respecto a una colectividad y finalmente otros los estiman como derechos comunitarios (Prott 2001). El común denominador de estas tres perspectivas es considerar los derechos culturales como una contribución en la protección del grupo o comunidad cultural, en cuya ausencia no podría entenderse el ejercicio de sus derechos colectivos (Stavenhagen 2001: 28).

Los derechos culturales. El desafío mexicano

En la medida en que la cultura es una actividad humana, suscita irremediamente vínculos jurídicos que se traducen en derechos y obligaciones. Las exigencias ciudadanas en materia de cultura y las convicciones de las élites de las sociedades están en el origen de lo que puede llamarse “derechos culturales” que adquieren la forma de leyes, reglamentos, jurisprudencia, entre otros, y que ahora se encuentran incorporados en la reforma constitucional.

El reclamo social al Congreso General consiste en que éste deberá determinar el significado que tendrá en el sistema mexicano la expresión “derechos culturales”, que para ser vertebrados presuponen de una acción positiva del Estado mexicano para hacer viable su ejercicio. Otro de los aspectos a ser definidos es la determinación de las personas responsables de hacer efectivos los “derechos culturales”; más aún, el establecimiento de las condiciones para hacerlos efectivos corresponde a la sociedad en su conjunto y no a una pretendida prerrogativa exclusiva del Gobierno.

A partir de la reforma constitucional al Estado mexicano le asisten nuevos deberes primarios, como son: el reconocimiento, la protección y la promoción de la identidad cultural (Holt 2007: 223). La identidad cultural, tal y como se ha sostenido, es el conjunto de referencias culturales mediante las cuales una persona o un grupo se define, se manifiesta y desea ser reconocido; la identidad cultural (Stavenhagen 2001: 27) implica las libertades inherentes a la dignidad de la persona e integra, en un proceso permanente, la diversidad cultural, lo particular y lo universal, la memoria y el proyecto (“Proyecto de Declaración sobre los Derechos Culturales” 2001: 319).

Sobre esas bases se deberá determinar la obligación del Estado mexicano de reconocer la existencia de diferentes culturas, de asegurar el derecho de nuestros conciudadanos de participar en igualdad de circunstancias en su vida cultural y en la de sus componentes, de adoptar las medidas legislativas, administrativas y financieras que hagan viable el ejercicio de los “derechos culturales”; una actitud pasiva del Estado mexicano en la implementación de acciones específicas para proteger la existencia de culturas minoritarias lo haría incurrir en una “negligencia benigna”. Su obligación mínima consiste en proteger la existencia de grupos, especialmente minoritarios, de la aniquilación, de su asimilación cultural contra su voluntad y de preservar los elementos esenciales de su identidad.

El pluralismo cultural no debe considerarse como un fin en sí mismo; es el reconocimiento de que las diferencias preconstituyen una *conditio sine qua non* para el diálogo. En este orden, se postula la necesaria reconciliación de la pluralidad con una ciudadanía común; reconocer la pluralidad por parte del Estado sin perder su integridad. Las diferencias culturales obligan al reconocimiento del derecho de minorías y de los pueblos indígenas. El pluralismo cultural es una nota

distintiva de las sociedades contemporáneas y sin discusión de la mexicana, y la identificación étnica un valladar para los efectos nocivos de la globalización.

CONCLUSIÓN

Desde que emergió el concepto de “patrimonio cultural material”, éste ha experimentado numerosas vicisitudes y su complejidad se ha acentuado con la noción correlativa del “patrimonio cultural inmaterial”. La misma denominación de “patrimonio”, que se aplica a una gran diversidad de bienes, difícilmente se somete a una definición unitaria y las diferentes perspectivas desarrolladas al paso del tiempo ilustran muy bien esa dificultad. El patrimonio cultural material no siempre se ha visto beneficiado del mismo grado de interés, y las nociones de inalienabilidad, imprescriptibilidad, inmutabilidad o intangibilidad son relativamente recientes.

Los bienes culturales han servido a propósitos muy diversos que obedecen, entre otras muchas razones, a los valores tradicionales que les son atribuidos “en nombre de ese sentimiento nuevo de un bien común, de una riqueza moral de la nación entera; la gestación del sentimiento patrimonial, al igual que la del sentimiento nacional, ha sido lenta y a veces dramática” (Chastel 1997: 1444).

El patrimonio cultural permite a una determinada sociedad apropiarse de su historia y su gestión no puede reducirse al privilegio de los especialistas o burócratas; a la sociedad entera le asiste esta legitimidad puesto que su identidad puede verse alterada por un uso hegemónico de la cultura.

Las investigaciones relativas al contexto político, ideológico, social, técnico o incluso propiamente estético de un bien cultural permiten reconstituir su sentido originario o histórico, es decir, el significado que asumía el mismo bien cultural en el momento de su creación y su pertinencia se funda en el principio de la relatividad de cualquier comunicación: el significado de una obra difiere según las circunstancias, entre otras muchas, del público al cual se dirige.

En México, la voluntad de imponer una cultura uniforme a una sociedad multicultural ha imperado desde la época independiente. Durante estos doscientos años de nuestra historia se privilegió una cultura única e indiferenciada que pretendía ser nacional y la única

legítima (Bonfil Batalla 1997: 52). Pero la preservación, conservación, estudio, difusión y enriquecimiento del patrimonio cultural del país deben considerar las relaciones existentes entre los diferentes pueblos y comunidades culturales (Stavenhagen 1997). La sociedad mexicana tiene el derecho y el deber de preservar y utilizar el legado que constituyen los bienes culturales que la historia le heredó, tomando en cuenta la diversidad cultural. Es mediante el reconocimiento y la aceptación de nuestra diversidad cultural que nuestro país logrará superar sus numerosas divergencias. Para poder apreciar los bienes culturales provenientes de los diversos grupos que componen la sociedad mexicana, es preciso excluir el criterio hegemónico de la noción occidental de cultura (Stavenhagen 1997).

La política cultural está íntimamente vinculada a la noción de cultura, por lo que se encuentra expuesta a mutaciones constantes y la legislación no constituye una excepción. La misma idea de patrimonio cultural representativo de valores reconocidos en los bienes culturales genera actitudes muy diversas.

En México, la política cultural ha descrito varias etapas, perfectamente identificables. En un primer tiempo, los bienes precolombinos fueron víctimas de una destrucción sistemática; en los siglos xvii y xviii los criollos ilustrados hicieron algunas tentativas aisladas para demostrar su interés e incitar a su conservación; luego, a fines del siglo xviii, bajo el reinado del déspota ilustrado Carlos III, esos mismos bienes gozaron de un principio de reconocimiento. Pero hubo que esperar hasta el siglo xix para que se emprendiera una verdadera política de protección de los bienes culturales; sin embargo, no se percibió aún la necesidad de prever una legislación específica en materia de protección de los bienes culturales, y para la resolución de las escasas controversias que surgieron se recurrió a las normas aisladas del derecho común o administrativas. Se empleó en su inicio el *jus commune* colonial, que estuvo vigente aún muy entrado el siglo xix, sustituido posteriormente por un complejo sistema de codificación que permanece hasta nuestros días.

Posteriormente, en los últimos años del siglo xix y principio del siglo xx, la nueva concepción de la identidad de la sociedad mexicana llevó a cabo el desarrollo de la protección de los bienes culturales y la creación de las instituciones culturales mexicanas.

El patrimonio cultural mexicano transmutó de la noción de “antiguallas mexicanas” a la de patrimonio cultural; de la invención de un pasado indígena heroico único al reconocimiento de la multiculturalidad de la sociedad mexicana; de un patrimonio sustancialmente arqueológico a una noción patrimonial más amplia; de una proposición cognitiva única a una pluralidad de proposiciones que desembocaría en una política nacional de protección, investigación y difusión de los bienes culturales (Tovar 1997).

La obligación de proteger el patrimonio cultural y satisfacer una utilidad pública nacional le incumbió al Estado y ese deber de protección es una constante jurídica perfectamente identificable en la legislación mexicana de los siglos XIX y XX. En el derecho mexicano, se fortaleció la noción de que la propiedad pública se ha constituido en el principio que gobierna la protección de esos bienes. Bien se ha dicho que los bienes culturales se singularizan por su afectación cultural a la comunidad y que en consecuencia su acceso al público es fundamental; sean de propiedad pública o privada, sean mobiliarios o inmobiliarios, los bienes culturales responden a una necesidad pública (Cornu 1996: 493).

Durante mucho tiempo, la política cultural hizo prevalecer un acercamiento fundamentalmente diacrónico de la pluralidad cultural mexicana. Se la consideraba como el resultado de una sucesión diversa de culturas o formas de culturas según un esquema de transformación y evolución en el tiempo.⁵³

La historia se dividía tradicionalmente en tres grandes periodos: la época prehispánica, la Colonia y el México independiente. Esa visión está reflejada en la legislación concerniente al patrimonio cultural que clasifica los bienes de acuerdo con la época a la que pertenecen y concede por lo mismo una gran importancia al elemento temporal. Sin embargo, la sociedad mexicana dista mucho de describir un pro-

⁵³Tovar (1997: 99) sostuvo que: “En efecto, tras los oscilantes acentos de la Colonia y el primer siglo de México independiente, se había iniciado un franco camino hacia una visión genuinamente abarcadora del patrimonio cultural del país. Este camino es el que traza el arco que va de la noción de ‘antigüedades’ a la de ‘patrimonio cultural’: de la identificación de un solo pasado –el indígena– a la de todos los que confluyen en la historia mexicana; de un tipo de patrimonio –el arqueológico– a otros muchos; de una sola utilidad –conocer el pasado– a otras diversas y múltiples, sociales y culturales”.

ceso evolutivo diacrónico y su actual heterogeneidad cultural ilustra la aparición y la evolución simultáneas de culturas diferentes en territorio mexicano, lo que sugiere una sincronía de culturas (Stavenhagen y Carrasco 1997: 250).

La cultura mexicana es el resultado de culturas diversas que se sucedieron en el tiempo y que perduran. La última reforma constitucional tomó en cuenta la composición multicultural y multiétnica de la sociedad mexicana y reconoció la obligación legal de protegerla y preservarla. Eso implica igualmente el respeto y la preservación del patrimonio cultural intangible de nuestras diversas comunidades culturales, entre otros muchos de sus elementos, sus idiomas y usos y costumbres. El concepto unitario de cultura nacional al cual estaban sometidas todas las comunidades nacionales culturales ha sido por fin abandonado (Stavenhagen y Carrasco 1997: 250).

En el ámbito arqueológico, el régimen jurídico actual es la conclusión de disposiciones vigentes en épocas distintas y es una respuesta a situaciones concretas que llevaron en un momento dado a la creación de instrumentos apropiados. Aun cuando se cuestione que el texto de la legislación es en cierta forma ambiguo y de difícil comprensión, lo que contiene una buena dosis de veracidad, el texto ha permitido al Estado mexicano un mejor control de esos bienes, siendo la principal beneficiaria la preservación del conocimiento universal.

En el siglo XIX, una de las preocupaciones de los estados nacionales consistía en movilizar y monumentalizar el pasado nacional a efecto de legitimizar y darle un significado al presente y al futuro de la nación (Huysen 2003: 2). En el umbral del siglo XXI, debido a los procesos de globalización, las tradiciones nacionales y los pasados históricos han sido desprovistos de sus entornos geográficos y políticos. En los tiempos recientes, es posible identificar la emergencia de la "cultura de la memoria", en términos de Huysen (2003: 11), como una de las preocupaciones actuales de las sociedades, entre las que se encuentra desde luego México, y como una reacción a los fenómenos de globalización económica. El efecto inverso de este proceso es la "globalización de la memoria" que se caracteriza por la proliferación de las representaciones y de las influencias e interacciones culturales universales (Huysen 2003: 7).

Los bienes culturales, específicamente los precolombinos, se han constituido en un vehículo de comunicación cultural entre el Estado

mexicano y la sociedad. Los monumentos que encarnan la memoria pública son representaciones espacio-temporales del estado nacional; estos vehículos cobran mayor significación cuando, por los procesos de globalización, el estado nacional cede parte de su soberanía, pero necesita retener la lealtad y los vínculos afectivos de sus conciudadanos.

Se ha sostenido con razón que, cuanto más pasado acumule una sociedad, resulta más difícil que lo retenga. La interrogante fundamental que se han formulado las sociedades, con el paso del tiempo, consiste en cómo capturar el pasado; su consecución es un problema de comunicación humana, ya que la captura debe ser accesible a toda la sociedad. Éste es precisamente el sentido de los bienes culturales, el de ser vehículos de comunicación (Glenn 2004: 7). La arqueología en la actualidad revela cuánta información contienen estos bienes culturales, pero también contienen enseñanzas. Por ello deben contemplarse no como meros bienes inertes o simples artefactos (Glenn 2004: 7); los bienes culturales revelan aptitudes, metodologías y talentos de sus creadores y sobrepasan su concepción de ser esfuerzos humanos. Conllevan el significado mismo que se le ha dado a la naturaleza, a la cual se le ha dotado de un significado “que se le ha capturado en el drama, incluso en el milagro de la existencia contemporánea” (Glenn 2004: 7). Los bienes culturales pueden desvanecerse y los esfuerzos científicos que se han venido realizando intentan asegurar su permanencia para preservar los instructivos de las formas de ser de las civilizaciones. Por encima de cualquier consideración de tiempo o de espacio, pueden ser más elocuentes que cualquier lenguaje (Glenn 2004: 7).

PRINCIPALES ABREVIATURAS

SCJN: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

CCF: Código Civil Federal.

CEUM: Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

INBA: Instituto Nacional de Bellas Artes.

UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Ley de 1972: Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas.

Convención de 1972: Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERS, FERDINAND, MAAERTEN JANSSEN, LUIS REYES GARCÍA

Y GABINA AURORA PÉREZ JIMENEZ

- 1992 *Origen e historia de los Reyes Mixtecos. El libro explicativo del códice Vindobonensis mexicanus 1 Österreichische Nationalbibliothek, Viena, Austria, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt. Fondo de Cultura Económica, México.*

BATOR, PAUL M.

- 2000 *The international trade in art*, University of Chicago Press, Chicago.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1997 “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio nacional de México*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México: 28-56.

CARBONNEL, MIGUEL

- 2000 “Constitución y minorías”, Diego Valadés y Miguel Carbonell (comps.), *Constitucionalismo iberoamericano del siglo XXI*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 15-31.

CORNU, MARIE

- 1996 *Le droit culturel des biens*, Bruylant, Bruselas.

CHASTEL, ANDRE

- 1997 “La notion de patrimoine”, Pierre Nora (comp.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, París: 1433-1469.

DÍAZ Y DE OVANDO, CLEMENTINA

- 1990 *Memoria de un debate (1880). La postura de México frente al patrimonio arqueológico nacional*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DUBLÁN, MANUEL Y JOSÉ MARÍA LOZANO

- 1876 *Legislación mexicana. Colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, Imprenta del Comercio, México.

EBERHARD, CHRISTOPH

- 2006 *Le droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Librairie General de Droit et Jurisprudence, París.

GARCÍA CANCLINI, NESTOR

- 1997 “El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional”, Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio nacional de México*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México: 57-86.

GLENN, H. PATRICK

- 2004 *Legal traditions of the world. Sustainable diversity in law*, Oxford University Press, Nueva York.

GONZÁLEZ, MARÍA DEL REFUGIO

- 1980 “La protección de los bienes arqueológicos en México y su relación con la jurisprudencia”, Jaime Litvak, Luis González y María del Refugio González (comps.), *Arqueología y derecho en México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Sociedad Mexicana de Arqueología, México: 71-82.

HOLT, SALLY

- 2007 “Family, private life, and cultural rights”, Marc Weller (ed.), *Universal minority rights. A commentary on the jurisprudence of international courts and treaty bodies*, Oxford University Press, Oxford: 203-252.

HUYSEN, ANDREAS

- 2003 *Present pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*, Stanford University Press, Standford.

KYMLICKA, WILL

- 1995 *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*, Oxford University Press, Nueva York.

KONING, S. C. H.

- 1984 “Application de la Convention de l’UNESCO sur les biens culturels”, *Actes du treizième Colloque de Droit Européen, Delphes, 20-22 septembre 1983*, Conseil de L’Europe, Estrasburgo.

KONO, TOSHIYUKI

- 2009 “Convention for the safeguarding of intangible cultural heritage. Unresolved issues and unanswered questions”, Toshiyuki Kono

(ed.), *Immaterial cultural heritage and intellectual property. Communities, cultural diversity and sustainable development*, Intersensia, Amberes: 3-39.

LE ROY, ETIENNE

1999 *Le jeu des lois. Une anthropologie "dynamique" du droit*, Librairie General de Droit et Jurisprudence, París.

MERRYMAN, JOHN HENRY

2000 *Thinking about the Elgin Marbles. Critical essays on cultural property art and law*, Kluwer Law International, Alphen aan den Rijn.

NORA, PIERRE

1997 "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux, 1. La fin de l'histoire-mémoire", Pierre Nora (comp.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, París: XV-XLII.

POLI, JEAN-FRANÇOIS

2004 "État, nation et identité culturelle", Marie Cornu y Nébila Mezghani (dirs.), *Intérêt culturel et mondialisation*, tomo 1, Les Protections Nationales, L'Harmatan, París.

PONTIER, JEAN MARIE, JEAN-CLAUDE RICCI Y JACQUES BOURDON

1996 *Droit de la culture*, 2a ed., Dalloz, París.

PROTT, LYNDEL

2001 "Entenderse acerca de los derechos culturales", Halina Niec! (comp.), *¿A favor o en contra de los derechos culturales? Compilación de ensayos en conmemoración del cincuentenario de la declaración universal de derechos humanos*, UNESCO, París: 257-277.

2009 "The history and development of processes for the recovery of cultural heritage", Lyndel Prott (ed.), *Witnesses to history, A compendium of documents and writings on the return of cultural objects*, UNESCO, París: 2-18.

PROYECTO DE DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS CULTURALES

2001 Halina Niec (dir.), *¿A favor o en contra de los derechos culturales? Compilación de ensayos en conmemoración del cincuentenario de la declaración universal de derechos humanos*, UNESCO, París: 319-322.

RECUEIL DALLOZ SIREY DE DOCTRINE, DE JURISPRUDENCE ET DE LÉGISLATION

1985 *Jurisprudence Générale Dalloz*, París.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

1999 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

SÁNCHEZ CORDERO, JORGE A.

2004 *Les biens culturels précolombiens. Leur protection juridique*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París.

2006 “Vers la creation d’un nouvel ordre culturel international”, Fabrizio Marrella (ed.), *L’Opere d’arte tra cooperazione internazionale e conflitti armati*, CEDAM, Padua.

SCHUESSLER, MICHAEL K.

2006 *Peregrina: Mi idilio socialista con Felipe Carrillo Puerto*, trad. de Ileana Villareal Jirash, Diana, México.

SELIGMAN, THOMAS J.

2005 “The murals of Teotihuacán: a case study of negotiated restitution”, Phyllis Mauch Messenger (ed.), *The ethics of collecting cultural property: whose culture? Whose property?*, University of New Mexico Press, Albuquerque: 73-84.

SEMINARIO JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN

1933 [CD-ROM], quinta época, tomo XXXVI, Suprema Corte de Justicia de la Nación, *IUS 8. Jurisprudencia y tesis aisladas. 1917-1998*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México.

STAVENHAGEN, RODOLFO

2001 “Derechos culturales: el punto de vista de las Ciencias Sociales”, Halina Niec! (comp.), *¿A favor o en contra de los derechos culturales? Compilación de ensayos en conmemoración del cincuentenario de la declaración universal de derechos humanos*, UNESCO, París: 19-47.

STAVENHAGEN, RODOLFO Y TANIA CARRASCO

1997 “La diversidad étnica y cultural”, Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio nacional de México*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México: 249-280.

STREINZ, RUDOLF

1998 *Internationaler Schutz von Museumsgut*, Leske + Budrich, Opladen.

TOVAR, RAFAEL

- 1997 “Hacia una nueva política cultural”, Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio nacional de México*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México: 87-107.

TRIBUNALE DI ROMA

- 1988 “Stato Francese c. Ministero per i beni culturali e ambientali e De Contessini”, *Rivista di Diritto Internazionale*, 71.

LA CULTURA LACUSTRE DEL ALTO LERMA: LOS VÍNCULOS PERDIDOS ENTRE PATRIMONIO CULTURAL Y BIENESTAR

Naxhelli Ruiz Rivera¹
Javier Delgado Campos²

PRESENTACIÓN

El estudio del bienestar es una tarea compleja por las diversas implicaciones filosóficas, políticas y morales que conlleva dicho concepto. Entendemos aquí el concepto multidimensional de bienestar, más allá de la sola ausencia de pobreza económica, como la satisfacción de necesidades humanas universales a través de satisfactores *culturalmente* definidos (Max-Neef *et al.* 1989: 21). Si por necesidades humanas se comprenden aquellos aspectos que, de no alcanzarse, representan un daño serio para los seres humanos, los satisfactores serán los bienes, servicios, relaciones, instituciones y conocimientos, histórica y culturalmente determinados, que cada sociedad establece para cubrir y realizarse en dichas necesidades (Boltvinik 2007: 78). De este marco se deriva que el patrimonio cultural jugaría un papel fundamental como un satisfactor en sí mismo y como instrumento para que otros satisfactores (bienes, conocimientos) se constituyan en generadores de bienestar para determinados grupos sociales.

En este ensayo se presenta, primero, un resumen de las actuales perspectivas teóricas sobre el bienestar, para discutir después el papel del patrimonio cultural en los esfuerzos por alcanzarlo. Para concluir, y con base en el enfoque de las necesidades humanas y satisfactores asociados, se analiza el proceso de pérdida de la cultura lacustre en la

¹Doctora en Estudios del Desarrollo, Instituto de Geografía, UNAM.

²Doctor en Urbanismo. Investigador titular A, Departamento de Geografía Social, Instituto de Geografía, UNAM.

cuenca alta del río Lerma en el estado de México, en aspectos vitales para el bienestar de los grupos humanos que han habitado históricamente esa peculiar región de México.

EL BIENESTAR

En la literatura reciente existen dos formas distintas –no necesariamente opuestas– de entender el bienestar. Hay quienes plantean el *bienestar objetivo* bajo un conjunto de enfoques normativos que, desde diferentes perspectivas filosóficas y metodológicas, determinan los diversos aspectos de la existencia humana. Dichos enfoques incluyen distintos “derechos”, “necesidades” y “capacidades” que sintetizan lo que todo ser humano requiere para una existencia digna (Doyal y Gough 1991; Nussbaum 1995, 2000, 2001; Gasper 2003, 2004; Gough 2003; Nussbaum 2003). Otras vertientes entienden el *bienestar subjetivo* como la valoración y percepción individual de la satisfacción obtenida por distintos grupos, gracias al disfrute que les reporta el bienestar objetivo en condiciones similares. Esas percepciones subjetivas se encuadran en enfoques de orden económico, psicológico y antropológico bajo los conceptos de utilidad, felicidad, placer o satisfacción subjetiva (Kahneman *et al.* 1999; Veenhoven 2000; Rojas 2007).

En los distintos enfoques se recurre a unas y otras nociones, y también se hacen críticas hacia varias de ellas. En el de bienestar objetivo, al mismo tiempo que se realza la universalidad de la dignidad humana, se critica el trasfondo de imposición de valores de las culturas dominantes en la determinación de los elementos cruciales de la naturaleza humana. Por su parte, en las posturas del bienestar subjetivo se realzan la particularidad y diferenciación entre los grupos humanos, aunque recibe fuertes críticas en relación con el relativismo que asume en la definición y ejercicio de los derechos colectivos o con la aceptación acrítica de procesos que implican adaptaciones negativas, como la invisibilización de la violencia de género.

Sin embargo, desde otras perspectivas contemporáneas, en particular en el *eudemonismo*, se considera esta dicotomía como un falso dilema (Ruiz 2008: 37). El eudemonismo es una teoría moral que critica la dicotomía “bienestar objetivo-bienestar subjetivo” a través de los siguientes argumentos:

- El objetivo de la vida humana es vivir bien (*eu zên*, en griego antiguo), un término que alude no a un estado mental, sino a un ejercicio activo de la razón práctica en la vida cotidiana.
- Los seres humanos deciden, deliberan y jerarquizan metas y bienes a través de una mente reflexiva. Ésta es la principal diferencia entre los seres humanos y otros animales lo que, además, define su dignidad. A esta alma racional se le considera un componente central de la naturaleza humana y, en este sentido, es universal.
- Una persona que responde a este ideal de vivir bien no busca el placer o la felicidad como valor último. Según esta perspectiva, el bien último (*eudaimonia*) no es racional y no puede ser impuesto rígidamente. Por el contrario, las personas encuentran placer en el bien último porque éste lleva a la mejor forma de vivir, la vida humana digna.
- Para alcanzar ese potencial, los seres humanos requerimos de condiciones políticas, materiales y espirituales externas, que implican mucho más que riqueza y posesiones; requieren el uso y disfrute de bienes y otras dimensiones, incluso *inmateriales*, tales como relaciones significativas, conocimiento y poder.
- Finalmente, una condición crítica necesaria para actualizar el potencial humano es el ambiente social y político que debe garantizar la existencia de las condiciones necesarias para el uso y disfrute de dichos bienes. Esta condición crítica es la justicia.

En síntesis, se puede suponer que el bienestar es un concepto complejo que no se refiere únicamente al ingreso económico o a aspiraciones individuales, como la búsqueda de utilidad o de placer. Por el contrario, el análisis del bienestar requiere la consideración de procesos no necesariamente económicos, tales como la participación social, la integridad física de los individuos y cultural de los colectivos, así como la transmisión de conocimientos.

Diversos autores han intentado determinar cuáles de estas dimensiones son las más importantes, sin que haya un consenso al respecto. Por ejemplo, es muy difícil determinar si nociones tales como “libertad”, “juego” o “autonomía y razón práctica” deben ser considerados una necesidad, una capacidad o un derecho (cuadro 1).

Cuadro 1. Resumen de las dimensiones del bienestar propuestas por diversos autores³

<i>Max-Neef et al. (1989: 33)</i>	<i>Doyal Gough (1991: 170)</i>	<i>Nussbaum (2000: 78-80)</i>
Subsistencia	Necesidades básicas	Vida
Protección	Salud física	Salud
Afecto	Autonomía y razón práctica	Integridad corporal
Entendimiento	Necesidades intermedias	Sentidos, imaginación y pensamiento
Participación	Alimento y agua nutritivos y adecuados	Emociones
Ocio	Habitación adecuada y protectora	Razón práctica
Creación	Un ambiente de trabajo libre de riesgo	Afiliación
Identidad	Un ambiente físico libre de riesgo	Relación con otras personas
Libertad	Cuidados a la salud adecuados	Juego
	Seguridad en la infancia	Control sobre el propio ambiente (política y materialmente)
	Relaciones primarias significativas	
	Seguridad física	
	Seguridad económica	
	Adecuado control de la natalidad y del cuidado infantil	
	Educación básica	

En tanto que estas dimensiones son centrales para la vida humana digna, se les considera como necesidades universales. Ahora bien, cada una de ellas se valora y lleva a cabo en forma distinta en cada contexto local. Por ejemplo, la salud física-integridad corporal-subsistencia

³Estas dimensiones son llamadas “necesidades” por Max-Neef *et al.* (1989) y Doyal y Gough (1991) y “capacidades” por Nussbaum (2000). Para una comparación de ambos enfoques, ver Gough (2003).

requiere de modos de alimentación cuya forma concreta responde a bienes, servicios y valores muy diversos, que se derivan de contextos productivos y formas de consumo muy específicas, como las preferencias locales de distintos alimentos, su preparación, valoración simbólica de cuáles son alimentos básicos, especiales, nutritivos, etcétera. Por ello, no deben confundirse las necesidades universales del cuadro con los satisfactores culturalmente definidos para alcanzarlas. Los satisfactores son formas que las necesidades humanas toman en contextos particulares y varían en diferente tiempo y circunstancia. Estas variaciones responden no sólo a las condiciones objetivas circundantes, sino también a los valores asociados a los diferentes satisfactores, que permiten a las personas y grupos comunicar y construir sus identidades y, por lo tanto, reproducir también las desigualdades, exclusiones sociales y relaciones de poder.

A partir de estas premisas, entendemos el bienestar como la satisfacción de necesidades universales a través de satisfactores socialmente adecuados dentro de umbrales mínimos y máximos. Un umbral es la determinación de las características físicas y simbólicas que un satisfactor debe tener o cubrir para satisfacer una necesidad humana en su contexto sociohistórico concreto.⁴ Para realizarse, los satisfactores

⁴Un umbral se refiere a la cantidad y cualidad de los distintos satisfactores que generan bienestar para un grupo social específico, en un contexto determinado. Por ejemplo, en cualquier zona rural de China, difícilmente las tortillas serían consideradas como satisfactores adecuados a pesar de contener nutrimentos similares a los del arroz. Poseer un caballo no sería un satisfactor adecuado para una familia en un contexto urbano para resolver sus requerimientos cotidianos de transporte, aunque en otro tiempo sí lo haya sido.

Aunque es fácilmente comprensible la idea de umbrales mínimos cuantificables (por ejemplo, de ingreso económico) para la consecución del bienestar, las discusiones contemporáneas en los estudios del desarrollo refieren a dos aspectos principales: por un lado, las cualidades culturales no objetivas de dichos satisfactores y, por otro, a los límites superiores de los umbrales. Es decir, 1) el umbral debe considerar que no existen satisfactores iguales para todos, lo cual complejiza su determinación, y 2) si la obtención de un satisfactor (por ejemplo, el agua) daña el derecho de terceros a obtener uno similar, entonces ese satisfactor no podría eventualmente considerarse positivamente como generador del bienestar. En el centro de esta discusión está, por ejemplo, el uso de la energía por emisiones de gases de efecto invernadero: los patrones actuales de uso de energía en países y/o sectores sociales exclusivos puede dañar las condiciones ambientales de otros grupos, por lo que no contribuiría a la generación del bienestar entendido como una cualidad colectiva (no individual).

requieren de instituciones de acuerdo con el contexto político que garanticen su cumplimiento para elevar la vida humana a un nivel óptimo de desarrollo. Es entonces cuando el patrimonio cultural juega un papel clave para alcanzar el bienestar: a partir de los valores culturales, la identidad, la apropiación del espacio geográfico y, en general, de las dimensiones no monetarias de la vida social (calidad ambiental, reciprocidad, seguridad) que han sido ignoradas sistemáticamente en los enfoques convencionales sobre el bienestar y la pobreza (Mehta y Punja 2007: 190). Esta relación se explora en el siguiente apartado.

EL PATRIMONIO CULTURAL COMO FORMA DE ALCANZAR EL BIENESTAR

El patrimonio cultural comprende la herencia cultural propia del pasado, con la que un pueblo vive el presente y lo transmite a las generaciones futuras (UNESCO 2009). Incluye una dimensión material, mueble e inmueble, tanto como una inmaterial. Esta última ha sido explorada sólo recientemente y abarca conocimientos, literaturas, identidades, lenguajes y una serie de representaciones estéticas, filosóficas y pragmáticas, en la que los distintos grupos desarrollan valores con relación a sí mismos, a otros colectivos y a su medio ambiente, y que están lejos de la visión primigenia de carácter monumentalista, conservacionista y estético-elitista de los primeros conceptos de patrimonio cultural (Fernández de Paz 2006: 5; Llull 2005: 194). El documento de la UNESCO en donde se formaliza la protección al patrimonio cultural inmaterial lo define como:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes– que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconocen 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 (UNESCO 2003: art. 2, fracc. 1).

Esta noción de patrimonio cultural inmaterial se relaciona con la visión del patrimonio etnológico que propone Fernández de Paz (2006: 9), en el cual se hace una crítica profunda a la conceptualización de la “autenticidad” como fundamento del valor del patrimonio, en lugar de la valoración simbólica e identitaria primaria de las comunidades a las cuales pertenece dicho recurso. Por ello, en este trabajo la relación patrimonio cultural-bienestar se basa en una concepción horizontal, como un proceso de auto-apreciación de un colectivo sobre sus principios de pertenencia, identidad y normas sociales.

A pesar de que ha sido poco estudiada la interacción entre patrimonio cultural y bienestar, comienza a discutirse y sistematizarse por las repercusiones que tiene para el desarrollo sustentable. Para Gražulevičiūtė (2006: 76), la dimensión cultural del bienestar comprende lo que él identifica como los “cinco sentidos de la calidad comunitaria”: *i*) el *sentido del lugar*, que se usa para expresar la particularidad de un lugar específico; *ii*) el *sentido de la identidad y pertenencia*, que se conforma por los atributos que contribuyen a su diferenciación de cualquier otro colectivo; *iii*) el *sentido del cambio y evolución*, que se crea a partir del tejido de la comunidad y refleja su evolución funcional, cultural, estética e histórica; *iv*) el *sentido de propiedad*, que no alude al sentido legal o de posesión, sino más ampliamente al sentimiento del bien individual a partir de un lugar particular y sus conciudadanos, y por último, *v*) el *sentido de comunidad*, que expresa las obligaciones y la interconectividad con otros ciudadanos de la misma congregación.

La “dimensión cultural del bienestar” se ha aplicado como política pública a escala local en Australia y Nueva Zelanda, en particular, en relación con los grupos indígenas locales (MCH 2005). Otro ejemplo es la siguiente definición de salud que vincula la dimensión individual con la de los colectivos:

La salud no es sólo el bienestar físico de un individuo, sino el bienestar social, emocional y cultural de toda la comunidad en la cual el individuo es capaz de alcanzar su potencial pleno como ser humano, dando lugar al bienestar total de la comunidad (Grievés 2007: 19).

Al vincular los diversos elementos presentes en las definiciones de patrimonio y la dimensión cultural del bienestar, es posible identificar varias de las capacidades o necesidades que los distintos autores propo-

nen, enlistadas en el cuadro 1. En particular, llama la atención en este contexto *i) participación e identidad* (Max-Neef *et al.*), *ii) relaciones primarias significativas y educación* (Doyal y Gough) y, *iii) afiliación y control sobre el propio ambiente* (Nussbaum). A partir del vínculo entre bienestar y necesidades, la dimensión cultural del bienestar permite asignar un carácter más dinámico y completo a los conceptos de bienestar y patrimonio. Es decir, si se considera el bienestar como el objetivo último del desarrollo (además de su acepción meramente económica), el acceso y protección al patrimonio cultural son mecanismos absolutamente necesarios e ineludibles para alcanzarlo.

Por último, conviene subrayar que el concepto de patrimonio cultural varía con el tiempo y, por ello, su protección requiere adoptar una perspectiva no necesariamente conservacionista, la cual ha sido, en el mejor de los casos, la forma más común de entenderlo.

En este ensayo, se entiende por pérdida del patrimonio cultural no sólo su deterioro o destrucción sino principalmente la agresión que éste sufre por parte de diversos grupos de poder, con el correspondiente daño o pérdida de uno o varios de sus componentes. Es decir, se refiere, además de la destrucción física, a una menor capacidad de acción y de toma de decisiones por parte del grupo afectado. Para ejemplificarlo, se presenta el caso de la extracción masiva de agua del Lerma en el contexto del autoritarismo mexicano, característico del siglo xx (Wester *et al.* 2009: 397).

EL PAISAJE LACUSTRE DEL ALTO LERMA

El conjunto de humedales donde nace el río Lerma forma parte de un complejo sistema lacustre sobre el cual se formó el sentido de identidad y espacio de las sociedades ribereñas tanto indígenas como mestizas. En nuestro caso, el paisaje lacustre pertenece a un subconjunto de los llamados *waterscape* o paisajes cuyo componente principal es el agua; es decir, “una expresión de las interacciones entre humanos y su ambiente, que abarca todos los procesos sociales, económicos y políticos a través de los cuales el agua en la naturaleza es concebida y manipulada por las sociedades” (Molle *et al.* 2009: 2).

La comprensión de este *waterscape*, soporte material y simbólico de las sociedades ribereñas, es fundamental para entender su sentido de pertenencia labrado a través del cambio largo y constante, así como la re-

creación de los espacios lacustres; su apropiación aportó los satisfactores necesarios para el bienestar humano. Este sentido de lugar socialmente compartido (o “habitar”), “evidencia la manera en que el hombre está en el mundo, como ser en él” (Yory 2007: 85).

Físicamente, este *waterscape* se ubica en la planicie aluvial que conforma la zona de descarga de la cuenca alta del río Lerma, cuyas aguas se forman por los escurrimientos de las sierras de las Cruces y de Chichinautzin, del volcán Xinantécatl, así como de flujos de agua subterránea, de los cuales aún dan cuenta numerosos manantiales (Esteller y Díaz Delgado 2002: 272). A pesar de la exhaustiva extracción de agua profunda que se realiza desde fines de los años 40 del siglo pasado, existen todavía relictos importantes de tres vasos lacustres que, durante siglos, dieron origen al río Matlatzinca o Lerma. El paisaje ha sido gradualmente transformado por la acción antrópica en su interacción con los recursos. La influencia humana –de larga duración– en el paisaje ha estado presente prácticamente desde hace 3 500 años (Romero 1993: 92; Sugiura 1998: 72), ya sea por la agricultura, por la producción ganadera o por la forestal.

Desde el punto de vista étnico, la región ha sido, históricamente, una zona de interacción de las culturas otomí, matlatzinca, mazahua, nahua y purhépecha. Por su estratégica ubicación entre el occidente del país y la cuenca de México, la cuenca alta del Lerma ha sido asiento de intercambios comerciales y demográficos de considerable importancia por su larga duración (León 2002: 154-155).

En suma, el alto Lerma constituye un buen ejemplo de cómo se genera la interconexión profunda y compleja entre procesos ambientales y sociales así como de la influencia recíproca entre ambos componentes en la construcción de un paisaje o en nuestro caso, de un *waterscape*. El paisaje es un objeto continuamente renovado, que expresa los procesos físico-geográficos y el vínculo entre éstos y las relaciones sociales que determinan la apropiación del espacio y los recursos.

A continuación, se analizan los principales componentes de la cultura lacustre del alto Lerma como una forma de patrimonio cultural. Bajo el esquema propuesto de umbrales de satisfacción, es posible evaluar si los cambios en la cultura generaron transformaciones positivas (por encima del umbral mínimo en calidad y cantidad del satisfactor) o negativas (cambios que generan situaciones de insatisfacción, contrastados contra un determinado umbral). Por ahora, nos

circunscribimos a evaluar la merma que generó la pérdida de la cultura lacustre en algunos componentes importantes del bienestar de las poblaciones ribereñas. Dicho de otra forma, se estimará el detrimento del patrimonio cultural y los aspectos del bienestar que fueron afectados por la transformación cultural.

LA CULTURA LACUSTRE DE LA CUENCA ALTA DEL RIO LERMA: EL PATRIMONIO PERDIDO

La cultura lacustre del alto Lerma representa una forma de patrimonio cultural constituida por conocimientos y modos de uso de bienes ambientales, de propiedad de recursos y de reciprocidad basados en una identidad común, contruidos alrededor de los paisajes naturales mismos.

Esta cultura se basa en la conformación del “modo de vida lacustre”, proceso de larga duración que se formó en el curso de los últimos 3 000 años (Sugiura 1998: 51 y ss.; 2009; McClung y Sugiura 1999) y se refiere a una cultura estrechamente vinculada con el uso de bienes ambientales disponibles antes de la construcción –a finales de los años cuarenta del siglo pasado–, de las obras del Sistema Lerma para extraer agua subterránea y llevarla a la ciudad de México.

Antes de ver el alcance de esa pérdida, conviene detenernos un momento en la forma en que ha sido registrada en el imaginario colectivo el mito de la sirena. Registrado por Albores (1995: 306 y ss.) y revisado por otros autores (Maruri 2003: 153), según los lugareños, en la ciénega vivía la *Clanchana* o *Tlanchana*, personaje mitológico, ser híbrido de una mujer con cola de pescado o serpiente, con animales acuáticos que salían de su cintura, axilas y cabello. La sirena, Señora de los humedales, daba vida al ecosistema y, en general, a la biodiversidad, por lo que se le considera una representación tanto de la fertilidad como de la regulación y límites a la explotación de los bienes ambientales disponibles. En efecto, la sirena también tomaba la vida de los hombres que no respetaban sus límites. De acuerdo con la tradición oral local, cuando los manantiales de Almoloya fueron dinamitados para construir el acueducto, la sirena se refugió en otras lagunas en el estado de Morelos. Al abandonar el lugar, los humedales se volvieron estériles. El mito sintetiza, dramáticamente, los valores y prácticas generadas por

la cultura lacustre, al tiempo que encarna la dimensión simbólica de la destrucción y pérdida de este patrimonio.

En cuanto a la apropiación material de los humedales, el conocimiento que tenían los habitantes de la región ha sido estudiado desde diversos puntos de vista. Existen muchos trabajos que abordan con detalle diferentes aspectos del llamado modo de vida lacustre, desde la arqueología hasta la etnografía (Romero 1993; Sugiura 1998; León 2002; Maruri 2003). A continuación sintetizamos los diferentes componentes de esta cultura, en tanto que patrimonio, para después analizar las consecuencias de su pérdida en términos del bienestar actual de las comunidades locales.

CONOCIMIENTOS Y FORMAS DE USO DE LOS BIENES AMBIENTALES LACUSTRES

Los humedales constituían un ecosistema con una abundante biodiversidad que abarca más de 300 especies de plantas acuáticas, peces de agua dulce, moluscos, aves e insectos (Sugiura 1998: 59 y ss.). De las especies acuáticas endémicas de esta zona, 15 están actualmente en serio peligro de extinción (Ceballos 2003: 2).

Diversas plantas comestibles, como la cabeza de negro o *xaxamol* (*Nymphae mexicana*, *Nymphae elegans*); la papa de agua o *apaclol* (*Sagittaria mexicana*) y diferentes tipos de quelite, como las jaras (*Bidens bigelovii*), jugaron un papel fundamental en la cultura lacustre. La especialización de distintos grupos dentro de las comunidades ribereñas se basaba en el vasto conocimiento del entorno para la explotación de los distintos nichos ecológicos locales. Existía, pues, una gran diversidad y riqueza en los conocimientos con los cuales se explotaban los humedales.

Además de las abundantes plantas comestibles, las más representativas del modo de vida lacustre son las de las familias *Cyperaceae* y *Thypaceae* (conocidas con el nombre de *tule*), que se usaban en la elaboración de petates, canastas, sombreros, sillones y otros objetos de uso cotidiano. Su importancia en la vida de las comunidades lacustres es bien conocida en relación con su cosecha, secado, tejido y comercialización, así como las prácticas, tecnologías y conocimiento asociados a su uso (García y Aguirre 1994; Sugiura 1998; García Vázquez 1999; McClung y Sugiura 1999; Becerril e Hinojosa 2000; Patrick 2007). Las comunidades lacustres ribereñas se especializaban en diferentes aspec-

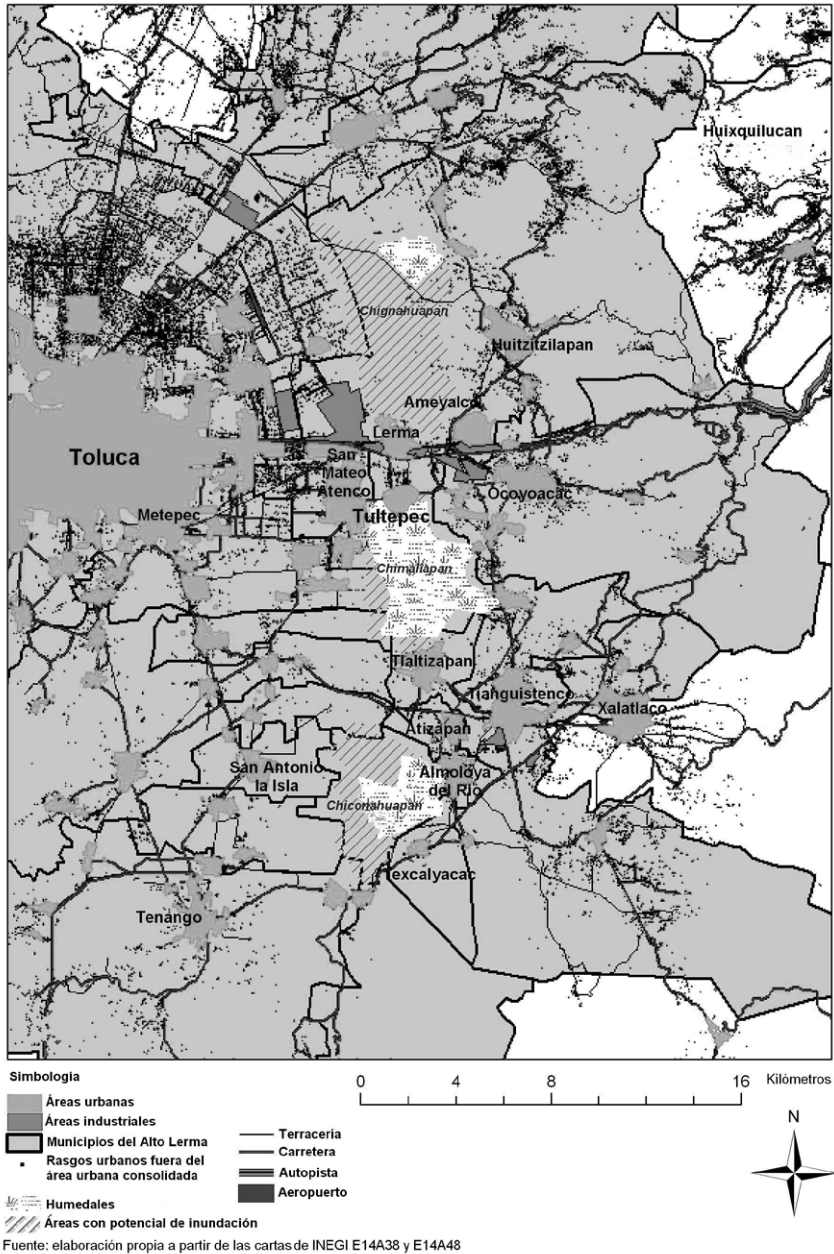


Figura 1. El alto Lerma y los humedales remanentes.

tos de su procesamiento, generando vínculos con otras ocupaciones, como el comercio en mercados locales y regionales, así como con la ganadería, principalmente en San Mateo Atenco, ya que ciertos tipos de tule servían para la alimentación del ganado.

La cultura lacustre en el alto Lerma tuvo una plena vigencia en la región, aproximadamente hasta la década de los sesenta o setenta del siglo xx. Hasta esos años, la amplia explotación de los humedales se basaba en el conocimiento y habilidades locales para acceder y utilizar los bienes ambientales. No se trataba de tecnologías elaboradas, sino de una sabiduría antigua de las características y distribución de la flora y fauna, así como de sutiles habilidades manuales para utilizarlas. Los habitantes de los humedales tenían un conocimiento preciso sobre plantas y animales que iba desde el momento y lugar adecuado para encontrarlos, cultivarlos, procesarlos y almacenarlos, hasta cómo prepararlos para su consumo. La transmisión de algunas de estas habilidades se hacía sin restricción de género o adscripción, otras eran llevadas a cabo particularmente por mujeres (como la preparación de la comida), o por hombres de ciertas familias (por ejemplo, los pescadores de pescado blanco que requerían de un entrenamiento especial para encontrar y capturar esta especie), o de ciertos barrios (como los ganaderos de San Mateo Atenco), o de ciertos pueblos (como el tejido de tule de Tultepec).

FORMAS DE PROPIEDAD DE LOS RECURSOS Y DE RECIPROCIDAD BASADA EN UNA IDENTIDAD COMÚN

Todas esas actividades y formas de vida estaban reguladas por una serie de instituciones, formales e informales –como el ayuntamiento y la organización comunal–, que determinaban el acceso al agua y la tenencia de la tierra, así como la transmisión de los conocimientos y habilidades necesarias para el aprovechamiento de la biodiversidad de los humedales.

En esta región, la propiedad de tierras y aguas había sido, históricamente, de carácter comunal, aunque no exenta de conflictos sociales tanto en el reparto de tierras (López y García 2006: 207) como en el control del agua (Camacho 2005: 178 y ss.). Durante siglos, la región fue ocupada por comunidades indígenas que tenían derechos

extensivos sobre la tierra (Camacho 1996: 3) y los humedales, aunque también existieron varias haciendas, como en Atenco y Texcaltenco.

En general, las comunidades indígenas tenían acceso directo a los recursos de los humedales comprendidos en sus tierras. En el caso particular de Tultepec, el reconocimiento del usufructo de dichos recursos estaba amparado en la especialización requerida en términos del conocimiento necesario para el uso de los recursos lacustres. Los usufructuarios de los humedales acordaban –mediante contrato– con los ayuntamientos a los que pertenecían las comunidades indígenas y pagaban una tarifa por su uso; los ayuntamientos tenían el control público sobre los humedales y definían el acceso y restricciones a cada recurso (tule o patos, por ejemplo), así como los montos a pagar. Los *guardaguas* eran los encargados de recolectar y registrar estos impuestos, al tiempo que vigilaban los límites establecidos para cada comunidad en los humedales (Camacho 1996: 4-5, 22, 43, 69-70).

En suma, los humedales eran un área de propiedad común para la pesca, la captura de animales acuáticos y la recolección de plantas, regulados por los acuerdos entre comunidades sobre el pago de derechos de uso de los bienes comunes. A pesar de los conflictos que se suscitaban, el área representaba una parte fundamental de un patrimonio cultural basado en una forma de vida milenaria. Como bien se ha dicho:

los varios aspectos de la cultura local incluyen valores cooperativos, creencias y vínculos de parentesco que [...] influyen los escenarios organizativos y los acuerdos específicamente locales para la distribución de los recursos locales. En ese sentido, el bienestar de las personas se beneficia significativamente de estos acuerdos comunitarios que toman en cuenta diversos aspectos de sus necesidades [satisfactores] (Masae 2004: 11).

La pérdida de la cultura lacustre del alto Lerma como patrimonio cultural

El cambio ambiental que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo xx en el alto Lerma fue de una intensidad y profundidad sólo comparable a la desecación que sufrió la propia cuenca de México.

Si bien en esta última la transformación ambiental tomó aproximadamente 300 años (Ezcurra *et al.* 1999: 7-8), la degradación del

Lerma se realizó en menos tiempo del que dura una vida humana. La transformación cultural y ambiental de alto Lerma, así como su condición actual, no pueden ser comprendidas sin tomar en cuenta el uso político del agua de los manantiales y lagunas de Lerma, las cuales fueron objeto de proyectos de desecación desde el siglo xviii hasta septiembre de 1951, cuando se concluyeron las obras del Sistema Lerma. El sistema trasvasa agua a la cuenca de México a través de un acueducto de 60 km con capacidad para transportar hasta 15 m³/s de agua (Silva 1999: 57-59); su origen está en Almoloya del Río y atraviesa la sierra de las Cruces por medio del túnel Atarasquillo-Dos Ríos, de 14 km, aprovechando el desnivel de 273 m entre ambas cuencas para el trasvase del agua. Esta gran obra de ingeniería respondió a la creciente demanda urbana de agua de la ciudad de México, cuando la mayor parte de los bienes manufacturados de consumo final del país se producían en unas cuantas áreas industriales, en particular de la propia ciudad de México. La construcción del Sistema Lerma representó la consolidación de un modelo económico y político: el presidencialismo centralizado que caracterizó a México durante buena parte del siglo xx (Silva 1999: 173).

La desecación relativa de los humedales –efecto combinado de la irracional extracción de agua, de la urbanización formal e informal en terrenos de las lagunas, así como su modificación en tierras de cultivo y la ocupación indiscriminada de la industria– trajo una serie de cambios culturales profundos en las comunidades locales. Destaca especialmente la relación entre la decadencia del modo de vida lacustre y la reducción del agua disponible y la disminución de su calidad, debido a las descargas en los humedales derivadas del uso industrial y residencial del agua. Importantes secciones de los humedales son ahora receptores de drenajes cuyas aguas se vierten sin ningún tratamiento al río Lerma y sus afluentes o bien a los cuerpos de agua que aún existen. Por ejemplo, la ciénega de Chimaliapan recibe las descargas de los municipios de Capulhuac, Tianguistenco y Xalatlaco a razón de 100 l/s aproximadamente.⁵

⁵ Comunicación personal, presidente del Organismo Operado de Agua del municipio de Santiago Tianguistenco, febrero de 2006. Esta entrevista forma parte del trabajo de campo realizado en el alto Lerma, particularmente en San Pedro Tultepec y otras localidades ubicadas en los remanentes de la Ciénega Chimaliapan, entre agosto de 2005 y junio de 2006.

Por su parte, los cuerpos de agua han visto disminuir la superficie total que ocupan. La ciénaga de Chimaliapan, por ejemplo, disminuyó de 3 500 ha que tenía en 1951, a unas 460 a principios de los años noventa (Martínez 1993: 42-44). Pero también han recibido las descargas de aguas grises residenciales y de aguas negras de los parques industriales vecinos, un volumen importante de los cuales proviene de las industrias química y textil. Además, ante la deficiencia de un servicio público de recolección adecuado, los desechos sólidos de los numerosos poblados dispersos alrededor de los humedales son descargados directamente en ellos, como se documentó en trabajo de campo.

Todos estos procesos han transformado profundamente la cultura de la región, lo que se manifiesta en el cambio de actividades económicas, en el uso de los recursos naturales y su valoración ambiental. De pescadores a trabajadores industriales, el cambio no compensa las enormes pérdidas. Las comunidades ribereñas vivieron y siguen viviendo un proceso de diversificación económica en cuyo centro se encuentra el empleo en la industria manufacturera regional y el comercio (Ramírez y Delgado 2007: 371).

EVALUACIÓN GENERAL Y CONCLUSIONES

Con la desecación parcial y contaminación de los humedales de Lerma, hubo una pérdida del patrimonio cultural intangible que hasta ahora no ha sido valorada. No se trata sólo de valorar económicamente las pérdidas que trajeron la contaminación y desecación de los humedales; es necesario reflexionar sobre los costos humanos de la pérdida patrimonio intangible –incluyendo los paisajes, valores culturales, conocimientos especializados y discursos identitarios– que se dio en este proceso de cambio. Estos elementos no han encontrado lugar en las narrativas dominantes del “desarrollo” que supuso la construcción de las obras de los Sistemas Lerma y Cutzamala y, por tanto, no fueron considerados como costos a pesar de su importancia sociocultural, política y ecológica para los habitantes ribereños.

Los cambios sufridos son pérdidas de dimensiones claves del bienestar. A continuación y a modo de conclusión, enumeramos (cuadro 2) los satisfactores perdidos por la afectación a la cultura lacustre como patrimonio cultural en el alto Lerma, así como a la necesidad a la que están vinculados dichos satisfactores. Al cambiar o ser eliminados por

procesos de agresión cultural, estos elementos son considerados como satisfactores perdidos (es decir, que no son resultado de adaptaciones, o bien, son respuestas negativas a condiciones de embate cultural); por lo tanto, o dejaron de ser fuente de bienestar o, por el contrario, su ausencia contribuye al malestar cultural por el debilitamiento de conocimientos, memoria, instituciones y recursos.

Cuadro 2. Necesidades y satisfactores asociados a la pérdida del patrimonio cultural en el alto Lerma⁶

<i>Necesidad / Capacidad</i>	<i>Satisfactores perdidos</i>
Participación	Uso común intensivo y directo de bienes ambientales. Los pueblos lacustres organizaron la explotación de los humedales directamente, con intermediarios limitados de otros niveles de gobierno.
Identidad	Distinción de las comunidades ribereñas entre sí por sus formas distintivas de explotación. Identidades según sus distintos antecedentes de la ocupación del territorio y de reparto de tierras.
Relaciones primarias significativas	Valores cooperativos basados en vínculos de parentesco.
Educación	Transmisión de habilidades de pesca, recolección y procesamiento de plantas y animales.
Afiliación	Apropiación y recreación continua del espacio lacustre. Formas de reciprocidad y solidaridad basadas en compartir un espacio común distintivo respecto a otros pueblos del valle de Toluca (agricultores y ganaderos más que recolectores).
Control sobre el propio ambiente	Regulación del uso común de los humedales por guardaguas. Contratos comunales con ayuntamientos indígenas.

⁶Este artículo atiende únicamente a los casos de pérdida (cambio negativo) de satisfactores que forman parte del patrimonio cultural intangible. Las transformaciones positivas que conllevan los cambios socioculturales, si bien no sustituyen las formas de patrimonio cultural intangible que desaparecieron en el alto Lerma, pueden constituir adaptaciones positivas ante las dinámicas de cambio social. Debido a la importancia y extensión de este tema, no se tratará en este documento, sino en artículos posteriores.

Como reflexión final, conviene tener en mente una línea de pensamiento de Amartya Sen, filósofo y economista, quien ha enfatizado la importancia del sentido de identidad y las libertades culturales en la consecución del bienestar. En ella, Sen (2003: 4-5) enuncia que:

la negación de la libertad cultural, la exclusión de las interacciones sociales, el rechazo del sentido propio de identidad o la falta de reconocimiento de las propias prioridades culturales figuran prominentemente entre las privaciones a las que los seres humanos tienen razón de resistir y remediar. Al dar un lugar a los aspectos culturales en el marco amplio de los valores y libertades humanos, podemos ver la promesa bien fundada de una apreciación del papel de la cultura en la vida humana.

Ante la frecuente exclusión de la dimensión cultural en las perspectivas del desarrollo humano, hemos ejemplificado la forma en la que el patrimonio cultural material e inmaterial constituye una base fundamental para cualquier intervención positiva en la vida humana. El patrimonio cultural no es un bien secundario o accesorio; por el contrario, debería ocupar el centro de cualquier tentativa seria de alcanzar el bienestar humano.

BIBLIOGRAFÍA

ALBORES, BEATRIZ

1995 *Tules y sirenas: el impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, El Colegio Mexiquense, Gobierno del Estado de México, Toluca.

BECERRIL, JOSÉ Y RAQUEL HINOJOSA

2000 *Procesos de producción de muebles en San Pedro Tultepec, Lerma, estado de México*, tesis, Facultad de Geografía, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

BOLTVINIK, JULIO

2007 "Elementos para la crítica de la economía política de la pobreza", *Desacatos*, 23: 53-86.

CAMACHO, GLORIA

- 1996 *Agua y liberalismo. Los proyectos estatales de desecación de las lagunas del alto Lerma 1857-1873*, tesis, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- 2002 “Los motines y la centralización de las aguas en el estado de México (1870-1900)”, Y. Zamudio y G. Camacho (coords.), *Estado de México, experiencias de investigación histórica*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca: 173-194.

CEBALLOS, GERARDO

- 2003 *Ficha informativa de los humedales de Ramsar, ciénegas de Lerma*, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, México.

DOYAL, LEN E IAN GOUGH

- 1991 *A theory of human need*, Macmillan, Basingstoke.

ESTELLER, VICENTA Y CARLOS DIAZ DELGADO

- 2002 “Environmental effects of aquifer overexploitation: a case study in the highlands of Mexico”, *Environmental Management*, 29 (2): 266-278.

EZCURRA, EXEQUIEL, MARISA MAZARI-HIRIART, IRENE PISANTY Y ADRIÁN G. AGUILAR

- 1999 *The basin of Mexico: critical environmental issues and sustainability*, United Nations University Press, Tokio.

FERNÁNDEZ DE PAZ, ESTHER

- 2006 “De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado del patrimonio cultural”, *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 4 (1): 1-12

GARCÍA, MAGDALENA Y ALBERTO AGUIRRE

- 1994 *El modo de vida lacustre en la cuenca del Alto Lerma, Un estudio etnoarqueológico*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

GARCÍA VAZQUEZ, SONNY

- 1999 *Lerma, monografía municipal*, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales-Instituto Mexiquense de Cultura, Gobierno del Estado de México, Toluca.

GASPER, DES

- 2003 “Nussbaum’s capabilities approach in perspective: purposes, methods and sources for an ethics of human development”, *Working Paper*, Institute of Social Studies (Working Paper Series No. 379), La Haya.
- 2004 “Human well-being: concepts and conceptualizations”, *Working Paper*, Institute of Social Studies (Working Paper Series No. 388), La Haya.

GOUGH, IAN

- 2003 “Lists and thresholds: comparing the Doyal-Gough theory of human need with Nussbaum’s capabilities approach”, Research Group on Wellbeing in Developing Countries, Economic & Social Research Council, (WeD Working Paper, 01), Swindon.

GRAŽULEVIČIŪTĖ, INDRE

- 2006 “Cultural heritage in the context of sustainable development”, *Environmental Research, Engineering and Management*, 3 (37): 74-79.

GRIEVES, VICKI

- 2007 *Indigenous wellbeing. A framework for Governments’ aboriginal cultural heritage activities*, Department of Environment and Conservation, Sidney.

KAHNEMAN, DANIEL, EDWARD DIENER Y NORBERT SCHWARZ

- 1999 *Well-being. The foundations of hedonic psychology*, Russell Sage Foundation, Nueva York: 302-329.

LEÓN, CARMEN

- 2002 *La distinción alimentaria de Toluca. El delicioso valle y los tiempos de escasez 1750-1800*, Miguel Ángel Porrúa-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

LLULL PEÑALBA, JOSUÉ

- 2005 “Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural”, *Arte, Individuo y Sociedad*, 17: 175-204.

LÓPEZ PONCE, NORBERTO Y RENÉ GARCÍA CASTRO

- 2006 “Violencia en el reparto de tierras en San Mateo Atenco”, R. García y T. Jarquín (coords.), *La proeza histórica de un pueblo: San Mateo Atenco en el valle de Toluca, siglos VIII a XIX*, El Colegio Mexiquense-Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca: 199-210.

McCLUNG, EMILY Y YOKO SUGIURA

- 1999 *Prehispanic life in a man-made island habitat in Chignahuapan Marsh, Santa Cruz Atizapan, State of Mexico, Mexico*, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Crystal River.

MARTÍNEZ, YOLANDA

- 1993 *La evolución de la superficie de las lagunas de Lerma y sus principales repercusiones físicas, biológicas y humanas*, tesis, Facultad de Geografía, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

MARURI, MARÍA ELENA

- 2003 *Simbolismo acuático y cosmovisión en las prácticas religiosas. Una interpretación del modo de vida lacustre como pervivencia cultural en San Antonio La Isla, Estado de México*, tesis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

MASAE, AWAE

- 2004 “Interaction between material resources and cultural resources in contributing to wellbeing in rural Thailand”, artículo para *International Workshop on Researching Well-being in Developing Countries*, Hanse Institute for Advanced Study, Delmenhorst.

MAX-NEEF, MANFRED, ANTONIO ELIZALDE Y M. HOPENHAYN

- 1989 “Human scale development: an option for the future”, *Development Dialogue*, 1: 5-81.

MEHTA, Lyla Y ANAND PUNJA

- 2007 “Water and well-being, explaining the gap in understanding of water”, Amita Baviskar, *Waterscapes. The cultural politics of a natural resource*, Orient Longman, Nueva Delhi: 188-212.

MINISTRY FOR CULTURE AND HERITAGE (MCH)

- 2005 *Cultural well-being, what is it? Linking local and central government to promote cultural well-being*, Ministry for Culture and Heritage, Wellington.

MOLLE, FRANÇOIS, TIRA FORAN Y PHILIPPE FLOCH

- 2009 “Introduction: changing waterscapes in the Mekong region - Historical background and context”, François Molle, Tira Foran y Mira Käkönen (eds.), *Contested waterscapes in the Mekong region. Hydro-power, livelihoods and governance*, Earthscan, Londres: 2-19.

NUSSBAUM, MARTHA

- 1995 “Human capabilities, female human beings”, Martha Nussbaum y J. Glover, *Women, culture and development. A study of human capabilities*, Oxford, University Press, Nueva York: 61-104.
- 2000 *Women and human development. The capabilities approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2001 “Symposium on Amartya Sen’s philosophy: 5 adaptive preferences and women’s options”, *Economics and Philosophy*, 17: 67-88.
- 2003 “Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice”, *Feminist Economics*, 9 (2-3): 33-59.

PATRICK ENCINA, GERALDINE

- 2007 *Ecología y cultura lacustres en Almoloya del Río. Hacia un manejo sustentable de Chiconahuapan, un remanente de la laguna de Lerma, estado de México*, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec.

RAMÍREZ, LAURA Y J. DELGADO

- 2007 “Actores locales en un cuasidistrito industrial de calzado en la cuenca alta del Lerma”, Rocío Rosales (coord.), *Desarrollo local: teoría y prácticas socioterritoriales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa, México: 337-374.

ROJAS, MARIANO

- 2007 “The complexity of wellbeing: a life-satisfaction conception and a domains-of-life approach”, Ian Gough y Allister McGregor (eds.), *Wellbeing in developing countries, from theory to research*, Cambridge University Press, Cambridge: 256-280.

ROMERO, PATRICIA

- 1993 *Impacto socioambiental, en Xochimilco y Lerma, de las obras de abastecimiento de la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

RUIZ, NAXELLI

- 2008 *Causes and consequences of socioenvironmental change. A case study from the High Lerma peri-urban interface, Mexico*, tesis, School of International Development, University of East Anglia, Norwich.

SEN, AMARTYA

- 2003 “Culture, identity and human development”, borrador para la presentación de Human Development Report, Nueva York.

SILVIA, RAFAEL

- 1999 *Agua y subordinación en la cuenca del río Lerma*, tesis, Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

SUGIURA, YOKO

- 1998 *La caza, la pesca y la recolección: etnoarqueología del modo de subsistencia lacustre en las ciénegas del alto Lerma, México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SUGIURA, YOKO (COORD.)

- 2009 *La gente de la ciénega en tiempos antiguos; la historia de Santa Cruz Atizapan*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio Mexiquense, México.

VEENHOVEN, RUUT

- 2000 “The four qualities of life, ordering concepts and measures of the good life”, *Journal of Happiness Studies*, 1 (1): 1-39.

WESTER, PHILIPPUS, EDWIN RAP Y SERGIO VARGAS-VELÁZQUEZ

- 2009 “The hydraulic mission and the Mexican hydrocracy: regulating and reforming the flows of water and power”, *Water Alternatives*, 2 (3): 395-415.

YORY, CARLOS

- 2007 *Topofilia o la dimensión poética del habitar*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

UNESCO

- 2003 [en línea] “Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial”, disponible en <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00006>> [consultado el 22 de enero de 2009].
- 2009 [en línea] “Patrimonio cultural”, disponible en <<http://whc.unesco.org/en/about/>> [consultado el 21 de enero de 2009].

LAS CIUDADES QUE NO QUEREMOS VER:
RUINAS Y PATRIMONIALIZACIÓN EN URBES DECLINANTES
EN EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO INDUSTRIAL EN CHILE

Juan Carlos Rodríguez Torrent¹
Pablo Miranda Bown²

La economía y las ciudades productoras de materias primas e industriales en Chile, así como sucede en otros países latinoamericanos, han estado sometidas a importantes procesos de reconversión en los últimos decenios. La apertura comercial y el cambio del modelo económico (industrial a servicios) han redefinido el sistema de posiciones al modificar la relación local-global y global-local, y han generado cambios territoriales y la expansión no sólo de nuevos frentes de explotación de recursos, en particular de exportación de productos y bienes primarios, sino también la crisis de sectores especializados que no pudieron enfrentar la competencia, incapaces de asumir nuevos desafíos o potenciar sus ventajas comparativas, y que han visto cerrar sus mundos organizados sobre sus memorias y tradiciones laborales. En este trabajo,³ se presenta una reflexión teórica y etnográfica sobre algunos rasgos generales y característicos de ciudades en declinación, ligadas a la explotación de recursos primarios especializados, configuradas al alero del desarrollo del temprano capitalismo industrial en Chile, y los intentos enunciativos de patrimonialización por parte de los aparatos del Estado como una salida a la necesidad de reconversión para dar paso a una economía de la memoria y de la experiencia. Se trata de las ciudades que, en su auge, demandaron importantes contingentes de trabajadores, estaban conec-

¹Universidad de Valparaíso.

²Pontificia Universidad Católica de Chile.

³Producto del proyecto de investigación Fondecyt núm. 1095037, "Memorias, imaginarios y ruinas en ciudades de la utopía industrial: Lota y Taltal".

tadas al mundo, algunas de ellas tempranamente globalizadas, y que, a partir de su declive, están obligadas a emprender reordenamientos y reescritura de sus memorias laborales, de sus formas de convivencia, relaciones institucionales y de sus códigos sociales y culturales. Hoy son las ciudades que incomodan al Estado y sus políticas modernizadoras, operan como fantasmas y residuos de lo que no se quiere ser como país, pero a las cuales hay que darles un nuevo lugar.

ENTRADA: POLÍTICAS DE ESTADO Y FILOSOFÍA DEL RECUERDO

En un reciente artículo de prensa, Nivia Palma, encargada de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos de Chile, ordenaba de manera clara la política de Estado respecto al recuerdo y al lugar que éste tenía o debía tener en la agenda de un país que se aprestaba a la celebración de su bicentenario como nación independiente. Señalaba:

creemos en el derecho a la memoria como derecho cultural fundamental. Pensamos que el Estado y la sociedad tienen el deber de crear espacios de construcción y reconstrucción de la memoria. Hemos aprendido que el proceso de memoria implica recordar, olvidar, seleccionar, y construir el relato de nuestra vida personal y colectiva... decidimos contribuir activamente como institución del Estado para que el relato del bicentenario se construya con cientos de miles de relatos y voces (*Diario La Nación*, 2 de julio de 2009).

A partir de estas palabras, la primera apreciación sobre la dirección que tomaron las políticas de Estado en Chile, en relación con la memoria, nos indica que, más allá del evento a celebrar, de las cosas que se quieren relevar, del interés de señalar quiénes somos, de dónde venimos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, lo que tenemos y hemos construido, de reconocernos más o menos plurales y diversos, aparece una segunda dimensión que debe ser apreciada y que, a todas luces, no corresponde sólo a reconocer y dar cuenta de una identidad y de un cierto patrimonio tangible e intangible. Se trata de una cuestión transversal, de cómo se ha empezado a instalar y estructurar, por una parte, una importante necesidad de fomentar una “filosofía del recuerdo”, construida en los límites de una sociedad históricamente excluyente y desgastada desde la perspectiva del relato del “nosotros”

y del nacionalismo, tanto en lo social como en lo espacial, en el marco de lo que llamaremos un mercado de la memoria; y, por otra, una relación inversa entre el dinamismo mundial y los recursos y formas de respuestas locales frente a los cambios.

Se trata de un mercado en expansión y de amplio espectro, en el que coexisten memorias arqueológicas, míticas, documentales, laborales, declarativas, históricas, utópicas, de breves y largos plazos, como búsqueda deliberada de conexiones con un tiempo pretérito que ayudan a sostener ciertas continuidades narrativas (Rodríguez 2006); mercado que alcanza un *boom* de estudios sobre memoria y patrimonio y que mantiene una cierta querrela sobre una cultura que históricamente ha funcionado con importantes dosis de amnesia sobre eventos: la condición de ciertos grupos, comunidades y ciudades a los que, y a las que, en distintos tiempos, ha habido que silenciar o esconder debido a la unilinealidad de la filosofía de la historia. Se trata de una sociedad a la que le cuesta recordar en el marco de un presente ensimismado, que prescinde de sus dolores y sus reconocimientos sobre la segregación, y dominado hoy por el hedonismo, la seducción y el exitismo.

En este sentido, la construcción de este relato que tiende a oficializarse como filosofía del recuerdo, que ayuda a arrancar algunas de las imágenes de la oscuridad (quizá para esconder otras), tiene varias aristas que explorar. Por ello, como sostiene el escritor húngaro Sándor Márai (2008: 19): “hay que mirar la imagen desde distintos ángulos y buscar la luz apropiada para reconocer el rostro de la persona cuyos rasgos han quedado fijados en el espejo ciego de la placa”. Así, nuestra tesis sostiene que, respecto a aquello que ha habido que esconder, como rezago, lo no modernizado, emerge, conforme a esa política de Estado sobre el recuerdo, una figura nueva asociada a instalar lo excluido o lo que ha habido que esconder –por parte de las autoridades– en un circuito que llamaremos “economía de la experiencia”. El objetivo y los márgenes de esta fórmula tratan del codificar y potenciar ciertas sensaciones a las que se nos pueda exponer frente a un suceso o un bien público que represente alguna historia que merezca ser narrada, reconocida o recuperada; se trata de una forma de experiencia que “comprometa” al individuo no vinculado en un conjunto de sucesos (históricos o artificiales) o lo sitúe en medio de materialidades agónicas, sufrientes y deterioradas, otras recuperadas e intervenidas, que revelen –en la medida de lo posible– una conexión con un mundo

que ya no se puede palpar en su sistema de acciones, pero que deje un “recuerdo” tras de sí.

Así, en estos términos, nos acercamos a una puesta en escena y teatralización de la experiencia, a una dramatización y creación, que no equivale simplemente a entretener a un “cliente” en una incursión por un mundo que no es el presente ni el real, sino a involucrarlo, y fundamentalmente a hacerlo, sentir con distintas intensidades (Pine y Gilmore 1999) en procesos, en recorridos, en faenas, texturas y pieles, en historias, en sueños de otras épocas o sólo en contemplaciones, porque lo que ha tenido una función, un destino, se transforma para producir un efecto sobre un espectador (Déotte 1998).

La economía de la experiencia se constituye desde, el entretenimiento y las actividades escapistas, frente a un mundo que se ha quedado sin misterio. Muchas de aquellas se generan a partir de la artificialidad de un montaje o el carácter simulado de los eventos a los que se exponen quienes participan o visitan.

En este mercado, cuando se compra una experiencia, se paga para disfrutar de una serie de sucesos memorables montados por una “compañía”, igual que en una obra teatral, con el fin de involucrar personalmente a su participantes y arrastrarlos hacia una historia más o menos real, para ser leída y comentada, para develar su misterio ante un extraño. Como en Disney, diremos, “los huéspedes participan inmersos en paseos que no sólo los divierten sino que les cuentan una historia que se va desarrollando frente a los ojos” (Déotte 1998). Así, muchas de estas fórmulas se ven reforzadas y potenciadas al fusionar la gastronomía, la comedia, lo lúdico. Y también se hacen extensivas a áreas como la arquitectura, la historia, las artes plásticas, la ruina. Finalmente, los hombres en todo tiempo viven a través de las cosas, los objetos, los ornamentos, sus calles, pasajes, casas, mercados, de las instalaciones, de sus herramientas, de la maquinaria. Entonces, extensivamente, la muestra –en el marco de la economía de la experiencia– también puede alcanzar hasta la memoria de los muertos, montando sobre ellos, y las comunidades que les sobreviven, una vida que ya no existe o un mundo que ya se fue, que se encuentra en los recovecos de las calles, las casas, las habitaciones, en las honduras de los edificios que luchan contra el paso del tiempo, la mina, el puerto, las estaciones de ferrocarril, los viejos vagones, los bares y los espacios comunes.

Por ejemplo, Lota, una ciudad identificada con la explotación del carbón desde el siglo XIX hasta nuestros días, tiene a sus espaldas la figura de un “hombre visionario” que “trajo el adelanto y la novedad”, que permitió constituir la como la primera ciudad industrial de Chile y por eso se la siente y percibe como única. Lota tuvo una planta hidroeléctrica y, consecuentemente, dispuso de alumbrado, telefonía, tecnología de punta, máquinas a vapor, ascensores y el metro subterráneo en el interior de la mina, teatro, hospital, arquitectura planificada, la primera plantación de eucaliptos para surtir las demandas mineras. Algo efectivamente inédito.

Con “el visionario” Matías Cousiño, su fundador, se instaló una nueva racionalidad económica y empresarial en el país. Se reconoció un alto grado de inversión, un temprano, continuo y acelerado proceso de incorporación tecnológica; se formaron cuadros técnicos calificados, incorporando un contingente de trabajadores europeos especializados, y se realizó un empleo más racional de la fuerza de trabajo en comparación a otros sectores productivos de la época. Esto permitió dos cosas: por una parte, sortear la debilidad estructural de la explotación del carbón, asociado con minas subterráneas o submarinas; por otra, ser competitivo frente al carbón inglés. Otra cuestión, no menos importante para su fortaleza, es que se logró vincular la explotación del carbón con los negocios de la minería del cobre, los ferrocarriles, a la actividad naviera y las fábricas de gas. Siendo así, la explotación del carbón se convirtió en un poderoso dinamizador de la economía nacional (Dinechin 2001), lo que permitió sentar las bases de la ciudad industrial, la asalarización de los trabajadores y el surgimiento del mundo obrero.

Hoy, todo lo anterior ya es sólo pasado. Lota destaca actualmente más por su mito que por la existencia de espacios comunes que representen una cierta definición e identidad económica. La Lota industrial, la del pasado, la identificada con la explotación del carbón, es más bien una herida, una cicatriz, la certificación de un mundo que definitivamente se fue, pues ya no hay industrias de ninguna naturaleza. El fin de la explotación de carbón, lo pregnante de las rutas de los trabajadores con sus rutinas, modificó substancialmente el mapa de la ciudad, y todo lo señalado como elemento identificador, si se ha salvado de la depredación, es sólo ruina.

Entonces, es aquí donde se interioriza la figura de la “experiencia” y el “turismo patrimonial”. El viaje al socavón, la invitación a “ser mineros” –por una hora– como “experiencia para turistas”, quizá sea el reflejo de que ese mundo desapareció, que “ya están muertos o van a morir; si actuando o hablando, están allí más allá de la muerte; si han olvidado simplemente morir, sobreviviéndose en el olvido de que son unos muertos...” (Déotte 1998: 40).

Sin embargo, como se trata de una “ciudad única” pero en evidente decadencia, debe ser patrimonializable. Sólo que ya no coincide el “paisaje”, como inscripción de marcas materiales, con el “espacio” en el que se verifican los sistemas de acciones (Santos 2000), ya que ambos sistemas se ven afectados por un cambio tanto desde la perspectiva de la posición del enclave minero en la economía regional, nacional y mundial, como desde la perspectiva de la estructuración del fluir del tiempo tradicional, el cual, de manera dual, se acelera y también se detiene. Esto significa que la ciudad experimenta una acumulación de desventajas: hay un crecimiento del desempleo y subempleo a partir del cierre de las minas, lo que acrecienta la vulnerabilidad de sus habitantes, y la posibilidad cierta de que los más jóvenes vean sus oportunidades en otras latitudes y que Lota sea sólo una ciudad dormitorio.

A partir de esta condición, se confrontan las ruinas como volúmenes materiales de la actividad carbonífera con la pérdida del saber hacer, saber usar y el saber producir en otros ámbitos.

De este modo, algunas de las preguntas generales que debemos hacernos en torno al interés por la patrimonialización de Lota se ubican en despejar cuáles son las relaciones entre esta historia del carbón y de la ciudad industrial en los marcos del capitalismo actual, en la medida en que la patrimonialización de la ciudad es también un esfuerzo por refundarla. Y, en este caso, por una parte, la refundación no es otra cosa que la mercantilización de unas antiguas formas de vida y laborales; por otra, en paralelo, tiene que ver con instalar una suerte de imaginario de la salvación asociada con su potencialidad turística. Es decir, pasamos del trabajo de la mina y todas las redes y dimensiones en las que se expresaba la relación trabajo-ciudad, a descubrir que Lota siempre fue más que el carbón: es gastronomía, es arquitectura, es calidad de vida, es turismo. En sentido general, aunque con matices, cada pueblo y cada ciudad se empiezan a presentar a sí mismas como únicas en su oferta (arquitectura, artesanía, gastronomía, paisaje, valo-

res de gente, orquesta juvenil). Hablamos, sin duda, de una fórmula en expansión, de una puesta en valor.

Esto, en sentido general, es muy coincidente con la propuesta de Guy Debord (1995) en cuanto a que la declinación del valor de uso en los marcos del capitalismo genera condiciones para que ese valor se transforme en valor de cambio y, al hacerlo, entrar en los marcos de una sociedad del espectáculo. Es decir, impone, ante nosotros consumidores, imágenes-objetos. Podríamos decir que entramos en los marcos de las representaciones y de los simulacros (Baudrillard 1993). En este caso, de manera extensiva, no podemos dejar de inscribir la visita a una ciudad salitrera abandonada, como Pedro de Valdivia, o la experiencia de recorrer un pique carbonífero en Lota, como una experiencia “patrimonial” que se mueve dentro de los intersticios del capitalismo como una habilitación de nuevos espacios. La noción de patrimonio no hace más que signar cosas u objetos, pues los intangibles de la cultura tienen un valor secundario o se invisibilizan o definitivamente son irre recuperables. Estas exaltaciones tienen claramente una existencia independiente de las personas que puedan deambular en medio de las ciudades patrimonio o que quieren ser presentadas como patrimonializables.

De acuerdo con lo anterior, identificado y rescatado o recreado e inventado el lugar de interés, nos podemos llenar de palabras de antaño, contenidos imprecisos, realidades simuladas, maquetas o actores que nos muestran la vida en el socavón; participar de lugares exóticos, unos vacíos y otros llenos de posibilidades. En esta trama, un pasaje puede ser un barrio en sí mismo, como un mercado puede ser una ciudad en sí misma, lo que etnográfica y etnológicamente será imposible; pero, al fin, se trata de espectáculo y la disposición para convertirse en un cazador de emociones, bellezas y experiencias.

Siguiendo a Pine y Gilmore (1999), como lógica programática, criterio de orientación y focalización para la realización de un sueño específico de quien desea “experimentar”, podemos reconocer cuatro ejes cardinales que son los que permiten dar forma a la necesidad específica que puede demandar quien busca experiencias. Así, nos enfrentamos a la participación, que puede ser de carácter “activa” o “pasiva”, y la posibilidad de que se produzca, desde la perspectiva del involucrado, una “inmersión” o “absorción” en la trama. Reconocidos estos ejes, como sostiene el *Diccionario de la RAE*, enfrentamos, por un

lado, la idea de *introducirse en y*, por otro, *incorporarse a o atraer a sí* la experiencia del relato.

Esto lo podemos reconocer en el siguiente esquema:



Figura 1. Diagrama de la economía de la experiencia, adaptado de Pine y Gilmore (1999).

Entonces, su despliegue permite definir distintos niveles de satisfacción en relación con la experiencia:

1. educativas, que son propiciadoras de un *aprendizaje*;
2. escapistas, que tienen que ver con el *hacer*;
3. entretenimiento, asociadas con el *sentir*;
4. contemplativas, ligadas al “estar ahí” y al construir una red de asociaciones libres porque los ojos se pueden dar esa posibilidad frente a lo que se nos ofrece.

La forma, que por cierto no es rígida ni pura sino que se interpenetra y combina, permite cambiar de vida o de tiempo, arrancar del estrés, ensayar otras formas de existencia y participar de simulacros. Podemos jugar, aprender, liberarnos, reencontrarnos, retratarnos.

¡Qué más elocuente que vestirnos a la usanza de otra época y luego llevar la placa familiar hasta nuestra casa o usarla como pantalla de fondo en nuestro computador!

Entonces, el hablar de patrimonio nos permite de manera importante referirnos en estos términos de relación a aquello que nos viene desde el pasado.

Estas figuras diversas, teatralizadas o artificiales que son parte de la economía de la experiencia, también se complementan con otras reales, como acampar, desarrollar deportes extremos, iniciar viajes en bicicleta por las montañas, alojar en un caserío étnico, incorporarse a una actividad tradicional, recorrer las favelas para ver y escuchar algo de sus misterios, introducirse en el pique de una mina, ver Chicago desde el piso 103 de la torre Sears, ser parte del turismo guerrillero o situarse frente a la monumentalidad de un sitio arqueológico.... Muy probablemente nada quede afuera de esta expansión y de la posibilidad de cambiar de vida o sentirla de otra forma, si se trata de crear experiencias y recuerdos. Así, la tarea desde la perspectiva antropológica es doble: relatar lo que se nos presenta y advertirlo como organización.

LA TEMATIZACIÓN Y LA RUINA

La tematización en el marco de la economía de la experiencia, cuando se trata de ciudades, no hace otra cosa que tender a reconstruir el espacio ideológico del urbanista o del urbanismo, que es distinto y diferente del urbano, lo cual corresponde al de la cultura urbana. El espacio del urbanista es el espacio abstracto y funcionalizado de las territorialidades del cálculo racional, por lo que, cuando se enfrenta el deterioro de éstos, el espacio de la declinación o ruina de una ciudad alcanza una nueva legibilidad ideológica sostenida por la materialidad como sistema de referencia. El espacio de los usuarios tiene otra funcionalidad, es sociológico, es de las prácticas, es el de las maneras de vivir, de la circulación, de la construcción de lugares y circuitos, el que en el juego de lo estable e inestable no deja de ser recorrido. Como sostiene Manuel Delgado (2007: 12) respecto a estas diferencias entre los espacios, este último “corresponde a la obra perpetua de sus habitantes”, porque es el espacio dominado por “relaciones diagramáticas entre objetos bucles, sometidos a un espacio de excitación permanente... acción, indeterminable cuyos protagonistas son los usuarios que reinter-

pretan la forma urbana a partir de las formas en que acceden a ella y la caminan”.

Por tanto, en lo que nos interesa a efectos de una reflexión sobre la ruina y el patrimonio en el marco de la economía de la experiencia, podemos observar que si hay algo que caracteriza la vida y los cuerpos en movimiento, es que aquella no es patrimonializable. Y esto por la sencilla razón de que no se trata de una cosa y porque “no tiene límites” (Delgado 2007: 12), y en esa misma medida, no es aprehensible para ser fijada. No es un lugar. Ahí sólo caben las prácticas, porque sólo acontecen y suceden incesantemente, se marcan trazas, se rectifica, se recorre, se avanza, se retrocede, porque se vive lo transitorio, lo urgente, lo inmediato, lo básico, lo imprescindible, que constituye la cultura urbana. Las construcciones sólo son las referencias arquitectónicas que en algunos casos marcan la ciudad de manera fundamental, como también lo son el mobiliario y los monumentos que sólo facilitan el uso del espacio urbano en el que circulamos.

Entonces, la interrupción de esta continuidad entre los sistemas de referencia y la actividad cotidiana de los usuarios expresada en ruina es lo que esconde el fin de una función y la ruptura con una continuidad del hacer, el cual ancla en tiempos donde había una mayor adscripción y cercanía al espacio ideológico funcionalizado del urbanista, especialmente en ciudades mineras que, por las condiciones demandadas para contener a la población, por la posición geográfica y por la envergadura de las inversiones, demandaban de habilidades e infraestructuras particulares, con pocas dosis de improvisación. La norma, la rutina, la repetición habla de que todo estaba en su sitio. Los ojos estaban acostumbrados a esas distancias y relación con esos volúmenes. Se trata siempre de un orden que parece infinito, que se presenta con aires de humano, dotado de sentido, entregado a sus obligaciones. Por ejemplo, en el caso de una ciudad carbonífera como Lota –en el sur de Chile–, la silicosis hizo envejecer durante generaciones a sus habitantes con rapidez y les quitó años de vida.

De manera importante, los antropólogos tenemos plena conciencia de que, en la vejez, sólo se ven los cambios y que, por eso, es importante ceder la palabra a los hombres, las mujeres y sus saberes. Un día les dijeron que no trabajarían más en aquello que había sido el centro de su vida durante un siglo. Ahí aparece el testimonio, la memoria colectiva y la relación con el arte.

De este modo, la “ruina” se nos presenta con varias formas simultáneas, lo que conceptualmente es muy potente desde la perspectiva de la recepción del hablante y de un habitante que mira con desdén el ayer y el hoy. La ruina está asociada al “estar arruinado”. Por eso, “la ruina” connota más allá de su denotación, pues detrás de ella hay una emoción, un sentido muy subjetivo que arrastran sus habitantes. La ruina es simultáneamente sinónimo de pobreza y empobrecimiento, y sentido de abandono en términos arquitectónicos, que es lo más evidente cuando se recorre la ciudad. Por eso, la tesis que defendemos es que en Lota hay ruinas y gente arruinada: la estructura de oportunidades –en lo personal y familiar– sufrió un cambio fundamental, lo que se traduce en una importante e irónica presencia de “instituciones imaginarias”, como sedes de sindicatos y sindicalistas propios de un mundo anterior al cierre definitivo de las minas en el año 1997.

Frente a lo señalado, y ante esta “herida” (Edensor 2005), adviene como recurso ideológico el patrimonio como una salida económica.

En estos términos, lo patrimonializable es la pura materialidad que no puede dar cuenta de las maneras de vivir en espacios urbanizados. Esto significa que esa parte material ha entrado en la historia, indicando una cierta crisis y la disolución de algunas o todas las interacciones en torno a ella, en la medida en que la disfunción se empieza a constituir en un producto y a circular como una mercancía que busca a hombres y mujeres que desean “tener experiencias”. Entonces, se puede pasar revista a la fórmula general en el caso de Chile: se cerró el pique (carbón), el puerto ya no es requerido (Taltal), la mina necesita expandirse y pasar por la ciudad (Chuquicamata), el complejo minero no es sustentable para la explotación (Sewell), la ciudad de Pedro de Valdivia –como Company Town– ya no es compatible con las actuales formas de asentamientos mineros (salitre). Ahora, diluidos todos estos asentamientos en sus esencialidades, se trata de las ciudades que hay que ver, las que se pueden mostrar y las que hay que salvar; pero ya no puede recuperarse el hormigueo de los bucles y de los rituales propios de aquello que es parte de la memoria y de su valor en el cotidiano. La cultura occidental ha transformado el espacio en una figura social carnavalesca, una importante mezcla de segregación y espectáculo (Edensor 2005).

Es la ruina la que entra en el patrimonio, la que da cuenta de un quiebre, de un trauma, de una actividad que queda en el olvido,

de reconocimientos que ya no están, de oficios que se pierden en el tiempo, de una necesidad que ya no tiene su lugar, del deterioro de la condición de vida, pérdida de solidaridad colectiva, de un habla que se convierte en anecdótica, de una forma de sentir, de una desintegración de la comunidad. Frente a ella, y conviviendo con ella, los habitantes relictos de esa sociabilidad y cultura se juegan en dimensiones de esperanza-desesperanza, porque gran parte del sentido de sus vidas está asociado a la profundidad que alcanza el recuerdo de la actividad o la pérdida de función de la materialidad asociada a ella, sosteniendo en esa relación la idea que se hacen del futuro esos hombres y mujeres.

Por ello, “la pregunta por el recuerdo concierne al nexo entre memoria, lenguaje y trizaduras de la representación. Pero el recuerdo necesita de superficies de inscripción donde grabarse para que la relación viva entre marca, textura y acontecimiento, libere nuevos efectos de sentido” (Richard 2001: 15).

En las ciudades en declive, las ruinas son importantes marcadores que operan como espejos. Se dialoga con ellas. Sus trayectorias dependientes de actividades o recursos específicos que han entrado en procesos de declinación, su relación con el pasado (como recuerdo) no puede ser sino cronotópica. La ruina es proyecto incompleto, es trayectoria existencial trunca. Lo que queda muda en ellas en un “modo de estar” y de “hacer ciudad” como cultura. Patrimonializar es un nuevo sentido, es despertar de la ruina, es refuncionalización de un uso inscrito en una nueva lógica de la cual puede apropiarse la economía de la experiencia, ubicándose más allá de sus límites espaciales, su historia y sus posibilidades. Por ello, es de una ingenuidad desbordada, pero también infiltrada narrativamente desde el exterior, cuando alguien entre los vestigios de una ciudad como Lota, monoprodutora e identificada con la explotación del carbón, afirma: “Lota tiene todo para ser Mónaco”,⁴ lo que debe leerse como: “Lota tiene todo para ser turística y vivir del turismo como economía de la experiencia”.

La patrimonialización homologa historia y memoria. La primera constituye una construcción reflexiva que crea narrativamente identidades. Es una manera básica de construir un significado y un sentido sobre los sucesos y las gentes, una forma de certificación de un pasado que ha entrado en la muerte. Contrariamente, la memoria es flexible, es en-

⁴Registro de campo, invierno de 2009.

lace, es auditorio, es presencia, es resemantización. El patrimonio entra en la primera figura: es un instrumento de mediación para contar una historia más o menos oficial. Con el patrimonio se trata de un resituar, de una revalorización y de una resignificación de un bien que se incorpora a una forma de consumo cultural de distinto alcance, el que puede exceder inclusive lo nacional (Melgar 2002: 53). Por tanto, existirán bienes, ruinas y ciudades cuya estrella será más luminosa que otras, por lo que su posibilidad de tematización e inscripción dentro de una lógica de consumo, a partir de la estetización de sus imágenes, será en algunos casos más propicio para dicho efecto.

Lo vivido detrás de lo que anuncia la ruina queda en un espacio subalterno. No hay continuidad de la memoria. Es una historia que hay que contar e inscribirla dentro de las rutas por las que circulamos. Deseosos de experiencias, sólidas o efímeras, todo lo que llega con la estetización y la recuperación patrimonial es una ciudad llena de inmuebles (únicos, exóticos, tradicionales, típicos): un bien, una ruina y una actividad que no regresará más, un modo de vida que ya se fue. Pero, definitivamente, bajo los preceptos de la economía de la experiencia se nos hace entrar en el mundo de los vagabundos, los turistas y los viajeros (Bauman 2004: 103-105) y de los lugares por sí mismos o como valor agregado, encriptados en constelaciones que se ubican como macrozonas que hay que recorrer porque esconden un secreto o la pequeña o gran historia que hay que contar, o a veces, simplemente, como manchas que no logran ninguna articulación con nada de su entorno.

LADO B: EL ACONTECIMIENTO

En lo particular, nos interesa esta reflexión desde la perspectiva de instalar como cuestión temática una mirada respecto de lo patrimonial asociado a la declinación, a la agonía, al deterioro, que podríamos definir como ruina. Perspectiva que alienta y sostiene un recuerdo y un tipo de experiencia que no volverá más, en la medida en que las ruinas constituyen el otro lado de la historia del crecimiento económico, la innovación y el poder tecnológico (Vergara y Samuelson 2001: 157). Así, nos parece que existe una posibilidad de leer doblemente el patrimonio y la memoria: observar primeramente la vida vivida en las construcciones y luego las construcciones en sí mismas (Vergara y

Samuelson 2001: XXI), para dar luego paso a la observación de sus usos en este campo de la economía de la experiencia.

Sin embargo, esta lectura sobre o en torno a la ruina tiene una trayectoria y momentos que le permiten ser tal y observar que tras ella hay un acontecimiento. Es decir, nos sitúa frente a una historia que contar, un cierto proceso, algo que narrar y que merece ser compartido. De manera clara, en ciudades monodependientes de una actividad o un recurso primario, como son las mineras, el flujo hacia la ruina avanza desde un rumor que da paso a una sensación que embarga y altera, la que luego se constituye en una certeza que se transforma en un nunca más a ese habitar que es esencialmente un hábito; lugar que, en sentido estricto, siempre es un espacio con carga emotiva, pues ha sido significado.

Es esa trayectoria la que nos ubica frente al patrimonio. Se trata del fin de la actividad, de la declinación de una posición como urbe, de su deterioro; es el debilitamiento de una experiencia que nos ubica conceptualmente en el ámbito de lo patrimonial. Elegante salida frente a un mundo material y existencial en ruinas que, en su extremo, es mezcla de sitios abandonados y no desarrollados, basurales, falta de inversión pública, dinámica progresiva de falta de oportunidades en relación con el pasado. Respecto a esta idea, señala la historiadora francesa, Arlette Farge (2008: 85):

el acontecimiento que sucede es un momento, un fragmento de realidad percibida que no tiene más unidad que el nombre que se le asigna. Su llegada en el tiempo es inmediatamente compartida por quienes lo reciben, lo ven, escuchan hablar de él, lo anuncian, luego lo guardan en la memoria. Fabricante y fabricado, el acontecimiento es de partida un trozo de tiempo y de acción despedazado, tanto porque se comparte como porque se discute.

En Latinoamérica estamos llenos de ciudades-ruinas. Pero, antropológicamente hablando, esconden sentimientos que operan o se comportan como residuos. Los hombres y mujeres que las habitan han forjado su identidad en el alto valor personal y colectivo que le otorgan a los elementos nucleares, dado por la dependencia respecto de un recurso específico y la tradición laboral que le es consubstancial. Lo que mantenía unidos a hombres y mujeres es lo que desaparece. Entonces,

ahora hay que cambiar de papeles, pero no se puede cambiar de historia ni de adscripción filial, porque el saber hacer a veces es inflexible.

En este sentido, abriéndonos a esta disolución y desmembramiento, podemos decir en primer lugar que la ruina nos ubica en una relación de espacios, estructuras y personas; en segundo lugar, que la ruina marca una cierta visualidad y traza un cierto andar, como también segrega y discrimina ya que reconstituye el espacio, en cuanto el turismo y el modelo mercantil inaugura rutas respecto a qué hay que ver, y en paralelo de lo que hay que ocultar; en tercer lugar, habla de los momentos de las ciudades, como la localización específica del capital. Por ejemplo, en Chile, tenemos a Lota (carbón), Chuquicamata (cobre), Tal Tal (nitratos y pequeña minería), Sewell (cobre), Pedro de Valdivia (nitrato), María Elena (nitrato): ciudades que agenciaron condiciones que permitieron atraer a la población y someterla a la lógica de la empleabilidad industrial; sin embargo, todas hoy padecen, entre el abandono y la sobrevivencia de sus gentes, el sino del fin de su ciclo de vida.



Figura 2. Vista general de la ciudad carbonífera de Lota.

En las mencionadas ciudades chilenas, prima un tipo de desarrollo cuya muestra más elocuente se expresa en un urbanismo de cantidad y calidad y en las formas específicas de construcción de las identidades urbanas a través de la dependencia de los recursos y de las actividades especializadas. Se trata de la proyección de una imagen urbana, al modo de Lynch (1998), que funcionó como un conjunto de estructuras significativas ligadas principalmente a la orientación y al reconocimiento de las formas de la ciudad, y a lugares significativos y singularidades propias, en las cuales el ciudadano pudo encontrar seguridad, validación social y un referente cultural. Pero, las ruinas, aquello

en lo que devienen, descartan el orden de la ciudad, y eso es lo que las vuelve alternativas. Por ello, asistimos a la creciente y frecuente creación de espacios de memoria.



Figura 3. Estado de la antigua cervecería de Lota.

Todas estas ciudades constituyen, por una parte, “lugares de interés” y son definidas en algunos sectores como patrimoniales o zonas típicas, y ofrecen posibilidades para las impresiones sensoriales, recorridos guiados, ventas de *souvenir*, alimentación, alojamiento, posibilidades de jugar, recolectar, excavar, vestirse (o disfrazarse) y, por otra, una historia que contar. En este sentido, podemos distinguir claramente que algo puede entrar en nosotros como una marca indeleble.

Estas seguridades básicas, la validación y sus referentes identitarios cuando son sujeto de alteración, se expresan en forma de declinación si se trata de localidades o urbes que han generado dependencias superlativas o capacidades de diversificación muy reducidas en términos de explotación de nuevos recursos. Esta condición expresa el agotamiento de una fuente de recurso, el fin de una actividad básica de subsistencia y el no reemplazo por otra, problemas de rentabilidad en la explotación, cambios tecnológicos, nuevas formas de trabajo y relaciones contractuales, desplazamiento de actividades productivas. O la

declinación que nos permite hablar del patrimonio se da por cambios en la estructura vial, fenómenos naturales incontrolables (terremotos, maremotos, sequías prolongadas), contaminación. La declinación se manifiesta de manera variada como migración, desempleo, pobreza e indigencia, alteración de las pirámides de población, estrés, frustración, readequación de expectativas, dependencia del Estado a través de subsidios, desinstitucionalización, desesperanza, resignación, reorientación del imaginario, ausencia de proyecto vital.



Figura 4. Teatro Obrero de Lota.⁵

Sin embargo, esto no implica una relación causal o mecánica entre los indicadores de declinación y la ciudad vivida, experimentada y narrada por los distintos actores y sus trayectorias. Siempre la memoria tiene sus estrategias para mostrar y ocultar, pero también para movilizar la esperanza o simplemente estructurar la espera como inmovilidad.

Si la ciudad es un conjunto de puntos de encuentro, la ruina siempre dialoga con lo que pudiese llamarse una ciudad sostenible, es

⁵Construido en su obra gruesa con aportes mensuales de los obreros del carbón, equivalentes a unidades de ladrillos descontados de su salario. Nunca fue concluida la obra.

decir, la organizada para que todos quienes coparticipan en su construcción satisfagan sus necesidades y mantengan niveles importantes de bienestar y calidad, sin que ello implique poner en riesgo a otras personas en el presente o en el futuro. De este modo, la ruina da lugar a un prodigioso paisaje de contrastes entre la riqueza y la pobreza, entre antes y ahora, entre la fuerza de una identidad y su debilitamiento. Revela, en el caso de las ciudades especializadas, las intervenciones urbanas, las transformaciones de sus ejes, sus crecimientos y las construcciones de viviendas sociales, diferenciación y opulencia, exotismo y desgaste de sus estructuras.

Las ruinas son acontecimientos que nos hablan y que refieren momentos en los que se transita por desequilibrios entre lo colectivo y lo individual y que son verificables en tanto son visibles y localizables en el espacio urbano del cual los habitantes son parte y han construido. Refieren a lo que sucede o ha sucedido y se alzan en un momento como un fragmento de realidad percibida y vivida por algunos, y que hoy se anuncia como parte de una existencia presente irregular o en declive respecto de la propia trayectoria.

La ruina o las ruinas en el marco de las ciudades hablan de una nueva funcionalidad o funcionalización del espacio, de una diferente apropiación que no se corresponde con el sentido de propiedad, sino de nuevos intercambios y encuentros; corresponde también al debilitamiento de un código, a un reordenamiento y una nueva coherencia y práctica, otros consensos y otras diferenciaciones. Con la ruina comienza un miedo desconocido; con ella queda atrás el espacio del urbanista: el espacio funcionalizado y las instalaciones que les son substanciales. Detrás de la ruina viene la posibilidad de su conservación y de su puesta en escena.

La ruina habla de un espacio de pérdida, de la invisibilidad de una tradición y de una memoria viva, de un hacer. Es parte de una desafiliación en términos sociales, del paso hacia una sociabilidad difusa. En ella se fue una experiencia común del pasado y elementos que organizaban la conciencia de sí mismos. Por ello, la ruina es parte de la biografía colectiva. Nos encontrábamos en... los graneros... en las minas... el muelle... las habitaciones... después en todos los sitios. La ruta hacia la mina trata de un destino que no se puede modificar: son imágenes, sonidos, brisas, olores y sensaciones las que vienen a presencia. “Apaguen sus lámparas”, indica un antiguo minero, ahora actor

dramático y guía turístico en un pique articulado como entretención y conocimiento para cazadores de experiencias. Señala: “Traten de mirarse las manos... ¿Ven algo?”. “Nada”, responde el coro de visitantes... Insiste: “Así debe ser la ceguera”. Ahora el minero-actor cuenta la historia de las lámparas, de las cargas de sus baterías, de la relación entre *sub terra* y *sub sole*, de los peligros, de los accidentes, de las comunicaciones... del milagro de la vida y la muerte, de las encomendaciones...

Entonces, ¿qué nos pueden decir una mina que cesó sus operaciones, una imponente ciudad como Sewell en medio de la cordillera o la oficina salitrera de Humberstone en el desierto?, ¿o las grúas oxidadas de un antiguo muelle abandonado?, ¿o los vagones inmóviles en viejas estaciones de ferrocarril que han perdido su nombre para ser nombradas?

Todo se inició con el carbón, con el cobre, con el nitrato, que son los referentes de las certidumbres que hablan de la identificación con un recurso, con la explotación del mismo, con unos forjadores y una identidad, con una posición en la estructura social. Pero, ¿hoy dónde está ese punto de partida?

Con la ruina viene una ruptura con el nivel comunitario, es decir, con las formas de afiliación tradicionales que se encuentran asociadas al trabajo mismo y sus extensiones en el barrio, en la recreación, en el sindicato. Hablamos de dobles vínculos y múltiples actividades; también, con la ruina desaparece la existencia real del héroe que me representaba. Paralelamente, sobreviene una mirada: los efectos del tiempo, la tecnología, el comercio, la cultura tradicional y la desinversión sobre la construcción del medio ambiente. Es mirada sobre las gentes, los materiales y las prácticas (Vergara y Samuelson 2001: XVII), pero también “construcciones que han sido puestas sobre un pedestal por los historiadores de la arquitectura, pero que también son humildes” (Vergara y Samuelson 2001: XIX).

Todos estos lugares fueron lugares de saber, de experiencia, de prácticas específicas. ¿Qué son ahora?, ¿qué lugar les podemos dar? Así como no podemos recuperar su vida útil, tampoco podemos restaurar la experiencia. Aunque, “el fantasma de la desindustrialización tiene siempre poder sobre la imaginación” (Vergara y Samuelson 2001: XXI). Entonces es aquí donde debe ser situada la reflexión sobre el patrimonio.

Son tres cuestiones permanentes las que se juegan con el advenimiento de la ruina:

- a) cómo se percibe la ciudad;
- b) los sentimientos asociados a ella;
- c) la predisposición a actuar.

La decadencia corresponde a una mirada interior y exterior. Conduce siempre a modos específicos de sentir, pensar y vivir.

LA RUINA Y LOS IMAGINARIOS COMO POSIBILIDAD

A partir de lo señalado, interesa resaltar –siguiendo a Marc Augé (2003)– que la declinación es acción y no constituye sólo “ruina”, sino que “se encuentra en obra”, que “pertenece a la historia, una historia con frecuencia trágica, siempre desigual, pero irremediamente común” y está lejos de ser entendida como pura materialidad. Entonces, desde el análisis antropológico, la ruina es de gran potencialidad simbólica, pues ofrece una perspectiva del tiempo; tiempo concreto, vivido en lo privado y en lo público, que se prolonga hasta el nosotros del nuevo siglo y es leído desde el presente, pero que sigue siendo pasado y que se muestra como un futuro que nunca fue. En ese sentido, desde la perspectiva de los habitantes hace padecer el futuro que nunca se concretó, pero eso no le resta una condición de activa y dinámica que ofrece salidas y posibilidades. Por eso, proponemos que la declinación constituye una marca que implica una doble distancia: de uno consigo mismo y de uno mismo con otros; es decir, por una parte, con la historia, la ruina, la memoria colectiva y el saber hacer, y por otra, con la constitución como unidad social de periferia frente a la potenciación de otras ciudades y actividades que refuerzan el sentir derivado de la declinación, inclusive con su *alter ego*.

De este modo, la ruina, como expresión activa, decanta en imaginario, en experiencia de tiempo, en formación discursiva compartida, más o menos variable y libre como posibilidad de aprehender el espacio, en croquis como puesta en escena de deseos ciudadanos, en sensaciones que caracterizan el sentimiento de los residentes de la ciudad: el placer y el miedo. Pero, por una parte, por su carga simbólica, es composición de memoria hipertrofiada; por otra, es reescritura permanente. La ruina no es viaje a la historia aunque nos introduce en el tiempo, ya que elimina el sentido histórico en cuanto se constituye

como “tiempo puro” y del cual sólo se pueden tener intuiciones fugaces (Augé 2003), porque todo pensamiento y sentimiento como acto de conciencia se orienta al “objeto ausente” y, en ese sentido, es recreación. La actitud de conciencia se expresa y despliega con imaginación; es mezcla de pensamiento y deseo, de anulación y exaltación; ahí se intrincan lo deseado y perdido, lo visible y lo invisible. Por eso, el imaginario no corresponde a la imagen *de*, sino a un proceso de creación continua e indeterminada de formas, figuras e imágenes a partir de las cuales es posible referirse a los fenómenos; es decir, no refiere a lo real ni remite a lo real ni instala una nueva presencia; es matriz de sentido, su efecto orienta la vida cotidiana y se hace sentir en ella (Castoriadis 1985), por lo que anuda elementos cognitivos y de memoria. De modo que un imaginario habla de una condición específica: “mientras los sueños son de vida nocturna, de carácter arqueológico y por tanto miran o viven hacia atrás, los imaginarios se ponen de cara al futuro y lo visionan a su manera” (Silva 2006: 42).

Los imaginarios no sólo son ejercicios de la conciencia solitaria. Pasan a ser imaginarios sociales porque los hombres y mujeres establecen relaciones en sus actividades y comparten o comunican y se guían por estas orientaciones. Los imaginarios son sociales ya que en el marco de las relaciones entre los hombres se producen condiciones históricas y culturales favorables para que determinados imaginarios (políticos, modernizadores, moralizantes, utópicos) sean colectivizados. Los imaginarios sociales, a diferencia de los individuales, requieren ser institucionalizados y legitimados socialmente; por eso, a pesar de su relativa autonomía, jamás están exentos de historicidad; y cada gran época y en cada lugar, como los que observamos para el caso de Lota y los otros lugares mencionados, entendidos como lugares antropológicos (Augé 2003), contienen uno o varios paradigmas imaginarios (Baeza 2000). Los imaginarios se ubican en esta frontera de lo deseado y lo perdido, lo visible y lo invisible, ya que ellos signan las maneras de enfrentar la vida en sociedad.

En sentido estricto, hablamos de cómo, a partir de elementos de realidad y/o ficción, las distintas narraciones de sus habitantes se transforman en representaciones, las cuales se configuran, en tanto proceso simbólico, como imaginarios (Durand 2006). Es decir, “elaboraciones simbólicas de lo que observamos, o de lo que nos atemoriza o deseáramos que existiera” (García Canclini, citado en Lindón 2007: 90),

que son las formas de construcción de sus realidades, modos de vivirlas, prospectarlas y presentarlas. Entonces, se trata de la enunciación imaginaria de la ciudad, de percepciones, imágenes y situaciones diferenciadas sobre las acciones, las palabras, los objetos y las cosas en el tiempo, que implica ubicarse en el mundo de una manera particular, formalizando cualidades, calificaciones y escenarios urbanos. Siendo así, los imaginarios orientan e influyen en las decisiones de las personas; son dinámicos, no se cuestionan y devienen de prácticas sociales y discursos. De este modo, los imaginarios hablan de las acciones de los sujetos sociales.

Así, los imaginarios marcan la ciudad y la manera de percibirla, de moverse y habitarla. Preguntarse por estos imaginarios exige, por tanto, interrogarse por estas construcciones fundacionales que contribuyen o contribuyeron a hacer inteligible la experiencia de vida en la ciudad. Los imaginarios, en estos términos, nos hablan siempre de utopía y de deseo (Silva 2006), de cómo los que la habitan y también los que escriben sobre la ciudad imaginan e inventan formas de vida urbana para crear su ciudad. La ciudad imaginada, la ciudad subjetiva, habla de utopías y de una ciudad ideal a la manera de como lo hicieron Campanella o Tomás Moro, lo que también nos conduce a un encuentro con los afectos y los sentidos de la ciudad vivida y proyectada.

En síntesis, la ciudad siempre tiene que arreglárselas con la construcción de imaginarios que actúan como matrices de sentido. Son cartas de navegación que fundamentan la acción de los sujetos y actores sociales, enriquecen y complejizan la razón, haciéndola deambular entre la realidad y la fantasía. El imaginario se presenta, no como una gramática ordenada de inteligibilidad del universo, sino como una composición relativamente libre e irrefutable, en la medida en que no ha de rendir cuentas a ningún tipo de racionalidad. Lo imaginario tiene que ver con la creencia y la trama esencial del creer (Baeza 2000).

Es en estos términos que las transformaciones de la economía chilena han puesto históricamente en cuestión ciertas continuidades fundamentales de la sociedad y de comunidades especializadas, marcando un corte con el pasado de algunos sectores productivos, abriendo paso a la marginalización creciente de un sector de los trabajadores. Por ello, la pregunta por la utilidad de los viejos saberes en los nuevos esquemas productivos es recurrente en estos procesos de reconversión hacia una economía de la experiencia y de la patrimonialización (Rodríguez y Mi-

randa 2009). Para las poblaciones marginalizadas de los viejos aparatos productivos en crisis, la pregunta por la continuidad en el ejercicio de un *saber hacer* está siempre presente. En estos términos, cuando la inserción social no se asegura más por el trabajo o el ejercicio de un oficio, el paso a la crisis de sentidos identitarios (definición de sí mismo y de proyecto) es inevitable, como también parece ser inevitable la declinación de la ciudad y el espacio, para crear otro: el patrimonial.

ANOTACIONES SOBRE LA RUINA

1. La ruina deviene esencialmente en posibilidades y acciones que permiten la reescritura del texto urbano, marcando distancias individuales de sus habitantes consigo mismos y con otros, dando paso a imaginarios urbanos específicos –como estructuras de sentido– que definen una condición local de ser. Las ciudades en declinación, de conformidad a la ruina, se vacían de sus elites y luego aparece una masa trabajadora empobrecida que migra en busca de oportunidades de trabajo o simplemente espera, porque está inmovilizada, y a veces, en sentido extremo, privada de esperanza.
2. Sostenemos como tesis que aquello que no puede ser recuperado, porque ya es ruina y desgarró, que es deriva de esplendor y decline, puede, dentro de un esquema puramente mercantil –como economía de la experiencia–, ser recuperado para la historia como un nuevo lugar. Sólo que, esta vez, recuperado como un simulacro al ser convertido como un parque temático, por lo que nunca será memoria, pero sí historia.
3. Aparece como principal objeto de patrimonialización la materialidad y sus formas, expresada en arquitectura y traza urbana, equipamiento público e intervenciones, lo cual también constituye una ciudad percibida y significada por sus habitantes. Pero discurre en paralelo la ciudad-ruina significada a través de sus trayectos, prácticas, maneras de nombrar y de marcarla. Frente a la ruina, sus habitantes aún pueden hablar de la ciudad que un día, de conformidad con la esperanza, soñaron para sí y los suyos.
4. Se trata de una doble enunciación sobre ella, pues se ubican la ruina y la ciudad-ruina entre aquellos que enuncian y aquellos

que oyen hablar de ella en busca de la experiencia. Sin embargo, esta enunciación pone al frente aquello material a lo que remite la historia y se dice sobre ello, y la efectiva existencia de esa expresión material y lo que se hace en el presente. Es decir, hablamos de un enlace entre el presente y el pasado, de la posibilidad de evocar o de construir armonías y desencadenar disonancias. En este juego, se observa la irregularidad de la narración, pero resalta en tanto puede ser compartida y discutida su imagen como posibilidad para abrirla en sus intersticios.

5. La irregularidad narrativa es varias cosas simultáneas: sentimiento de pérdida, reestructuración de la vida, dispersión de la memoria, búsqueda de un nuevo sentido para la existencia, detención del tiempo, meditación sobre la memoria, escritura paralela. “La fractura formada por el dolor es también un vínculo social y los individuos la administran en múltiples formas” (Farge 2008: 23). Entonces, recuperemos lo que está detrás de esta irregularidad: *yo aprendía a leer en... crecí en... recuerdo a mi profesor... allí cumplí 30 años... ahí me casé... tuve a mis hijos... ahí están enterrados mis padres... la ciudad tiene una gran belleza... veo pasar las tardes... veo caminar los domingos y estoy en la calle con las gentes. Veo mi vida, tu vida, las otras vidas... era muy tradicional que... nos juntábamos en...*

Todas estas son formas de enunciación que tratan del pasado y con el pasado, de la negociación del tiempo y del situarse frente a él. Pero no lo son menos del presente. El patrimonio no puede hacerse eco de ello. El patrimonio no puede ser más que expresión temática y montaje.

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre este cuerpo-ciudad muerta y mi propio cuerpo que busca la ciudad donde siempre hay gente despierta? Es tan largo el recuerdo, como si la aurora nos hiciera entrar en el sueño...

Esto plantea la posibilidad de establecer dos niveles de trabajo en relación con la memoria frente al patrimonio: *a)* el referido a la pertenencia colectiva del individuo, *b)* el de las apreciaciones singulares e individuales.

En los espacios abandonados y ruinosos quedan personas, casi con el estatus de refugiados y transplantados, sin más referencia que

su propia memoria. Estos, sin más oportunidad, son los que experimentan el declive como una cuestión vital; son conscientes del antes y el ahora. También, algunos se sienten estigmatizados en su asociación con la decadencia de la materialidad, atrapados en una vida circular, dependientes de las decisiones de otros. Sólo esperan.

Entonces, si se trata de la vida que va de la mano de la declinación, el encuadre es y debe ser económico y político, y la discusión patrimonial y sobre el patrimonio así lo debe ser. Se trata del contraste, ya que la ruina y el patrimonio se enfrentan a la prosperidad que a veces caracteriza a la región, al país o a la ciudad.

Frente a lo anterior, cuando nos hacemos cargo de las imágenes físicas y de la materialidad, éstas:

1. pueden contar una historia, ya que el lugar físico se abre a la interpretación y al recuerdo;
2. nos pueden hacer entrar en la historia de quienes viven en ella o se han ido de ella;
3. expresan cómo la riqueza puede ser sucedida por el declive y la devastación;
4. nos permiten reflexionar sobre la política, la economía, las tradiciones, la pérdida del territorio, las nuevas exclusiones y el funcionamiento de la sociedad;
5. descubren circuitos que se pueden omitir u obviar cuando se imponen rutas turísticas, lo que define una política de la memoria que indica qué hay que mostrar y qué hay que omitir.

Todo esto, sólo si se trata de los barrios, indica la transformación. Ya no están los mismos árboles. Algunas casas están destruidas o transformadas o sólo queda la fachada, otras se incendiaron o simplemente la vida urbana cambió de eje.

CIERRE

“El fantasma de la desindustrialización tiene poder sobre la imaginación”, señala Vergara (2001). Observamos cómo los supervivientes se acomodan a una imagen, a un destino. Es el adiós a una sincronía y a su exactitud, pero también la declinación y la mirada interior y exterior llevan a otros modos de pensar, soñar, sentir y vivir. Sin la mina y

sin el carbón, es como si no fuera la ciudad. Porque no es fácil responderse dónde nació o dónde me crié. Las ruinas constituyen un repaso por la vida y sus fantasmas: es retornar al niño que fui en otro tiempo.

Con la mina en operaciones no había necesidad de interrogar a la ciudad. Pero con el fin de aquella y los cambios ciudadanos, los hombres y mujeres se vuelven testigos insobornables de su tiempo, viven lastimados y desgarrados. Quizá podríamos decir, en términos de Sabato (2006: 66), que se trata de un “momento pendular en la que ya no encontramos la identidad en la que fuimos”. Es, como señala Grandón (1998) para el caso de la ciudad carbonífera de Lota, “no más lámparas, ni cascos, ni barrenos ni manche, ni ‘chatarra’ con té o con chicha, no más de ese ‘pan de mina’ amasado colectivamente por las mujeres y cocido en los centenarios hornos de barro junto a los pabellones de Lota Alto”.

No obstante lo anterior, con el fin del esplendor de una fase productiva como Lota, las identidades y los imaginarios que allí se incubaron no desaparecieron, como tampoco lo hizo la materialidad que los sustentaba en sus proyectos. Contrariamente, la declinación abre paso a la memoria, y cuando la memoria y los recuerdos comienzan su trabajo, los procesos de metamorfosis se activan. Claramente, recordar o dar lugar a parte del pasado es parte de un ejercicio de configurar, resignificando en el presente un acontecimiento pretérito, pero siempre en el marco de una actualidad que se proyecta en el futuro.

Las ciudades en declinación representan, en su conexión con el mundo, una promesa de desarrollo perdido. Son ciudades donde la salida de profesionales y extranjeros las deja en manos de trabajadores y ex trabajadores, los cuales operan desde su decadencia como fantasmas de lo que no se quiere ser hoy en el presente como país. Son ciudades que verdaderamente incomodan al Estado y sus políticas modernizadoras, donde siempre está a la mano la posibilidad de reconversión como alternativa para sus habitantes que en el pasado alcanzaron gran visibilidad por sus contribuciones al erario nacional, al desarrollo industrial y a los movimientos sociales. En este sentido, la patrimonialización a partir de la ruina sería una posible salida que resuelve la pregunta sobre el destino y futuro de estas ciudades y los conocimientos tradicionales de sus habitantes.

El agotamiento de la demanda de sus recursos, la apertura comercial y el cambio de modelo económico generan presión sobre las

economías locales, pero de manera despiadada sobre los oficios, conocimientos y certezas con las que las personas vivieron por décadas. La patrimonialización no es más que una salida neoliberal frente a las periferias que el mismo modelo ha creado (Rodríguez y Miranda 2009).

En esta lógica, como sostienen Pine y Gilmore (1999), los productos son tangibles, los servicios intangibles, pero definitivamente las experiencias pueden alcanzar el estatus de memorables. En esto que puede ser indeleble, es donde definitivamente se juega esta economía de la experiencia. Por ello, el trabajo puede ser teatro y los “trabajadores”, unos actores que simplemente dramatizan sus papeles haciéndonos creer que ese mundo aún existe, aunque sólo se trate de una representación.

Entonces, se trata de campos sociales históricos que permiten la construcción de los ejercicios de memoria, porque hay intereses y fuerzas económicas, materiales, políticas, geográficas, ambientales, sociales y culturales que actúan de manera conjunta en la construcción de una memoria colectiva como paso de los saberes individuales a los colectivos y que definen, desde la ruina, el lugar antropológico.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, MARC

2003 *El tiempo en ruinas*, Gedisa, Barcelona.

BAEZA, MANUEL

2000 *Los caminos invisibles de la realidad social: ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Sociedad Hoy, Santiago.

BAUMAN, ZIGMUNT

2004 *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

BAUDRILLARD, JEAN

1993 *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona.

CASTORIADIS, CORNELIUS

1985 *La institución imaginada de la sociedad*, vol. 1, Tusquets, Barcelona.

DEBORD, GUY

1995 *La sociedad del espectáculo*, La Marca, Buenos Aires.

DELGADO, MANUEL

2007 *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Anagrama, Barcelona.

DÉOTTE, JEAN-LOUIS

1998 *Catástrofe y olvido. Las ruinas, Europa y el Museo*, Cuarto Propio, Santiago.

DIARIO DE LA NACIÓN

2 de julio de 2009, Santiago.

DINECHIN, PHILIPPE DE

2001 *Identidad y reconversión en las ciudades carboníferas de Lota y Coronel - Chile*, Centro de Educación y Promoción de Acción Solidaria, Santiago.

DURAND, GILBERT

2006 *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, México.

EDENSOR, TIM

2005 *Industrial ruins: Spaces, aesthetics and materiality*, Berg, Nueva York.

FARGUE, ARLETTE

2008 *Lugares para la historia*, Universidad Diego Portales, Santiago.

GRANDÓN, EDISON

1998 *El adiós del minero. Crónicas desde Lota*, Centro de Estudios Sociales, Santiago.

HUYSEN, ANDREAS

2003 *Present pasts. Urban palimpsests and the politics of memory*, Standford University Press, Standford.

LINDÓN, ALICIA

2007 "Diálogo con Néstor García Canclini '¿Qué son los imaginarios y cómo funcionan en la ciudad?'" , *Eure*, 99 (XXXIII): 89-99.

LYNCH, KEVIN

1998 *La imagen de la ciudad*, Gustavo Gili, Barcelona.

MÁRAI, SANDOR

2008 *El último encuentro*, Salamandra, Barcelona.

MELGAR BAO, RICARDO

2002 “Globalización y cultura en América Latina. Crisis de la razón y de la axiología patrimonial”, Rafael Pérez-Taylor (ed.), *Antropología y complejidad*, Gedisa, Barcelona: 49-66.

PINE II, B., JOSEPH Y JAMES H. GILMORE

1999 *The experience economy: work is theatre & every business a stage: goods & services are no longer enough*, Harvard Business Publishing, Boston.

RICHARD, NELLY

2001 *Residuos y metáforas (Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición)*, Cuarto Propio, Santiago.

RODRÍGUEZ, JUAN

2006 “Desencanto, resistencia e imaginación: la memoria en escena”, *Estudios Latinoamericanos*, número anual extraordinario.

RODRÍGUEZ, JUAN Y PABLO MIRANDA

2009 “Patrimonio: entre la tregua melancólica y un lenguaje para la declinación. El caso de la transformación urbana de María Elena (II región, Chile)”, inédito.

SÁBATO, ERNESTO

2006 *Antes del fin*, La Nación, Buenos Aires.

SANTOS, MILTON

2000 *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Ariel (Geografía), Barcelona.

SILVA, ARMANDO

2006 “Centros imaginados de América Latina”, A. Lindón, M. Aguilar y D. Hiernaux (coords.), *Lugares e imaginarios de la metrópolis*, Anthropos Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona: 43-65.

VERGARA, CAMILO Y THIMOTHY J. SAMUELSON

2001 *Unexpected Chicagoland*, The New Press, Nueva York.

HEMORRAGIA DEL PATRIMONIO Y COAGULACIÓN: EN BUSCA DE LA AUTENTICIDAD PERDIDA¹

Emanuela Canghiari²

*“Who controls the past... controls the future;
who controls the present, controls the past”.*
Orwell, 1982 [1949]: 32.

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es ofrecer una parte de los resultados de una investigación, todavía en curso, acerca de la actividad del saqueo de tumbas prehispánicas en Perú, así como de los aspectos simbólicos, económicos y políticos relacionados con el mercado negro internacional de arte.

El saqueo de tumbas, más conocido con el nombre de *huaquería*³ en Perú y en muchos países de América del Sur, es un tema que despierta cada vez mayor interés en un mundo “vitrificado”,⁴ si bien su origen se remonta a tiempos lejanos. De hecho, está considerada como la segunda actividad más antigua de la historia después de la conocida por todo el mundo; así, usando las palabras de Meyer (1973: 68), podemos asegurar que “es la segunda profesión más antigua. Practicada tan ampliamente, aunque no de forma tan lucrativa, como la primera. Al

¹Revisión lingüística de la Dra. Yolanda Sabaté.

²École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París.

³El significado de la palabra *huaquería* deriva del quechua *huaca*, que designa los lugares u objetos considerados sede de fuerzas sobrenaturales.

⁴La vitrificación del mundo es la fórmula utilizada en particular por Davallon (1986) y Amselle (2005) para indicar la inscripción de objetos y prácticas al Patrimonio cultural de la humanidad (material o inmaterial), proceso promovido principalmente por la UNESCO.

igual que la cortesana, el ladrón de tumbas sabe que la belleza vale dinero y que pocas veces faltan clientes”. Esta belleza genera actualmente millones de dólares, por lo que el comercio de arte se podría colocar en segundo lugar entre los negocios ilegales después del narcotráfico. Podríamos afirmar que el oro, como fuente de riqueza, se ha ido sustituyendo paulatinamente y a lo largo del tiempo por otros materiales: por un lado, la cocaína (Taussig 2004), no en vano llamada “oro blanco” y, por el otro, las obras de arte. En particular, nuestra investigación se centra en la cerámica prehispánica, pues por una parte la región en que se realiza el estudio cuenta con abundantes piezas arqueológicas procedentes de las tumbas y, por otra, en ella convergen distintas fuerzas locales y globales, económicas y simbólicas.

Los primeros documentos jurídicos internacionales que hacen referencia a la protección del patrimonio y el tráfico ilegal están vinculados a los conflictos armados.⁵ La Conferencia de la Haya de 1954 se puede considerar el primer intento de una convención internacional destinada exclusivamente al patrimonio cultural, aunque sigue siendo prioritaria la *Kriegsraison* para la protección de los bienes patrimoniales. Catorce años después, en noviembre de 1970, la UNESCO produjo la *Convención sobre las medidas que se han de adoptar para prohibir e impedir la exportación, importación y transferencia de propiedad ilícita de bienes culturales*, actualmente en vigor, y que representa el medio principal de referencia a nivel internacional.⁶

Meyer, por su parte, sostiene que “las leyes, las limitaciones morales y los peligros físicos han tenido más o menos el mismo efecto disuasivo sobre esta actividad [la *huaquería*], que el que tienen sobre la primera [la de las cortesanas]” (1973: 68), es decir, casi ninguno. De hecho, el saqueo de los sitios arqueológicos en América Latina es una industria en continuo crecimiento, pudiéndose considerar en la actualidad un verdadero “sistema económico, dividido en regímenes de producción, distribución y consumación” (Boone 1994: 486). Los diferentes niveles de esta estructura los ocupan los *huaqueros*, los in-

⁵Se pueden nombrar el *Lieber Code* (1863) y la conferencia de La Haya de 1899 que dio lugar a una revisión de la “Declaración concerniente a las leyes y costumbres de guerra” elaborada en 1874 en la Conferencia de Bruselas.

⁶Para consultar el texto oficial de la ley: <http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13039&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>.

termediarios o *runners*, y quienes adquieren las piezas (coleccionistas privados o museos).⁷

Siguiendo la ruta de los *huacos* desde su descubrimiento hasta su venta, veremos cómo cambian los significados que se les atribuyen en los distintos contextos. Para ello hemos escogido las que consideramos etapas esenciales: las casas de los *huaqueros* y las de quienes no consideramos como tales, las mesas de los curanderos, las instituciones escolares y, por último, la interacción en el mercado negro.

Con el presente análisis trataremos de reflexionar acerca de los distintos conceptos de “patrimonio cultural” teniendo en cuenta la metáfora biológica usada por las instituciones internacionales, que lo ve como un cuerpo herido cuya huída de bienes es como una imparable “hemorragia”. En cuanto a la cuestión de la protección del patrimonio, hablaremos entonces del concepto de “coagulación”.

Por “coagulación”, entendemos el mecanismo orientado a impedir la pérdida de “sangre”, así como, en un sentido figurado, la cristalización de intereses y la “solidificación” y el endurecimiento de elementos fluídos, precisamente, las identidades de los actores sociales. La constante demanda de objetos prehispánicos representa un flujo capaz de sortear las limitaciones penales y legislativas, debido a una serie de motivos concretos (la permeabilidad misma de las normas, la corrupción, los abusos de poder, etcétera). Además, tiene lugar una visión esencialmente paternalista de las instituciones por parte de la ley con respecto a los llamados “países fuente”.⁸ Estos dos factores nos

⁷Estos roles no son tan rígidos y definidos. En otras palabras, los límites entre *huaqueros*, intermediarios y coleccionistas son bastante porosos y en la práctica se superponen. Tampoco hay que subestimar la creciente figura del “falsificador”: la práctica de falsificación de piezas representa un mercado cada vez más desarrollado, sobre todo en los centros urbanos.

⁸Las naciones que participan en el mercado internacional de las antigüedades se dividen convencionalmente en:

1. Países donde principalmente se descubren los bienes; definidos “naciones fuente” o de origen (*source nation, supply nation*).

2. Países que compran y coleccionan las piezas (*purchaser nation, market nation*).

Sin embargo esta distinción nos parece aproximativa y simplista, pues traza una línea de división entre países “productores” y países compradores, cuando en realidad sabemos que ya no se trata de una discriminación geográfica, sino más bien política. Son muchos los coleccionistas peruanos que compran piezas y tienen colecciones privadas adquiridas de forma completamente ilícita.

llevan a plantear la hipótesis, según la cual, las políticas de las instituciones internacionales contribuyen a esa visión exótica y primitivista de las poblaciones de Perú, hecho que favorece el desarrollo y el éxito de la comercialización de las culturas materiales prehispánicas.

UNA ELECCIÓN DE CAMPO, UN CAMPO DE ELECCIONES

La idea de realizar una investigación sobre la *huaquería* nació gracias a un primer viaje a Perú, como miembro del proyecto Antonio Raimondi,⁹ cuyo ámbito de acción era la sierra de Ancash. La elección de campo fue debida entonces a mi participación en el mencionado proyecto y a que, en el Callejón de Conchucos y en el valle de Chacas, había interesantes colecciones municipales, unido a mis contactos con guías que conocían bien los sitios, pues los habían descubierto –y saqueado– en primicia. Pero fue justo a mi llegada al campo y cuando tomé los primeros y difíciles contactos con los informantes, cuando me di cuenta de las potencialidades del sujeto. Se plantearon así varias líneas interesantes de investigación. Acto seguido, mi trabajo abarcó también la costa norte, en particular algunas localidades del departamento de Lambayeque (Ventarrón, Sipán, Huaca Rajada); en esta ocasión conté con la ayuda del proyecto Ventarrón,¹⁰ que me facilitó y proporcionó un primer contacto con *huaqueros*.

Es importante precisar que, en la visión de los comuneros, al *huaquero* no siempre se le considera un sujeto moralmente condenable, sino más bien un especialista de los bienes inmuebles (los sitios arqueológicos) y muebles (la cerámica). La *huaquería* se concibe en este caso como un recurso legítimo para la creación de museos *in situ*. Es a partir de esa figura ambigua del *huaquero*, como destructor de los bienes y constructor de un proceso comunitario de afirmación de las comu-

⁹El proyecto arqueológico y antropológico “Antonio Raimondi”, llevado a cabo por la Universidad de Bolonia y el Museo del Castello Sforzesco de Milán, lo financian y promocionan el Ministerio de Asuntos Exteriores italiano y el mencionado Museo. Las coordinadoras de la misión son la dra. Carolina Orsini, para la parte arqueológica, y la dra. Sofía Venturoli, para la parte etnográfica.

¹⁰El proyecto Ventarrón está dirigido por el arqueólogo Ignacio Alva Meneses. Actualmente, lo financia el Estado peruano (Ministerio de Educación) mediante la Unidad Ejecutora Naylamp Lambayeque, organismo que administra el fondo estatal para el fomento de investigaciones en Lambayeque.

nidades como agente de patrimonialización, que hemos analizado su actividad.

Desde que empezamos el trabajo de campo, en el año 2007, nuestra metodología se ha basado en el concepto propuesto por Igor Kopytoff sobre la “biografía cultural” de los objetos. El artículo del etnólogo africanista, publicado en la célebre obra de Arjun Appadurai, *The social life of things*, constituye una especie de manifiesto de este enfoque procesal, que propone aplicar la idea de la biografía a la cultura material. Así pues, los objetos se consideran seres vivos que, a lo largo de su camino –es decir, de su vida–, van adquiriendo significaciones y valores diferentes.

Al estar realizando una investigación sobre una actividad ilegal, hecho que lleva a la gente a un comprensible silencio, dejar hablar a los objetos resultó muy interesante y dio lugar a varios motivos de reflexión. Appadurai nos sugiere que “desde un punto de vista teórico, los actores humanos cargan a los objetos de significado; desde un punto de vista metodológico, son los objetos en movimiento (*things-in-motion*) los que iluminan su contexto humano y social” (Appadurai 1996: 5). Esta especie de “fetichismo metodológico” impide caer en definiciones meramente teóricas o estáticas para, por el contrario, poder analizar el contexto de cambio, reconstruyendo los circuitos del mercado. Optamos, entonces, por seguir el itinerario del *huaco* desde el lugar de su hallazgo, en nuestro caso, la sierra de Ancash, pasando por su lugar de venta (las grandes ciudades, y en particular Lima), para acabar con su llegada hasta las colecciones privadas y/o museísticas.

Esta nueva metodología no podía desplegar todo su potencial en un estudio basado en una investigación intensiva, “sedentaria” y concentrada en un solo sitio. Por ello, fue necesario decantarse por una etnografía multisituada (*multi-sited*) (Marcus 1995). Este enfoque “nómada” insiste, más que en un análisis de los sitios mismos, en las interconexiones entre los diferentes niveles que conciernen a la investigación. En su “estar allá... y allá... y allá” (Hannerz 2007), el antropólogo se inscribe dentro del flujo de personas y objetos, negociando su rol y su lugar cada vez de forma distinta. Así, a nivel metodológico, la asunción de esta perspectiva conlleva otro aspecto importante, esto es, la adopción de un método adecuado a cada contexto. De hecho, si con los *huaqueros* que había conocido utilicé casi siempre la técnica de la observación participante, en el ámbito del mercado informal

me pareció menos arriesgado recurrir a una investigación enmascarada, pues declarar mi condición de investigadora de Antropología hubiera podido comprometer mi trabajo.

El hecho de ponerse en marcha, no sólo en sentido figurado, a través de los circuitos de la cerámica, proporciona un punto de vista dinámico. Como primer resultado, esta perspectiva facilita deshacerse, o por lo menos matizar, la visión dualista de la sociedad peruana entre un mundo arcaico, tradicional, agrario y estancado, el de los Andes –“nombre cómodo, pero vago” (Freyre 1974: 96)¹¹–, y la zona costera industrializada, moderna, dinámica. En cambio, nos permitió poner en evidencia las relaciones entre las diferentes áreas geográficas de Perú y el resto del mundo.

SIGUIENDO LA RUTA DE LOS “OBJETOS-VACANTES”

“El tráfico de bienes que caracteriza al mundo contemporáneo”, afirman Fabietti y Malighetti, “no se puede resumir en una serie de préstamos y de compras, refiriéndonos sólo entonces a la esfera económica. Al contrario, comporta una constante reformulación o reubicación significativa, con base en el contexto en el cual esos bienes son adquiridos o dados” (2002: 92). El desplazamiento de objetos, de hecho, comporta una reinscripción de estos últimos en contextos de significados a veces muy distintos a los de origen o proveniencia. De la misma manera, los *huacos*, a lo largo de toda su vida, se van cargando de valores diferentes. Podemos designarlos entonces como “objetos vacantes”,¹² puesto que se definen como “vacíos de significados”, que se ofrecen para ser “llenados” con sentidos distintos en cada contexto. Las diferentes capas de significaciones se forjan en un flujo constante de prácticas, usos y concepciones distintas.

En consecuencia, el sitio donde se encuentra la cerámica debe dejar de considerarse como su destino, y pensar en él como una etapa de su existencia. Derlon y Jeudy-Ballini invierten de este modo el punto de vista tradicional, mostrando que “la persona que posee el vaso, a lo mejor durante toda su vida, sólo representa un anillo en la vida misma del objeto y es éste, en definitiva, el que colecciona a los

¹¹ En el texto del autor se hace referencia a América Latina.

¹² En italiano la palabra “vacante” permite un juego de palabras por la asonancia con la palabra “vagante”: errante.

coleccionistas” (2001: 157). Por lo demás, esta movilidad no representa una especificidad fruto de su descubrimiento. Antes de ser enterrados con el difunto, los objetos, que ahora definimos “fúnebres”, tenían funciones y valores, fueran utilitarios, rituales y/o estéticos.¹³

Hemos elegido algunas etapas en la vida de la cerámica, empezando, como Philipp y Steiner sugieren, por “deconstruir el bagaje del encuentro transcultural con el que los objetos viajan y buscar el significado y las memorias almacenadas en ellos” (1999: 19).

Una vez exhumados de la tumba, los objetos encontrados (se trata sobre todo de cerámica, aunque también hay piezas de oro o de madera) se reparten entre los participantes en las excavaciones. Un grupo de *huaqueros* de Chacas (Ancash), por ejemplo, se compone de varios sujetos¹⁴ entre quienes existe una jerarquía implícita. El “guía” de la exploración, que por lo general es quien posee más experiencia, tiene prioridad sobre sus compañeros: él es el primero en escoger algunos *huacos* y deja los que quedan a los demás. Otras veces, quien encuentra una cerámica se la guarda, pues la mayoría de *huaqueros* que conocí creen que el *huaco* es un regalo de algún antepasado para esa persona en concreto, elegida entre los demás por su “buen corazón”.¹⁵ En el

¹³En las tumbas Recuay de la cordillera de Ancash, se encuentra a menudo cerámica de la civilización moche, que nació en la misma época en la costa. Generalmente la presencia de cerámica foránea se interpreta como signo de poder relacionado con las victorias de batallas, pero los arqueólogos que trabajan en la zona destacan también el aspecto del trueque o del intercambio comercial entre los varios grupos humanos. Esto testimonia en primer lugar la existencia de espacios de producción e intercambio antes de la colonización, además de que el valor de la cerámica no es, como sostienen algunos, fruto de la monetarización del intercambio de bienes.

¹⁴Los miembros principales de este grupo, al que se agregan a menudo otros *huaqueros*, son José, Miguel y Marcos. Los tres tienen entre 30 y 40 años de edad y ejercen profesiones distintas (pequeños empresarios, profesores). Es necesario precisar que los nombres que utilizamos para los *huaqueros* son inventados. La adopción de heterónimos apunta a conservar el anonimato de los informantes, más aún tratándose de una actividad ilegal.

¹⁵En este caso específico, la expresión “buen corazón” indica el ánimo del *huaquero* exento de codicia y egoísmo. Como hemos demostrado en otros trabajos, el *huaco*, de la misma manera que los vegetales o los minerales, es considerado un don de los antepasados y su descubrimiento, cuestión de buen corazón por parte de quien lo encuentra. Hemos analizado esta dinámica como parte de una estrategia, más o menos consciente, para legitimar socialmente la actividad de saqueo (Canghiari 2010).

departamento de Lambayeque, en cambio, conocí a tres saqueadores que eran familiares y cuando *huaqueaban* juntos, solían reunir las piezas para después venderlas y compartir el dinero ganado.¹⁶

No toda la cerámica que se encuentra va a parar a los circuitos del mercado informal. A la luz de varios años de investigación, he podido averiguar que muchos *huaqueros* (casi siempre en la sierra de Ancash) guardan los *huacos* en sus casas. Bruno, por ejemplo, al que los demás definen como “*chucaró*” (salvaje),¹⁷ considera la *huaquería* un deporte y/o una diversión: exhibir un *huaco* en un estante no se distancia mucho del acto de exponer la cabeza de un venado, pues ambos, para él, testimonian fuerza, capacidad física y un cierto estatus social.

Otros *huaqueros*, en particular el grupo que conocí en Chacas, atribuyen a las piezas significados más complejos y las guardan en sitios escondidos de sus casas. José, por ejemplo, conserva “sus *huaquitos*” en un armario de su cuarto, dibujando a un lado y al otro del armario un puma y un venado como simbólicos guardianes del tesoro.¹⁸ Por distintas razones, esos *huaqueros* se representan a menudo como coleccionistas y, a veces, esperan la llegada de turistas o una buena oportunidad para vender la cerámica. Sin embargo, en un nivel de análisis más profundo, saquear las tumbas para después guardar el *huaco* en casa revela una acción reivindicativa. Son los mismos *huaqueros* quienes declaran que buscan la cerámica de sus antepasados para guardarla en el pueblo, antes de que llegue un arqueólogo extranjero y se la lleve lejos. No en vano, además, se autodefinen “arqueólogos empíricos”, acusando a los equipos de arqueólogos (generalmente extranjeros) de ser “*huaqueros* con permiso”. Empíricos, según afirman ellos, porque

¹⁶En la costa norte se habla de “maldición de los *huaqueros*”. Los mismos informantes afirman que no logran invertir el dinero que ganan de la venta de piezas prehispánicas para mejorar su condición económica. “Ningún *huaquero* se hizo rico”, sostiene Alberto de Ventarrón (Lambayeque), “esa plata se va rápido, es la maldición que tenemos nosotros los *huaqueros*”.

¹⁷La palabra “*chucaró*” viene del quechua “*chucru*” (duro) y generalmente se refiere al ganado sin domesticar.

¹⁸Los relatos de descubrimientos contados por los *huaqueros* implican casi siempre la presencia de un animal en la sierra, venados y pumas o también animales de pequeña talla, de color blanco. Estos animales, que se suponen encarnaciones de los antepasados, pueden guiar a la persona a las ruinas, así como nos cuenta José: “el *avilito* [el antepasado] se hizo venado y el venado me llevó al sitio” (José, Chacas, comunicación personal, 2005).

les falta la preparación teórica y trabajan con muy pocos instrumentos: una barreta para ensayar el terreno y una pala. Acerca del uso de tecnología e inventarios, Pablo, de Huari, sonreía y decía que él no necesitaba ningún inventario, pues todo estaba registrado allí, mientras señalaba su cabeza. De hecho, todos los *huaqueros* que he tenido la oportunidad de ir conociendo parecen acordarse del sitio y del momento en que encontraron las piezas. Ahora bien, para ellos cada objeto se convierte en un vehículo de memoria, pues les permite recordar y transmitir sus conocimientos y sus cuentos.

Descubrir cerámica prehispánica puede ocurrirle también a quienes “no saben *huaquear*”¹⁹ (José, Chacas, 2005) mientras caminan o aran la tierra. Los *huaqueros*, sin embargo, muestran una conciencia distinta en relación con la importancia simbólica y económica de los *huacos*, sin insinuar con ello que los demás ignoren su importancia. Si, por lo general, los *huaqueros* los venden o los conservan, la gente en su mayoría los utiliza como adorno o los regala como “recuerdo”. Elena, por ejemplo, usaba una vasija de florero poniéndola en su mesa. Además, si un *huaquero* puede cuantificar el precio de una pieza en el ámbito del mercado negro, los demás lo expresan a través de locuciones como “no tiene precio” (Guillermo, Chacas, 2005), “vale una vaca” (Eric, Huari, 2007), “no tiene valor, se regala nomás” (Ángelo, Chinlla, 2007).

Regalar o intercambiarse *huacos* para pagar por un servicio representa un instrumento para tejer relaciones sociales y es una práctica muy común, sobre todo entre familias de migrantes, que explica la presencia de objetos de civilizaciones costeras en las casas andinas y viceversa: así, en el despacho del profesor Álvarez, un *huaco* funcionaba como puntal para que la ventana no se cerrase. Florencio, de un distrito de Huari, en cambio, declaró poseer varios *huacos*, algunos encontrados por azar en los alrededores de su casa y otros regalos de su hijo, quien los había encontrado mientras construía su casa en la costa. Me enseñó orgulloso un *huaco* que podía pertenecer, aproximadamente, a un periodo comprendido entre los siglos XI y XIV dC:²⁰ estaba pintado

¹⁹La actividad de saqueo, de hecho, presupone una serie de conocimientos técnicos relacionados con el trabajo de excavación, la tierra y las ruinas, pero también simbólicos, puesto que acercarse a las ruinas prevé el cumplimiento de rituales específicos (Canghiari 2006).

²⁰La arqueóloga Carolina Orsini, a través de una fotografía de la pieza, se decanta por una procedencia costeña. Se trataría entonces de una cerámica de estilo *Casma incised* según la categorización de Dagget.

por su hija con colores rojo, amarillo y azul. Adriano recibió tres *huacos* como regalo por haber contribuido con sus máquinas a la construcción de una carretera: las tres pequeñas vasijas estaban en un pedestal negro con una placa de agradecimiento.

A través de la manipulación de la cerámica por parte de especialistas, ésta adquiere, según los informantes, el poder de solucionar problemas o curar enfermedades. En las mesas de los curanderos, entre hierbas, bebidas, cabezas reducidas y otros objetos, los *huacos* constituyen un intermediario para el mundo de los difuntos. En este contexto, el vínculo con los antepasados resulta aún más evidente, pues se trataría de la característica primaria del objeto y de su función específica. Más allá de la relevante significación simbólica, la presencia de *huacos* entre los curanderos es cuantitativamente muy escasa.

Las colecciones importantes se encuentran a menudo en escuelas. Los colegios organizan las llamadas “*faenas* de limpieza”, es decir, trabajos colectivos de aseo de los sitios arqueológicos con una finalidad didáctica. Como reconoció el entonces director del Instituto Nacional de Cultura (INC), Salazar, los profesores se mueven con el “fin medio-cubierto que se van a hacer museos”, aunque muchas veces estas *faenas* son una excusa para buscar objetos y después guardarlos o venderlos. El profesor Alberto, organizador de esta iniciativa en Huamparán (Ancash) y actualmente jubilado, mostraba su preocupación porque de las 700 piezas conservadas en el colegio, en 2008 quedaban tan sólo 80. Según él, los mayores responsables eran los profesores foráneos, que, debido a ello, no mostraban escrúpulos frente al patrimonio local. “Ellos los hacen sacar, y después quienes se los llevan son los profesores, ¿adónde los llevarán?” (Lydia, Huari, 2007).

Las cerámicas que se encuentran van a parar, por lo general, a manos de intermediarios o coleccionistas, que residen en las ciudades más grandes. A lo largo de nuestra investigación, hasta el momento actual, hemos localizado dos principales centros geopolíticos donde confluye la cerámica: los descubrimientos de la sierra de Ancash llegan a Lima, junto con piezas de todo el país; en cuanto a los de la costa norte, en cambio, Trujillo o Chiclayo juegan un papel relevante. Allí se concentran importantes intermediarios que tienen contactos directos con coleccionistas nacionales o compradores extranjeros (estadounidenses en particular).

Tras analizar los datos con los que contamos actualmente, podemos afirmar que en la costa norte el mercado negro es más activo si lo comparamos con el de la sierra de Ancash. Diferentes factores definen la costa norte como centro de intereses nacionales e internacionales. En ese sentido, el descubrimiento de las Tumbas Reales de Sipán (Lambayeque) en 1987, seguido por otros excepcionales hallazgos, representa un momento emblemático. En consecuencia, el flujo turístico, por tender a ser más consistente y constante, convirtió esa zona en la principal alternativa a la hegemonía del Cuzco. Asimismo, la presencia de oro o de cobre dorado y la cercanía de fronteras e importantes enclaves político-comerciales han fomentado el desarrollo de organizaciones bien estructuradas, así como sólidas redes de intercambio. Al contrario, en la sierra de Ancash son pocos los *huaqueros*, entre los que tuvimos oportunidad de conocer, que tienen un contacto directo con intermediarios y/o coleccionistas. Pablo, de Huari, parece el más experto: hace años trabajaba para un conocido coleccionista/intermediario de Lima, hasta que esa colaboración se acabó por la captura de este último en la frontera con Ecuador. Lo que suelen hacer los demás es vender a turistas de pasada o a conocidos que generalmente viven en otra parte y van a la sierra de vacaciones. Tampoco hay que asombrarse de que a menudo sean intelectuales (de humanidades en particular, aunque también de otras disciplinas) quienes alimentan este negocio. En Huamparán, el profesor Alberto cuenta que dos *gringos* compraron dos calaveras con trepanación y con medicaciones con hojas de oro, “para estudiarlas”. Los arqueólogos también pueden comprar piezas para evitarles otro destino escondido: el del comercio informal.

Empieza a delinearse así un panorama del mercado negro de arte prehispánico que se puede dividir en dos circuitos principales que podríamos definir como turístico y organizado, respectivamente.

El primer circuito puede caracterizarse por una venta esporádica y accidental, como ocurre a menudo en la sierra de Ancash, o a veces una más sistemática, como se observa en la avenida La Marina de Lima, frente a las tiendas de artesanía. Esta red se basa sobre todo en relaciones familiares, y los migrantes juegan un importante papel. Quienes dejan la *sierra* para instalarse en Lima, tienen más recursos económicos y, por varias razones –coleccionismo o regalos–, se perfilan como compradores potenciales. Además, cabe recordar un dato significativo: la mayor parte de *huaqueros* de la sierra estuvo viviendo

algunos años en las ciudades de la costa, oportunidad que les permitió desarrollar un aprendizaje así como establecer contactos con otros *huaqueros* o traficantes.

El circuito organizado, en cambio, está más escondido e incluso llega a estar controlado por mafias (Aimi 2008). En realidad, lo que por simplificación definimos “organizado”, está cambiando. Como muestra Moisés Naím en su obra *Ilícito*, el mercado informal internacional se vuelve “cada vez menos organizado –en el sentido tradicional de basarse en estructuras rígidas y verticales de control y mando– y más descentralizado” (2006: 52). De todas maneras, esta red se apoya en relaciones profesionales y puntuales, establecidas con anticipación. El caso de Cristina representa un ejemplo muy interesante, pues demuestra cómo también a pequeña escala se logra crear una “industria” eficaz: forma parte de una familia de *huaqueros* y mientras sus hermanos efectúan el trabajo de saqueo, ella se ocupa de mantener contactos con coleccionistas y compradores. Así pues, Cristina trabaja sistemáticamente de forma ambulante y “por encargo” con gente con quien ha ido estableciendo relaciones de confianza:²¹ avisa a sus clientes por teléfono y viaja hasta Lima con los *cuchimilcos*²² escondidos en la mochila.

Sobra decir que no es fácil acceder a este tipo de personas y por eso, hasta ahora, tan sólo hemos podido abordar el nivel más superficial del mercado informal pues, por obvias razones, insertarse en el otro circuito es tan complicado como arriesgado. Sin embargo, este análisis nos ofrece la posibilidad de asistir a la acción comercial y a la interacción entre vendedores y compradores.²³ Los vendedores más accesibles que tienen cerámica prehispánica se pueden encontrar en la avenida La Marina, frente a las grandes tiendas de artesanía. Entre las puertas de esas tiendas (donde tienen prohibida la entrada) y la ruidosa calle, muestran réplicas a los clientes, casi todos turistas, pero llevan también cerámica original escondida. Es más, en ocasiones, los vende-

²¹ Información personal de Carmen Salazar Soler.

²² Los *cuchimilcos* son ídolos de barro pertenecientes a los Chancay. Este grupo se localizó en la costa central del Perú, actual departamento de Lima, entre los años 1200 y 1470 dC.

²³ En ese ámbito, nuestra categoría, como he señalado anteriormente, era la de turista (realizando una investigación enmascarada) y sólo en un segundo momento, tras haber establecido cierta confianza, podía comentar que era estudiante de Antropología.

dores prefieren darse cita previamente con los clientes interesados en piezas auténticas para poder regresar justo al punto de encuentro con el objeto que responde al gusto del comprador. No es raro que esos vendedores dispongan de un catálogo fotográfico, “casi como el menú de un restaurante” (Adriano, Chacas, 2007).

Según mi investigación, un detalle importante es que los vendedores se articulan mediante redes que están vinculadas entre ellas. Se trata en su mayoría de redes familiares, es decir, una parte de la familia permanece en el sitio de descubrimiento y la otra es más móvil, pues viaja llevando la cerámica a Lima o a donde sea necesario. Además, tales redes están en contacto con otras que tienen su “base” en distintos sitios. La ventaja de ello es la posibilidad de intercambiar cerámica para disponer de un abanico más amplio de estilos, épocas –casi como si de un catálogo se tratara– y, por lo tanto, de mayores posibilidades de venta.

Tal y como pude comprobar personalmente el día de la cita, los vendedores me condujeron a un callejón detrás de las tiendas de artesanía. Me procuró el encuentro un joven a quien reconocí mi interés ante la idea de conversar sobre el trabajo de un *huaquero* pero, como él no tenía experiencia en ese ámbito, me sugirió que hablara con su tío.²⁴ Sin embargo, éste no parecía dispuesto a acudir a la cita conmigo hasta asegurarse, a través de su sobrino, de que yo no era policía. Después de este artificioso y difícil acercamiento, cuál fue mi sorpresa cuando, ya con la cerámica en el suelo, un verdadero policía llegó, nos saludó cordialmente y se fue.

La práctica de campo en el mercado negro de arte en Lima nos plantea otra perspectiva sobre el tema y también sobre lo que estamos tratando en estas líneas: los distintos significados atribuidos a la cerámica. Los vendedores adoptan estrategias interesantes con el fin de demostrar la supuesta autenticidad de las piezas, puesto que con bastante frecuencia intentan vender réplicas por originales. Como muchos autores han demostrado,²⁵ la autenticidad no es una característica innata

²⁴ Al igual que los *huaqueros* con las ruinas o los “pozos”, los vendedores disponen de un código tácito, que consiste esencialmente en respetar el espacio y los clientes del otro.

²⁵ Son muchas las investigaciones sobre el concepto de autenticidad de las obras de arte. Entre las más importantes, se pueden destacar Graburn (1976), Phillips y Steiner (1999), Kasfir (1992). Por lo que concierne la “autenticidad” en las relaciones

de las piezas. La fabricación de la autenticidad, en tanto que “variante” y “concepto construido socialmente” (Graburn 1976), se realiza durante la negociación entre vendedores y compradores.

En este sentido, podemos ver cómo, por ejemplo, la descripción de las características de la pieza, de la civilización que la concibió o la descubrió quedan enmarcadas en un campo semántico esotérico y místico. A menudo, los vendedores les cuentan a los turistas que un *huaco* en concreto se utilizó en rituales por lo que se trata de un objeto sagrado, hecho que no siempre puede comprobarse históricamente. En definitiva, aunque la veracidad de las afirmaciones sea escasa, su importancia reside en el uso estratégico que se hace de ellas: dotar a la pieza de ese “poder místico” hace, sin duda, el negocio más proficuo. Además, en caso de que la cerámica lleve dibujos, los *huaqueros* generalmente la lavan para resaltar la pintura, factor que hace aumentar el precio. Sin embargo, a la mayoría de los compradores “no les gusta muy lavado”. Cristina asegura que la gente prefiere las piezas todavía cubiertas con tierra o arena, como si hubieran sido recién extraídas de la tumba, pues les parecen más auténticas.²⁶

TRES ENFOQUES PARA LA CONCEPCIÓN DEL PATRIMONIO

El panorama que nos brinda la biografía de los objetos vacantes nos permite no solamente observar la amplitud y la arbitrariedad del abanico de valores y usos atribuidos a la cerámica prehispánica, sino también las relaciones entre los distintos niveles de la ruta que esos siguen.

En particular, nuestra investigación muestra que seguir considerando el mercado negro de arte como una forma más de contrabando y a los *huaqueros* como “delincuentes”, reduce el asunto a un caso policial, sin llegar a comprender en su totalidad las dinámicas sociopolíticas subyacentes. Según Patterson, “las leyes [sobre la protección del patrimonio cultural] han tenido éxito en la creación de un mercado y tráfico del arte más especializados, complejos y disimulados, mientras las relaciones entre saqueadores, falsificadores, comerciantes, museos,

humanas que se crean en el viaje turístico, ver Chabloz y Raout (2009). Del lado de la filosofía, el texto clave que va a influir mucho en este debate sobre la autenticidad, la originalidad y la reproducción del arte es el de Benjamin (1973), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

²⁶ Información de Carmen Salazar Soler.

arqueólogos, oficiales de gobierno y coleccionistas privados se han vuelto más intrincadas” (1999: 167).

No cabe duda de que la aplicación de la ley encuentra muchos obstáculos, como indicamos brevemente a continuación.

En primer lugar, la ley no siempre es clara y, por supuesto, se dan casos de mala interpretación. Muy interesante, a este propósito, es el punto que definimos como “la ley de las 300 piezas” (Canghiari 2008). Muchos *huaqueros* que conocimos en el callejón de Conchucos afirmaban que para obtener la licencia del INC, había que contar con una colección de por lo menos 300 obras. Pablo se reveló una vez más muy activo: aunque su comprador limeño ya había sido encarcelado, seguía *huaqueando* y comprando piezas a los campesinos, para así llegar a reunir 300 piezas. Pero en realidad, esa ley no existe. El INC puede expedir una licencia para la creación de un museo que, en segunda instancia, puede ser vendida,²⁷ pero en ningún artículo se establece la cantidad de objetos.

La falta de control y la corrupción representan otro límite que no se debe pasar por alto. Los territorios son muy vastos y los sitios de interés arqueológico son muchos,²⁸ de modo que el trabajo de los inspectores resulta una operación de entrada complicada. Además, como suele ocurrir, la corrupción está lamentablemente a la orden del día y representa el canal privilegiado para cruzar fronteras. No podemos dejar de aludir los abusos de poder, pues muchas veces las maletas confiscadas en los aeropuertos por contener cerámica prehispánica pertenecían a diplomáticos.

Ahora bien, aparte de las dificultades concretas que acabamos de enumerar, otro límite que cabe considerar en nuestra hipótesis es el de la concepción del patrimonio que las leyes conllevan.

A continuación intentaremos presentar, aunque de una manera sucinta en este contexto, los principales enfoques sobre la concepción del patrimonio en tres puntos.

Una primera perspectiva se inspira en una concepción particularista del patrimonio, en el sentido en que está considerado como

²⁷Ley n° 28296: Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación, en particular el Título IV.

²⁸El proyecto Antonio Raimondi ha registrado cincuenta sitios de interés arqueológico en una superficie de 447.69 km², en una media altitudinal de 3 700 metros.

una herencia cultural de una nación específica. Los partidarios de esta visión desean darles más poder a los museos locales, apoyándolos con financiamientos que permitan una conservación adecuada *in situ* tanto de los bienes muebles como de los inmuebles. Esta perspectiva se inserta en un movimiento más amplio que plantea un regreso de la disciplina, en este caso la arqueología, al pueblo, así como sostiene por ejemplo Shepherd (citado en Amselle 2008: 123). Reducir la fractura entre sujetos y objetos de estudio, siempre y cuando ello se considere posible, significa también, en cierto sentido, reconocer la “tarea” del *huaquero* y avalar su colaboración en el descubrimiento de yacimientos arqueológicos.

Un segundo enfoque nos remite a una concepción universalista del patrimonio: la propiedad cultural considerada como un bien colectivo y un componente de la cultura humana en general, dejando de lado el lugar de origen y de pertenencia. El robo de una manta antigua del Museo de Lima en 1992 así como, en 1985, el de una máscara fúnebre maya del Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México, provocaron indignación entre quienes lo consideraron un descuido imperdonable e irremediable. Nos parece oportuno incluir en ese grupo a aquellos que condenan la *huaquería*, sin insertarla en el complejo sistema que hemos delineado arriba. Howell (1992), por ejemplo, rechaza todo tipo de colaboración con los *huaqueros* y Norton propone la creación de una organización internacional privada que pueda “combatir para la preservación” (citado en King 1984: 433).

Entre los dos enfoques que acabamos de presentar, se delinea un recorrido alternativo que, a partir de una reflexión crítica de Elazar Barkan, nos permite abordar la cuestión desde otra perspectiva. Barkan sostiene que la comunidad internacional es favorable a la intervención para la preservación del patrimonio en los casos de riesgo. Sin embargo, como critica el sociólogo, no se tiene en cuenta la alternativa a la intervención. Dicho de otro modo, la destrucción de un bien por parte de sus propietarios representa una posibilidad que “debe quedar como parte de la diversidad global” (Barkan 1998). Esta perspectiva se basa en una provocación, por parte del autor, que desea restituir al patrimonio un estatuto de “elección”.

Todo ello nos conduce a un tema que merece especial atención: la *prise en charge*, literalmente “cobertura”, es decir, la acción de cuidar a los “otros” por parte de los países occidentales (que en este ámbito se

autodefinen, como hemos visto, *market nations*). Así, las dos perspectivas (particularista y universalista) esconden un sentimiento paternalista y una manipulación peligrosa de la cultura material o inmaterial de los demás. No se trata simplemente de una manipulación de su futuro, sino también de su memoria, de su pasado.

CONCLUSIÓN. LA “COAGULACIÓN” DEL PATRIMONIO:
CRISTALIZACIÓN DE INTERESES Y “SOLIDIFICACIÓN” DE IDENTIDADES

En la literatura sobre el argumento fui intuyendo una cierta personificación del patrimonio como un cuerpo unitario, hasta el punto de llegar a hablar de “hemorragia” del patrimonio cultural. Esta metáfora fue oficializada por primera vez en el *Appel* de Bamako, realizado en ocasión del congreso en Mali del 14 de octubre de 1994.

Este “genocidio cultural” (Devisse 1997: 20) también fue objeto de denuncia por el INC, al sostener que “los *huaqueros* nos roban trozos que son episodios de nuestro pasado”, queriendo de este modo transmitir la idea de desgarrar de una parte del cuerpo dejándolo mutilado y lacerado.

El campo semántico de estas intervenciones nos lleva a una concepción casi biológica del patrimonio. En este ámbito, reflexionando sobre el aspecto de la protección del patrimonio y de las medidas para impedir su salida del país, se nos ha ocurrido el término “coagulación”.

En primer lugar, la palabra “coagulación” nos lleva a pensar en el proceso de “hemostasia”, aplicado en este caso a la detención del desangramiento del patrimonio, y para seguir con la metáfora, en las medidas tomadas en diferentes contextos, en particular la legislación, la educación y la información. Sin embargo, no es nuestro deseo utilizar el término en un sentido literal, sino considerar más bien su aspecto figurativo, con un matiz crítico y constructivo. De hecho, detrás de todas estas intervenciones se esconde una “cristalización de intereses”. Nuestra hipótesis es que la respuesta internacional al problema de la protección del patrimonio conlleva, como hemos visto, una concepción paternalista de los países no occidentales. Esta postura, como sugiere Shelton (2005), se revela funcional para el mercado de arte y para la búsqueda de objetos prehispánicos, pues crea y recicla sin cesar ese *cliché* exótico de las culturas andinas.

Las ruinas prehispánicas y los objetos que custodian seducen al público que va en busca de un mundo puro e incorrupto. Como Amelle afirma en el caso del África, los indígenas de América del Sur se han convertido en los “guardianes de una autenticidad que nosotros hemos perdido” (2005: 164). Y en este “nosotros” se autorrepresentan también las elites nacionales, como demuestra Sarrazin (2009: 10), respecto a la situación de Colombia. Aunque en este ámbito estamos tratando con los datos recolectados en la avenida La Marina en Lima, en donde se encuentran casi exclusivamente turistas extranjeros, esta sed de “autenticidad” y de “primitivismo”, patente en la búsqueda de cerámica prehispánica, no es un asunto exclusivo de los occidentales, sino también una dinámica interna en el Perú mismo.

El interés por los objetos procedentes del sur del mundo está de moda, alimentado por cuestiones como la ecología y lo “nativo”, motor principal de las masas turísticas y de los coleccionistas.²⁹ Un análisis del uso de la cerámica por parte de quienes se perciben como descendientes de los artífices de esas obras es sugestivo, pues nos permite reflexionar acerca del aspecto de las “elecciones” que forman parte de la diferencia y que no necesariamente deben responder a un criterio universal. Ello nos ofrece la posibilidad de ampliar nuestra perspectiva así como de intentar mantener las distancias de la visión meramente museal del objeto que, como remarca Harkin, es “hegemónica” (2005: 22). La “lista roja” es un documento oficial de la UNESCO que enumera una serie de sitios y objetos que se encuentran bajo la amenaza apremiante del tráfico ilícito. Pero ¿quién tiene la autoridad de decidir lo que se debería amparar o “salvar” de la desaparición? Y, ¿con base en qué criterios? La inserción de esos objetos en la lista depende de los intereses que pueden cambiar y que siguen la demanda del mercado negro. Generalmente, los encargados de elaborar esos informes prestan especial atención a los objetos producidos por grupos étnicos contemporáneos “para quienes éstos tie-

²⁹ En 2009 la revista *Cahiers d'études africaines* consagró un número específico al tema del turismo en África, en sus diferentes formas (turismo cultural, etnoturismo, turismo místico-espiritual y terapéutico y turismo sexual). El *leitmotiv* de la obra, titulada “Turismos. La búsqueda de sí a través, la práctica de los otros” se puede considerar el concepto de “autenticidad”, planteado y desarrollado por los autores de distintas maneras, como remarca Cravatte en el análisis final de los textos (pp. 603-620).

nen un valor ritual y/o sagrado”.³⁰ Sin embargo, hemos visto que esta “áurea sagrada” no es innata en los objetos ni forzosa, ni tampoco necesariamente les fue atribuida en su contexto original; incluso pueden llegar a tener los usos más discordantes.

Los turistas que buscan *huacos* que lleven todavía tierra encima no hacen más que poner en evidencia todo lo que hemos ilustrado. Por un lado, esa tierra se considera una prueba de la autenticidad de la pieza, lo que no corresponde siempre a la verdad, pues se ha creado todo un comercio de réplicas que se recubren de arena para que parezcan originales. Por otro, esa misma tierra no es una tierra cualquiera: constituye precisamente la sede de fuerzas ancestrales y “suda”, como dijo Valcárcel, “Ande Telúrico” (citado en Galinier y Molinié 2006: 20). Para retomar nuestra metáfora biológica, este aspecto “telúrico” y primitivo, fomentado por los intelectuales mismos y considerado como esencia de las poblaciones andinas contemporáneas, no hace sino “cuajar” y solidificar, en una forma unívoca y predefinida, algo que sería “líquido”, fluido: las identidades.

BIBLIOGRAFÍA

AIMI, ANTONIO

- 2008 [en línea] “Ritorni che valgono un Perù, I risvolti sul mercato delle restituzioni di reperti archeologici”, *Il sole 24 ore*, 29 de febrero de 2008, disponible en: <<http://www.arteconomy24.ilsole24ore.com/news>>.

AMSELLE, JEAN LOUP

- 2005 *L'art de la friche*, Flammarion, París.
2008 *L'occident décroché. Enquete sur les postcolonialismes*, Stock, París.

APPADERAI, ARJUN

- 1996 “Introduction: commodities and the politics of value”, A. Appadurai (comp.), *The social life of things*, Cambridge University Press, Cambridge: 3-63.

³⁰ Esta información puede encontrarse en la página oficial del ICOMOS (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios): <<http://www.icomos.org>>.

BARKAN, ELAZAR

- 1998 "Collecting culture: crimes and criticism", *American Literary History*, 10 (4): 753-770.

BENJAMIN, WALTER

- 1973 "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid: 17-59.

BOONE, ELIZABETH

- 1994 "Collecting the Pre-Columbian past", *Ethnohistory*, 41: 486-488.

CANGHIARI, EMANUELA

- 2006 "La huaquería come frequentazione rituale del territorio", *Thule, Actas del XXVII Congreso Internacional de Americanística, Mayo 2006*, Centro Studi Americanisti Circolo Ameridiano, Perugia.
- 2008 "Voyage outre-tombe. De la Cordillère du Pérou au marché noir international", *École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*, inédito.
- 2012 "'¿Huaqueros? Lamentablemente no tenemos': legitimación y reivindicación en el saqueo de tumbas prehispánicas", S. Venturoli (ed.), *Espacio, tradiciones y cambios en Conchucos*, Università di Bologna, Bologna: 36-65.

CHABLOZ, NADÈGE Y JULIEN RAOUT (EDS.)

- 2009 "Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres", *Cahiers d'études africaines*, 193-194.

COREMAZ, PAUL

- 1964 *Preservation du patrimoine culturel du Pérou: mission UNESCO*, marzo-abril 1964, Bruselas.

DAVALLON, JEAN (ED.)

- 1986 *Claquemurer pour ainsi dire tout l'univers: la mise en exposition*, Centre Georges Pompidou, París.

DE ROUX, EMMANUEL Y ROLAND PIERRE PARINGAUX

- 1997 *Razzia sur l'art: vols, pillage, recels à travers le monde*, Fayard, París.

DERLON, BRIGITTE Y MONIQUE JUDY-BALLINI

- 2001 "Le culte muséale de l'objet sacré", *Gradhiva*, 30-31: 203-212.

DEVISSE, JEAN

- 1997 "Patrimoine, pillage, vols", *Cent objets disparus: pillage en Afrique*, International Council of Museums, París: 15-24.

DONNAN, CHRISTIAN, WILLIAM SUDDUTH, PARK ELLIOT DIETZ Y RICHARD ADAMS

- 1991 "Archeology and looting: preserving the record", *Science*, 251 (4993): 498-499.

FREYRE, GILBERTO

- 1974 *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*, Gallimard, París.

FABIETTI, UGO Y ROBERTO MALIGHETTI

- 2002 *Dal tribale al globale, Introduzione, all'antropologia*, Mondadori, Milán.

GALINIER, JACQUES Y ANTOINETTE MOLINIER

- 2006 *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, París.

GRABURN, NELSON (ED.)

- 1976 *Ethnic and tourist art: cultural expressions from the Fourth World*, University Press of California, Berkeley.

HANNERZ, ULF

- 2007 "Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography", A. Robben y J. Sluka (eds.), *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*, Blackwell Publishing, Oxford: 359-367.

HARKIN, MICHAEL

- 2005 "Object lessons: the question of cultural property in the age of repatriation", *Journal de la Société des Américanistes*, 91 (2): 9-29.

HERRERA, ALEXANDER, CAROLINA ORSINI Y KEVIN LANE (EDS.)

- 2006 *La complejidad social en la sierra de Ancash, Actas de la Primera y Segunda MeRASA (Mesa Redonda Arqueología de la Sierra de Ancash)*, Castello Sforzesco, Milán.

HOWELL, CAROL

- 1992 "Daring to deal with Huaqueros", *Archaeology*, 45 (3): 56-59.

KASFIR, SYDNEY L.

- 1992 "African art and authenticity: a text with a shadow", *African Art*, 25 (3): 40-53, 96-97.

KING, THOMAS

- 1984 "Reviewed work: Rescue Archaeology: Papers from the First New World Conference on Rescue Archeology, Rex L. Wilson y Gloria Loyola", *American Antiquity*, 49 (2): 432-433.

INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA (INC)

- 2006 *De huaqueros, ladrones sacrílegos y otras amenazas contra el patrimonio cultural*, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

MARCUS, GEORGE

- 1995 "Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

MARCUS, GEORGE Y FRED MYERS

- 1995 [1986] *The traffic in culture*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

MEYER, KARL

- 1973 *El saqueo del pasado. Historia del tráfico internacional ilegal de obras de arte*, Fondo de Cultura Económica, México.

NAÍM, MOISES

- 2006 *Illicit: how smugglers, traffickers and copycats are hijacking the global economy*, Anchor Books, Nueva York.

ORSINI, CAROLINA

- 2007 *Pastori e guerrieri, I Recuay, un popolo preispanico delle Ande del Perù*, Clueb, Bolonia.

ORWELL, GEORGE

- 1982 [1949] *1984 (Nineteen eighty-four)*, Penguin, Nueva York.

PATTERSON, THOMAS

- 1999 "The political economy of archaeology in the United States", *Annual Review of Anthropology*, 28 (1999): 155-174.

PHILLIPS, RUTH B. Y CHRISTOPHER B. STEINER (EDS.)

- 1999 *Unpacking culture: art and commodity in Colonial and Postcolonial worlds*, University of California Press, Berkeley.

SARRAZIN, JEAN PAUL

- 2009 [en línea], “How globalised cultural trends and international institutions influence the construction of ethnicity in Colombia”, IMISCOE Cross-Cluster Theory Conference, Interethnic relations: multidisciplinary approaches, 13-15 May 2009, Lisbon, disponible en <http://imiscoecrosscluster.weebly.com/uploads/4/6/9/4/469440/jean_sarrazin_final_paper.doc.pdf>.

SHELTON, ANTHONY

- 2005 “The imaginary Southwest: commodity disavowal in an American orient”, Michèle Coquet, Brigitte Derlon y Monique Jeudy-Ballini (eds.), *Les cultures à l'œuvre, Rencontres en art*, Maison des Sciences de l'Homme, París: 75-95.

TAUSSIG, MICHAEL

- 2004 *My cocaine museum*, University of Chicago Press, Chicago.

ARQUEOLOGÍA Y DESARROLLO COMUNITARIO EN COPÁN, HONDURAS

Ricardo Agurcia Fasquelle¹

INTRODUCCIÓN

Honduras es uno de los países más pobres de Latinoamérica. Cifras actuales indican que 64 % de la población vive en estado de pobreza, mientras que muchos (53 %) viven en condiciones de extrema pobreza. Las tasas de mortalidad infantil son de 30 de cada 1 000 nacidos, mientras que la expectativa de vida es de 66 años. El nivel de analfabetismo es de 24 %, el promedio de estadía escolar es de aproximadamente cinco años. El *Informe sobre Desarrollo Humano* del PNUD para el 2007 ubica a Honduras en el número 115 de 177 países a nivel mundial, penúltimo en Centroamérica. En las áreas rurales, como el valle de Copán en el occidente de Honduras, la situación es aún peor (PNUD 2008; U.S. Department of State 2008; World Bank 2006; Instituto Hondureño de Antropología e Historia 2005).

Es aquí donde se encuentra el sitio de Patrimonio Mundial de Copán, en un pequeño valle de 24 kilómetros cuadrados rodeado de montañas cubiertas de pino, muy cercano a la frontera con la República de Guatemala. Las ruinas de Copán son vestigios de los mayas, argumentada como la civilización antigua más avanzada de las Américas. En el siglo VIII dC, Copán era una próspera ciudad con más de 28 000 habitantes. Investigaciones patrocinadas por el Estado hondureño durante los últimos veinte años han documentado con claridad la extensión de este antiguo centro, así como el esplendor de su arte esculpido y arquitectura. Esto comprende el patrimonio cultural precolombino más importante de Honduras y la principal atracción turística cultural del país. Copán

¹Proyecto Copán, Honduras.

es, sin lugar a dudas, uno de los sitios mayas más impresionantes en Centroamérica. Es también una de las bases principales para el desarrollo socioeconómico del occidente de Honduras.

Hoy día la población del valle de Copán se estima en el mismo número de habitantes que en tiempos pasados. La mayoría de la población es mestiza, resultado de la mezcla de pueblos indígenas y europeos. Hay también 4 000 indígenas que viven en su mayoría en caseríos y pueblos esparcidos en las montañas. Algunos de ellos se autoidentifican como mayas chortís, descendientes de la nación que construyó este gran centro. La mayoría de los campesinos en las áreas rurales de Copán viven en extrema pobreza con ingresos y oportunidades educativas limitadas. Las prácticas agrícolas tradicionales, que antes les proveían una subsistencia marginal, hoy muestran ser insuficientes. Una población con crecimiento acelerado, combinada con un acceso limitado a la tierra y con la caída de los precios de muchos de los cultivos comerciales del pasado (en su mayoría tabaco y café), presentan una imagen muy sombría para los más pobres de esta región.

Una de las pocas alternativas para el área es la creciente industria del turismo. De todas partes del mundo llegan paseantes a Copán para visitar el sitio de Patrimonio Mundial. Esto ya ha favorecido un crecimiento significativo de servicios turísticos (Instituto Hondureño de Turismo 2007: 58) y promete ser una alternativa económica viable para la región si oportunidades más amplias de generación de ingresos se tornan más accesibles a una mayor parte de los habitantes rurales del valle de Copán.

Copán puede ser visto como un buen ejemplo de cómo el patrimonio cultural de una joven nación puede ser manejado de manera apropiada y así convertirse en una alternativa válida para el crecimiento socioeconómico, el desarrollo comunitario y la reducción de la pobreza en un área rural. En este caso, el desarrollo ha sido guiado por dos premisas, las cuales son cruciales para el ecoturismo y geoturismo genuino a nivel mundial (Honey 1999) y las cuales considero críticas para el éxito de este modelo, así como para su sostenibilidad: 1) es necesario invertir en la investigación científica multidisciplinaria de la fuente primaria y hacer que ésta sea de la más alta calidad posible, para que provea los lineamientos más beneficiosos para la interpretación del sitio, así como su conservación y gestión adecuados; 2) es esencial contar con la participación de la comunidad local en el desarrollo del

sitio y convertirla en el beneficiario económico principal de la industria del turismo asociado a éste.

El Estado de Honduras está plenamente consciente del significado que tiene Copán para la promoción del desarrollo económico sostenible de la región (Barborak *et al.* 1984: 63; IHAH 2005; Instituto Hondureño de Turismo 2005); también de la necesidad de preservar el sitio para las generaciones futuras y a la vez aumentar el número de visitantes. El gobierno municipal, ONG y la sociedad civil también están trabajando para aumentar la actividad económica no agrícola, diversificar el trabajo y fomentar la actividad empresarial. Muchas organizaciones internacionales también están ayudando en estos esfuerzos.

DESARROLLO DEL SITIO

Desde 1839, Copán ha sido el enfoque de grandes proyectos, muchos dirigidos por legendarias figuras de la arqueología maya. Desde un comienzo, esta tradición de investigación ha jugado un papel de liderazgo en el estudio científico de esta civilización antigua, a la vez que ha atraído el interés de un público variado proveniente de todas partes del mundo. Estos estudios arqueológicos, acumulados en el curso de más de cien años, han dado paso a la investigación más completa de cualquier ciudad antigua maya.

El trabajo de académicos trajo consigo no solamente reconocimiento a nivel mundial para el sitio, sino que también forzó la participación del Estado hondureño. En 1843, el Congreso Nacional declaró al sitio como “Zona Nacional de Antigüedades”. Luego, en 1874, se establecieron por primera vez los límites del parque arqueológico, los cuales fueron modificados en 1982 con su declaración como “Monumento Nacional”.

En 1952 fue creado el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), siguiendo el modelo establecido en México, y Copán fue puesto bajo su tutela. En la década de 1970, y a solicitud del IHAH, la UNESCO comenzó a proveer asistencia técnica a Copán. Esta relación conllevó a su declaración como sitio de Patrimonio Mundial en 1980 y al desarrollo de su primer plan de manejo en 1984.

Un segundo plan de manejo fue completado y publicado en el año 2005. El IHAH contrató a la Wildlife Conservation Society (WCS) para desarrollarlo y proveer un marco sistemático para la conserva-

ción, investigación, administración e interpretación del sitio. Este nuevo plan se ha beneficiado de un alto nivel de participación de parte de diversos actores locales, nacionales e internacionales a través de talleres y reuniones.

PROYECTOS ACTUALES

Desde 1977, el gobierno de Honduras ha proporcionado a Copán fondos sustanciales para la investigación científica e infraestructura para el desarrollo del turismo. Con fondos del Banco Centroamericano, se inició la primera fase del proyecto arqueológico Copán (PAC I, 1977-1980) y se contrató a Claude F. Baudez del Centre National de la Recherche Scientifique de Francia para dirigirlo. Basándose en previas investigaciones realizadas por la Universidad de Harvard, este proyecto buscó definir los límites del centro urbano de Copán y crear un inventario sistemático de su excepcional arquitectura y escultura.

PAC I fue seguido por una segunda fase, PAC II (1980-1985), la cual fue financiada por el Banco Mundial y dirigida por William T. Sanders de la Universidad Estatal de Pennsylvania (EUA). Sanders extendió el reconocimiento arqueológico de Copán a sus áreas más alejadas, cubriendo un territorio de 135 kilómetros cuadrados. Al mismo tiempo, se inició un extenso programa de excavaciones para recopilar una muestra representativa de todos los tipos de grupos residenciales identificados durante la fase de reconocimiento. Con estas investigaciones, la naturaleza especial, temporal y arquitectónica de esta ciudad antigua fue esclarecida. También se desarrollaron nuevas perspectivas sobre su organización social, política y económica.

En 1985, William y Barbara Fash, de la Universidad del Norte de Illinois (EUA), acompañados por el guatemalteco Rudy Larios Villalta, iniciaron una nueva era de investigación con la creación del proyecto para el Estudio y Conservación de la Escultura en Mosaico (PECEMCO; proyecto Mosaicos Copán; 1988-1997). Su objetivo principal fue rescatar e interpretar la magnífica escultura de Copán. Tres años después y con financiamiento de la USAID, estos esfuerzos fueron ampliados para crear el proyecto arqueológico Acrópolis de Copán (PAAC). Este proyecto incorporó a tres reconocidas instituciones académicas: la Universidad de Pennsylvania, la Universidad de Tulane –ambas de EUA– y la Asociación Copán, de Honduras. Después de una década de investiga-

ción, basada en los asentamientos dispersos a lo largo del valle de Copán, estos proyectos enfocaron su atención en el corazón de la ciudad y la conservación de su recurso máspreciado: su escultura.

Entre 1999 y 2002, el gobierno de Honduras, a través del Consejo Hondureño de Ciencia y Tecnología (COHCIT), llevó a cabo con éxito el proyecto Profuturo, con el apoyo financiero del Banco Mundial y técnico de la Asociación Copán. Una gran parte de este proyecto estaba enfocado en el Centro de Aprendizaje Interactivo Chiminike, en Tegucigalpa. Sin embargo, un componente más pequeño y experimental, llamado Profuturo Copán, fue dirigido por René Viel y llevado a cabo en Copán. Éste ayudó a demostrar que, a través del turismo, un recurso arqueológico es capaz de convertirse en una fuerza notable y sostenible en el desarrollo social, económico y ambiental de una región con altos indicadores de pobreza (Peña y Swartz 2002). El programa de Copán se enfocó en: *a*) mitigación y conservación de la Acrópolis de Copán; *b*) preparación de un segundo plan de manejo para el sitio; *c*) investigación, educación y capacitación en patrimonio cultural y desarrollo de microempresas.

El programa de capacitación fue dirigido hacia residentes, maestros, estudiantes y comunidades indígenas locales; contemplaba una diversidad de temas, incluyendo arqueología, astronomía, biodiversidad, comunicación, etnohistoria y desarrollo de microempresas. Los cursos incluyeron capacitación en lenguas (inglés y francés), así como experiencias prácticas a través de talleres y visitas de campo. Para muchos de los estudiantes, el proceso de capacitación fue visto como un medio para mejorar sus oportunidades de empleo (por ejemplo, como guías turísticos) o para enriquecer sus capacidades como operadores de negocios relacionados con el turismo (escuelas de idioma, restaurantes y hoteles). Los participantes aprendieron acerca de los mayas y de Copán, y obtuvieron una mejor comprensión del impacto del turismo sobre la cultura local y sobre el sitio en sí.

Representantes de las tres comunidades maya chortí participaron en los cursos y capacitaciones prácticas. El reclutamiento de participantes se llevó a cabo a través del Consejo Nacional Indígena Maya-Chortí de Honduras (CONIMCH) y se anunciaron a través de los consejos locales en cada aldea.

Un nuevo centro de aprendizaje fue creado por la Asociación Copán como parte del proyecto profuturo Copán, llamado “Casa K’inich”

o “Casa del sol”; es un foro innovador para que maestros, estudiantes y familias aprendan acerca de la civilización maya. El diseño de las exhibiciones fue coordinado a través de la Fundación Copán Maya (la organización hermana de la Asociación Copán en EUA) con énfasis especial en la delicada relación entre los mayas y sus entorno espiritual y natural. Casa K’inich abrió sus puertas en febrero del 2002 y ha sido visitado por miles de niños y niñas hondureños, la mayoría de éstos de aldeas y caseríos rurales. Este centro de aprendizaje es también el primero de su tipo en incluir textos en la lengua indígena chortí.

Profuturo Copán también desarrolló lineamientos para, y promovió la creación de, un proyecto de mayor envergadura con el gobierno de Honduras y el Banco Mundial. De esta manera, se inició en el año 2003 el proyecto de Desarrollo Regional en el valle de Copán (PDRVC), bajo la administración del Instituto Hondureño de Turismo (IHT) (World Bank 2003).

El objetivo de este proyecto fue “llevar a cabo el desarrollo de turismo sostenible basado en el patrimonio cultural y natural del valle de Copán y sus áreas adyacentes el cual, como resultado, creará oportunidades de inversión para el sector privado, fomentará la creación de empleos y reducirá la pobreza en una de las regiones más pobres de Honduras” (World Bank 2003: 5). El proyecto propuesto era para acrecentar y ampliar las exitosas iniciativas piloteadas en Copán por el proyecto Profuturo, incorporando un enfoque de turismo comunitario. También demostraría que el desarrollo en áreas rurales debe estar basado en un enfoque comprensivo que incluya oportunidades de generación de empleo agrícola y no agrícola, así como de manejo ambiental.

Entre los años 2003 y 2008, el PDRVC logró grandes avances para alcanzar su objetivo: 1) desarrolló planes de manejo para un circuito de sitios arqueológicos en el occidente de Honduras (Copán, El Puente, Los Naranjos y Cerro Palenque) y puso en marcha algunos de éstos; 2) consolidó las áreas críticas de la Acrópolis de Copán para su preservación a largo plazo; 3) construyó un nuevo centro de investigación (CRIA) para el cuidado y conservación de los objetos y documentos más preciosos y portátiles de Copán; 4) realizó capacitaciones y proveyó de asistencia técnica para el desarrollo de atractivos de alta calidad y bajo impacto y la promoción de empresas indígenas y locales (pequeños restaurantes, hostales, posadas, giras turísticas, etcétera)

para estimular estadías más largas, generar ingresos locales y fomentar oportunidades de inversión privada; 5) apoyó el desarrollo de un turismo inclusivo y cultural que es sensible a la comunidad, a través del Fondo de Prosperidad, el cual provee de financiamiento para la ejecución de actividades de generación de ingresos agrícolas y no agrícolas para aquellas personas en estado de pobreza rural con planificación, factibilidad económica, equidad de género, viabilidad comercial y que aprovechan el crecimiento del turismo en la región; 6) ayudó en el mejoramiento de capacidades y creación de empleos para el desarrollo y manejo del parque, así como oportunidades para guías turísticos; y 7) realizó actividades de educación cultural y ambiental para niños y familias, ajustadas a la biodiversidad y características históricas de la región.

A lo largo de la ejecución de todos estos proyectos, el gobierno ha buscado los estándares más altos de consejo científico en los campos de la arqueología y la conservación. La explotación del “producto arqueológico” para el turismo ha sido cuidadosamente ajustada a criterios científicos. El desarrollo de Copán ha demostrado que esta práctica no sólo permite el mejoramiento de la experiencia del visitante, sino que también ayuda en la protección y minimización de daños al recurso cultural primario.

Entre otras cosas, esta estrategia ha incluido el desarrollo de investigaciones no tradicionales, las cuales han ayudado a mantener el liderazgo de Copán en los estudios mayas y turismo cultural. Un claro ejemplo de esto son las excavaciones y trabajos de restauración llevados a cabo entre 1980 y 1985 en la zona residencial de Las Sepulturas, al noroeste del Grupo Principal. Esto no sólo ha permitido la apertura de nuevas áreas de visita para una estadía más larga en el parque, sino que también ofrece un mejor entendimiento de la vida doméstica antigua de los mayas. En Las Sepulturas, el visitante puede experimentar el pasado en una escala más humana: uno casi puede escuchar los pasos de niños mayas en los patios. La incorporación de esta zona residencial al sitio también ha aumentado la capacidad de carga del parque arqueológico y ha permitido que más visitantes estén presentes en Copán sin congestionar el Grupo Principal.

Lo mismo ha ocurrido con trabajos más recientes de interpretación. Bajo el auspicio de la Asociación Copán, dos nuevos museos educan a visitantes, a la vez que guías escritas ayudan a orientar su visita.

El Museo de Escultura de Copán abrió sus puertas en 1996 y el Museo Infantil Casa K'inich en 2002 y se realizaron mejoras en el 2008. Asimismo, un circuito de túneles subterráneos permite a los visitantes ver el Templo Rosalila “momificado” y otras estructuras importantes enterradas bajo la Acrópolis. Por último, un nuevo sistema de señalización ayuda a orientar a los visitantes a lo largo del sitio.

DESARROLLO COMUNITARIO

Desde 1975, cuando se inició el fuerte programa gubernamental de investigación y restauración del sitio, éste ha estado acompañado por un aumento significativo en turismo y desarrollo económico regional. El número anual de visitantes ha aumentado de 12 500 en 1975 a 170 000 en 2007. El crecimiento económico de la comunidad local de Copán Ruinas es evidente en la diversidad y cantidad de empresas relacionadas con el turismo que se han desarrollado durante este periodo. En este momento, este pueblo de aproximadamente 7 000 habitantes, con techos de teja y calles de adoquín, tiene más de 40 hoteles y posadas, 45 restaurantes, cafeterías y bares y 25 tiendas de *souvenir* y muchas más microempresas enfocadas en el ecoturismo y turismo de aventura (*Honduras Tips* 2007: 33-67). Esto es un aumento notable sobre los tres establecimientos de cada tipo en 1975. El pueblo también exhibe dos carreteras pavimentadas, telecomunicaciones modernas (incluyendo centros de internet y servicio de telefonía móvil), un nuevo sistema de agua potable, un servicio de autobuses de primera clase y luz eléctrica las 24 horas del día. Todos estos beneficios han evolucionado como resultado de la decisión del gobierno de invertir en la investigación y conservación de este preciado recurso cultural.

La inversión gubernamental en proyectos arqueológicos, entre 1977 y 1996, fue de 21 millones de lempiras (aproximadamente cuatro millones de dólares). Esta inversión fue recuperada en tres años (1997-2000), tan sólo con base en la venta de boletos de entrada al parque arqueológico. Los ingresos del gobierno provenientes de esta fuente actualmente suman más de 30 millones de lempiras cada año (1 580 000 dólares). Como es de esperarse, esta cantidad es pequeña en comparación con los ingresos generados por el resto de la industria turística (transporte, comida y alojamiento) en el área, los cuales algu-

nos estudios conservadores han estimado suman más de 30 millones de dólares anuales.

También es verdad que, en décadas recientes, cientos de familias campesinas han encontrado una fuente importante de ingresos (aparte de la agricultura) en las investigaciones arqueológicas del sitio. Muchos de los que llegaron a trabajar a inicios de los proyectos arqueológicos lo hicieron a pie y descalzos; al final llegaron al sitio con zapatos, montados en bicicletas y habían construido su propia casa. Muchos desarrollaron sus habilidades como albañiles, talladores de piedra, guías turísticos y excavadores expertos. La mayoría encontró formas alternas de subsistencia que son bastante estables, lo cual ha elevado enormemente su calidad de vida. El pueblo de Copán Ruinas ha tenido un renacimiento económico sin igual en el resto de la Honduras rural.

La investigación en Copán también ha sido el mejor medio de comercialización para la industria del turismo. Noticias de nuevos descubrimientos se han llevado a todas partes del mundo, incluyendo cinco artículos en una de las revistas más leídas, *National Geographic*, repetidas menciones en diarios de gran reconocimiento, tales como el *New York Times*, así como programas especiales en grandes cadenas televisivas en Japón, Alemania, Italia, Inglaterra, España, Taiwán y los Estados Unidos (TBS/Japón, Discovery Channel, National Geographic Television, entre otros).

Al mismo tiempo, grandes cantidades de artículos han aparecido en libros y revistas académicas. Hoy es imposible referirse a la antigua civilización maya sin hacer referencia al trabajo realizado en Copán. El sitio se encuentra a la vanguardia de la investigación sociocultural sobre los mayas, su ideología, religión, organización social y política, economía, medio ambiente, demografía, escritura jeroglífica y colapso cultural.

Copán también ha hecho importantes contribuciones como modelo para la conservación y el manejo de un sitio, así como la explotación racional de un recurso cultural para el turismo. Sus planes de manejo han sido de los primeros en la región y han establecido un estándar para otros sitios mayas.

El trabajo en Copán también ha contribuido a fomentar un sentido de dignidad entre los hondureños, derivado del conocimiento de su propia historia. Esto fue demostrado claramente en enero del 2002,

cuando el recién elegido presidente de Honduras, Ricardo Maduro, decidió llevar a cabo parte de sus eventos inaugurales en el sitio.

CONCLUSIONES

Es evidente que el desarrollo arqueológico del sitio de Patrimonio Mundial de Copán por parte del Estado de Honduras ha sido acompañado por un crecimiento sin igual en la industria turística. Los beneficios socioeconómicos que se han derivado de esto han crecido exponencialmente y en su mayoría han tenido un impacto beneficioso en las comunidades aledañas.

Es igualmente cierto que es necesario realizar esfuerzos de mayor tamaño y envergadura para que estos beneficios se extiendan a las poblaciones que continúan viviendo en condiciones precarias en los pueblos y caseríos que rodean el valle de Copán.

La conservación del sitio, tanto en sus componentes culturales como naturales, debe continuar recibiendo atención de primera clase. Solamente la planificación adecuada a largo plazo para el sitio y el área en su totalidad, combinada con un claro entendimiento de los aspectos destructivos a evitar (por ejemplo, degradación cultural y ambiental) pueden hacer sostenibles estos éxitos tempranos.

Sin embargo, el auge de la arqueología y del sitio de Copán no sólo ha tratado de objetos bonitos para museos y ruinas de pueblos muertos. Ha tratado también sobre el crecimiento y desarrollo sostenible de poblaciones modernas, sobre la alimentación de los más necesitados, sobre la generación de fuentes confiables y dignas de trabajo y sobre el enaltecimiento del patrimonio cultural de toda una nación.

BIBLIOGRAFÍA

AGURCIA FASQUELLE, RICARDO

- 2004 "Archaeology and community development at the World Heritage Site of Copán, Honduras", *Linking universal and local values: managing a sustainable future for World Heritage*, UNESCO (World Heritage Series, 13) París: 132-135.

BARBORAK, JAMES R., ROGER MORALES Y CRAIG MACFARLAND

- 1984 *Plan de Manejo y Desarrollo del Monumento Nacional Ruinas de Copán, Sitio de Patrimonio Cultural Mundial*, Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza, Turrialba.

FASH, WILLIAM L., RICARDO AGURCIA, BARBARA FASH Y RUDY LARIOS V.

- 1996 “El futuro del pasado maya: una convergencia de conservación e investigación”, W. Fash y R. Argucia (coords.), *Visión del pasado maya: Proyecto Arqueológico Acrópolis de Copán*, Centro Editorial SRL, San Pedro Sula: 263-281.

HONDURAS TIPS

- 2007 [en línea] “Copan Ruinas”, *Honduras Tips*, 13 (2), disponible en <<http://www.hondurastips.honduras.com>>.

HONEY, MARTHA

- 1999 *Ecotourism and sustainable development: who owns paradise?*, Island Press, Washington.

INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (INAH)

- 2005 *Plan de Manejo: Zona Arqueológica de Copán 2005*, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.

INSTITUTO HONDUREÑO DE TURISMO (IHT)

- 2005 *Estrategia Nacional de Desarrollo Sostenible del Sector Turismo en Honduras (ENTS-Honduras)*, Instituto Hondureño de Turismo, Tegucigalpa.
- 2007 “Boletín estadístico: la importancia del turismo en la economía nacional 2000-2006”, Instituto Hondureño de Turismo, Tegucigalpa.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA

- 2001 *XVI censo de población y V de vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Tegucigalpa.

JOYCE, ROSEMARY

- 2003 “Archaeology and nation building: a view from Central America”, Susan Kane (ed.), *The politics of archaeology and identity in a global context*, Archaeological Institute of America, Boston: 79-100.

MORTENSEN, LENA

- 2005 “The local meaning of International Heritage at Copán, Honduras”, *The SAA Archaeological Record*, 5 (2): 28-30, 44.

PEÑA, MARÍA-VALÉRIA Y KATHRYN JOHNS SWARTZ

- 2002 “Guiding the way to new opportunities in the Copán Valley”, *En Breve*, 14.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD)

- 2002 [en línea] “Informe sobre Desarrollo Humano 2002, Acerca del País”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Honduras, disponible en <http://www.undp.un.hn/acerca_del_pais.htm> .
- 2008 [en línea] “Informe de Desarrollo Humano 2007/2008”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Honduras, disponible en <<http://www.hdr.undp.org>>.

SECRETARÍA DE SALUD

- 2001 *Encuesta Nacional de Epidemiología y Salud Familiar ENESF-2001*, Secretaría de Salud, Tegucigalpa.
- 2003 *Plan estratégico del Sector Salud de Honduras al año 2021*, Secretaría de Salud, Tegucigalpa.

U.S. DEPARTMENT OF STATE

- 2008 [en línea] “Background note: Honduras”, U.S. Department of State, disponible en <<http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/1922.htm>>.

WORLD BANK

- 2003 [en línea] “Honduras projects and programs, project information document: Honduras-regional development in the Copan Valley project”, World Bank, disponible en <<http://www.web.worldbank.org>>.
- 2006 [en línea] *Honduras country brief*, World Bank, disponible en <<http://www.web.worldbank.org>>.

LO QUE PERDIMOS EN EL TEPALCATE, CUENCA DE MÉXICO

Jeffrey R. Parsons¹

INTRODUCTION

The third century BC was an era of primary state formation in the Basin of Mexico (BOM). Two major centers –Cuicuilco in the southwest and Teotihuacan in the northeast of the Basin– were emerging as competing urban foci of two regional polities that were much larger, more centralized, and more hierarchically structured than anything that had previously existed in central Mexico. Although we can describe the outlines of some of what was happening during this period of major evolutionary change, we are still unable to specify or explain the developmental processes that caused and facilitated this change. In the following paragraphs I will sketch a hypothesis that has been developed to illuminate some aspects of these specific processes. This discussion focuses on the now-destroyed archaeological site of El Tepalcate, and explicates how it may have been involved in the state formation process in the Basin of Mexico –one of the few places where primary state formation occurred in the ancient prehistoric past.

DEVELOPMENT OF THE HYPOTHESIS

Archaeological evidence suggests that the El Tepalcate site (Tx-TF-46, in southeastern Lake Texcoco) may have played a very special role in salt production during the Terminal Formative period (Parsons 2001: 302-305). It appears that most saltmaking in the Basin of Mexico may have been concentrated at El Tepalcate during the critical period in which the immediate antecedents of the Classic Teotihuacan state were

¹University of Michigan.

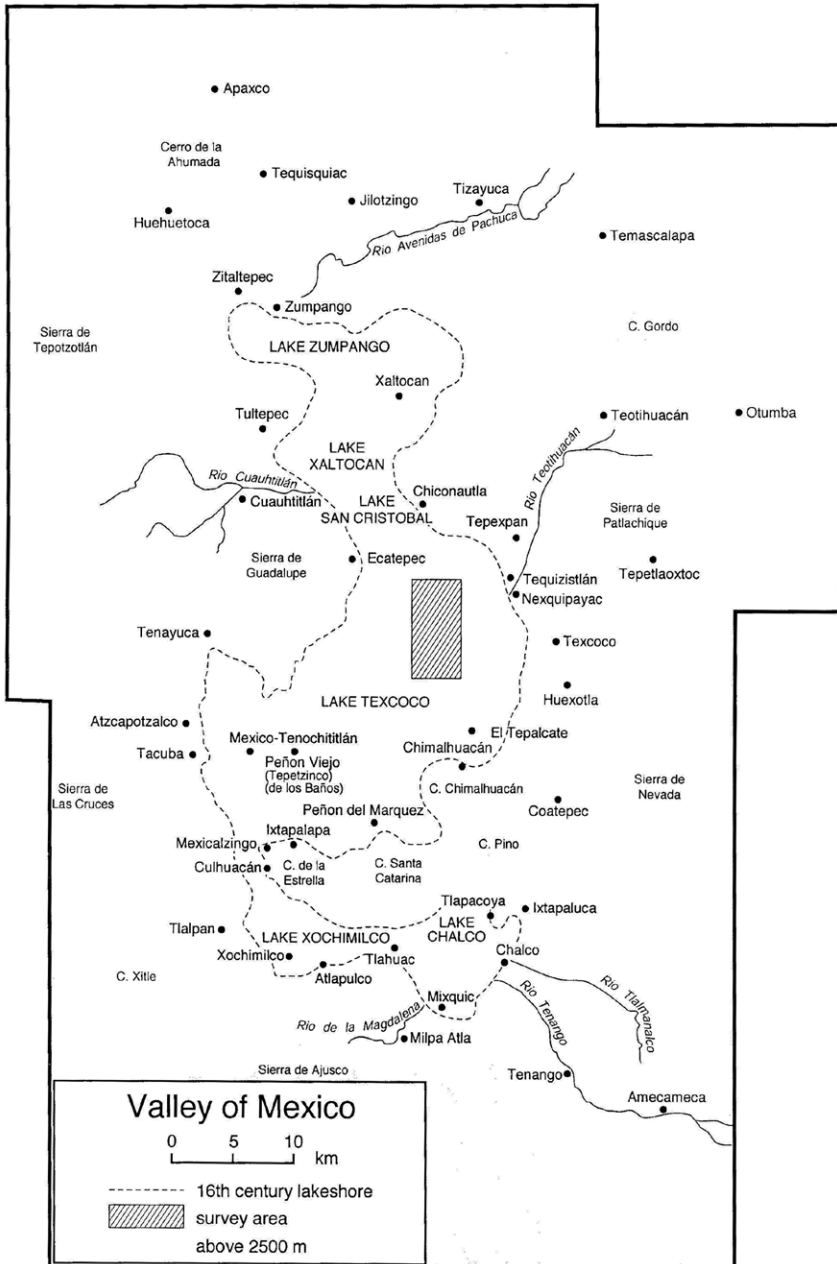


Figure 1. The Basin of Mexico, showing principal places mentioned in the text.

developing. This was a time of primary state formation, in which radically different kinds of socio-political forms may have produced some radically different kinds of production and exchange of key resources, such as salt. This might have been analogous to the new mechanisms that were being employed at about the same time in the Valley of Oaxaca to acquire certain key products at a comparable stage of state development (Spencer 1982).

<i>Date</i>	<i>Period</i>
1520 AD	
	Postclassic
900 AD	
650 AD	Epiclassic
	Classic
150 AD	
	Terminal Formative
300 BC	
	Late Formative
600 BC	
	Middle Formative
900 BC	
	Early Formative

Figure 2. Prehispanic chronology in the Basin of Mexico.

The two primary Terminal Formative centers in the Valley of Mexico were Teotihuacan, in the northeast, and Cuicuilco, in the southwest. These centers were apparently the “capitals” of two large, hierarchical polities that faced each other across the expanse of saline Lake Texcoco. El Tepalcate is approximately halfway between the two capitals. A large Middle Formative village (Tx-MF-13) and a substantial concentration of smaller Late Formative settlements (Tx-LF-26, -27, -28, and -29 [Parsons 1971: 25, 30]) are situated just a few km southeast

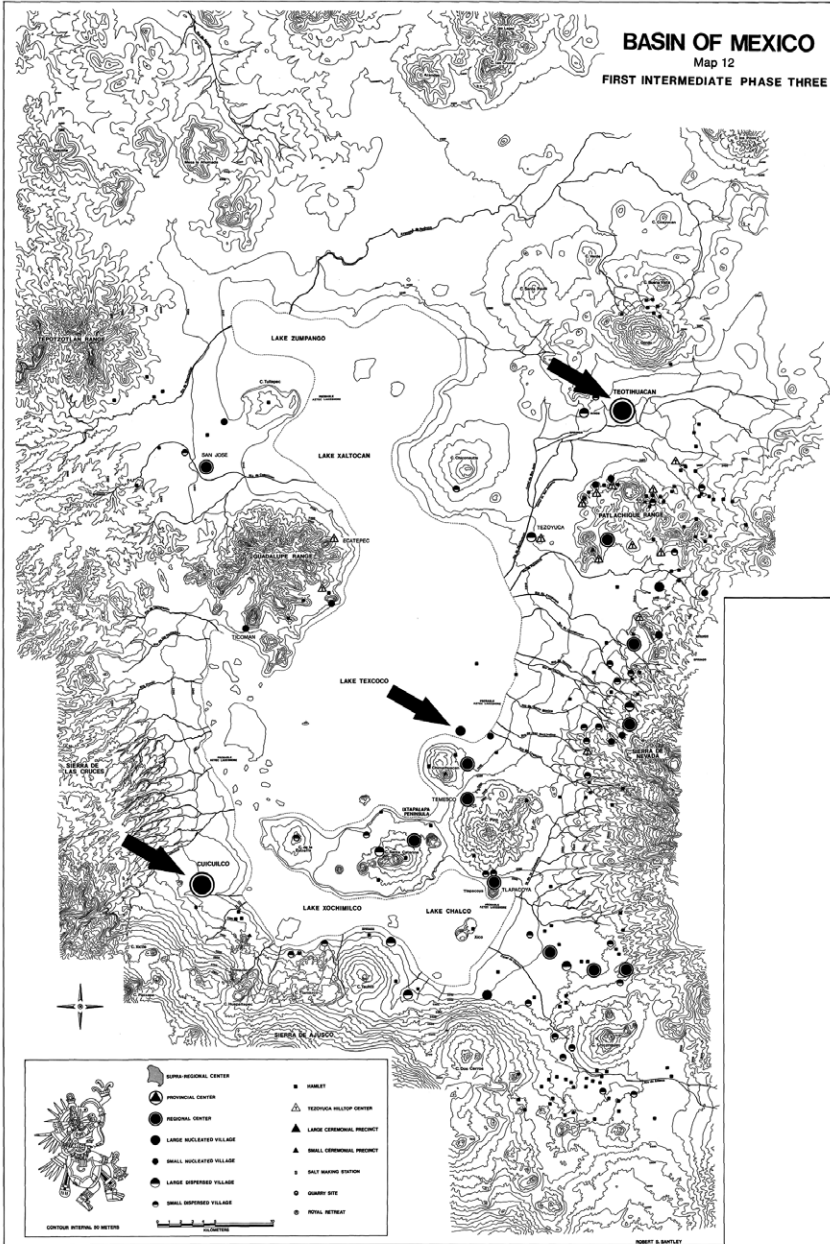


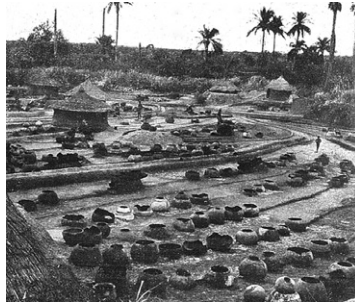
Figure 3. The Valley of Mexico at ca 200 BC.

of El Tepalcate. These earlier lakeshore settlements may have been involved in saltproducing during the centuries prior to the occupation of El Tepalcate.

If, as appears likely, there was a massive increase in the scale and intensity of saltproducing at El Tepalcate during Terminal Formative times, it may have been based on the earlier concentration of saltproducers and saltproducing expertise already present in that part of the saline lakeshore. Both Cuicuilco and Teotihuacan were situated several km distant from saltproducing terrain on the southwestern and northeastern shores of Lake Texcoco, respectively. Even so, both large Terminal Formative centers were much closer to the nearest potential lakeshore salt sources than either was to El Tepalcate. Nevertheless, the great bulk of saltproducing in the entire Valley of Mexico may have been concentrated at El Tepalcate during the Terminal Formative. This is contrary to expectations based on straightforward economic models. A socio-political hypothesis may be needed to account for it.

Sutton and Roberts (1968: 70) provide an excellent analogy from nineteenth century east Africa: a context in which three “chiefdom” polities “shared” access to a single major salt source in order to maximize the share of each polity leader, and to help maintain peaceful relationships between them –a combination of economic and socio-political motives in a context in which continuous access to salt was an essential component of chiefly prestige building and prestige maintenance. This African situation may help comprehend the Terminal Formative relationships between Cuicuilco, Teotihuacan, and El Tepalcate. Ie, the great expansion of salt production at El Tepalcate may have resulted from a deliberate strategy by the elites of two neighboring polities –emergent states or complex chiefdoms– to maximize their own access to salt while, at the same time, “keeping the peace” in a context where effective military sanctions were still weakly developed.

The Terminal Formative salt resources in the BOM differ significantly from those of the East African example in at least one major way: in the African case there was only a single major salt source (a concentration of salt springs), where salt would have been potentially available in the region. By contrast, in the BOM productive saltproducing could have occurred around the entire perimeter of saline Lake Texcoco –a linear distance of approximately 110 km. If Terminal Formative saltproducing in the Valley of Mexico was concentrated only at El Tepalcate,



a) Saltmaking in West Africa, ca 1950



b) El Tepalcate in 1938



c) El Tepalcate in 1967



d) El Tepalcate in 2002

Figure 4. African analogy and the El Tepalcate site, 1938-2002.

there must have been some way to curtail saltmaking around the rest of the long lakeshore zone. However this may have been accomplished, saltmaking at El Tepalcate may have played a key socio-political role in early state development in the Valley of Mexico. However, alas and alack! The El Tepalcate site no longer exists, and we cannot now test the intriguing hypothesis I have just sketched.

WHAT WE MIGHT HAVE LEARNED AT EL TEPALCATE

Future archaeological investigation might be directed at providing insights into the following questions:

What was the site's function? Was salt actually being produced here? If so, how? How was saltmaking organized (eg, by household, by community)? How was salt distributed and redistributed from El Tepalcate (through markets?, as tribute?)? What is the evidence that El Tepalcate was linked to Cuicuilco and Teotihuacan? What was the nature of this linkage? Were the saltmakers also living at the site? Was this site specialized in saltmaking, or were other activities also going on? Why was the site abandoned so quickly and completely during the first century BC?

Answering these questions would be complex and often difficult, or perhaps even impossible, but all are amenable to well-designed archaeological research. Such research at El Tepalcate would have a good chance of illuminating these issues, and undoubtedly would raise other important new questions and lines of inquiry. As it is, all we are left with now is speculation about what might have been.

SUMMARY AND CONCLUSION

New archaeological investigations at the unique El Tepalcate site might provide important new information bearing upon a critical stage of cultural evolution in ancient Mesoamerica: primary state formation. This paper suggests how one known archaeological site could have been re-visited with new research designed to answer new questions about key cultural processes. The physical destruction of irreplaceable archaeological sites like El Tepalcate represents a significant intellectual loss. Conservation programs should be mindful that archaeological sites lacking in monumental architecture or richly stocked tombs

can provide information about ancient civilizations every bit as important as what we can learn through the study of much more impressive architectural and artisanal remains of the ancient past.

REFERENCES

PARSONS, JEFFREY R.

1971 *Prehistoric settlement patterns in the Texcoco region, Mexico*, Museum of Anthropology (Memoir, 3), University of Michigan, Ann Arbor.

2001 *The last saltmakers of Nexquipayac, Mexico: an archaeological ethnography*, Museum of Anthropology (Anthropological Paper, 92), University of Michigan, Ann Arbor.

SPENCER, CHARLES

1982 *The Cuicatlan Cañada and Monte Alban: a study of primary state formation*, Academic Press, New York.

SUTTON, JOHN AND ALAN ROBERTS

1968 "The Uvinza salt industry", *Azania*, 3: 45-86.



II. Identidad, cultura y patrimonio

IDENTIDAD, PATRIMONIO Y DESIGUALDAD SOCIAL.
POLÍTICAS CULTURALES, MUJERES INDÍGENAS Y DIVERSIDAD
EN UN PARQUE ARQUEOLÓGICO EN CUZCO, PERÚ

Delia Patricia Mathews Salazar¹

El presente trabajo evalúa el impacto de políticas culturales para la preservación del patrimonio histórico y arqueológico a nivel local. Con este propósito, examinaré cambios en las actitudes de diferentes residentes de la ciudad y de sus inmediaciones con respecto a su identificación como indígenas, descendientes de una cultura inca y miembros de una ciudad y país que aspiran a la modernidad. Los organismos encargados de diseñar y ejecutar estas políticas, por un lado, deben responder a la constante presión internacional y nacional para mantener el estatus de la ciudad “Patrimonio Mundial de la Humanidad,” y por el otro, terminan a menudo por ignorar los reclamos de sus residentes más marginados. Esta actitud de quienes se encargan del manejo y desarrollo de políticas culturales termina por excluir precisamente a los habitantes que descienden directamente del patrimonio histórico que se quiere proteger. En este trabajo me centraré específicamente en el caso de un grupo de mujeres indígenas que viven en dos comunidades dentro del parque arqueológico de Sacsayhuamán en las inmediaciones del Cuzco. A medida que las mujeres salen de sus comunidades en busca de formas alternativas de contribuir a la economía familiar, se encuentran con los esfuerzos municipales por prevenir su circulación en el centro histórico y el maltrato de algunos residentes. Sin embargo, estas mujeres también encuentran un espacio en el que desarrollan una conciencia étnica, de clase y además de género junto con otras mujeres trabajadoras que se reúnen diariamente en los cen-

¹Departamento de Antropología. Borough of Manhattan Community College and Graduate Center. Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY).

tros de atracción turística. Este proceso las lleva a la consolidación de una identidad indígena que a su vez las lleva también a la búsqueda de autonomía política y participación ciudadana a pesar de los obstáculos que enfrentan en su vida cotidiana.²

¿En qué medida la protección del patrimonio histórico y arqueológico va de la mano con el orgullo del patrimonio cultural? A pesar de la retórica que suele acompañar los esfuerzos por protegerlo como patrimonio de la humanidad, aparecen a menudo actitudes que terminan excluyendo a muchos de su acceso o derecho a presentarse como herederos de dicho pasado. Los beneficios culturales de identificación con un pasado heroico están íntimamente ligados a intereses políticos y económicos que se tomarán en cuenta en el momento de regular y establecer normas de control y preservación de dicho patrimonio.³

La ciudad del Cuzco fue denominada ciudad Patrimonio de la Humanidad en 1983. ¿Qué significa esto en términos de pertenencia o usufructo de este recurso de parte de todos sus habitantes? Más allá del orgullo nacional y la atención internacional que los sitios así designados consiguen, aparecen otros intereses políticos y económicos que los gobiernos toman en cuenta para coordinar la preservación y mantenimiento. Al igual que otras ciudades declaradas Patrimonio de la Humanidad, la municipalidad cuzqueña y el gobierno peruano han estado preocupados por mantener este estatus. Sin embargo, a menudo, las medidas que el gobierno implementa ignoran demandas sociales y algunos derechos básicos de sus residentes más marginados.

Mi investigación en el Cuzco se ha centrado en las experiencias de mujeres indígenas de dos comunidades campesinas dentro de Sa-

²Una versión preliminar de este trabajo apareció en la revista *Crónicas Urbanas*, publicada por el Centro Guamán Poma en agosto de 2008 en la ciudad del Cuzco, Perú, bajo el título "Patrimonio y exclusión. Debates sobre identidad y poder desde las comunidades del Parque Arqueológico de Sacsayhuamán" (12 [13]: 126-133). Quiero agradecer el apoyo de la beca PSC-CUNY 39, del programa Faculty Publication de BMCC, y de una beca del Faculty Development Grant de BMCC, de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY), que hizo posible la participación y publicación del presente documento.

³El presente trabajo está basado en investigación antropológica y etnográfica realizada en la ciudad del Cuzco desde 2003. Los métodos utilizados son observación participante y entrevistas formales e informales tanto a diferentes residentes de las comunidades de la zona del parque arqueológico de Sacsayhuamán como a residentes urbanos, empleados de instituciones municipales, regionales y de organizaciones no gubernamentales con interés en temas de patrimonio cultural en la región.

csayhuamán a través de sus actividades y contacto diario con gente de la ciudad y turistas que convergen en el centro histórico y en la zona arqueológica del parque. Me ha interesado comprender las dinámicas de poder que contribuyen a la persistencia de formas de exclusión social y discriminación racial en el Cuzco y el Perú actual.

La noción de “Patrimonio de la Humanidad” contiene una contradicción básica. Por un lado, sugiere un recurso que nos pertenece a todos por igual, que es universal; por otro, sin embargo, los esfuerzos concretos por preservarlo y promoverlo han tendido no sólo a restringir el acceso a lugares públicos de muchos habitantes sino además a ignorar los intereses de muchos de ellos que cada vez ven más difícil sentirse parte de la comunidad urbana del centro histórico tan protegido.

La globalización ha transformado radicalmente el paisaje cultural de la ciudad. Hoy en día, además de la difusión de servicios turísticos, proliferan modernos cafés, bares y *pubs*, así como restaurantes de comida internacional, típica, novo-andina e incluso rápida; casas de cambio, cajeros automáticos, servicios de internet abundan en cada cuadra del centro histórico. Además de hoteles, oficinas de turismo y agencias de excursiones, han proliferado otro tipo de servicios orientados a turistas que buscan experiencias espirituales y a veces exóticas. De este modo, hay muchos centros de meditación, de chamanismo, *new age*, *spas*, etcétera.

A manera de ilustración de esta transformación en el carácter de la ciudad del Cuzco y de los esfuerzos locales y regionales por maximizar su potencial cultural y turístico, paso a describir los preparativos para el Octavo Coloquio Mundial de Ciudades Patrimonio de la Humanidad. Este evento permite examinar algunas ambivalencias y contradicciones entre ciudadanos e instituciones oficiales en el Cuzco en los esfuerzos por preservar el patrimonio histórico, arqueológico y cultural, como consecuencia de la presión internacional.

“PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD, PATRIMONIO CON HUMANIDAD”

El VIII coloquio mundial de la Organización de las Ciudades del Patrimonio Mundial (OCPM) se llevó a cabo en el Cuzco del 19 al 23 de septiembre de 2005. La elección de Cuzco como sede del coloquio fue producto de una competencia en la que varias ciudades miembros de la OCPM, que querían ser anfitrionas, se proponían enviando un es-

logan y una invitación a la organización. El gobierno municipal del Cuzco propuso un lema que a juicio de la mayoría de los asistentes determinó la victoria cuzqueña: “Patrimonio de la Humanidad, patrimonio con humanidad” (figura 1). Esta frase apeló a un sentimiento social de inclusión y consideración hacia los propios residentes de las ciudades patrimonio. El impacto de este eslogan, a su vez, produjo una serie de reacciones en la ciudad imperial, al abrir un espacio para que sus residentes pudieran articular sus demandas y sentir que podrían ser escuchadas en un foro en donde se apelaba a la humanidad.



Figura 1. Afiche del Octavo Coloquio Internacional con el mensaje propuesto por la municipalidad del Cuzco: “Patrimonio de la Humanidad, patrimonio con humanidad”.

Los preparativos para el evento contaron con el auspicio directo de la municipalidad del Cuzco, además del apoyo de la OCPM, organización dependiente de la UNESCO, y de otras como ICOMOS (International Council on Monuments and Sites) y la Fundación Getty. Se hizo un montaje mayúsculo de servicios para dar la bienvenida a los miembros de estas instituciones y a los demás participantes desde que ponían pie en el Cuzco. En el aeropuerto se instaló un comité de recepción en un salón *VIP* para dar la bienvenida a los visitantes, ofreciéndoles orientación y el infaltable mate de coca antes de que fuesen transportados a sus hoteles. Además, grupos de danzantes que anticipaban la llegada de los miembros de las organizaciones esperaban en el trayecto del aeropuerto al centro de la ciudad para saludarlos bailando en trajes típicos.

Los paneles de discusión y talleres para alcaldes se llevaron a cabo principalmente en el Centro de Convenciones de la Municipalidad del Cuzco, construido para este efecto. Algunas sesiones menores se realizaron en las instalaciones de uno de los mejores hoteles de la ciudad, el Monasterio. Los participantes recibieron en general un servicio de primera calidad, con las mejores demostraciones de la cultura viva cuzqueña representada en sus danzas, actividades diarias (por ejemplo,

mujeres tejiendo con telares) y comida (platillos regionales, jugos naturales, café y mates de la zona). Los almuerzos y cenas de alta cocina se sirvieron en el claustro del convento de La Merced con mantel blanco y se contó con un servicio impecable. La víspera de la clausura se organizó una “Noche Cuzqueña”, para lo cual se cerró la plaza de las Nazarenas y se instalaron quioscos de comida alrededor del pequeño parque. Los invitados participaron en la celebración de una típica fiesta de pueblo, pero contando con el servicio de reconocidos chefs y músicos, mientras se revivía un cargo tradicional y se realizaba un desfile alrededor de la plaza, donde la familia responsable del cargo invitaba al alcalde y demás participantes a bailar. El coloquio culminó al día siguiente con la representación del Inti Raymi, el festival más importante del calendario cuzqueño que se celebra en Sacsayhuamán el 24 de junio, repitiéndose para deleite exclusivo de los participantes del evento. En suma, en cinco días, los huéspedes ilustres tuvieron una muestra exclusiva de la grandeza del patrimonio material e inmaterial de la ciudad.

Cada tema planteado en los paneles incluía un estudio de caso con problemas concretos que enfrentaban diferentes ciudades patrimonio histórico y las soluciones a las que cada ciudad y su municipalidad habían llegado. Las conclusiones de los grupos de trabajo eran leídas al terminar los paneles de discusión y transmitidas por televisión de circuito cerrado al auditorio, donde cientos de ciudadanos escuchaban con interés. Con auspicio de la propia municipalidad, en el Teatro Municipal se organizaron presentaciones y paneles de discusión con base en los estudios de caso planteados y en la problemática cuzqueña, contando con renombrados intelectuales locales y extranjeros. Como esfuerzo final de la inclusión de las voces de los residentes de la ciudad, se invitó a representantes de la ciudadanía que habían participado en las discusiones en el Teatro Municipal a que presentaran sus conclusiones y recomendaciones junto a aquellas del coloquio oficial.

A pesar de la inevitable naturaleza exclusiva del coloquio y de las medidas excluyentes que necesariamente conllevó, se hicieron importantes esfuerzos para incluir a grandes grupos sociales interesados en escuchar la problemática de otras ciudades del mundo y para que éstos hicieran llegar su voz y opinión a los participantes oficiales. Aunque “exclusivo” deriva de “exclusión”, el esfuerzo de los miembros de la OCPM por dar acceso a las discusiones fue reconocido como una impor-

tante innovación para afrontar las desigualdades sociales que muchas ciudades integrantes del organismo deben intentar resolver.

“PATRIMONIO SOMOS NOSOTROS”

Paralelamente a las actividades de la municipalidad, hubo otro evento de participación ciudadana que se realizó en la Casa del Maestro, en el segundo piso de uno de los portales de la Plaza de Armas. Coordinado por varias ONG con base en la ciudad, este coloquio se tituló “Patrimonio somos Nosotros”, en un intento por cuestionar el tema del evento oficial (figura 2). El eslogan de la pancarta evocaba aquel del coloquio internacional para cuestionar el mensaje de humanidad que promulgaba. Si bien se hablaba de un patrimonio de toda la humanidad y con humanidad, se había dejado de lado a la mayoría de los residentes de la ciudad. Este evento incluyó varias exposiciones y muestras de los recursos artísticos y artesanales de los barrios tradicionales del centro histórico de la ciudad. Exposiciones fotográficas y de pintura llenaron las paredes y fueron el marco para presentaciones de libros y de platos típicos de la cocina cuzqueña. En el auditorio se llevaron a cabo diferentes paneles de discusión de la realidad de los barrios del centro histórico y los problemas que afrontaban sus residentes, cada vez más marginados en su propia ciudad. Todo ello tuvo una activa participación de vecinos de los diferentes barrios.⁴



Figura 2. Pancarta del evento organizado en la Casa del Maestro: “Patrimonio somos Nosotros”

⁴Este foro de discusión –e incluso aquel propiciado por la misma municipalidad, el cual fue celebrado por los asistentes– logró hacer pública una demanda a las autoridades para que fueran más allá de eslogans para un público internacional y dirigieran su atención a la realidad específica de las desigualdades en la sociedad cuzqueña. Las exposiciones y paneles en la Casa del Maestro se presentaron en un momento ideal para hacer un llamado a considerar a los más marginados.

ÑOQAYKU / ÑOQANCHIS: ¿QUIÉNES SOMOS NOSOTROS?

En el idioma quechua se distinguen dos tipos de pronombres de primera persona plural: *ñokayku* y *ñokanchis*. El primero es un “nosotros” que incluye al referente y a un grupo, mientras que el segundo es un “nosotros” que incluye a todos. Esta diferencia me sirve para ilustrar diferentes matices en el proceso de inclusión de los habitantes del Cuzco, tal como son vistos en estos eventos en donde se discute la noción de patrimonio pero también de pertenencia. Las innovaciones del Octavo Coloquio y los foros de discusión sobre los problemas sociales en torno al patrimonio que siguieron, nos obligan a replantear la misma pregunta que originó el evento en la Casa del Maestro: ¿quiénes son los nosotros a los que se refiere? Si bien el coloquio internacional abrió un espacio al público cuzqueño –en su mayoría intelectuales y estudiantes universitarios que asistieron al anfiteatro en donde se transmitían las ponencias por vía satélite–, el “coloquio alternativo” de la Casa del Maestro se esforzó por incluir a los pobladores de sus barrios e incluso por abordar en algunos momentos la temática de las nuevas zonas urbano-marginales. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones y tal vez de manera inconsciente, estos residentes ignoraron la realidad de algunos residentes más marginales que frecuentemente sufren discriminación de parte de los propios pobladores urbanos: los residentes rurales que viven en las comunidades y los grupos campesinos dentro del Parque Arqueológico de Sacsayhuamán (PAS) que bajan diariamente y caminan por las calles del centro histórico.⁵

En ninguno de estos eventos públicos se mencionó la realidad de los residentes de las comunidades –como los habitantes que residen dentro de Sacsayhuamán que mencionaré a continuación–, quienes diariamente tratan de transitar por la ciudad y que tienden a ser vistos como foráneos y como obstáculos para la preservación del patrimonio histórico de la ciudad.⁶

⁵En más de una oportunidad, por ejemplo, he sido testigo de agravios verbales, actitudes represivas y otras formas de expresar resentimiento frente a la presencia de las mujeres que bajan con sus llamas camino a las zonas de mayor tráfico turístico. Y estos agravios son hechos por quienes se apoyan en la retórica de que el espacio urbano no puede ser invadido por quienes no pertenecen a él.

⁶Es necesario precisar que entre los distintos tipos de residentes dentro del parque existen grupos y comunidades campesinas cuyas funciones son estipuladas por la

LAS COMUNIDADES DEL PARQUE ARQUEOLÓGICO DE SACSAYHUAMÁN

En el parque existen trece comunidades que se han reunido desde hace unos años bajo la figura de asociación indígena. A diferencia de las comunidades campesinas e incluso los grupos campesinos regulados por legislación específica a ellas, las asociaciones indígenas son asociaciones civiles sin los derechos que la ley otorga a aquellas que califican como comunidades. En este caso, la asociación indígena es un esfuerzo por reunir a las diferentes comunidades y grupos campesinos residentes dentro del parque para organizarse en torno a esta situación de encontrarse dentro de un territorio considerado “Patrimonio de la Humanidad”. Entre ellas figuran Fortaleza y Salcantay, dos comunidades relacionadas. Fortaleza está en la parte baja más cercana a la zona arqueológica turística y a la ciudad, mientras que Salcantay está ubicada en la zona noreste, una parte más alta dentro del parque. Aunque hay varios caminos por donde transitan diariamente los residentes de la zona, hay también una carretera sin asfaltar por la cual pueden circular vehículos en temporada seca. Por otro lado, luego de muchos años de negociaciones y trámites con la municipalidad y el INC, Salcantay pudo por fin recibir electricidad. El retraso en lograr este servicio es sintomático considerando la relativa cercanía de la comunidad a la ciudad. Y es de mencionar que, como parte de las negociaciones, la comunidad dio acceso a fuentes de agua de su territorio que actualmente abastecen a los barrios ubicados al noreste del Cuzco, incluyendo el barrio de San Blas.

La población total en las comunidades de Salcantay y Fortaleza es de aproximadamente 45 familias. Casi todos los habitantes varones son bilingües (castellano y quechua) y hay un porcentaje mayor de mujeres que son monolingües quechuas, aunque esto va desapareciendo paulatinamente debido a la cercanía y contacto con la ciudad y el turismo.

MUJERES, SUBORDINACIÓN E INDIGENIDAD

Doña Severina tiene cuatro hijos, los tres mayores están en el colegio y el menor tiene sólo unos meses. Temprano en la mañana, ella regresa

legislación peruana pero no pueden ser ejercidas de manera plena por estar dentro de un parque protegido por legislación especial y por el Instituto Nacional de Cultura.

a su casa luego de dejar su ganado y se reúne con las otras mujeres para bajar al PAS y a la ciudad con sus llamas, como le corresponde los miércoles y viernes. La bajada tarda unas dos horas, menos en temporada seca. La subida de retorno les demora un poco más pero no es mucha la diferencia para quien está acostumbrado a estas rutinas. Llevan con ellas su tejido o su telar y sus hilos, cargan a sus bebés en la espalda y también un poco de pasto para dar a las llamas durante el camino. Varias de ellas se quedan en la playa de estacionamiento de Sacsayhuamán, esperando los autobuses turísticos. Ya conocen los horarios y rutinas.⁷

Marisol de la Cadena (1991) ha mostrado cómo las diferencias de género convierten a las mujeres indígenas en doblemente subordinadas. Esta situación, si bien ha venido experimentando cambios, sigue vigente en la actualidad. Muchas mujeres siguen siendo maltratadas en sus propios hogares, por sus maridos, padres y/o hermanos. Sin embargo, y sin restar gravedad a la situación de muchas mujeres, también se han dado cambios en sentido contrario entre aquellas que salen de su comunidad a trabajar. Mujeres como doña Severina vienen realizando desde hace varios años las actividades que se van a describir y en el transcurso se notan cambios en cuanto a la identificación que tienen hacia lo que se considera indio. Últimamente, por ejemplo, las mujeres de Salcantay –pero principalmente las de Fortaleza– son más conscientes de las ventajas que tiene usar el traje indígena. Así, las mujeres que bajan a Sacsayhuamán y a la ciudad tienden a ponerse montera del tipo de Chinchero y faldas negras y han dejado de lado el traje mestizo que visten con más frecuencia cuando se quedan en la comunidad.⁸ Las mujeres de la comunidad de Fortaleza, además –y tal vez por su mayor proximidad a la ciudad– hablan mejor el español y

⁷Notas de campo, junio 2007. El nombre ha sido cambiado.

⁸Aunque describo estas actividades de las mujeres en presente etnográfico, quisiera mostrar que sus prácticas han cambiado mucho debido no solamente a la presión de las autoridades municipales y del INC, sino especialmente a partir de la iniciativa de las propias mujeres que poco a poco van incluyendo estrategias mejor vistas por los turistas y consideradas representativas del patrimonio que se quiere recordar. Es por esto, por ejemplo, que con el paso del tiempo, un mayor número de mujeres ha preferido usar el traje de Chinchero frente al traje mestizo. Además de esto, un mayor número de mujeres empieza a hablar en castellano, más que antes. Incluso varias de ellas han expresado su interés por aprender a hablar inglés.

siempre lucen el traje con montera cuando van a vender artesanías o a hacerse fotografiar frente a los monumentos de Sacsayhuamán.

El grupo que baja de Salcantay se reúne en un punto cercano a la entrada del sitio arqueológico, en el lugar donde se estacionan los autobuses de turismo. Algunas mujeres se sientan y, mientras sus llamas pastan en los alrededores, tejen, hilan y cuidan a sus niños. Otro grupo se ubica en un punto diferente al del estacionamiento, por donde los turistas pasan cuando regresan a los transportes, y ahí las mujeres tienden un manto con las artesanías que venderán. Cuando advierten que los turistas se aproximan, las mujeres del grupo que esperaba con sus llamas se dirigen hacia el área libre y piden ser fotografiadas por los turistas interesados.

Al terminar la sesión de fotografías, las mujeres de ambas comunidades encargadas de las artesanías se acercan a los turistas mientras ellos se preparan para subir al autobús. Todo parece funcionar en armonía y hay un aparente consenso en la forma como se manejan los espacios y en el orden en el que las mujeres se acercan a los turistas. Hay que mencionar que tanto la toma de fotografías como la pequeña venta ambulatoria son tipos de negocio permitidos –o tal vez sólo tolerados– en el parque.

Las mujeres, mientras trabajan, tienen oportunidad de comunicarse entre ellas y de observar y comparar el tipo de vida de otros trabajadores y visitantes de la zona donde se encuentran. A pesar de que la mayor parte de ellas son bastante reservadas en cuanto a su vida privada con la gente de fuera, entre ellas y con otras personas que conversan en quechua pueden abrirse y compartir sus problemas familiares, su visión del mundo, el frecuente maltrato que reciben no sólo de gente de fuera sino de sus esposos. Su trabajo no es fácil. Sus días son largos y hay temporadas en las que el turismo disminuye. No tienen ningún tipo de seguridad y tampoco tienen facilidades para protegerse del mal tiempo en época de lluvia.⁹

⁹En el Cuzco y en las comunidades campesinas hay altos índices de violencia doméstica, a menudo en relación con el consumo de alcohol, el machismo y frustraciones, que son raramente discutidos y menos denunciados fuera del ámbito de la comunidad, tal como he sido testigo en más de una oportunidad durante mi trabajo de campo en la zona.

El tema de la sumisión se reproduce de manera similar en el trato de las mujeres con la gente de fuera de la comunidad, incluso con las mujeres que proceden de

Si bien estas mujeres dependen de la disposición de los turistas que llegan en cada oportunidad, ellas parecen encontrar ciertas ventajas en sus actividades en Sacsayhuamán. Pese a que se trata de mujeres de diferentes edades, se ha desarrollado una cierta alianza y amistad “laboral” entre ellas y con otras que trabajan vendiendo comida o con los demás trabajadores en la boletería del estacionamiento. Las mujeres de las comunidades siguen una rutina y saben cómo se distribuirán las ganancias colectivas a su retorno a la comunidad. Existe, al menos en apariencia, una plena confianza en la repartición equitativa de las propinas y otras contribuciones que reciben y que se distribuirán entre las mujeres del grupo de rotación al que pertenecen.

Entre las mujeres hay algunas que bajan hacia la Plaza de las Nazarenas por la calle Pumacurco y otras que continúan hasta la Cuesta del Almirante. Sin embargo, quienes hoy se aventuran a llegar a la ciudad no gozan de la misma tranquilidad que las demás debido a que los agentes municipales vigilan las ordenanzas que restringen el tránsito de trabajadores ambulantes. A pesar de que las mujeres que bajan de Salcantay no venden nada, se les impide transitar por estas zonas debido a la actividad que generan al ser fotografiadas por los turistas a cambio de propinas. Aunque los policías municipales tienen la obligación de sacarlas de la zona, el trato más hostil que reciben proviene de los propios residentes de los barrios, muchos de los cuales se toman la libertad de reprenderlas en español o en quechua y de hacerles ver que su presencia no está permitida allí y que sus llamas ensucian las calles. Uno de ellos, por ejemplo, se expresó así: “*Imatan kaypi purinkichis, llamaykichis taqiyawan qhillichan kikllukumata –qankuna wichaymanmi kutipunaykichis kay k`ikllukunaqa manan sapa ratu purishaynaykichispaqchu*”.¹⁰

los barrios marginales y trabajan al lado de ellas en el parque y en la ciudad. A pesar de esto, se van abriendo espacios en donde ellas pueden empezar a independizarse de estas nociones de sumisión a través del contacto mutuo y de su trabajo en la ciudad. Es el punto que trato de presentar en este trabajo.

¹⁰ “¿Qué hacen aquí? Están ensuciando estas calles. Están malogrando las calles con sus llamas. Ustedes tienen que irse arriba, esto no es para que estén pasando a cada rato”. Agradezco a Inés Callali, amiga y maestra de quechua, por la ayuda en la transcripción y traducción de esta frase y de otras partes de mi investigación en septiembre de 2007.

Además, estos vecinos asumen que la presencia de las mujeres molesta a los turistas innecesariamente¹¹ y que ellas no saben cuidar del patrimonio arqueológico o histórico. Frente a ello, las mujeres de la comunidad asumen el trato vejatorio.

La municipalidad del Cuzco ha tratado de controlar el comercio ambulatorio en la ciudad como parte de la presión por preservar el patrimonio en el centro histórico. Las medidas tomadas han sido exitosas en el sentido de que la ciudad se ve más limpia y sin el acoso de ambulantes de todo tipo. Un empleado de las oficinas municipales, refiriéndose a las mujeres que se hacen fotografiar con sus llamas en las inmediaciones del centro, me explicó: “Ellas no pertenecen a esta zona.¹² Estas mujeres vienen y se disfrazan y luego de coleccionar plata de turistas se van al bar de la calle del Medio a tomar”. Aquí se apela no sólo a la falta de autenticidad de estas mujeres, sino además se vierten prejuicios sobre cómo gastan su dinero en algo considerado poco femenino, además de no estar destinado para el bien de la familia. Se refleja una intolerancia hacia ciertas actividades que no se aceptan de mujeres y menos aún de mujeres indias. El mismo empleado municipal añadió que a estas mujeres había además que enjuiciarlas por maltrato a los animales: “Dejan a las llamas amarradas sin darles de comer y se meten a las chicherías a comer y a tomar por horas. Esta oficina no les va a dar ningún permiso para que estas mujeres se disfracen y, mientras ensucian las calles, se aprovechen de los turistas” (figura 3). Otro funcionario añadió: “Nuestra ciudad quiere modernizarse y ser como las ciudades en España, que pueden mostrar su patrimonio, pero ser modernas y civilizadas”. Estos comentarios apuntan a una noción de lo auténtico y de lo que se valora como patrimonio cultural. Se deja claro que estas mujeres y en general los pobladores de las zonas rurales son la antítesis de lo que se entiende por el patrimonio vivo del que se enorgullecen los cuzqueños. Se está aludiendo entonces a una idea de lo cuzqueño como algo que es también “civilizado” y que coincide con nociones sobre lo que es apropiado en cuanto a género y en cuanto a lo que es indígena, pensado como ascendencia inca. Se

¹¹ Rara vez he visto a alguna de estas mujeres extorsionar a algún turista o exigirle una cantidad específica de dinero, aunque no dudo que esto pueda ocurrir.

¹² He visto en una calle cerca de Santo Domingo a una mujer que llega a mediodía y en un rincón se esconde para ponerse ropa tradicional con el sombrero de Písac. Trae un cordero y un niño con quienes querrá ser fotografiada por turistas.



Figura 3. Mujer de Salcantay atando su llama a un poste.

percibe a las mujeres como faltas de urbanidad y proclives al maltrato de sus llamas.¹³

Varios residentes de la ciudad que pasan por las calles del centro histórico han hecho comentarios semejantes a los de los empleados de la municipalidad. Lo interesante de estas opiniones es la contradicción en la manera de entender el patrimonio en su plena diversidad. Más que una actitud integradora se revela una idea restringida de lo que es el patrimonio incaico e indígena. Más grave aún: quienes expresan este disgusto o desconfianza de la presencia de estas mujeres campesinas no consideran que sus comentarios tengan un carácter discriminatorio. Quienes quieren que se restrinja el acceso de las mujeres que se fotografían con turistas justifican su actitud comentando situaciones en las que las mujeres se han aprovechado de los turistas o en las que se ha visto que ellas efectivamente ensucian las calles o maltratan a sus animales.¹⁴

¹³ Esta acusación de maltrato fue confirmada luego por una colega que dijo haber visto una vez a un grupo de mujeres dejar a las llamas amarradas a un poste sin comer por varias horas mientras ellas estaban en una chichería. El problema aquí está en la manera como se generaliza una actividad y luego se convierte en un acto que debe ser castigado. Más que criminalizar, habría que buscar formas de educar.

¹⁴ Cabe destacar que hemos recogido comentarios similares de otros residentes del Cuzco, quienes, a pesar de tener una posición distinta con respecto al trato desigual a la gente del campo, coinciden en la preocupación por el maltrato a las llamas. Sería importante considerar este último problema y buscar un uso de este recurso

Un sábado por la mañana, caminando por la calle *Hatun Rumiyoq*, una de las más frecuentadas por turistas en el centro histórico, me encontré con tres de ellas que bajaban tímidamente, listas para darse la vuelta si se encontraban con un policía municipal. Cuando, luego de saludarlas, les pregunté si sabían que las llamas ensucian las calles del centro, una de ellas me respondió: “Sí, mamá”. Noté que, aunque aceptaban su responsabilidad, lo que hacían era decirme lo que ellas pensaban que yo quería escuchar. Les pregunté entonces si sabían cómo cuidar a sus llamas para que no ensuciaran y respondieron: “Sí, mamá, nosotros limpiamos”.¹⁵

En suma, la necesidad de sacar a las mujeres con llamas no tiene que ver con que ensucian las calles sino con un deseo de lograr una imagen de ciudad moderna con un patrimonio histórico a la altura de otras ciudades. La frase una vez mencionada por Cecilia Méndez (1996), “¡Incas sí, indios no!”, está presente en todo nivel de la sociedad cuzqueña y lamentablemente se exterioriza en forma de una abierta discriminación hacia los más marginados, quienes son vistos como foráneos o invasores, especialmente cuando empiezan a beneficiarse del turismo.

Es notorio el maltrato verbal y el desprecio que provienen predominantemente de vecinos de clase popular y de vendedores ambulantes que compiten con las mujeres por los espacios para trabajar. La diferencia más visible entre ellos está en la ropa no indígena que usan. Este aspecto de la discriminación debe ser tratado con mayor cuidado.¹⁶ La conducta cívica frente al patrimonio se convierte, entonces,

—con un potencial turístico nada desdeñable— de una manera que beneficie a todos. En lugar de eso, se tiende a tomar la medida más rápida y menos costosa para la población urbana menos marginada: se echa a la gente que baja con llamas y se confisca sus animales. No se piensa para nada en el agravio que se está infligiendo a este sector de la población que desde un inicio es considerado “foráneo”.

¹⁵ Si bien es cierto que en ocasiones alguna llama ensucia las calles, las mujeres de las comunidades están dispuestas a mantener limpio por donde transitan. Es conocido además el hecho de que las llamas son animales por naturaleza mucho más limpios que otros, como los perros, por ejemplo. Gran parte de los pobladores de la ciudad dejan a sus animales en la calle la mayor parte del día, los cuales ensucian las calles mucho más frecuentemente que las llamas.

¹⁶ Monroe y Arenas (2003), Ricard (2005) —en el caso peruano— y Hale (2006) —en Guatemala— comentan en mayor detalle formas de discriminación entre quienes inconscientemente rechazan esos elementos en uno mismo.

en un rasgo exclusivo de modernidad. Siendo de toda la humanidad, corresponde a la ciudadanía preservar el patrimonio, pero algunos no estarían en condiciones de asumir esta responsabilidad. Es más fácil controlar a personas que por su vestimenta se considera que pueden incomodar a los turistas al pedirles dinero, que formular medidas que produzcan un cambio más trascendental en el perfil de la ciudad.

Este problema es más grave de lo que aparece a primera vista. Se trata de regulaciones promulgadas por el gobierno local que fomentan un trato desigual presentado como la mejor política para librar a la ciudad del caos y la falta de orden. Con ello se está alentando una ideología de exclusión, de camino a la modernidad, que justifica una forma de (mal) trato a una parte de los habitantes de la ciudad, de por sí ya marginados y que sienten justificada la discriminación racial y étnica.¹⁷ Ante la continua marginación que sufren muchos de los residentes de las comunidades del parque arqueológico, sus dirigentes han decidido reducir este tipo de actividad. Han discutido el tema debido a las presiones que reciben en sus negociaciones con autoridades del Instituto Nacional de Cultura para una convivencia más armónica. Un dirigente, conversando sobre las mujeres de su comunidad que bajan a tomarse fotos al centro histórico, me dijo: “Ya estamos dejando de hacer esto. No queremos que nuestras hijas sigan con esta costumbre porque no trae mucho beneficio y son muy maltratadas”.

Sin embargo, las mujeres de Salcantay tienen una posición un tanto distinta a la de sus líderes comunales. A pesar del trato hostil que sufren al bajar a las zonas turísticas, ellas no quieren dejar de hacerlo. Si bien no lo dicen explícitamente, es evidente que muchas de ellas han encontrado alguna ventaja que las hace continuar.

Con todo, las mujeres de Salcantay han encontrado en estas actividades espacios nuevos en donde interactuar no solamente con gente de la ciudad y con turistas, sino con otras mujeres trabajadoras, de barrios urbanos marginales o de la misma ciudad, con quienes coinciden en los mismos lugares. Tanto Sacsayhuamán como los diferentes puntos del centro histórico se convierten para ellas en sitios de inter-

¹⁷Un estudio reciente para avanzar en la solución de problemas de este tipo, como el caso de discriminación hacia estudiantes afroamericanos en las universidades norteamericanas, sugiere que una forma de cambiar las actitudes se da cuando tanto los individuos como las instituciones deciden promover activamente un modelo de trato equitativo y seguirlo ellos mismos como ejemplo (Schmidt 2008).

cambio y solidaridad de género y etnicidad. Para muchas de las mujeres que bajan de sus comunidades, el recibir algo de dinero –pequeñas cantidades que son reunidas a nivel grupal y que luego se dividen por igual– y el pasar el día en compañía de mujeres de su comunidad y de otras partes de la ciudad, son hechos liberadores que les permiten verse desde otra perspectiva. Todas ellas, por ejemplo, compran comida de las mismas mujeres al mediodía y detienen juntas su trabajo para almorzar. Allí establecen conversaciones que son oportunidades para intercambiar perspectivas sobre sus vidas como mujeres trabajadoras, como madres de familia y esposas, como indígenas frente a los turistas, como indias frente a la gente de la ciudad. También se informan, por ejemplo, sobre posibilidades de capacitarse.¹⁸

A pesar de los maltratos que estas mujeres sufren diariamente al bajar a la zona arqueológica de Sacsayhuamán y al centro histórico de la ciudad, ellas han encontrado ciertos beneficios. Además de la solidaridad de género que han desarrollado entre las mujeres del grupo con quienes rotan los días que bajan a las zonas turísticas, también se han relacionado con otras mujeres trabajadoras de los barrios urbano-marginales y de otras partes de la ciudad con las que comparten experiencias (figura 4). Las conversaciones diarias que tienen, por ejemplo, con las mujeres que llevan o preparan comida para otros trabajadores del sitio arqueológico (choferes de los autobuses de turistas, cobradores de entrada al parque de estacionamiento, empleados de la boletería del sitio), versan sobre su condición, sobre sus realidades y las de los demás. Mientras se van dando cuenta del valor de su identidad étnica, también empiezan a comprender mejor la complejidad del mundo en el que están insertas fuera de su comunidad. La capacidad de ganar ingresos, por muy escasos que estos sean, de comprar comida y compartirla entre ellas mientras esperan al siguiente grupo de turistas, les va abriendo perspectivas sobre su propia dignidad y autonomía comunal, indígena, de género y social.

¹⁸Ahora los pobladores de las comunidades buscan formas de capacitación en el campo artesanal. Para ello, tratan de identificar instituciones, ONG por ejemplo, que organicen este tipo de cursos donde puedan aprender a tejer o a hacer muñecas; también donde puedan capacitarse en el manejo financiero, en las transacciones comerciales al vender sus productos a los turistas. Varias de ellas, que ya participan en la venta de artesanías, quieren aprender más castellano, otras hacen ver la necesidad de entender inglés para lograr comunicarse más eficientemente con un mayor número de turistas.



Figura 4. Grupo de mujeres de Salcantay posando en Plaza Nazarenas.

¿Dónde están los límites entre lo urbano y lo rural? Los asentamientos urbanos fuera de ésta se convierten también en extensión de la ciudad y cada vez es más difícil determinar dónde termina la ciudad y comienza el campo en la zona que se ha descrito en este trabajo. Incluso, en la determinación de la forma en que estos espacios se utilizan, siendo Municipalidad Provincial y el INC Cuzco los encargados de su administración, conservación y mantenimiento, existen algunas áreas en donde se produce un conflicto de competencias entre ambas autoridades.

Desde su construcción en la época del inca Pachacútec, Sacsayhuamán ha sido concebido como una extensión de la ciudad. En la actualidad es allí donde se celebran o culminan las festividades más importantes del calendario ritual del Cuzco. Y debido a su proximidad al centro histórico, el Parque Arqueológico de Sacsayhuamán es visto por todos como parte del paisaje urbano.

En la práctica, la relación entre mundo rural y urbano es bastante más compleja de lo que aparece en los mapas. Es poco realista y arbitrario diferenciar los espacios urbanos de los rurales de manera tajante tanto por el crecimiento poblacional urbano marginal como por el intenso contacto diario entre la ciudad y los habitantes del parque. No se trata tan sólo del desplazamiento de habitantes del parque hacia la ciudad. De hecho, lo contrario es más frecuente y acarrea serios riesgos para la conservación del parque y posibilidad de daños medioambientales. Los residentes de la ciudad ven el parque como el lugar donde se llevan a cabo las celebraciones más importantes del calendario

cuzqueño e inca. Con afluencia de decenas de miles de espectadores, estos eventos también constituyen una amenaza real para la preservación del sitio arqueológico, sin contar con que también se utiliza como lugar de recreo dominical y familiar. Además de esto, los barrios del Cuzco dependen de las zonas aledañas para obtener recursos y deben ver la forma de interactuar con quienes viven más arriba.¹⁹ Al mismo tiempo, parte de la expansión urbana ha sido informal, causando deterioro de algunas áreas, entre ellas las zonas del parque adyacentes a los restos arqueológicos de Sacsayhuamán.

El Plan Maestro del Centro Histórico y el del Parque Arqueológico de Sacsayhuamán han considerado todos estos aspectos y tratado de incorporar un diagnóstico completo sobre el manejo y organización en dicho territorio. El segundo determinó hace unos años que al menos 78 % del parque se encontraba en riesgo de deterioro severo debido a la masiva expansión urbana, a la sobreutilización y a riesgos medioambientales. Por ello, tanto la municipalidad como el INC han venido realizando esfuerzos por revertir este proceso a través de estudios de delimitación del parque, así como de políticas de zonificación de áreas agrícolas y residenciales y de manejo y conservación del medio ambiente.

Leídas en este contexto, las medidas para preservar mejor la ciudad y “limpiarla” de la presencia de quienes no residen en ella adquieren un significado muy preocupante. Se desnuda el hecho de que se trata de medidas que apuntan a los habitantes más marginados, como son en este caso las mujeres de Salcantay y Fortaleza, y de que con ello se les priva de los pocos beneficios que les puede ofrecer la actividad turística. A esta actitud discriminadora se suma la circunstancia de que las condiciones de vida dentro del Parque Arqueológico de Sacsayhuamán son inadecuadas para la mayoría de sus habitantes, con escasas postas médicas y escuelas, y sin electricidad. Además, la economía de subsistencia de las comunidades ha empeorado y su población ya no puede mantenerse solamente del trabajo agrícola.

La intolerancia, que se articula a nivel de normas y de actitudes, se justifica en nombre de un objetivo mayor: preservar la ciudad para

¹⁹Para abastecer de agua al barrio de San Blas y la zona noreste, por ejemplo, se ha tenido que llegar hasta una de las comunidades dentro del parque y construir canales para acceder a este recurso (Llosa 2004). ¿Hasta qué punto son conscientes de esta situación sus propios residentes cuando marginan a las mujeres de esta comunidad que bajan por sus calles?

presentar una mejor cara al turismo internacional. Detrás de esta visión hay sentimientos contradictorios sobre la imagen que se tiene de la ciudad patrimonio mundial. Así, el orgullo por el patrimonio inca parece incompatible con un trato humano a los residentes de las alturas. Hoy en día, el hombre o mujer indígena no deberían, pues, ser vistos como parte del paisaje urbano sino sólo en las postales²⁰ y acuarelas.

Estudios recientes muestran cómo la discriminación de género se acentúa cuando va acompañada de otras desigualdades sociales, tales como la étnica, racial y de educación (Alcalde 2007; Cadena 1991; Canessa 2006; García 2005; Hale 2006; Stavenhagen 1996; Weismantel 2001). La doble subordinación de la mujer indígena, dentro de su propia comunidad y familia, la hace mucho más vulnerable y susceptible a caer en condiciones de pobreza mayores que las mujeres de otros sectores de la población. Por ello, un punto que he querido destacar aquí es la aparente contradicción que hace que estas mujeres encuentren oportunidades de liberación y cambio precisamente en los espacios en donde se las margina y discrimina.

He tratado de exponer una situación que encierra ambigüedades y contradicciones en cuanto a, por un lado, cómo manejar y preservar el patrimonio cultural en una ciudad y en un país con amplias disparidades sociales y económicas, acentuadas por la globalización; y, por otro, cómo crear conciencia de la responsabilidad de salvaguardar un patrimonio que pertenece a la ciudad misma y a la humanidad. Por el contrario, lo primero que se hace es adoptar medidas discriminatorias contra los más pobres y marginados, acusados en este caso de obstaculizar el camino a la modernidad.

ESPACIOS TURÍSTICOS Y EXCLUSIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES

Una postal de 1933 presenta una escena común del pasado reciente del Cuzco: un grupo de llamas en uno de los portales de la Plaza de Armas (figura 5). El tráfico de gente y llamas entre el campo y la ciudad no era visto entonces como una trasgresión ni como una amenaza para la ciudad y su patrimonio. Hoy en día esta escena sería aceptable

²⁰ Resulta notablemente significativo que la mayoría de las postales que muestran mujeres con llamas retratan precisamente mujeres de esta zona y en especial de una de las comunidades dentro del parque. Su presidente nos ha mencionado que ni ellas ni la comunidad reciben compensación por dichas fotografías y postales.



Figura 5. Postal de 1933 con llamas en la Plaza de Armas.

como excepción. Las mujeres de Salcantay aparecen no solamente en las postales que recoge el presidente de su comunidad. También se han convertido en uno de los motivos más comunes en las muestras de arte de la ciudad. Las acuarelas de todos los tamaños que se venden en todas partes muestran a estas mujeres alejándose de la ciudad al terminar el día, subiendo una cuesta, reflejando así este imaginario urbano de una ciudad que quiere modernizarse manteniendo el pasado indígena pero borrando su presente vivo, y que recuerda la marginación y negación de todo un grupo social que no puede ignorarse para convertirla en una ciudad histórica como las que se quisiera emular en el primer mundo (figura 6).

Estos mismos temas se trataron en el Octavo Foro Permanente de Poblaciones Indígenas que se llevó a cabo en la sede de la ONU entre el 18 y 29 de mayo de 2009. Pero aún mayor relevancia tienen los lamentables sucesos de Bagua en la Amazonia peruana en junio del mismo año, cuando fuerzas del gobierno se enfrentaron a poblaciones nativas con más de 33 miembros de grupos amazónicos muertos como resultado y, luego de presión interna y externa, el gobierno terminó retractándose de la promulgación de decretos que concesionaban tierras para explotación petrolera en la Amazonia. Este es un momento propicio para repensar la importancia de la igualdad y respeto por la dignidad y autonomía de los grupos indígenas en el mundo del siglo XXI.

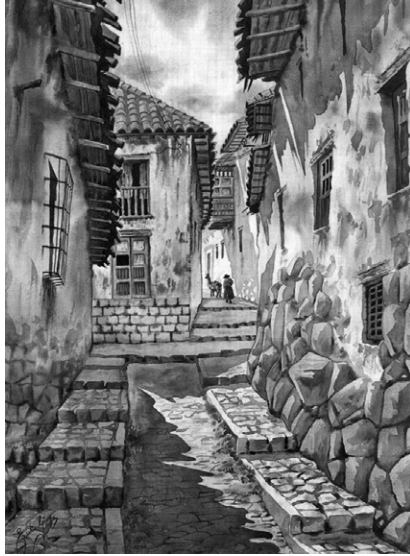


Figura 6. Acuarela de mujeres saliendo de la ciudad. Agradecimiento al sr. Erwin Gómez por el permiso concedido para utilizar esta acuarela y postal.

Como los personajes de las acuarelas y las postales, ellos son parte de un presente que va desapareciendo del imaginario popular urbano. La presencia y tránsito de gente indígena de las comunidades por las calles del centro histórico es tolerada, pero no bienvenida por muchos residentes del centro histórico. Con la promulgación de decretos municipales que prohíben el comercio ambulatorio se crearon además restricciones a personas que piden dinero u ofrecen servicios a turistas; esta norma incluye también a las mujeres que bajan con sus llamas para ser fotografiadas por turistas. A pesar de que con ello se ha logrado descongestionar de vendedores ambulantes el centro histórico, se ha dado pie también a que los residentes se permitan recordar a sus vecinos de Sacsayhuamán que su presencia no es bienvenida.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, THOMAS

1998 *Pathways of memory and power: ethnography and history among Andean people*, University of Wisconsin Press, Madison.

ALCALDE, M. CRISTINA

- 2007 "Why would you marry a serrana? Women's experiences of identity based violence in the intimacy of their homes in Lima", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12 (1): 1-24.

CADENA, MARISOL DE LA

- 1991 "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco", *Revista Andina*, 9 (1): 7-30.

CADENA, MARISOL DE LA Y ORIN STARN (EDS.)

- 2007 *Indigenous experience today*, Berg, Nueva York.

CAMPANA ZEGARRA, SILVIO

- 2005 "Derechos humanos y patrimonio cultural," *Parhua*, 1: 79-82.

CANESSA, ANDREW

- 2006 *Natives making nation: gender, indigeneity and the State in the Andes*, University of Arizona Press, Tucson.

ESTRADA, ENRIQUE

- 2004 "Barrio San Blas, análisis crítico de su actual situación", *Parhua*, 1: 55-58.

FLORES OCHOA, JORGE

- 2004 "Cultura y desarrollo", *Crónicas Urbanas*, 9-10: 85-90.

GARCÍA, MARÍA ELENA

- 2005 *Making indigenous citizens, identity, development, and multicultural activism in Peru*, Stanford University Press, Stanford.

GIBAJA, MANUEL

- 2005a "El patrimonio menor olvidado", *Parhua*, 1: 29.
2005b "Visión y rescate estético del Cuzco", *Parhua*, 1: 41-46.

GOLTE, JÜRGEN

- 2004 "El desarrollo de las culturas andinas a partir de su inclusión al 'sistema mundial moderno' y a la globalización", Ramón Pasuelo y Pablo Sandoval (comps.), *Globalización y diversidad cultural*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima: 282-301.

GUERRERO DE LUNA, RENZO

- 2008 “Sombras sobre Sacsayhuamán”, *Diario El Comercio*, 30 de marzo, Lima.

HALE, CHARLES

- 2006 *Más que un indio, racial ambivalence and the paradox of neoliberal multiculturalism in Guatemala*, School of American Research Press, Santa Fe.

LLOSA, ELEANA

- 2004 “¿En qué medida existe una dirección democrática en la tradición autoritaria?” *Organizaciones sociales en el Cuzco*, inédito.

MÉNDEZ, CECILIA

- 1996 *Incas sí, indios no, apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MONROE MORANTE, JAVIER Y FABRIZIO ARENAS BARCHI

- 2003 *¿Somos iguales?: un aporte para el diálogo sobre la identidad cultural en las escuelas de la sierra del Perú*, Coordinadora de Ciencia y Tecnología en los Andes, Lima.

MUNICIPALIDAD PROVINCIAL DEL CUZCO

- 2004 “Plan maestro de la ciudad del Cuzco”, Instituto Nacional de Cultura-Municipalidad Provincial del Cuzco, Cuzco.

POOLE, DEBORAH

- 1997 *Vision, race and modernity: a visual economy of the Andean image world*, Princeton University Press, Princeton.

PORTOCARRERO, GONZALO

- 2006 “Etnicidad y política. Los puentes entre lo ideal y lo real”, *Crónicas Urbanas*, 11: 5-10.
- 2007 *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

RICARD LANATTA, XAVIER

- 2005 *Vigencia de lo andino en los albores del siglo XXI, una mirada desde Perú y Bolivia*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

SCHMIDT, PETER

- 2008 "Improving black graduation rates is mainly a matter of will, report says", *The Chronicle of Higher Education*, 2 de mayo, Washington.

SILVERMAN, HELAINE

- 2004 "Museos y patrimonio cultural en la ciudad del Cuzco", *Crónicas Urbanas*, 9-10: 181-188.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 1996 "Indigenous rights: some conceptual problems", Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (eds.), *Constructing democracy: human rights, citizenship, and society in Latin America*, Westview, Boulder: 141-159.

VALCÁRCEL, LUIS E.

- 2004 [1944] "Un deber nacional para con el Cuzco", *Parhua*, 1: 34.

WEISMANTEL, MARY

- 2001 *Cholas and Pishtacos: stories of race and sex in the Andes*, University of Chicago Press, Chicago.

WIEVIORKA, MICHEL

- 2003 "Divergencias culturales, racismo y democracia", Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas: 17-32.

LA IDENTIDAD ÉTNICA COMO PATRIMONIO Y DEFENSA
ANTE LA GLOBALIZACIÓN. EL CASO DE LOS HABITANTES
DEL VALLE PUEBLA-TLAXCALA, MÉXICO

Jesús Carlos Lazcano Arce¹

INTRODUCCIÓN

La afirmación “México es un país pluricultural” nos ha llevado a realizar un breve análisis en torno al impacto que la globalización ha tenido sobre las comunidades indígenas de nuestro país, para lo cual tomamos como referencia el caso particular de la sociedad otomí del poblado de Ixtenco ubicado al oriente del estado de Tlaxcala. Dicho trabajo ha sido abordado mediante el estudio de los aspectos socioculturales que suponemos le han conferido identidad étnica desde la época prehispánica a esta sociedad, algunos de los cuales se hallan en un acelerado proceso de desaparición derivado de su incorporación al nuevo escenario económico globalizador. No obstante, y para dar cuenta de lo anterior, en este trabajo se presenta una breve explicación sobre el desarrollo de los contenidos que pensamos definen la globalización y, con ello, entonces evaluar en qué aspectos y de qué manera ha impactado en la comunidad otomí de Ixtenco y San Pablito Pahuatlán, Puebla.

Asimismo, y derivado de lo anterior, exponemos las razones que nos han llevado a pensar que su protección y preservación es de primer orden, sobre todo porque nuestro planteamiento establece que mediante los aspectos socioculturales que definen la identidad étnica de la sociedad otomí también sería posible desarrollar una estrategia en su defensa.

¹Universidad Nacional Autónoma de México.

¿QUÉ TIPO DE GLOBALIZACIÓN?

El historiador inglés Niall Ferguson (2008) en su libro *El ascenso del dinero* señala que existen diferentes tipos de globalización pero que la de mayor importancia es la financiera. Según su estudio, este proceso se inició en la tercera década del siglo XIX con la intervención inglesa en China, cuando dos importantes banqueros de origen escocés aseguraron inversiones en el transporte ferroviario, la producción de cerveza y grandes extensiones de tierra para el cultivo del algodón. Este hecho condujo a que el poder británico se adueñara del sureste de China hasta la recuperación formal de Hong Kong por parte de estos últimos en el año 2000. En aquel entonces las relaciones de inequidad se dirimían por medio de una “política cañonera” y por el aseguramiento bélico. Dice Ferguson que los conflictos de la Primera y Segunda Guerra Mundial fueron consecuencia de la competencia entre los inversionistas y los banqueros, anteriormente socios (Londres-Berlín), por adueñarse del mercado europeo y, al mismo tiempo, evitar el ingreso de nuevos capitales que pudieran competir con ellos.

Con el fin de impedir nuevos conflictos armados, se decidió establecer una política financiera de comercio libre, pero regulado, para lo cual se crearon el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Estas dos instituciones se encargarían de establecer las nuevas reglas para las inversiones, los préstamos y el intercambio de capitales que se realizaría entre gobiernos. Una de las primeras acciones que ejecutaron fue la de establecer al dólar como la moneda de referencia; posteriormente, en los años setenta del siglo XX, a los llamados países del tercer mundo se les comenzó a otorgar préstamos en forma de petrodólares. De esta manera, y con el fin de asegurar el “conveniente desarrollo” de las inversiones realizadas en estos países, fue que se instauró una política intervencionista, la cual consistió en la imposición de diversas dictaduras militares, como la de Brasil en 1964 o la de Chile en 1973.

La política económica fue modificándose según los intereses de los propietarios de los capitales, hasta permitir las inversiones en acciones y la existencia de mercados volátiles, lo que llevó a la especulación financiera. La venta de acciones y la acumulación de capital se incrementaron considerablemente. En la actualidad los dos ejemplos más destacados son los nueve mil millones de dólares de inversión

que tiene la cadena de tiendas Wal-Mart² en el mundo (México paga quince mil millones de dólares por deuda externa anualmente) y los ochocientos mil millones de dólares de flujo financiero (inversiones, préstamos, ventas, etcétera) que ahora se da entre Estados Unidos de América y China.

La magnitud de estos capitales nos permite señalar que la globalización es sobre todo un proceso económico que conlleva igualmente diversas formas sociales, como la salud, la política, la educación y la cultura, entre otras. En lo social y lo cultural no solamente se trata de imponer el estilo de vida occidental o la intrusión del *american way of life*, sino que su objetivo primordial es mantener las condiciones económico-sociales en las cuales los mercados de Europa, del sureste asiático y de Estados Unidos de América no se vean afectados y mantengan sus condiciones materiales de vida.

PATRIMONIO CULTURAL *VERSUS* GLOBALIZACIÓN

Los capitales que se mueven entre los gobiernos o la industria impactan, afectan y se apropian de forma directa del patrimonio cultural. La UNESCO (2009) ha señalado que, en el contexto de la comunicación planetaria y la mundialización, existe el riesgo de una estandarización de la cultura. Por ello, la conservación del patrimonio cultural resulta primordial, ya que por medio de éste es posible vincular a la gente con su historia, estableciendo el valor simbólico de las identidades culturales, clave para entender a los pueblos. Sin embargo, señala que para existir, cada individuo necesita dar testimonio de su vida diaria, expresar su capacidad creativa y preservar los trazos de su historia. Esto es solamente logrado a través del patrimonio cultural.

Cabe mencionar que para muchas poblaciones, especialmente para los grupos minoritarios, en particular los indígenas americanos, el patrimonio cultural tangible, pero principalmente el intangible, representan la fuente vital de una identidad profundamente arraigada en la historia y constituyen actualmente los fundamentos de la vida comunitaria.

²Wal-Mart es una empresa norteamericana que se dedica a la venta al detalle, sus fundadores fueron Sam y James L. Walton, pero en la actualidad los dueños son los cinco hijos e hijas de Sam L. Walton Helen, Robson, John, Jim y Alice (http://es.wikilingue.com/pt/Sam_Walton).

Lo establecido por la UNESCO está relacionado con el valor simbólico pero, sobre todo, con la identidad étnica de las distintas sociedades del mundo. La identidad étnica permite reconocer los valores que pueden oponerse al interés mercantil, o por lo menos menguar su impacto. Lo anterior implica conocer qué es y cómo se constituye la identidad étnica, para de este modo entender los valores simbólicos que giran en torno a las sociedades. Así pues, resulta pertinente exponer algunas de las definiciones del concepto de identidad étnica formuladas por investigadores de disciplinas como la sociología, la historia, la lingüística, la antropología social y la arqueología, para posteriormente explicitar el contenido que nosotros le otorgamos, así como los aspectos que consideramos relevantes para su estudio y cómo éste se presenta como un elemento que puede salvaguardar el patrimonio.

Según cuenta Fernández Götz (2008) los procesos de identidad y alteridad en general, y de etnicidad en particular, constituyen uno de los temas de actualidad en el mundo contemporáneo.

Citando a Goicoechea, Fernández Götz comenta que el fenómeno de las identidades étnicas no ha dejado de ser noticia en todo el siglo xx y promete continuar siéndolo también en nuestro recién comenzado siglo xxi. Desde esta perspectiva, se retoma el interés por conocer los antiguos grupos étnicos que produjeron la cultura material con la cual trabaja la arqueología.

Diversos trabajos se han realizado en torno al “descubrimiento étnico” de aquellos que dejaron restos materiales, los cuales pueden rastrearse en Europa desde el siglo xix. Varios investigadores se interesaron en conocer el origen indoeuropeo de algunas comunidades o la etnogénesis del pueblo celta o romano. Fernández Götz nos ilustra cómo algunos arqueólogos han incursionado en el problema de la etnicidad, como por ejemplo el destacado investigador Renfrew quien señaló de forma acertada que etnicidad, lengua, religión, organización sociopolítica y cultura material constituyen factores distintos que no covarían necesariamente. Sin embargo, y pese a los numerosos elementos positivos que contiene su aproximación, no deja de advertirse una cierta contradicción en su argumentación. Efectivamente, en un principio indicó que la etnicidad es una cuestión de grado por lo que algunos grupos étnicos pondrían especial énfasis en acentuar su carácter distintivo e independiente, mientras que otros ni siquiera tendrían un nombre para referirse a sí mismos. Finalmente acabó desechando

esta última perspectiva “objetivista”, asumiendo que “para que un grupo sea realmente un grupo étnico, tiene que tener conciencia de sí mismo como tal. El grupo tendrá por consiguiente un nombre para distinguirse a sí mismo: un etnónimo”. Este carácter autoconsciente de la identidad étnica será a partir de entonces una constante en todas las aproximaciones arqueológicas (Fernández Götz 2008: 94).

El interés de la arqueología por la etnicidad también produjo diversas reacciones, como las que niegan cualquier posibilidad de identificación étnica. Otras, en cambio, discuten y aportan elementos al propio concepto de etnicidad, en virtud de la contribución de los estudios etnoarqueológicos; establecen una posición objetiva sobre la metodología, gnoseología y teoría sustantiva sobre las que se sustenta la intención de dar cuenta de la identidad étnica en el pasado (Lazcano 2008a; Lazcano *et al.* 2009).

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD ÉTNICA

Antes de definir la manera como visualizamos la identidad étnica, es preciso primero explicar qué es la identidad, ya que como bien señala Bartolomé (1997), no debemos confundir “cualquier forma de expresión identitaria con la identidad étnica, ya que ésta es una forma específica de la identidad social, que alude exclusivamente a la pertenencia a un grupo étnico”. También comenta que es necesario destacar que el concepto de identidad alude a fenómenos múltiples, “ya que no hay un ser sino formas de ser” (1997: 42).

En este sentido, para el enfoque simbólico, la identidad se concibe como un:

...elemento de una teoría de la cultura *distintivamente internalizada como “habitus” o como “representaciones” sociales por los actores sociales*, sean éstos individuales o colectivos. De este modo, la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva (Giménez 2005: 19) [cursivas nuestras] .

Por medio de las nociones de “habitus” y “representaciones sociales”, se refuerza la concepción ontológica de este enfoque, al proponer que

no existe a priori una realidad objetiva, debido a que toda realidad es representada y apropiada por el individuo o el grupo y reconstruida en su sistema cognitivo, además de estar integrada en su sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico circundante. Y esta realidad así apropiada y reestructurada constituye para el individuo o el grupo la realidad misma (Giménez 2005: 407) [cursivas nuestras].

Por otro lado, para Molinari (2001: 160), la identidad se definiría, retomando a Lagarde, como “*una cualidad histórica del sujeto, construida en su permanente interacción con los otros y producto de su hacer en el mundo y sobre sí mismo*”, la cual comprende un “*sistema de signos autorreferenciales [que] se expresa concretamente en gestos, actitudes, posiciones sociales, discursos sobre el yo, el nosotros y los otros*” [cursivas nuestras].

En cuanto a la identidad étnica, Molinari (2001: 160) la considera como un nivel definido por los antropólogos, la cual surge cuando “*este sistema de signos autorreferenciales retoma elementos propios de la cultura étnica para construirse*” [cursivas nuestras].

A su vez, Merrill (2001: 79) entiende la identidad como “*el sentido de singularidad que los individuos o los grupos desarrollan, basándose en la configuración de las características psicológicas [sic], sociales y culturales que los distinguen de otros individuos o grupos*” [cursivas nuestras].

Asimismo, para Bartolomé (1997: 46) las identidades étnicas sólo se tornan comprensibles “si las entendemos como expresiones de relaciones entre identidades diferenciadas”. Menciona que dentro de las relaciones interétnicas se podría diferenciar la identidad o la pertenencia a un grupo étnico concibiéndolo como “un fenómeno que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo, de la etnicidad concebida como un fenómeno del comportamiento, ya que supone conductas en tanto miembro de ese mismo grupo”, lo que podría entenderse como “la identidad en acción resultante de una conciencia para sí” (1997: 62).

Por otro lado, Valiñas (2001: 106) propone, a manera de hipótesis, que la identidad étnica, así como todas las identidades étnicas de nuestro país, son “un constructo ideológico que aun cuando se reproduce desde el interior del grupo tiene una incidencia significativa –a veces determinante– del exterior, y más en México, en donde la realidad indígena se define desde las prácticas indigenistas establecidas por el Estado mexicano”.

Lo anterior significa, de manera concreta, que comúnmente la identidad étnica está definida, sancionada y dirigida por el otro, y no por el grupo mismo. Es decir, lo que yo pienso y digo del otro es lo que regula las maneras de cómo debe ser visto o entendido ese otro por la sociedad (Valiñas 2001: 106-108).

Los pocos arqueólogos que abordan el concepto de identidad étnica lo hacen desde el mismo enfoque simbólico, como en el caso concreto de Sugiura (1991) y Castellón (2006). Para la primera autora la etnicidad consiste en una dinámica “dialéctica” que se deriva:

...de la interacción de factores dicotómicos entre “lo nuestro” y “lo de ellos”. En un marco funcional-ecologista, se ha planteado que la estructura de interdependencia de diversos grupos es considerada como factor central que definir [sic] relaciones pluriétnicas, pues, sin ella, no habría necesidad de que cada grupo se organizara dentro de sus límites aceptados” (Sugiura 1991: 254).

Como se puede apreciar, el factor decisivo que conforma la etnicidad en esta definición es la percepción que un individuo o grupo tiene hacia otro, estableciéndose con ello una relación unívoca. Asimismo, la autora supone que el problema étnico puede explicarse desde un enfoque político-económico debido a que no se puede comprender la idiosincrasia étnica:

...sin entender la dinámica político-económica de la que forma parte constitutiva, y sin concebir las manifestaciones culturales como la concreción de aquélla. Los grupos étnicos se definen sólo por su etnicidad concreta. Así, desde el principio, *debemos abandonar el anhelo ilusorio de definir las variables universales, pues simplemente es un intento banal* (Sugiura 1991: 251) [cursivas nuestras].

Por otro lado, Castellón (2006: 78-79), de la misma forma que Bartolomé (1997: 46) y Molinari (2001: 160), considera que la identidad es “un proceso de construcción simbólica que se desarrolla dentro de la noción más amplia de cultura”. Y que no sólo existe una, sino muchas identidades, también denominadas “procesos de distinción que dependen de condiciones históricas diversas y pueden ser individuales o colectivas. Por lo tanto, existen distintos niveles de identidad, uno de los

cuales es lo que podemos llamar *identidad étnica*". Por lo anterior, para su estudio, debemos tener presente este concepto como "un nivel", con la posibilidad de ser identificado en el registro arqueológico; no obstante, las variables tiempo y espacio siempre deben ser consideradas.

De esta manera, Castellón (2006: 79-91) concluye que lo étnico, al ser considerado como un proceso de diferenciación y formación de la identidad de una comunidad frente a otras, "no puede residir en la suma de rasgos materiales o ideológicos del grupo étnico, que pueden ser los mismos de otros grupos, sino en la manera en que esos rasgos se encuentran combinados entre sí, formando un sistema complejo en el cual intervienen simultáneamente múltiples formas de expresión", es decir, "en la forma en que los símbolos se relacionan entre sí, formando un auténtico sistema de expresión simbólica".

Finalmente, lo anterior "indica que la exploración de la identidad étnica, por razones de método, debe hacerse en varias etapas o niveles de expresión" (Castellón 2006: 93).

Cabe mencionar que la labor de estos dos investigadores es de reconocerse, ya que la llevan a cabo de manera minuciosa y congruente con sus objetivos; sin embargo, consideramos que para nuestro enfoque y nuestro caso de estudio, estas propuestas sólo podemos retomarlas para el conocimiento de sus características culturales materiales, pero no de las formas de organización social y económica que originaron esa cultura material en un momento y espacio determinado y con ello inferir su identidad étnica.

Nos hemos extendido en todo lo anterior para ilustrar que la perspectiva simbólica, en todas sus variantes, es el posicionamiento teórico que hasta el momento ha dominado y enfocado sus esfuerzos en definir la identidad en general y la identidad étnica en particular, así como la etnicidad, además de que se ha interesado en conocer la forma como estas dimensiones de la realidad social se insertan en un contexto mayor. Esto no quiere decir que represente el único enfoque teórico legitimado ni que exista una correspondencia de exclusividad unívoca entre las diversas perspectivas teóricas y las temáticas que éstas deberían estudiar, lo que nos conduciría a lo más hondo de los reduccionismos e instrumentalismos teóricos.

Por nuestra parte, consideramos que referirnos a la identidad étnica en nuestro caso de estudio (otomí), y en general de cualquier grupo, implica explicitar el manejo de los conceptos relacionados (identidad,

identidad étnica, etnicidad, grupo étnico, etcétera), ya que, como mostramos líneas arriba, se sabe que existen diversas formas de concebir y abordar el problema según la posición teórica asumida (Gándara 1993).

De esta manera, concebimos la dinámica y el desarrollo de las sociedades asumiendo un enfoque materialista histórico, específicamente desde el posicionamiento teórico denominado arqueología social ameroibérica, cuyo supuesto básico consiste en que las sociedades se hallan regidas por regularidades estructurales y causales conceptualizadas por medio de la categoría de “formación económica y social”, y que entre éstas y la cultura existe una relación indisoluble mediada por la particularidad de los modos de vida, constituyendo así una sociedad concreta. Por lo tanto, la cultura se refiere al conjunto singular de formas fenoménicas que presenta la existencia real de toda sociedad (Bate 1998).

Por tal motivo, estamos parcialmente de acuerdo con Bartolomé, Castellón y Sugiura en el sentido de que la etnicidad es una manifestación concreta de lo étnico. No obstante, nuestro punto de vista establece que la etnicidad, o lo étnico, es la expresión, bajo formas culturales, de un tipo específico de identidad, en este caso de la totalidad social; sin embargo –y es aquí en donde nuestro enfoque se distingue del de los autores mencionados–, la calidad distintiva esencial de la identidad étnica radica en la ejecución de algún tipo de actividad productiva, complementaria, pero secundaria con respecto a la actividad productiva fundamental (modo de vida según el posicionamiento teórico de la arqueología ameroibérica) que realiza el conjunto social en su totalidad. Esto implica la existencia de clases sociales, en donde la explotación de ciertos recursos naturales y la de los individuos que la ejecutan está a cargo del grupo dominante, el cual dispone y organiza al conjunto de los trabajadores manuales, además de las tecnologías especializadas para la obtención y elaboración de alimentos, bebidas, herramientas, artefactos y bienes derivados del aprovechamiento de esos recursos. Es decir, toda sociedad se identifica étnicamente por medio de la organización y la ejecución de actividades complementarias no fundamentales, así como del sinnúmero de las relaciones sociales que se desprenden de estas actividades, manifiestas, claro está, bajo la singularidad fenoménica de sus formas culturales.

Por lo anterior, el conjunto de las relaciones sociales que integran la base material de la sociedad se manifiesta con formas culturales, así

como las superestructuras ideológicas y la conciencia social, las relaciones gentilicias y las creencias, entre otras. De esta manera, la etnicidad de un grupo social específico se realiza y expresa en las condiciones geohistóricas, adquiriendo su calidad distintiva a partir de las transformaciones dadas en la base material de la formación económica y social.

Siguiendo lo anterior, la operatividad metodológica de los conceptos de “vida cotidiana”, “grupo doméstico”, “espacio territorial” y “región histórica” propuestos por Iraida Vargas (1990) nos permite abstraer y entender, en un primer momento, la realidad empírica, así como los usos y las relaciones sociales que en algún momento se dieron en una región geográfica determinada.

La relevancia del concepto de “espacio territorial” radica en que “se hace más clara a medida que las sociedades se complejizan, ya que con la complejización, se especializan espacialmente las acciones de la vida cotidiana, teniendo en la especialización de funciones un reflejo en el espacio donde se vive” (Vargas 1990: 79-80). Con lo cual, y siguiendo nuestra propuesta sobre la etnicidad, “lo especializado” cobra suma importancia.

Con el empleo de los dos conceptos antes definidos es posible delimitar un área de estudio, y de forma complementaria a éstos resulta de gran utilidad el uso de los siguientes aspectos para identificar un grupo étnico: los objetos y procesos de trabajo requeridos en el desarrollo de actividades productivas especializadas, así como la organización de la fuerza de trabajo; las tecnologías y los materiales empleados en la edificación de viviendas, la distribución de las áreas y los espacios que constituyen el ámbito doméstico, pero fundamentalmente las actividades productivas y sociales que se realizan en ese ámbito; las manifestaciones simbólicas entendidas como reflejo de las actividades productivas señaladas; y derivado de los tres anteriores, el ámbito geohistórico. Estos aspectos también operan como criterios de selección de la información.

EL CASO DE ESTUDIO: EL GRUPO INDÍGENA OTOMÍ

La estrategia que hemos seguido para dar cuenta de las características sustanciales de la identidad étnica ha sido la realización de estudios etnoarqueológicos en diversas comunidades otomíes.

En este sentido, y con base en la información obtenida, hemos encontrado aspectos socioculturales de gran interés para la investigación en las comunidades tlaxcaltecas y poblanas de San Pablito Pahuatlán, Hueytlalpan e Ixtenco. En estas poblaciones hemos podido evaluar el impacto que ha tenido la globalización financiera en esta población indígena y al mismo tiempo conocer aspectos económico-sociales, expresados en su cultura material, que permanecen como elementos de su identidad étnica.

ACTIVIDADES PRODUCTIVAS ESPECIALIZADAS

Bordados (Ixtenco, Tlaxcala)

Estas son actividades desempeñadas casi exclusivamente por mujeres otomíes, aunque sabemos que en la actualidad algunos hombres también la efectúan. Los bordados realizados en Ixtenco son de dos tipos: en “pepenado” y en “punto de cruz”.

El bordado al pepenado se utiliza únicamente en la confección de guardas para el adorno de mangas y pectorales de camisas para mujer. Sin embargo, secciones de prendas de hombre, como la bolsa del pantalón, el puño y la botonadura de la camisa, también son adornadas, si bien, con muy poco de pepenado. Asimismo, el cuello y la aletilla de la camisa, así como la valenciana y la costura de los lados del pantalón de los hombres, se confeccionan a partir de una técnica distinta llamada *cuadrillé*. Para su elaboración no es preciso el uso exclusivo de telas e hilos con características específicas, ya que las guardas confeccionadas bajo esta técnica presentan un menor grado de complejidad que las bordadas con la técnica del plisado³ (figuras 1 y 2).

Para la elaboración de guardas se requiere de telas suaves y delgadas pero resistentes como la popelina o la manta. La técnica consiste en ir formando pequeños pliegues sobre los que se va pasando la aguja con el hilo.⁴ Por esta razón, lo fino y delgado de los pliegues se convier-

³Isabel Cisneros Tzoni, comunicación personal, junio de 2009.

⁴Para elaborar una guarda “se hilvana la parte superior de la tela que se va a bordar dejando un milímetro aproximado entre puntadas. Luego se jala el hilo para “asentar” los pliegues. A continuación se hilvana lo que se denomina el “arco” que es la línea superior del espacio que se va a bordar. Este hilvanado se jala y se aprieta de la misma forma como el hilvanado inferior para así reforzar los pliegues y facilitar

te en una condición necesaria en la obtención de impresiones nítidas y refinadas. De este modo, el bordado al pepenado, sea al *cuadrillé* o plisado, se traduce en una actividad muy desgastante que requiere de una buena visión y mucha concentración. De hecho, las mujeres que detentan este conocimiento padecen de un alto grado de deterioro en sus ojos derivado de las seis a ocho horas diarias que le dedicaban a la confección de guardas.



Figura 1. Camisa de hombre con guardas bordadas al *cuadrillé*.



Figura 2. Detalle del bordado al *cuadrillé*.

Las figuras impresas sobre la tela son bordadas al negativo, las cuales constan de aspectos de su vida cotidiana e incluso de su cosmovisión,⁵ como son mujeres u hombres, gallinas, gallos, guajolo-

la ejecución del bordado... Para realizar los motivos es imprescindible que se calcule exactamente el número de pliegues que hay que cubrir o dejar para formar las figuras”.

⁵Agustín Rancho Márquez, comunicación personal, 1 de junio de 2009.

tes, pájaros, águilas, borregos, perros, mazorcas, flores, tejocotes, figuras geométricas, representaciones de la Malinche e incluso el escudo de la bandera nacional. La calidad de una guarda bordada al pepenado se mide a partir de la ausencia de huecos por debajo de la parte hilvanada del bordado y por estar hecho con un solo tramo de hilo en ida y vuelta. Los diseños son, en general, bordados con un hilo de un solo color, siendo los más utilizados el negro, el azul, el morado, el verde, el rojo y el naranja (figuras 3 y 4).



Figuras 3 y 4. Ejemplo de las combinaciones de formas y figuras en la creación de los diseños.

El bordado en punto de cruz se emplea principalmente para la confección de manteles de todos tipos y de servilletas para las tortillas. Su técnica consiste en pasar la aguja con el hilo sobre el plano de la tela, de arriba hacia abajo, donde se anuda de tal forma que permita

pasar la aguja sobre el mismo punto pero ahora de abajo hacia arriba y en forma perpendicular al punto anterior, dando el efecto preciso de un punto en forma de cruz. Este tipo de bordado no requiere de telas con características tan precisas ni de un desgaste físico y mental tan agudo como en el caso del pepenado, lo que no le resta el grado de complejidad que implica.

Los diseños confeccionados son variados, y del mismo modo como en el pepenado, consisten en representaciones de flores, tejocotes, mazorcas, cenefas, gallinas, guajolotes y figuras humanas, entremezclados en algunos casos con formas y figuras de reciente creación.⁶ La calidad de las formas representadas se logra a partir de la mezcla de dos o más hilos de distinto color (figura 5).



Figura 5. Ejemplo del bordado en “punto de cruz”.

Tejido en telar de cintura (Ixtenco, Tlaxcala)

Esta actividad también es realizada exclusivamente por mujeres. Sin embargo, hoy en día son pocas las que lo saben trabajar, lo que lo hace una labor en proceso de desaparición. Mediante esta tecnología se confeccionan “ceñidores” de cintura tanto para hombres como para mujeres. Para ello se requiere de dos a tres horas diarias en un lapso de tres a cuatro semanas.

El telar de cintura está constituido por varios elementos, entre ellos están la “cabecera”, el “ombligo”, el “nopal” y un palo pequeño que sirve para enrollar el hilo tejedor. La “cabecera” está constituida por un par de palos de madera de unos 30 cm de largo. Los palos de

⁶Las representaciones, formas y figuras novedosas incorporadas a los diseños “tradicionales” son obra de las nuevas generaciones de bordadoras.

la cabecera son de forma redondeada semejantes a un rodillo para amasar, salvo que éstos son más delgados además de estar acanalados en sus lados distales; tienen por función sujetar y tensar el telar en su conjunto. Para ello, la cabecera se ata de un árbol por medio de un mecate que se ensarta en las acanaladuras de los palos de la cabecera, el otro extremo se amarra a la cintura de la tejedora.

El “ombligo” consta de un palo mucho más redondeado y de menores dimensiones que los de la cabecera; éste mantiene enrollado el hilo tejedor. El “nopal” está formado por un pedazo de madera en forma de paleta perfectamente pulido, tiene aproximadamente 30 cm de largo por 8 cm de ancho y 1 cm de espesor (figuras 6 y 7).



Figura 6. Detalle de la forma en que se ata la “cabecera” del telar a un árbol y el otro a la cintura; además se muestran las herramientas empleadas.



Figura 7. Detalle de la forma en que se van enredando los hilos por pares.

Los diseños son variados: se componen de representaciones de gallinas, gallos, guajolotes, águilas, pájaros, perros, vacas, mujeres, hombres y mazorcas, todos acompañados de flores o tejocotes y los constituidos por grecas, figuras geométricas y cenefas (figura 8).



Figura 8. Ceñidor de la señora Guadalupe tejido con hilos de fibras naturales hace más de 50 años.

Indumentaria (Ixtenco, Tlaxcala)

La vestimenta tradicional de las mujeres está formada por la camisa con guardas bordadas al pepenado, falda de lana de color negro sostenida por un ceñidor tejido y huaraches de piel o sandalias de plástico.⁷ En los hombres está constituida por calzón y camisa de manta con o sin guardas bordadas fajada con ceñidor tejido, sombrero de palma tejido y huaraches. Sin embargo, en ambos casos, esta indumentaria es utilizada sólo cuando la gente sale a desfilarse el día 21 de junio en el marco de la fiesta mayor de Ixtenco en honor de san Juan Bautista (figura 9). En cuanto al tocado en el cabello de las mujeres, una de nuestras informantes nos mostró la forma en la que lo arregla cuando usa el traje tradicional (figura 10).

⁷Sin embargo, hoy en día la falda de lana ya no se utiliza. El único elemento que persiste es el color negro sin importar la materia prima de la falda.



Figura 9. Pocos son los casos de jóvenes que utilizan el atuendo tradicional femenino de los otomíes de Ixtenco. Desfile del 21 de junio del santo patrono san Juan Bautista.



Figura 10. Detalle de la forma como las mujeres peinaban antiguamente su cabello.

Papel Amate (San Pablito Pahuatlán, Puebla)

Los elementos simbólicos que se imprimen en el papel amate pueden ser de dos tipos: los pintados o los recortados. En ambos casos las figuras impresas pueden ser antropomorfas, fitomorfas, zoomorfas, geométricas y combinaciones de las dos primeras, aunque en este caso prescindiremos de los detalles que cada artesano le llega a incorporar a las imágenes representadas, las cuales no modifican la forma y el contenido original del concepto por expresar. Las figuras pintadas o recortadas son representaciones conceptuales de animales, de flores, de astros, de grecas, de “espíritus”, de cerros, de fenómenos naturales, de personajes y de escenas ceremoniales.

Entre las figuras zoomorfas encontramos gallos, águilas de una, dos y cuatro cabezas, colibríes, perros, monos y ardillas; entre las fitomorfas hay flores, milpas, mazorcas y frutos; en cuanto a los astros, se tienen soles, lunas, estrellas y representaciones del eclipse lunar (figura 11).



Figura 11. Águila de dos cabezas.

Las imágenes de “espíritus” también se dividen en dos tipos: los espíritus buenos y los espíritus malos; no obstante, en ambos casos las figuras están constituidas por combinatorias de elementos antropomorfos con elementos fitomorfos. Entre los espíritus clasificados como buenos se encuentran el señor del monte –también impreso en piezas

de papel de tule—, el hombre bueno y la mujer buena, así como los de las especies de gramíneas y de frutos que se cultivaban anteriormente en la región, como el maíz, la piña, el chile, el café, el cacahuete, la naranja, la guayaba, la caña, la calabaza, el plátano, la sandía, el frijol, etcétera. Por otro lado, en cuanto a los espíritus malos sólo se nos hizo mención del señor del rayo, del señor del diablo y de la sirena mala.

En cuanto a las representaciones de personajes, están la del curandero —también denominado *pahti* en lengua *ñähñüih*— la de la señora que le ayuda al *pahti* a bordar la indumentaria de los espíritus de la mujer buena y el hombre bueno, la del señor que le ayuda a montar el altar y, por último, el señor que le hizo la petición al *pahti*. Asimismo, hay objetos representados que acompañan a los personajes y que indican la actividad desempeñada por cada uno de ellos, como el sahumerio con copal y la vela que el *pahti* emplea en la elaboración de ofrendas al señor del monte y en actividades de curandería (figura 12).

Por último, están las representaciones conceptuales de figuras geométricas, de astros y de fenómenos naturales, como el eclipse lunar, los cuales también son impresos en trabajos en papel de tule.



Figura 12. Escena ceremonial en la que se muestra a algunos de los personajes que intervienen en una ofrenda al señor del monte. De izquierda a derecha: gallo por ofrendar al señor del monte; hombre que ayuda al *pahti* a montar el altar de la ofrenda; mujer que ayuda al *pahti* a confeccionar la indumentaria de las imágenes de la mujer y del hombre bueno por ofrendar al señor del monte; *pahti* sosteniendo un sahumerio prendido en honor al señor del monte.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de lo que hemos conocido y descrito en párrafos anteriores, el proceso de búsqueda e identificación de los aspectos de nuestro interés ha implicado una labor mucho más compleja de lo previsto, debido a que en Ixtenco, específicamente, se vive un proceso acelerado de abandono, pérdida y olvido de los elementos mediante los cuales, en términos generales, un grupo étnico define y ejerce su identidad. Varios ejemplos de esto son la lengua otomí, la indumentaria tradicional, la elaboración de tejidos en telar de cintura, los cultivos, la dieta, el uso del espacio, entre otros.

En cuanto a las actividades productivas especializadas, nos ha sido posible conocer con detalle el proceso de elaboración de los bordados de punto de cruz y al pepenado, además de los ceñidores tejidos en telar de cintura. También identificamos dos tipos de vestimenta que los otomíes utilizan, así como algunos de los elementos iconográficos asociados con ésta, cuyo uso está sujeto a la vida cotidiana de la comunidad. Por ejemplo, las mujeres usan camisas de manta decoradas con guardas bordadas al pepenado, que portan como indumentaria de uso habitual.

También nos fue posible conocer con detalle los ingredientes y el proceso de elaboración de algunos alimentos propios de Ixtenco, como el atole morado denominado *ixtee* en lengua *yuh-mu*, además de una amplia variedad de maíz, resultado de un largo proceso de selección de semillas.

En cuanto a la utilización del espacio doméstico, identificamos algunos de los elementos y características arquitectónicas de los conjuntos habitacionales antiguos y actuales, las técnicas y los materiales constructivos empleados para su edificación y la disposición de los elementos de cultura material asociados con estas estructuras, como el caso de los fogones. Así, hemos logrado comenzar a reconocer indicios de un cierto patrón en cuanto a la disposición, distribución y uso del espacio doméstico; algunos ejemplos de lo anterior son el patio “mediador” que observamos en cada una de las viviendas registradas, así como el temazcal dispuesto a un lado de la cocina.

La identificación de las características físicas de la vivienda (técnicas y materiales constructivos) nos permite inferir y conocer las relaciones sociales y las actividades que se desarrollaron en este espacio,

que van desde las productivas, hasta las relacionadas con la reposición de la vida humana y la reproducción biológica y simbólica del grupo.

Sin embargo, y a pesar de que todavía subsisten algunos de los elementos que conforman su identidad étnica, éstos se están perdiendo, como se demuestra durante el desfile del 21 de junio en el marco de la fiesta mayor en honor al santo patrono de Ixtenco, san Juan Bautista. Durante esta celebración es posible constatar el alto grado de abandono de los elementos culturales antiguos con los cuales, hasta hace poco, los pobladores otomíes manifestaban su identidad étnica, incluyendo el empleo de la lengua *ñähñüh* –como lo evidencian los 153 hablantes originarios en Ixtenco (antrp. soc. Cornelio Hernández Rojas, comunicación personal, 2009); el uso del traje tradicional y la iconografía asociada con éste, tanto en mujeres como en hombres, implica durante esta celebración solamente un elemento decorativo y festivo, que presenta un significado identitario muy matizado.

Durante esta celebración se combinan aspectos religiosos con festivos de índole carnavalesco, en los cuales el interés financiero está siempre presente. En las calles principales de la población desfilan carros alegóricos con propaganda de marcas comerciales, entre las que destacan las cervezas y algunos productos farmacéuticos. Muchos de los participantes no son del lugar y los contratan para realizar diversas “faenas” con las cuales entretener al público asistente. Por ejemplo los motociclistas cuyas acrobacias eran de las que más llamaron la atención de la población local. Comparsas al estilo brasileño e integrantes juveniles de bandas musicales eran otros de los integrantes del desfile, además de los charros de la población vecina de Huamantla.

En el medio de este ambiente festivo se distinguían las mujeres otomíes, que desfilaban montadas en un carro abierto con sus trajes originales, otras caminaban con globos y echando porras al santo patrono. Todas ellas mujeres mayores que regalaban semillas de capulín y jarros con la leyenda de Ixtenco. En otro vehículo se encontraban algunos hombres vestidos con pantalones de manta y sus camisas decoradas con el pepenado característico de la localidad. Destacaba un *huehuettl* (tambor prehispánico) que solamente sacan de la iglesia durante este acto y que presumen tiene muchos años. Las mujeres iban con su falda negra sujetada con una faja elaborada en telar de cintura, sus camisas blancas con la decoración del pepenado en el pecho y cuello

redondo. Algunas de ellas acompañaban su indumentaria con collares, pulseras y su rebozo doblado sobre la cabeza.

A pesar de esta exaltación por la tradición, varios de los informantes destacaban que su identidad étnica se mantenía fundamentalmente por la mayordomía que aún prevalece en la localidad, transferida anualmente de barrio en barrio. Sin embargo, los otomíes jóvenes van asimilando la “cultura cosmopolita” y dejan a un lado la actividad campesina que todavía tiene mayoritariamente la población de Ixtenco.

Varias de las mujeres entrevistadas señalaban que este evento festivo del mes de junio, como algunos otros de menor importancia, son utilizados como intentos reivindicativos de la cultura ancestral que tienen, pero desafortunadamente sin mucho éxito. Es indudable que, en el caso de la población otomí de Ixtenco en el estado de Tlaxcala, la globalización y el interés financiero transforman y avasallan modificando la cultura, por lo que el patrimonio tangible y sobre todo el intangible van perdiendo espacio en esta comunidad indígena.

En el caso de los otomíes de San Pablito Pahuatlán en Puebla, la tradición y sus manifestaciones identitarias todavía perviven, como lo vemos en la producción del papel amate y su significado simbólico. Sin embargo, la pobreza y marginación propician que los jóvenes busquen alternativas para lograr su sustento. Una opción que han seguido es la venta de sus bienes rituales como artesanía en diferentes poblaciones, incluyendo la ciudad de México. La migración y el acceso a una economía informal o de servicios generan una inmediata pérdida de los lazos ancestrales, comunitarios, productivos, tradicionales y por ende identitarios.

Los programas que instituciones del gobierno federal organizan en torno a la justicia, el turismo alternativo, la infraestructura básica, la producción indígena y el fomento y desarrollo de las culturas son insuficientes. La economía del capital transforma y avasalla, su penetración es gigantesca, el resultado ha sido que el término “indígena” es sinónimo de “pobreza”. Preservar los aspectos culturales indígenas no es tarea fácil, pensamos que una de las formas más eficaces en la defensa de su identidad étnica a mediano plazo es, primero, entender que esta identidad se deriva de sociedades del pasado y que los otomíes actuales son sus herederos; segundo, que este pasado implica dar cuenta histórica de la totalidad de los elementos económicos y sociales que han tenido estas comunidades, ahora transformados, pero que se reco-

nocen y que se distinguen de otros. Es necesario que las comunidades y pueblos indígenas tengan libre determinación, teniendo en cuenta una continuidad histórica para lograr un ámbito de autonomía que hasta ahora no han tenido.

BIBLIOGRAFÍA

ABRIC, JEAN-CLAUDE

- 2001 "Las representaciones sociales: aspectos teóricos", Gilberto Giménez (ed.), *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 406-428.

ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO DE

- 1985 *Obras históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ANAWALT, PATRICIA

- 1981 "The tlaxcalans of central Mexico", P. Anawalt (ed.), *Indian clothing before Cortés: Mesoamerican costumes from the codices*, University of Oklahoma Press, Norman: 61-82.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, Siglo XXI*, México.

BATE, FELIPE

- 1998 *El proceso de investigación en arqueología*, Crítica, Barcelona.

CASTELLÓN, BLAS

- 2006 *Cuthá: el cerro de la máscara: arqueología y etnicidad en el sur de Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

DEEDS, SUSAN M.

- 2001 "Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnico-culturales en la época colonial", Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 55-69.

FERGUSON, NIALL

- 2008 *The ascent of money: a financial history of the world*, Penguin, Nueva York.

FERNÁNDEZ GÖTZ, MANUEL

- 2008 *La construcción arqueológica de la identidad*, Toxosoutos Nora, La Coruña.

GÁNDARA, MANUEL

- 1993 “El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social”, *Boletín de Antropología Americana*, 27: 5-20.

GALINIER, JACQUES

- 1987 *Pueblos de la sierra Madre: etnografía de la comunidad otomí*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

GIMÉNEZ, GILBERTO

- 2005 “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 2, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México: 18-45.

LAZCANO ARCE, J. CARLOS

- 2008a “Identidad étnico-arqueológica de los grupos prehispánicos que se asentaron en el valle Puebla-Tlaxcala”, informe de actividades, primera temporada de campo.
- 2008b “Identidad étnico-arqueológica de los grupos prehispánicos que se asentaron en el valle Puebla-Tlaxcala”, informe de actividades, segunda temporada de campo.

LAZCANO ARCE, JESÚS CARLOS, ELENA NIEVA Y VÍCTOR HUGO ROMERO

- 2009 “El concepto de etnicidad: su contrastación mediante la arqueología”, ponencia presentada en el II Coloquio Tendencias Teóricas Contemporáneas en Arqueología “Homenaje al Dr. Manuel Gándara Vázquez”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

LEVI, JÉRÔME M.

- 2001 “La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri”, Claudia Molinari Medina y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 127-153.

MERRILL, WILLIAM

- 2001 “La identidad rarámuli, una perspectiva histórica”, Claudia Molinari Medina y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la*

sierra tarahumara, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 71-104.

MOLINARI, CLAUDIA

- 2001 “Beber o no beber tesgüino: identidad y conversión en la tarahumara”, Claudia Molinari Medina y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ CAMARGO, DIEGO Y RENÉ ACUÑA (EDS.)

- 1984 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I, vol. 4, edición de René Acuña, Universidad Nacional de Autónoma de México. México.

SERRA PUCHE, MARI CARMEN

- 2000 “Identidad en Xochitécatl Tlaxcala, México”, *Estudios de Cultura Otopame*, 2: 15-27.
- 2001 “El espacio ritual y doméstico en Xochitécatl-Nativitas”, *Memorias del IV y V Simposio Román Piña Chan*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 12-24.
- 2004 “Xochitécatl: en el corazón de la montaña”, *Espacios de la Memoria*.

SALINAS, JESÚS

- 1984 *Etnografía del otomí*, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, México.

SUGIURA, YOKO

- 1991 “En torno a los problemas étnicos en la arqueología regional: la cuenca del Alto Lerma en el Posclásico”, *Anales de Antropología*, 28: 241-270.

TORRE, MARIO DE LA (ED.)

- 1983 *El Lienzo de Tlaxcala*, Cartón y Papel de México, México.

TRAUTMANN, WOLFGANG

- 1981 “El desarrollo de la ocupación durante la época prehispánica de Tlaxcala”, Wolfgang Trautmann (ed.), *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época prehispánica y colonial*, Fundación Alemana para la Investigación Científica, México: 16-24.

VALIÑAS C., LEOPOLDO

- 2001 “Lengua, dialectos e identidad étnica en la sierra tarahumara”, Claudia Molinari y Eugeni Porrás (coords.), *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México: 105-126.

VARGAS, IRAIDA

- 1990 *Arqueología, ciencia y sociedad: ensayo sobre teoría arqueológica y la formación económico social tribal en Venezuela*, Abre Brecha, Caracas.
- 1996 “Sociedad y naturaleza: en torno a las mediaciones y determinaciones para el cambio en las FES precapitalistas”, *Boletín de Antropología Americana*, 13: 65-74.

UNESCO

- 2009 *Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad*, UNESCO, París.

PATRIMONIO, IDENTIDAD, TURISMO Y RELIGIÓN: ZAPOPAN

Anna M. Fernández Poncela¹

PRESENTACIÓN

El objetivo de este trabajo es reflexionar en torno al entrecruzamiento entre patrimonio, identidad y turismo. En concreto, se pretende revisar las concepciones de patrimonio-identidad y patrimonio-consumo a la luz de los movimientos turísticos actuales y centrándonos en el turismo religioso, con el estudio de caso de Zapopan, Jalisco.

Se trata de mostrar la tensión y/o complementariedad entre local y global, entre turismo religioso-cultural y religiosidad popular, entre proyectos turísticos estatales e identidades comunitarias, entre estrategias estatales-municipales y estrategias evangelizadoras de la iglesia, entre los deseos de viajes recreativos y de acercamientos espirituales, entre infraestructura, comercio, empleos y patrimonio cultural y desarrollo turísticos, etcétera. Todo ello, a modo de un panorama general sobre el tema y a través de testimonios de las instituciones y sujetos sociales implicados en el asunto.² Entre otras cosas, se pretende comprobar la hipótesis de que el patrimonio-consumo no gana terreno al patrimonio-identidad –en todo caso, se superpone, o mejor dicho–, ambos se complementan, por lo menos en México y en nuestros días, y en especial en el caso que nos ocupa.

¹Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

²Si bien se realizó una revisión bibliográfica para este estudio, también se han tomado en cuenta las observaciones *in situ*, así como –y muy especialmente– la información obtenida a través de las entrevistas, ya que se trata de una investigación sobre patrimonio en la actualidad y nos importa dar voz a los sujetos protagonistas del fenómeno estudiado.

PATRIMONIO-IDENTIDAD Y PATRIMONIO-CONSUMO

El patrimonio sobre el que nos referimos en esta investigación es tanto tangible como intangible –efímero o inmaterial (UNESCO 2002, 2004). Es histórico y nacional (Florescano 2004). Eso sí, también es fuente de identidad y fuente de consumo, como demostraremos aquí. En este sentido, tanto la imagen de la Virgen, como la Basílica y alrededores, así como las creencias religiosas, romerías, danzas y peregrinaciones, son todas ellas manifestaciones del patrimonio.

Para traer una definición, entre las varias que hay sobre el tema:

Cuando hablamos del patrimonio cultural de un pueblo, nos estamos refiriendo precisamente a ese acervo de elementos culturales, tangibles unos, intangibles otros, que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar problemas (de cualquier tipo, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse (Bonfil Batalla 2001: 129).

Para concretar la conceptualización utilizada en estas páginas, consideramos el patrimonio como construcción social. Y lo subdividimos en términos de Prats (1997) en:

- Patrimonio-identidad³: la construcción del patrimonio como recurso y proceso de unificación de una nación –añadimos aquí “local o regional”, una identidad “territorial”. Revalorización de tradiciones, toda vez que es utilización del patrimonio como recurso de reunificación nacional y constitución identitaria nacional “auténtica”, con encubrimiento de diferencias y conflictos.

³Recordar que la identidad es una organización de sentido y sobre todo que “todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas” (Castells 1998: 29). Según este autor hay tres formas de origen de la construcción de la identidad: legitimación, resistencia y proyecto.

- Patrimonio-venta-consumo: según la lógica de mercado (turismo, medios de comunicación). Se trata de algo que alguien ha creado para determinados fines, y es dinámico, esto es, depende de cada contexto espacio-temporal, y cambia.

A esta concepción añadimos algunas aportaciones de García Canclini (1993, 2004):

- Patrimonio cultural y desigualdad social: el patrimonio expresa solidaridad y une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que identifican, pero también es lugar de complicidad social y simulación al pretender que la sociedad no está dividida en clases. Diversos grupos se apropian en formas diferentes y desiguales de la herencia cultural. El patrimonio sirve para unificar la nación. Las clases hegemónicas tienen una apropiación privilegiada del patrimonio común y su utilización simbólica desde el poder.
- Los usos del patrimonio: es un espacio de disputa económica, política y simbólica, atravesado por tres agentes: sector privado, Estado y movimientos sociales. El sector privado se rige por necesidades de acumulación económica y reproducción de la fuerza de trabajo, imprime la lógica de mercado a los bienes patrimoniales –explotación, expansión y especulación. El Estado defiende la preservación, lo valora y promueve como elemento integrador de la nacionalidad, política cultural, unificación, la “mexicanidad” –en nuestro caso.

Finalmente, algunas consideraciones sobre el fenómeno turístico, que es definido como actividad.

El turismo es el movimiento de gente a destinos fuera de su lugar habitual de trabajo y residencia, las actividades realizadas durante su estancia en estos destinos y los servicios creados para atender sus necesidades. El estudio del turismo será, así, el estudio de la gente fuera de su hábitat usual, de los establecimientos que responden a las necesidades de los viajeros, y de los impactos que ellos tienen sobre el bienestar económico, físico y social de sus anfitriones (Mathieson y Wall 1986: 1).

Ello involucra las motivaciones y experiencias de los turistas, las expectativas y los ajustes hechos por los residentes del área receptora y los roles jugados por las numerosas agencias e instituciones que interceden entre ellas, además de las culturas de las áreas generadoras, las de destino y las optimizadas para los encuentros cara a cara (Santana 1997: 52).

El turismo tiene un impacto económico –actividad empresarial, generador de empleo, dependencia económica–, un impacto físico –conservación y creación de nuevas infraestructuras, capacidad de sustentación y uso múltiple del espacio, presiones en el medio natural– y un impacto sociocultural –cambios en la gente y la cultura (Gurría 2007). Según la Sectur (2001), es un elemento dinamizador del patrimonio y las comunidades: da reconocimiento, orgullo comunitario, conocimiento y divulgación del patrimonio; genera recursos para la conservación, beneficia comunidades receptoras, motiva a comunidades a la gestión patrimonial y crea conciencia del valor de los diferentes patrimonios locales en turistas.

Retomamos estas definiciones conceptuales y características de fenómenos sociales de forma selectiva y únicamente con objeto de arropar el estudio de caso que aquí presentamos.

EL LUGAR

Se presenta aquí brevemente el contexto de la investigación: lo relacionado con el lugar geográfico, la imagen de la Virgen, la Basílica y la historia de los milagros. Un marco de fondo para luego centrarnos en el tema anteriormente señalado. Zapopan es hoy un municipio de gran extensión –el segundo– en el estado mexicano de Jalisco, situado al noroeste de la ciudad capital, Guadalajara. Un resumen del lugar:

En la antigua “Villa Maicera” se encuentran algunos de los más importantes y modernos centros comerciales, zonas residenciales y universidades, pero en contraparte, en algunas zonas se conserva aún el espíritu del pueblo antiguo que resguarda con orgullo la arquitectura de sus edificios, templos y haciendas. Destaca sobremanera por su enorme importancia en la fe de los mexicanos, la Basílica de la Virgen de Zapopan, junto a la cual está el Museo de arte Huichol. Unos arcos de cantera marcan el inicio de un amplia zona peatonal de nombre paseo Teo-

piltzintli, integrada por plazas y fuentes, y en donde se desarrolla una interesante vida nocturna, con agradables lugares para cenar o tomar una copa, en un ambiente tranquilo y provinciano (H. Ayuntamiento Constitucional de Zapopan 2008a).

Es la comunidad cabecera municipal del mismo nombre, ya parte de Guadalajara –en 1975 este municipio quedó conurbado con la zona metropolitana, como Tonalá y Tlaquepaque. El territorio presenta valles y montañas, cuya altitud promedio es de 1 750 m. El maíz es la producción más importante y se siembra con una elevada productividad. También se cultiva caña de azúcar, sorgo, alfalfa, nopal, hortalizas, árboles frutales y nuez. Se cría ganado porcino, bovino, etcétera. Y tiene cierto crecimiento industrial y comercial –paralelo al aumento poblacional. Existen también instalaciones de educación superior y hospitalarias de alto nivel.

Tenemos Delegaciones en Zapopan que son importantes como Nextipac, Ixcatán, Santa Ana Tepetitlán, Xocotlán. Es destacado el festival de los Tastoanes, en honor al santo Santiago, festividad que llega con los españoles, representación de la lucha del apóstol Santiago contra fuerzas del mal y que se adaptó... En Santa Ana Tepetitlán hay otra danza, la Danza de la Conquista, habla de la llegada de españoles y quienes vivíamos aquí con los españoles, agradable, bien bonito. Luego está el Zapopoom en estas fechas desde hace tres o cuatro años y es un festival cultural importante... Hay santos en cada Delegación (entrevista, Lic. José Luis Moreno Núñez, coordinador de turismo, Ayuntamiento de Zapopan).

LA IMAGEN

La imagen de la Virgen de Zapopan tiene 34 centímetros, representa una mujer mestiza y de color moreno, dicen algunos: “de mirada suave y abrasadora [*sic*] como el [*sic*] de un Madre, que como tal fue recibida con alegría y como “Evangelizadora” de estas tierras” (“Breve historia de la Virgen de Zapopan. Guión para rezar el rosario” 2008: 1). Según el acta de reconocimiento de la imagen de 1904:

Mide la santa imagen de pies a cabeza treinta y cuatro centímetros con dos milímetros más: de ancho, en la parte que es mayor, a la altura de los codos, once centímetros y medio, tomadas estas medidas diametralmente. El rostro, desde donde se cubre la frente, hasta la punta de la barba, cinco centímetros y poco más de medio. De la rodilla a la planta, nueve centímetros escasos (Ochoa 1961: 16).

Su túnica es carmín y el manto azul. Pisa una luna. Su tez es morena. Dicen que puede ser hecha de caña de maíz o de corazón de caña de maíz, pero que su cabeza y manos son de madera.⁴

La imagen fue elaborada a petición de los frailes franciscanos por indígenas artesanos de Michoacán. Fueron varias imágenes que se elaboraron con la misma técnica a base de la caña, de carrizo, fueron llevadas por frailes franciscanos en sus actividades misioneras... Nuestra Señora de Zapopan fue traída por Fray Antonio de Segovia que vino a misionar aquí el occidente país y la zona que corresponde ahora a la zona metropolitana de Guadalajara (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez, religioso franciscano, trabaja en medios comunicación social de la provincia franciscana de los santos Francisco y Santiago de México y en el culto de Nuestra Señora de Zapopan).

La imagen llegó al occidente de México en 1530 y al entonces santuario en 1542, en la región llamada en esa época Tzapopan (Gaytán 2004).

LA BASÍLICA Y ALREDEDORES

Al parecer hubo dos pequeñas capillas, la primera de 1608 –que se derrumbó tras un intento de remodelación– y la otra de 1638. En 1940

⁴Está cubierta con ricas telas bordadas de oro y plata –se las cambian por lo que los colores son diversos–, con relicario de oro y piedras preciosas, el cetro de oro con perlas, brillantes y rubíes, el bastón, dos medallones, las llaves. Y un pequeño veliz de oro –es la patrona de los agentes viajeros. De cabellera postiza rizada, con corona de oro adornada de perlas, esmeraldas y brillantes, y una aureola de metal amarillo con piedras preciosas y una paloma –que representa al Espíritu Santo. Los ojos son pintados, los labios rojos y cerrados.

el santuario obtuvo la categoría de Basílica.⁵ El edificio original data de 1690. Su fachada es de estilo plateresco, consta de tres cuerpos, de planta de cruz latina. Posee retablos de estilo dórico colonial en bóvedas góticas. A un costado está un Museo Religioso con vestidos de la Virgen. Y también un Museo Huichol en el mismo atrio de la Basílica. Está administrada por la orden franciscana que habita también a un lado. Se sitúa frente a una amplia plaza llamada de las Américas o de Juan Pablo II –recuérdese que ahí llegó el mencionado papa a celebrar misa en 1979–, también se encuentra el Ayuntamiento a un costado y, en el otro, el templo de San Pedro –diocesano–, y la Presidencia; detrás está la Casa de la Cultura, el Museo de Arte de Zapopan y los tradicionales Arcos de ingreso que se unen a la plaza a través del andador 20 de Noviembre.

BREVE HISTORIA Y MILAGROS⁶

En Zapopan, santuario mariano cerca de Guadalajara, la intervención de la orden franciscana parece positiva, pues si debemos dar crédito a la tradición local, recogida por Tello, el mismo fray Antonio de Segovia donó al pueblo la milagrosa imagen cuando en unión de fray Ángel de Valencia trabajaba en la conversión de los indios moradores de la región (Ricard 1986: 301).

Tzapopantl, “lugar entre zapotes” o “lugar de zapotes”,⁷ fue un pueblo de indios perteneciente al cacicazgo de Atemajac, feudo del reino de Tonalá.

En 1530 Nuño de Guzmán conquistó el reino de Tonalá y cuando fue a reconocer todos los lugares, Zapopan quedó incluido. La fundación de

⁵Templo de mayor categoría con prerrogativas papales para ostentar símbolos de su unión con la Santa Sede, ser ejemplo de otros templos y proveer indulgencias a quienes lo visitan en determinados días del año.

⁶Retomamos esta parte para tener también un marco histórico de la cuestión.

⁷Hay quien señala que se interpreta también como lugar de chirimoyas, no lugar de zapotes (Ochoa 1961). “Parece ser que la abundancia de chirimoyos dio nombre a Zapopan: del náhuatl tzapotl, zapote, y pan, locativo: lugar situado en el zapotal” (*Enciclopedia de México* 2000: 8245). Y sí, efectivamente en el lugar se consiguen ricas chirimoyas.

Tzapopantl fue el 8 de diciembre de 1541 o 1542 y el 20 de agosto de 1824 fue elevada a la categoría de Villa, el 13 de marzo de 1837 a la cabecera de población, y el 21 de agosto de 1991 a Ciudad (“Breve historia de la Virgen de Zapopan” 2008).

Habían llegado misioneros franciscanos desde 1524, fray Antonio de Segovia lo hizo en 1525. Viajaba desde México y Michoacán. Iba con una imagen de la Inmaculada Concepción colgada al cuello, según la versión más popular. Era una de las imágenes “Evangelizadoras” que portaban los misioneros de la época. El virrey Antonio de Mendoza sitió el cerro de Mixtón y hubo una dura batalla. Fray Antonio de Segovia subió a la fortaleza de los indios con fray Miguel de Bolonia. Llevaba una imagen de Nuestra Señora de la Concepción en el pecho. Les pidió a los indios se rindieran y lo hicieron, el virrey les perdonó la vida. El padre Segovia por esto llamó a su imagen “La Pacificadora” (“Breve Historia de la Virgen de Zapopan” 2008: 5). Vemos cómo de “Evangelizadora” se convierte a “Pacificadora”.

El encomendero Francisco de Bobadilla fundó Tzapopantl con originarios de Jalostotitlán –hoy Zacatecas– en el año 1541 o 1542. Y los indígenas ya pacificados recibieron en 1542 la imagen de manos de Segovia y, al parecer, fueron reubicados en el pueblo –un lugar donde se dice hubo un adoratorio al sol. La devoción popular inició entre 1606 y 1609 debido al milagro acaecido cuando se derrumbó la iglesia y la imagen no sufrió daño alguno. Cuentan también que varias curas milagrosas sucedieron a este portentoso. Sin embargo, dicen que los indios guardaban silencio para que los españoles no se llevaran la imagen (Ochoa 1961).

Luego, con limosnas se reconstruyó el templo más grande (Gaytán 2004).

En 1641 el cura Diego de Herrera se dio cuenta del poder taumatúrgico de la imagen y empezó a levantar informaciones sobre los milagros atribuidos a la Virgen. En estos testimonios se fundó el obispo Juan Ruiz Colmenero para declararla milagrosa en 1653. Para 1660 ya se llamaba santuario a la iglesia. De esa misma época procede el cambio de advocación: de la Inmaculada Concepción a Nuestra Señora de la O, o de la Expectación (*Enciclopedia de México* 2000: 8246).

Sobre la base de los milagros el obispo Colmenero declaró a la imagen “Taumaturga”.⁸ Después de “Evangelizadora” y “Pacificadora” pasó a “Taumaturga”. En 1693, ante epidemias y hambruna en la Nueva Galicia, la Virgen fue trasladada a la catedral y disminuyeron las enfermedades (Ochoa 1961). Lo mismo aconteció en 1721 cuando recorrió la ciudad asediada por la peste, haciendo milagros, y desapareciendo la enfermedad por donde pasaba (“Breve historia de la Virgen de Zapopan” 2008). En 1834 la imagen fue nombrada también “Patrona contra rayos, tempestades y epidemias”. Esto último porque en 1734 una gran tormenta eléctrica mató a varias personas en Guadalajara y llevaron a la imagen a la ciudad para pedir protección (*Enciclopedia de México* 2000).

En 1810 la población imploró a la Virgen para proteger la ciudad de la guerra, eran los inicios de la Independencia (Gaytán 2004). Con posterioridad:

A un llamado superior, el brigadier don Pedro Celestino Negrete, se presentó en San Pedro Tlaquepaque el 12 de junio de 1821, “día en que por la tarde, reunida la oficialidad de su división, se decidió a proclamar la Independencia, sin esperar más tiempo la adhesión que había ofrecido el general Cruz, por lo que el 13 de junio se reunieron de nuevo, a las 10 de la mañana, y juraron el Plan de Iguala en la casa perteneciente al señor Kuhgardt, en la calle principal, dando parte de ello a su Brigadier y anunciándole que su voto general era “Independencia o Muerte” (Pérez Verdía 1910: 166, citado en Ochoa 1961: 79).

El general Cruz huyó por Zapopan, las tropas del brigadier Negrete entraron a Guadalajara, y según apuntan algunos autores, a la misma hora que el 13 de junio se proclamó independiente la ciudad,

⁸Entre los milagros que realizó en la época se cuentan: curación de un ciego que recobró la vista; la india María Marta que estaba en peligro porque no podía dar a luz y le llevaron la imagen y todo salió bien; la imagen se cubrió el rostro con su cabello ante un sacerdote incrédulo; el indio incrédulo, Juan Tomás, pidió que el agua rebosara el cántaro y eso pasó; la resurrección de la hija de la india María Magdalena; curación de enfermos desahuciados; curación de la india tullida, Isabel Magdalena; curación de la hija y criados de Gaspar Pérez; salvación de Juan Sandoval arrastrado por una potranca, resurrección del niño Miguel Mendoza; libró de la asfixia a Luisa de Espinosa; curó a Juan Ruiz de una pústula maligna; libró del demonio a un joven indio; socorrió a su limosnero, Andrés Martín; libró de la muerte a niño al que le cayó encima una escalera; libró de la muerte a Juan Bautista que cayó de un andamio (Ochoa 1961).

la imagen entraba en la Catedral. La independencia llegó sin una gota de sangre derramada y sin destrucción alguna por lo que se consideró que ella también había intercedido en eso y por ello fue nombrada “Generala” de las armas del ejército de Nueva Galicia (Ochoa 1961).⁹ En 1823 la nombraron Patrona del estado libre y soberano de Jalisco. En 1919 se solicitó al Vaticano la corona pontificia, misma que se le otorgó en 1921 (Gaytán 2004), pasando a ser coronada como “Reina”.

Ante el gran descenso de las aguas del lago de Chapala en 1946, y su impacto en la región en 1955, la Virgen fue llevada en peregrinación. El lago recuperó su nivel –se dice que en un mes recuperó lo perdido durante diez años (Ochoa 1961).¹⁰ Ya en 1979 recibió la visita del papa Juan Pablo II, haciéndose así internacionalmente conocida, y en 1989 se la nombró “Patrona de la Arquidiócesis de Guadalajara”.

En época reciente también ha cobrado fama, ya que en 1992, tras las explosiones del sector Reforma –14 kilómetros de drenaje con hidrocarburos– con cientos de muertos y miles de damnificados, se hicieron misas y se llevó la imagen, y se dice que en ella los afectados encontraban consuelo.¹¹ También en esa última década del siglo pasado, concretamente en 1991, 1998 y 1999, volvió a Chapala en romería encabezada por el cardenal Juan Sandoval Íñiguez, para salvar el lago de su desecación, y el lago parece recuperarse.¹² En la actualidad continúa su popular visita por los templos de Guadalajara del 20 de mayo al 12 de octubre, día en que tiene lugar la multitudinaria romería de la Catedral de Guadalajara a la Basílica de Zapopan, misma que iniciara en el año 1734.

⁹En 1823 se publicó el reconocimiento de la provincia de Guadalajara como el estado libre de Jalisco (Ochoa 1961).

¹⁰Otras fuentes refieren que en tres meses (Gaytán 2004).

¹¹En un primer momento, ante la búsqueda de un lugar para los damnificados en los templos, la arquidiócesis los cerró; ante el error rectificó y llevó la imagen a la zona de desastre (Gaytán 2004).

¹²“Leyendo la historia de la salvación, las grandes calamidades casi siempre son vistas a la luz de la providencia de Dios como la mano del señor que corrige, que endereza a sus hijos (...) en momentos difíciles, en tiempos de epidemias, sequías, de inundaciones, de pestes, la respuesta pronta y la ayuda segura fue siempre de Nuestra Señora de Zapopan” (Juan Sandoval Íñiguez, arzobispo de la arquidiócesis de Guadalajara, *El Occidental*, 29 de junio de 1998, citado en Gaytán 2004: 80).

ZAPOPAN HOY: ¿CERTIDUMBRES RELIGIOSAS IMAGINARIAS?
 VERSUS ¿PATRIMONIO, EMPLEO Y TURISMO REAL?

En este punto, abrimos la reflexión entre las dos formas básicas de entender el patrimonio –como identidad y como consumo (García Canclini 1993; Prats 1997).¹³ Pero lejos de considerar que, tal y como hacen los mencionados autores, el segundo va supliendo al primero, mantenemos la hipótesis de que los dos son complementarios e igualmente importantes. Es más, que el segundo no existiría sin el primero, lo cual no significa que no esté desvirtuando a aquel. Pero todo esto es más que complejo pues la identidad es imaginaria (Anderson 1993), lo mismo que las proyecciones turísticas, por ejemplo.

Para aterrizar tal debate nos centraremos en la Virgen de Zapopan y en las instituciones y actores que configuran el fenómeno de religiosidad popular que desde el siglo XVII y hasta la actualidad ha tenido lugar en dicha comunidad.

Desde la oferta

Desde la autoridad eclesiástica:

Por la unidad de la Iglesia interna y externa y su hegemonía territorial

La Virgen es, entre otras cosas, un símbolo mariano de vieja data (Warner 1991). Sus apariciones y milagros crearon, además de los cultos oficiales o las devociones populares, sentido de identidad local o regional tradicional generalmente en torno a un santuario. Su empleo en la evangelización y para mantener la influencia de la Iglesia en la sociedad fue y es importante (Christian 1976, 1978; Giménez 1978; Ricard 1986; Nebel 1992; Báez-Jorge 1999; Nájera 2003, 2006; Gruzinski 2006). Esto es, la Virgen, y en especial su santuario, marca un territorio, le da significado, y crea y recrea identidad para la comunidad que habita la región, o por lo menos para parte de ella. Todo lo cual no

¹³Incluso Prats (2007) compara patrimonio y religión, en el sentido de que se trata de disposiciones y motivaciones profundas y perdurables que inciden sobre las personas, formulando concepciones comunitarias e identitarias, dotándolas de apariencia totalmente real.

vamos a ampliar aquí, pero sí señalarlo como introducción y marco de fondo de cómo en nuestros días la Virgen de Zapopan es parte de la identidad de la zona, especialmente para los católicos y en particular para los devotos. Pero también es utilizada desde las autoridades eclesíásticas para varias cuestiones, mismas que abordamos a continuación.

A lo largo de casi un siglo la Virgen no fue reconocida por la Iglesia, sin embargo era venerada por los pobladores de Tzapopan. Las calamidades de finales del siglo xvii y principios del siguiente la sacaron a la luz pública y al conocimiento del clero como una talla milagrosa. El obispado de Guadalajara la llevó varias veces al centro de la ciudad para detener epidemias. Luego se formó un patronato con objeto de organizar las visitas anuales a la ciudad, con la participación del Estado (Gaytán, 2004).

Actualmente, el catolicismo en la región parece más fuerte que nunca, no obstante sus enfrentamientos históricos con los intentos del estado laico, las polémicas en su seno y su oposición actual con otras religiones en la región, o la devoción popular que, aunque crece, presenta mayor autonomía de la que las autoridades religiosas desearían.

Durante la guerra de la Independencia se renovó el culto y la devoción ante las circunstancias de incertidumbre y miedo entre la población, la tradición mariana dio certeza y protección, ahora ya totalmente bajo los auspicios de la institución religiosa.

En 1823, una vez concluida la confrontación armada, todas las corporaciones la declararon la Patrona Universal del Estado Libre y Soberano de Jalisco en una misa solemne en catedral. Dos guerras posteriores marcaron el catolicismo y la tradición mariana. La primera fue la guerra de Reforma en la segunda mitad del siglo xix, que dio por resultado la separación entre la Iglesia y el Estado. Otro conflicto que derivó en una prolongada guerra entre la Iglesia y el Estado mexicano fue la guerra Cristera, desarrollada en el centro-occidente y algunas partes del norte de México durante la segunda mitad de la década de los años 20. Esta guerra derivó en un conflicto de poder entre el clero mexicano y el gobierno federal. Muchos grupos laicos se alzaron en contra del gobierno mexicano con el argumento de defender la libertad religiosa. Era una guerra estrictamente anticlerical, no antirreligiosa. Tal guerra no afectó en gran medida la tradición mariana. La imagen no salió de

Guadalajara, pero se suspendieron las visitas a los templos. La romería y peregrinaciones se reanudaron a partir de 1930 (Gaytán 2004: 201).

Ayer como hoy parece que hay una clara intención en cuanto a la identidad y unidad de la Iglesia, así como a la institución de la veneración mariana, y en concreto, la devoción popular hacia la Virgen de Zapopan. Un fragmento de la homilía del 12 de octubre de 1997 pronunciada por el cardenal Juan Sandoval Iñiguez (citado en Gaytán 2004: 203) así nos lo demuestra:

La misión de la Virgen es la de siempre: traernos a Cristo, el salvador (...) cuando vino al occidente de México, esta bendita imagen que tenemos aquí, Nuestra Señora de Zapopan, nos trajo el evangelio de Cristo, la pacificación de este pueblo que ahora la aclama jubiloso... Quisiera que todos nosotros nos comprometiéramos hoy ante esta bendita imagen de la Virgen de Zapopan, la Madre de Dios y Madre nuestra, a quien tanto queremos y veneramos, a ser auténticos creyentes y verdaderos cristianos.

El cardenal dice que la misión de la Virgen es “traernos a Cristo”, lo cual puede interpretarse en su papel de intercesora de algo más importante. Si bien la devoción popular rápidamente olvida esto y se centra en sus poderes “taumaturgos”, es un intento del cardenal de dejar claro el punto. Otra cuestión, cuando dice: “todos nosotros”, da a entender que “todos”, significa *todos*, esto es, franciscanos y diocesanos por un lado –pues a veces no están tan cercanos– y, por otro, los católicos y los no católicos o los que se pasan a las religiones protestantes u otras –en auge en la zona. Es un discurso de unión interna y ante lo externo, una estrategia de identidad religiosa y de reproducción de la hegemonía que la Iglesia católica tiene en la región, todo ello, como se mencionó, a través de la unidad que proporciona la evocación de la imagen.

En varias ocasiones ha habido conflictos por imágenes marianas –sin ir más lejos, sobre la Virgen de Guadalupe– entre las órdenes religiosas o clero regular y el clero diocesano o secular. Así aconteció en Zapopan entre franciscanos y diocesanos. Como se dijo, la imagen llegó por la donación de un misionero franciscano, Antonio de Segovia. Durante un par de siglos la divulgación de milagros y la promoción de

la Virgen la hizo el obispado. En 1819 volvió a estar bajo custodia de los franciscanos al fundarse el Colegio Apostólico para la Propagación de la Fe. Hubo algunos conflictos a la hora de acordar fechas y recorridos, por ejemplo. En el siglo xx se agudizaron en parte porque los obispos ya no fueron franciscanos como antes.

La elevación a rango de basílica menor en 1940 otorgó a la orden franciscana autonomía respecto a la arquidiócesis de Guadalajara. Lo importante ahora era quién debía tener la custodia de la imagen para no afectar la realización de las visitas y los rituales anuales. El arzobispado pretendió que la parroquia de San Pedro, ubicada en Zapopan, a unos metros de la basílica, debería ser la depositaria de la imagen. Pero la orden franciscana objetó la orden y decidió conducir su queja a la jerarquía provincial. La arquidiócesis apela en el mismo sentido con las autoridades del Vaticano. El pleito continúa, aun cuando ninguna de las dos partes lo reconozca públicamente (Gaytán 2004: 208-9).¹⁴

En el momento de esta investigación la Basílica era administrada por frailes franciscanos.

Ahora se encuentra la curia provincial, gobierno provincial, el filosofado, el Instituto de Estudios Filosóficos Franciscanos, los medios comunicación social, el Museo Huichol, la procuraduría por misiones, el culto a la imagen, el archivo histórico de la provincia, la enfermería de la provincia y el centro pastoral [...] La basílica fue centro de propaganda FIDE, promoción de la fe (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez, religioso franciscano, ya citado con anterioridad).¹⁵

¹⁴“El punto máximo de la disputa llegó en 1992 cuando los franciscanos prohibieron a los danzantes llegar al atrio, medida que fue derogada por el cardenal Posadas Ocampo” (Gaytán 2004: 209).

¹⁵“El principal de nuestra provincia está en Zacatecas, es el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, como expansión de propaganda FIDE es la creación del colegio y misión Zapopan que es centro de propaganda FIDE para esta zona. Los indígenas vienen reciben catequesis, se les enseña oficio y se les ofrece alimentación y medicina. La Basílica pertenece a la provincia franciscana, el edificio material a diócesis Guadalajara. Juan Pablo II lo visita porque es el centro espiritual más importante de Jalisco” (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).

Por la “reevangelización” como misión

La Iglesia sabe que es la fama de taumaturga –aunque algunos sectores tengan sentimientos encontrados al respecto–,¹⁶ la que motiva su enorme popularidad y las visitas y numerosas peregrinaciones.

La imagen concede abundantes favores y milagros a favor de los fieles, esto ha motivado que se propague la fe en maría santísima que es la fe que nos lleva a Nuestro Señor Jesucristo, la fe mariana siempre termina en la fe cristiana, la Virgen nos lleva a Cristo. esto motiva que en Jalisco, en pueblos y rancherías, y todo Occidente en general, se tenga como práctica cotidiana una visita a Nuestra Señora de Zapopan por lo menos una vez al año (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).

Las actividades comunes de los peregrinos son llegar caminando o en camión en general, el sacerdote los recibe y los bendice y participan en la eucaristía; también bendice objetos que llevan o compran en la entrada; oran a la imagen. Luego descansan, comen o compran en los portales, el atrio y los alrededores de la plaza. Finalmente regresan a la basílica para despedirse y retirarse. Hay quien lo hace a su lugar de origen, pero otros siguen rutas turísticas religiosas visitando otros santuarios del estado o estados aledaños, otros más visitan la ciudad de Guadalajara y alrededores.

La diferenciación entre turistas y peregrinos es más que compleja. Lo que sí está claro es el aumento de la afluencia de visitantes en general debido a la facilidad en las comunicaciones en nuestros días, el abaratamiento de los transportes, los deseos de conocer y visitar de las personas, además de quienes ya por devoción realizan visitas con más asiduidad. Llegan de todos los lugares, en especial de Guadalajara, caminando o en grupo, a veces se hacen acompañar por danzantes.

¹⁶Esta cuestión viene de lejos y tiene que ver también con otras imágenes. Los franciscanos suelen recalcar que las imágenes marianas que les sirvieron como evangelizadoras en la época de la Colonia eran utilizadas con fines didácticos y que las Vírgenes eran mostradas como intercesoras entre la gente y Cristo, y no pretendieron que se objetivaran y adoraran imágenes, mientras el clero secular no tiene problema en utilizar imágenes con fines taumatúrgicos con objeto de obtener la ampliación del culto.

También llegan muchos migrantes de los Estados Unidos, éstos por su propia cuenta.

Si bien los visitantes aumentan –como señalan los comerciantes de la zona o los propios turistas y peregrinos entrevistados en esta investigación–, quizá los fieles al culto oficial no lo hacen tanto:

Se ha mostrado baja en el número de peregrinos, reflejo de lo que está viviendo la Iglesia que es una baja en el número de fieles, esto debido a la falta de instrucción religiosa, la apatía de las nuevas generaciones, y también las propias actividades en sociedad, el trabajo y actividades académicas cada vez necesitan más tiempo, y las personas relegan el tiempo que le dedicaban a la fe. Esto aunado al secularismo de nuestra sociedad. Ha bajado el número de fieles practicantes. Los que creen buscan a María desde sus hogares (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).

Sobre el turismo y su importancia en el lugar, éste se considera positivo por cuestiones económicas y también por la posibilidad de acercamiento a la fe –como por otra parte señalan las Pastorales u otros documentos internos de la Iglesia, a pesar de la polémica existente sobre el tema¹⁷ (Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes 2001; “Conclusiones...” 2007). En este mismo sentido se entienden los proyectos de infraestructura en el fomento de turismo religioso, como por otra parte se ha hecho en otros países, y está creciendo en México.

Definitivamente es bueno para la fe por el acercamiento que se tiene de estas personas que vienen con una actividad turística. Es bueno para la comunidad porque trae afluencia y se apoya económicamente, y también bueno para el ayuntamiento por la derrama económica que genera este tipo de turismo religioso, por esto se ha visto apoyo por parte del Ayuntamiento de Zapopan y apoyo por la comunidad. Es una comunidad muy hospitalaria y es de lo mejor de la zona metropolitana en cuanto a infraestructura y servicios y esto se debe mucho al turismo religioso de

¹⁷Hay un debate en torno a lo positivo y negativo del turismo religioso; no profundizaremos en el mismo, únicamente señalaremos que existe una tendencia favorable al mismo en el sentido de una posibilidad de nueva evangelización, entre otras cuestiones.

los fieles y no fieles. Porque aunque sean fieles pues al venir generan derrama económica (sacerdote Fray Noé Ochoa Vázquez).

Un ejemplo conocido y destacado es el del Santuario de los Mártires por parte del cardenal y el gobernador de Jalisco,

que decidió apoyar esta construcción dando un donativo, con el fin de primero propiciar más fuentes de trabajo. Con construcción se va a reactivar la economía de la zona y después se va a propiciar turismo religioso, con lo cual habrá una derrama económica importante para municipios de Guadalajara y una proyección de la imagen de Guadalajara para el resto del país, son los fines que se persiguen. Pero esto se ha politizado.

No obstante, se considera que la reactivación de la fe católica y la derrama económica de la población son cuestiones complementarias, tal y como acontece en otras latitudes:

Se ha visto la experiencia en otros países; por ejemplo, Italia por el turismo religioso recibe millones de dólares; Tierra Santa, Portugal, Francia... el turismo religioso produce derrama importante en esos países. México no es la excepción, tiene mucho de donde explotar de ese turismo religioso pero, como existe políticamente un rechazo a todo lo que sea religioso, pues no se ha explotado, cosa que ahora se ha querido propiciar un poco, o reactivar. Yo creo que la razón va a seguir ganando y la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en México es claro ejemplo de que la ciudad de México recibe derrama económica. Todo México visita ese santuario por lo menos una vez en su vida, otros cotidianamente, cada año o dos o tres veces al año. Aquí Guadalajara en la zona metropolitana tiene santuarios importantes y la guerra de los Cristeros, así que tanto desde el punto de vista arquitectónico, histórico y de la fe puede darse el turismo (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).

La relación Iglesia y gobierno civil es positiva en el lugar, tanto con el Ayuntamiento de Zapopan como con el gobierno del estado. Hay colaboración en actividades y objetivos a largo plazo comunes. Y fomentar el patrimonio histórico-cultural-religioso y el turismo religioso –como se vio y seguiremos viendo– es algo en lo cual ambos poderes –político y religioso– en Zapopan parecen estar totalmente

de acuerdo. “Hay colaboración con el Ayuntamiento, muy buena relación. Cuando era priísta, muy buena; y ahora, panista, muy buena. Con la alternancia política no hay problema con el apoyo a la basílica” (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).¹⁸

Desde la autoridad política:

De la legitimidad del poder local del estado
(ciudad, municipio, estado)

Se aborda la romería como símbolo identitario de algunos sectores de la población. Destaca aquí la estrecha cooperación entre diócesis y franciscanos, y las autoridades políticas respondiendo de la seguridad, entre otras cosas. Se trata de la segunda romería más importante de Jalisco –después de la de San Juan de los Lagos– y sin lugar a dudas la actividad más multitudinaria de Guadalajara. La mostramos a modo de símbolo de unión y utilización desde los poderes públicos. Sin embargo, se es consciente de que dicha actividad significa otras cuestiones: el poder de convocatoria de la iglesia, la necesidad festiva de algunos grupos sociales, la demostración de fe popular y oficial, incluso –y como veremos– cada quien la toma a su manera y la expresa a su modo, no obstante, lo hace en el marco de la romería oficialmente instituida y llevada a cabo según un programa.

Tiene lugar desde 1734, cuando se nombró a la Virgen de Zapopan, patrona y abogada de Guadalajara contra pestes, rayos y tempestades, como ya se señaló. Esto es, tiene ya dos siglos de historia y sólo se ha interrumpido en alguna ocasión por causas de fuerza mayor –como durante la guerra Cristera.

La romería de la Virgen de Zapopan, el acontecimiento religioso que convoca a gran parte de la población de este municipio y de sus zonas

¹⁸“Hay apoyo en seguridad, atención a fieles y peregrinos, apoyo cuando queremos organizar actividades fuera del atrio, peregrinaciones, el estacionamiento; en las misas multitudinarias se nos presta la plaza, incluso nos ponen tarima y sonido. Y nosotros colaboramos en las fiestas patrias al poner juegos pirotécnicos, el apoyo por el turismo religioso es derrama para el ayuntamiento, participamos en la inauguración de una escuela con bendición... Hay una estrecha colaboración” (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).

aledañas, no sólo tiene carácter religioso; es también una ceremonia encaminada a mantener las tradiciones, renovarlas e incluso reinventarlas. Si algo ha caracterizado a la región de Guadalajara no han sido sus tradiciones indígenas, sino su cultura de raigambre criolla: los charros, los mariachis, el Jarabe Tapatío. Todos estos elementos se dan cita rigurosa en el desfile del 12 de octubre; sin embargo, gran parte de los ciudadanos de la región evocan un origen anterior a estos símbolos. Ese día, los ruidos desaparecen, y en su lugar se escuchan sonidos del pasado: los de los caballos y los mariachis, los de las bandas de guerra, y finalmente los de las danzas indígenas que saturan el ambiente. Una gran parte de los peregrinos se viste con penachos, como para recordarnos que en esta región el México profundo, ligado a las tradiciones prehispánicas, no ha muerto todavía. Algunas de las coreografías ejecutadas están íntimamente asociadas con la historia de la colonización y evangelización de la región; ciertas danzas aluden a la rebelión chimalhuacana que tuvo lugar en 1541, donde la imagen hizo su primera aparición milagrosa en un acto de pacificación entre los indios caxcanes y los españoles (Torre 2002: 30).

Como se observa, se trata de unidad e identidad, sin perder la diversidad, pero remarcando la unión del fervor religioso, popular e incluso lúdico o emocional. Una demostración de poder de la jerarquía eclesiástica y también en cierto modo la autoridad civil tanto de la comunidad zapopana como de Guadalajara. Unos deseos de fiesta y celebración por parte de la gente. En fin, un crisol de diversidad colmulgando en la unidad que les da la Virgen y el festejo de la romería en concreto.

Desde el 20 de mayo una imagen de la Virgen peregrina recorre los templos más importantes de Guadalajara –unos 220– y el 9 de octubre está en la Catedral metropolitana, para regresar a la romería o “la llevada de la Virgen” el 12 de ese mismo mes. El día 11 en la tarde se celebra una misa en la explanada del Instituto Cultural Cabañas; en la noche la Virgen está en la Catedral siendo velada, visitada y festejada con cantos. El 12 hay una misa a las 5 de la mañana para despedirla y a las 6 inicia su caminar a Zapopan. La peregrinación dura varias horas. Son unos siete kilómetros entre música, danzas y oraciones, en un ambiente festivo. En la Plaza de las Américas, siempre llena de gente,

se danza y festeja, concheros y mariachis expresan su devoción y alegría. Todo acaba con los fuegos artificiales en la noche.¹⁹

Al parecer el número de devotos que acuden a la romería se incrementa, de un millón y medio en 1994 a dos y medio en 1999 (Gaytán 2004).²⁰ “Cada vez hay más visitantes que llegan a ver a la Virgen el 12 octubre, se ha llegado a decir que hay dos millones y medio de personas: conforme ha habido más facilidades de transporte, más visitan” (Lic. José Luis Moreno Núñez, coordinador de Turismo, Ayuntamiento de Zapopan, ya citado con anterioridad).

En el marco de las romerías el clero suele opinar sobre los problemas sociales del momento, de la ciudad o del país. Desempleo, corrupción o inseguridad pública son los más comunes en los últimos años. Parece claro que la romería reúne a personas y grupos diferentes con identidades y objetivos muy diversos. Pero también es importante señalar, como se apuntó con anterioridad, que se unifican en una suerte de comunión identitaria, territorial y afectiva, más allá de la política y la religión misma. Por encima de todo, unidad e identidad. Y es posible escuchar o leer afirmaciones, tales como que se trata de “un evento que conmueve a cualquier persona aunque no seas creyente. No es sólo una procesión sino una representación palpable de la fe tapatía” (Explore-Guadalajara.com 2008: 4). Esto es, el componente identitario –identificarse con y diferenciarse de– como unión religiosa, o incluso más, de la ciudad capital y del estado en su conjunto.

De la estrategia turística como “derrama económica”

Por su parte, el Ayuntamiento reconoce y señala que la capacidad turística de Zapopan es muy importante, en sus diferentes aspectos, y que la Basílica es un potente centro de atracción. Numerosas son las muestras de publicidad y difusión turística de la zona. Así como se sub-

¹⁹Ese día el Ayuntamiento de Guadalajara otorga unos 2 000 permisos para comercio en la vía pública, y el de Zapopan unos 1 300, además de los ya existentes.

²⁰En el año 2008, por ejemplo, “el recorrido de la Virgen de Zapopan no sólo fue custodiado por feligreses, sino también por francotiradores y alrededor de 4 mil 300 elementos de seguridad”, y “Según el Alcalde Juan Sánchez Aldana, se esperaban 3 millones de asistentes a la romería, pero sólo hubo un millón 800 mil, debido al clima de inseguridad. Sin embargo, el Cardenal Juan Sandoval Íñiguez aseguró que la concurrencia de fieles fue igual que en otros años” (*Reforma* 2008: 2).

rayan las buenas relaciones con la Iglesia en este sentido, como vimos que ésta hacía con los poderes políticos en general y concretamente del municipio.

Gran parte [de] la promoción por municipio a otras entidades nacionales e internacionales, mucho tiene que ver con la Virgen de Zapopan y su Basílica, pues es un destino mariano muy importante no sólo en la zona metropolitana sino en el occidente del país, incluso en los Estados Unidos. Nosotros hacemos promoción en general del municipio. No somos organizadores de eventos, pero sí hay un evento muy importante que celebramos para el ocho de diciembre, aniversario de la Virgen y del poblamiento de Zapopan. Aniversario que se llama de repoblamiento de la ciudad y hay actividades organizadas por el municipio en coordinación con los frailes franciscanos. El principal objetivo es la Virgen y el repoblamiento, que mucho tuvo que ver la Virgen con el repoblamiento, según nos cuentan los historiadores. También el 18 es la fiesta de la Virgen, también se hace en conjunto con la Basílica (Lic. José Luis Moreno Núñez, coordinador de Turismo).

Como ya se dijo, la Virgen colaboró –y es recordada y celebrada por ello– en el origen de Zapopan. Ella de alguna manera fundó, reunió a la población en el asentamiento inicial, es fuente de identidad territorial y emocional. Y esto lo tiene muy presente la autoridad política del ayuntamiento y lo utiliza y realiza festejos para celebrarlo.

Los representantes de la Iglesia también consideran que el turismo es positivo como actividad económica para los habitantes del lugar, y que su responsabilidad como institución es acoger correctamente a los visitantes. “Promover como municipio la actividad económica, por un lado, para que algunas familias tengan sustento; y por otro, podemos complacer a quienes nos visitan. En esa medida es en la que intervenimos, ese es nuestro trabajo” (Lic. José Luis Moreno Núñez, coordinador de Turismo).

En cuanto a la infraestructura turística de la ciudad, existen tres hoteles de clase económica en el centro de Zapopan, un hotel de cuatro estrellas muy cercano, y muchas plazas hoteleras en el territorio municipal. Y si bien parece:

...complicado hablar de derrama económica en una población tan grande como Guadalajara, ¿cómo saber qué personas duermen en Zapopan, desayunan en Tlaquepaque, compran artesanías en Tonalá? Es difícil. Pero bueno, a final de cuentas sabemos que existe y hay negocios que crecen y se han visto beneficiados, hablar de números es complicado pero es una derrama económica importante la que hay (Lic. José Luis Moreno Núñez, coordinador de Turismo).

Sin embargo, Zapopan es más que su basílica y su Virgen y se fomenta la diversificación de actividades turísticas y visitas a lugares, ya que ofrece una variada y amplia gama de actividades por desarrollar en el municipio. Desde el turismo de negocios –es una ciudad con mucha industria y gente que viaja por negocios– hasta el turismo religioso. También es importante el ecoturismo, hay áreas naturales protegidas en el municipio, ya que se trata de una suerte de pulmón para toda la zona metropolitana. Hay arqueología aunque no todos los sitios estén en condiciones de ser visitados. Existen áreas comerciales, universidades importantes y hospitales de calidad internacional. Y de conocerse como una villa maicera, hoy es una ciudad industrial y de servicios, donde hay facilidades para instalar empresas, lo mismo que para proyectos turísticos culturales y naturales.

El crecimiento económico en general y el aumento del turismo promovido desde las instituciones con el beneplácito de la población aúnan esfuerzos para posicionar el municipio desde el patrimonio cultural, natural y tradicionalmente religioso, dentro de una recreación de la identidad territorial.

Desde la comunidad:

Sobre la identidad territorial y emocional

También las y los habitantes –o parte de ellos– se identifican con la Virgen o en todo caso consideran el fenómeno como parte de la identidad de la zona en términos culturales, religiosos, geográficos o incluso afectivos, como venimos diciendo. Ya vimos la importante participa-

ción de los habitantes de la comunidad y de la región en la romería, por ejemplo.²¹

Seleccionamos aquí sólo una par de testimonios con objeto de mostrar la mencionada identidad y su importancia para quienes viven en Zapopan:

Yo que soy de aquí de Zapopan tengo mucha fe en ella, yo digo que es curiosidad y a la vez pedir y agradecer [...] La veo y es algo increíble, tan chiquita, es algo grande para mí, no sé si porque soy de aquí de Zapopan, no sé, se ve un resplandor en ella cuando la veo... (Ana Karina Maravilla Ramírez, joven que trabaja en el Museo de la Virgen en la entrada de la Basílica).

La devoción y visita a la Virgen se origina en el seno familiar en la infancia y se sigue de generación en generación. Es pues, una forma identitaria de las personas, familiar y comunitaria. Ya que la educación familiar, la socialización primaria, entre normas y costumbres y afectos, ha marcado posiblemente la tradición que muchos siguieron hasta la fecha de la realización de esta investigación.

Venimos de Santa Tere, Guadalajara, por el centro. Venimos una vez cada dos meses caminando. Con mi familia estaba acostumbrado a hacer eso, como cuatro veces al año. Mis hermanos lo hacían, ahora ya se casaron y les da flojera. En mi familia vamos el 11 de octubre a verla a Catedral y luego el 12 venimos aquí caminando, se llena muchísimo. Uno pide por su familia, enfermos, operaciones, niños que ha salvado, la gente pone anuncios en los periódicos, sus cuadritos aquí. Llega gente en excursión, la mayoría en camiones, pero también en familia. Toda Guadalajara tiene imágenes, en cuadros o en altares. Es una devoción inculcada en familia. Se llevan rosarios, pulseras, cuadros, de todo lo que venden. Hemos venido desde niños, el lugar es nuevo, la gente yo digo que siempre ha sido lo mismo, siempre ha habido mucha gente (pareja de jóvenes novios que siguen su tradición familiar de visitar a la Virgen).

²¹ Cabe advertir que sólo se entrevistó a peregrinos, turistas religiosos y visitantes, por lo cual es obvio que todo mundo sentía la identidad con la Virgen en general, y los que viven en la zona la consideran o incluso la viven como un referente simbólico de la misma.

Identidad familiar, local, territorial, afectos sembrados y anclados desde la infancia, también la fe en la protección de la Virgen, en sus milagros. Devoción popular que parece más amplia que el culto eclesial oficial, y que como decimos, crea y recrea identidad, sentimientos de pertenencia, necesidad humana que se satisface a través, en este caso, de una imagen religiosa y su devoción, y seguramente entre otras cosas.

Sobre las estrategias de sobrevivencia

Las y los comerciantes señalan que el comercio aumenta –o se mantiene– e incluso que la gente es la misma de siempre, como que los años y el tiempo no pasan. Comentan los días y horarios más concurridos, y cómo se hace más usual la visita de personas en excursiones organizadas en camiones que hacen una ruta, ya sea turística, ya religiosa o ya una complementariedad de ambas. Eso sí, los comerciantes son muy devotos, y como aseguran de manera sincera, tanto por conveniencia como por fe en la imagen. Así, el patrimonio cultural y religioso se entremezcla con la identidad territorial y con las necesidades económicas. Identidad y comercio, turismo y consumo se entrelazan.

Los domingos son los días que hay más gente, y seguido vienen camiones de fuera, hasta seis o siete camiones por semana y los domingos a veces seis o siete, el puro domingo. Tempranito llegan porque aquí vienen a almorzar, como a las 8. Vienen a visitar a la Virgen de Zapopan, a pedirle, a darle gracias de algunos milagros que les han hecho. Yo creo porque yo me crié aquí en Zapopan y siempre he sido devota de la Virgen. Llegan, visitan la Virgen, salen, desayunan y les espera el camión, como que hacen un recorrido, como que de aquí se van a San Juan de los Lagos. Tengo aquí trabajando desde que tengo uso de razón y es lo mismo. Claro, el 12 de octubre es el día que traen a la Virgen de la Catedral a la Basílica. Pues el que venga tanta gente, a nosotros nos encanta, somos comerciantes y nos va un poco mejor con la gente que viene de fuera, se ve bonito que visiten a la Virgen de Zapopan. Vienen de todas partes, México, otros estados, USA... Vienen en camiones y en familia y sus carros (mujer de mediana edad, comerciante con puesto de comida cercano a la entrada al atrio).

Reconocen que el hecho de que haya muchas visitas a la Virgen los beneficia en sus ventas y sobrevivencia cotidiana. Toda vez que son del lugar, la mayoría, se emocionan al hablar de la Virgen y señalan que ellos le tienen fe y creen en sus milagros y así los han educado, y así son, dicen no sin cierto orgullo identitario.

Sobre el comercio, lo que más se vende, según informan, son imágenes de la Virgen y otros santos,²² además de desayunar o comer en el lugar en los puestos que hay habilitados para ello. Los días feriados y en ocasiones especiales hay más puestos de venta y ahí sí hay de todo.

Desde la demanda

Peregrinos o turistas: buscando identidad, pidiendo y agradeciendo, consumidores todos

Se revisó la identidad y el comercio, el patrimonio y el turismo, desde el punto de vista de las autoridades religiosas y políticas de Zapopan, así como de sus habitantes, más en concreto algunos comerciantes. Aquí vamos a ver lo mismo, pero desde la mirada de los visitantes, peregrinos y turistas, visitantes todos de la Virgen, para ver su relación con el fenómeno y el lugar, y en qué medida se relacionan con el consumo, material y de servicios, incluso con el consumo religioso –por así llamarlo–, así como el consumo de la identidad, en el sentido de ir a ver lo “auténtico” y original de un lugar, una devoción y su imagen, más allá de las certezas espirituales o de los consuelos psicológicos.

Para empezar, señalaremos la importancia de las y los migrantes en las devociones populares en México (Fernández Poncela 2003, 2006). También aquí se observa, y ya desde inicios de la década de 1960 se escribía:

De muchas partes de los Estados Unidos de Norte América se reciben acciones de gracias y regalos, ofrecidos y donados a nuestra Señora, por

²²Es únicamente en la época de romería o festividades mayores cuando llegan vendedores de otros lugares del país. “De Oaxaca, Puebla, Michoacán. En Zapopan no hay nada original –de artesanías– más que la birria y no se van a llevar la birria o carnitas. Lo que más compran son recuerdos de la Virgen de Zapopan y san Francisco que es el patrón de aquí. Lo más vendido es santo Toribio, el Sagrado Corazón, Judas Tadeo” (vendedor de recuerdos en puesto en la plaza).

devotos agradecidos. Anualmente llega una peregrinación de católicos norteamericanos, devotos de Nuestra Señora de Zapopan, procedentes de las ciudades de Los Ángeles, de San Francisco y de otros poblados (Ochoa 1961: 130).

Notable ha sido el crecimiento de la devoción popular contraria a algunas voces sobre la secularización de la sociedad, ya sea por las incertidumbres de la hipermodernidad y sus problemas sociales, económicos, políticos y culturales, ya sea por ser la única “certeza” de amparo en nuestros días. Pero sobre todo, los migrantes a los Estados Unidos son muy devotos y la veneración también se ha ido extendiendo a otros países de América Latina. Incluso en páginas de internet se puede orar y pedir a la Virgen de Zapopan, así como exponer los milagros recibidos. Las peticiones son desde que el marido tenga trabajo y salga de sus depresiones, no perder la vivienda y que vaya bien un negocio, hasta que no “haya otro Castro en Venezuela”, si bien la mayoría giran en torno a enfermedades (Explore-Guadalajara.com 2008), mismos temas que se encuentran en los retablos que decoran las paredes a modo de testimonio y agradecimiento de milagrosas sanaciones. Todo lo cual remite a la atracción de la Virgen por un gran número de personas.

Igualmente traemos aquí algunas entrevistas que nos describen en la actualidad el tipo de gente que visita la basílica, sus formas de transporte y los lugares desde donde llegan, los productos que consumen. Una muestra del patrimonio como consumo, y como ya se apuntó con anterioridad, incluso consumo de identidad:

Soy de aquí, tengo toda mi vida viviendo aquí. Cada año veo un poquito más de turistas. El peregrino es más fiel, sabe lo que debe de hacer, lo ve venir desde los arcos de la entrada hincado hasta la Basílica. Un turista es el que ve al fiel hincado llegar hasta el templo. Hay más turistas, más gente de fuera, y ahora que estoy trabajando aquí en el museo veo que viene más gente de fuera. De México, Tabasco, Michoacán, de casi toda la República. De todas partes, de aquí de la República, de España, USA, Japón, alemanes. Vienen muchas peregrinaciones que vienen en grupo, así en autobús. También muchas familias que vienen a visitar Guadalajara y lo primero que vienen es a visitar a la Virgen. Muchos de Estados Unidos (Ana Karina Maravilla Ramírez, joven que trabaja en el Museo de la Virgen).

Hay grupos que vienen con estandarte o distintivo, se les nota porque traen sus cámaras, y luego dices: “No son de aquí”, con sus cámaras y celulares tomando fotos a la Virgen. Viajes en camión vienen a ver a la Virgen de Zapopan y aprovechan la vuelta, los llevan a las artesanías de Tonalá y al centro de Guadalajara o Tlaquepaque, pero lo principal es Zapopan, por eso llegan aquí temprano y luego ya a recorrer. Algunos llegan sábado y se quedan a dormir en la entrada y los domingos ya están temprano. En la tarde hay misa y es costumbre de venir, en la mañana se ve el turismo, en la tarde hay más gente de aquí (joven miembro del coro de la basílica).²³

Hay quien llega *ex profeso* a visitar a la Virgen, pedir, orar, agradecer o simplemente conocer. Hay quienes vacacionan en la región o están de paseo por la zona y también van a visitar a la Virgen:

Para muchas de las personas que vienen a toda zona metropolitana, una de las cosas importantes es el venir a ver a la Virgen y a la basílica. Hay personas que vienen a pasar vacaciones en la ciudad y uno de los puntos importantes es visitar a la Virgen, y están tres o cuatro días por la ciudad. Hay personas de nivel socioeconómico medio-bajo que vienen exclusivamente a ver a la Virgen en autobús que rentan y ese mismo día regresan. Muy variado el tipo personas. También vienen extranjeros interesados en Virgen y la construcción de la basílica, el Museo de la Virgen, el Museo Huichol. En la noche se ilumina la basílica. Hay una serie de restaurantes agradables en el centro Zapopan, también hay visitas por la noche, actividades culturales que están aquí en la Plaza de las Américas o de Juan Pablo II (José Luis Moreno Núñez, coordinador de Turismo).

Otro asunto importante por destacar es que en Zapopan no sólo hay visitantes de diversos lugares del país y del mundo, sino que la Virgen viaja por las parroquias de Guadalajara y también a otros lugares de la República, a los Estados Unidos y al Vaticano. Las imágenes pere-

²³ “Hay quien viene a la plaza a pasear, no falta algún atractivo, un grupo amenizando, orquesta; por las tardes, danzas. La gente viene a misa y a distraerse, tomarse una nieve, comer algo y de paso ver espectáculo. Los 18 de cada mes sacan a la Virgen a pasear y es cuando hay más gente. Los domingos viene gente caminando por todo Ávila Camacho, desde la catedral u otros lugares. Y algunos se hincan” (joven miembro del coro de la basílica).

grinas peregrinan –valga la redundancia– y van a ver a sus fieles, tanto en el recorrido que hacen anualmente por las parroquias de Guadalajara, como en los viajes internacionales a destinos lejanos, usualmente los Estados Unidos. Se trata, pues, de una suerte de peregrinación bidireccional. La Virgen visita a sus devotos en sus lugares de origen o de residencia.²⁴

Nosotros hicimos una promesa para mi esposo, como está enfermo y cada ocho días venimos a ver a la Virgen, cuando no estaba enfermo veníamos cada quince días. Somos de Pachuca, Hidalgo, pero trabajamos aquí y venimos a la misa (pareja de devotos de mediana edad).

Nosotros venimos de la sierra norte del estado, en una peregrinación en grupo, una excursión y dentro del paquete está venir a ver a la Virgen de Zapopan. Fuimos a Guadalajara, a Tlaquepaque y ahorita vamos a Tonalá. Mi mamá es muy devota de la Virgen, vengo con mi familia, venimos todos. Mi mamá pide salud, tiene insuficiencia renal crónica y viene por su fe para pedirle salud, es la tercera o cuarta vez que viene. Nos llevamos una imagen. Llegamos como a las ocho, nos tocó misa y nos vamos a las diez (peregrina de mediana edad que llega en excursión en camión con su familia).

Venimos a misa, somos de Tonalá y venimos a misa los domingos, a visitar a la Virgen, ya tenemos una tradición de venir a verla y visitarla, darle gracias por favores recibidos y a pedirle. La Virgen de Zapopan es muy milagrosa, le hemos pedido muchas cosas y nos ha concedido, hemos recibido buenos favores [...] Al ver la imagen se siente gusto [...] Antes veníamos a la romería, ahora no puede uno andar mucho y la vemos por televisión (grupo familiar que acude a la misa dominical).

Hay mucha devoción a la Virgen. En mi caso, yo soy muy devota porque ella me hizo un milagro con una de mis niñas, ella me ayudó,

²⁴“La gente viene de todas partes de la República y de fuera. En general de Zacatecas, Aguascalientes, Nayarit, Sinaloa, México, Estado de México; Canadá, San Francisco, Los Ángeles; de Centroamérica, Guatemala, El Salvador, o Colombia, Brasil... Es una tradición que por medio de la televisión se pasa a todo el mundo... En mayo, hace diez años que la llevan a Tijuana, Los Ángeles, Canadá, la réplica [...] La original desde 89 no la sacan porque se cayó [...] Luego una visita en mayo a Roma y Tierra Santa. Es más, allá en Jerusalem, tiene una parroquia donde está la Virgen, la llevan 22 días o un mes. Los franciscanos la llevan” (anciano vendedor ambulante de estampillas y libritos de oración).

ella intercedió con Dios para que todo saliera bien; lo más probable es que no iba a nacer, tenía dos meses y los médicos me decían que no se iba lograr [...] y ahorita ya tiene seis años (joven mujer parte del coro de la basílica que canta los domingos en la misa de las 8:00).

Históricamente, como se mostró, hubo una época cuando destacaron algunos milagros colectivos y públicos, por así llamarlos, y ahora se pide más por cuestiones de carácter personal y en general relacionadas con la salud. No obstante, las peticiones sobre, por ejemplo el nivel del agua en el lago de Chapala, han tenido lugar hasta época reciente.

En general, y para concluir, podemos afirmar que: “Lo que más agradecen son las sanaciones físicas, después las conversiones. Lo que más piden: sanación física y conversión. En tercer grado las oraciones o peticiones por bienestar económico familiar, sobre todo salud física y espiritual” (sacerdote fray Noé Ochoa Vázquez).

Al revisar los retablos existentes, colgados en las paredes, que agradecen a la Virgen milagros concedidos –y son exposición pública del reconocimiento de la ayuda recibida–, se puede afirmar que la mayoría tiene que ver –concordando con los testimonios de las personas entrevistadas en este trabajo– con la salud, enfermedades principalmente, algún accidente y operaciones también. Si bien hay algunos que se refieren a la casa o vivienda y a la obtención de empleo o conclusión de estudios, la salud, repetimos, es lo primero.

Finalmente cabe comentar cómo varios de los productos que adquieren los visitantes, los recuerditos, las imágenes de la Virgen y los santos, son elaborados en China o algún país asiático, algunos llevan la firma de una casa europea además. Y todos se venden y compran como “muy mexicanos”. Una prueba más de cómo las devociones locales y regionales transitan fronteras y la fe no conoce barreras, o por lo menos sus representaciones e imágenes no son detenidas por tratados comerciales o por cuestiones de tránsito fronterizo y leyes migratorias.

Mientras migrantes devotos visitan a la Virgen en su estancia en México, la imagen peregrina viaja a otros países a visitarlos. Los recuerditos se producen en otras latitudes y se comercializan en la basílica, donde a su vez los adquieren personas de todas partes del mundo. Los mensajes en internet y, en fin, un rosario de personas, productos, peticiones y esperanzas circulan de lo local a lo global y viceversa. El pa-

rimonio identitario se compagina con el patrimonio consumo, entre turistas, devotos y peregrinos. El patrimonio de identidad y turístico atraviesa fronteras con personas, imágenes y productos. El consumo no tiene fronteras, la fe tampoco parece conocerlas, la identidad se desgaja del territorio y se expande ampliando contornos geográficos, por lo menos en el imaginario social religiosos y afectivo.

A MODO DE REFLEXIONES FINALES

Hemos pasado revista a las diferentes estrategias de los actores sociales e instituciones implicadas en el fenómeno social, cultural y religioso de la Virgen de Zapopan –iglesia, ayuntamiento, comunidad y visitantes, principalmente. Consideramos haber probado que todos conjugan un modelo de utilización del patrimonio tanto desde la identidad, como desde el consumo, de forma conjunta y complementaria.

Por tanto, se ha comprobado así la hipótesis inicial. Todo esto desde el punto de vista de la “oferta”, por denominarlo de alguna manera, esto es, las autoridades religiosas, políticas y la comunidad donde tiene lugar el fenómeno religioso por excelencia. Así, identidad y consumo se entrelazan, superponen, y también se consume la identidad, si proseguimos con un juego de palabras y reflexiones varias sobre el tema en el sentido de que las autoridades políticas y religiosas utilizan y reproducen la identidad territorial y afectiva para consumo de la población del lugar, toda vez que constituyen reclamo turístico para devotos y visitantes de otras latitudes, sin que por ello se pierda de vista la actividad turística y su difusión como meramente inversión, comercio y servicios, el consumo material, así como la creación de fuentes de empleos y de ingresos, relacionados con los trabajos para los lugareños que se crean y se ofrecen a los visitantes.

Por otro lado, es difícil distinguir peregrinos de turistas entre los visitantes del lugar, de otras zonas del estado jalisciense, del país o incluso internacionales; más bien se trata de peregrinos o visitantes insertos en rutas turísticas organizadas por particulares, las parroquias y promovidas desde el propio gobierno del estado. Y es que, como varios autores consideran, el turismo es una suerte de peregrinación y los primeros indicios del mismo se pueden rastrear incluso en las primeras peregrinaciones (Vukonic 1997, cit. Porcal 2006; Mariscal 2007).

En todo caso, todos consumen transporte, hospedaje, alimentos, productos religiosos y aspectos desde culturales hasta religiosos, y desde espirituales hasta identitarios, en su afán de buscar alivio psicológico y físico, de acercamiento a la divinidad, de aproximación a lo original y auténtico.

Además, la imagen de la Virgen peregrina, traspasa fronteras. Así como el internet –en tanto vía de pedir favores y agradecerlos– y la televisión –para ver la romería anual– están desempeñando también su papel. Otra cuestión es la devoción de los migrantes que, como otras devociones populares en México, es sin duda importante. También se venden productos de diversos orígenes internacionales (Fernández Poncela 2003, 2006).

En fin, toda una demostración de devoción popular, complejidad y pluralidad, diversidad y unión, amalgama de patrimonio para la identidad y para el consumo, turismo, religión, afecto, consumo material y cultural, y la Virgen de Zapopan como el centro de todo esto.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, BENEDICT

1993 *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX

1999 *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

2001 *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México.

CASTELLS, MANUEL

1998 *La era de la información. El poder de la identidad*, vol. 2, Siglo XXI, México.

CHRISTIAN, WILLIAM A.

1976 “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, Carmelo Lisón (coord.), *Temas de antropología española*, Akal, Madrid: 49-105.

1978 *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos, Madrid.

“CONCLUSIONES DE LA XXVII JORNADAS NACIONALES DE PATRIMONIO CULTURAL DE LA IGLESIA”

- 2007 [en línea] Conferencia Episcopal Española, disponible en <<http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/actividades-noticias-patrimonio/310-conclusiones-de-las-xxvii-jornadas-nacionales-del-patrimonio-cultural-de-la-iglesia-html>>.

ENCICLOPEDIA DE MÉXICO

- 2000 “Jalisco”, Enciclopedia de México, México.

EXPLORE-GUADALAJARA.COM

- 2008 [en línea] “La procesión de la Virgen de Zapopan”, disponible en <<http://www.explore-guadalajara.com/lavirgendezapopan.html>>.

FERNÁNDEZ PONCELA, ANNA M.

- 2003 “El Santo Niño de Atocha: origen, función y actualidad”, *Cuicuilco*, 27: 1-35.
- 2006 “Tradición y modernidad: la Virgen de San Juan de los Lagos”, *Boletín Americanista*, 57: 159-178.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 2004 “El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión”, Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 15-27.

GAYTÁN ALCALÁ, FELIPE

- 2004 *Las semánticas de los sagrado*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Plaza y Valdés, México.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

- 1993 “Los usos sociales del patrimonio cultural”, Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional México I*, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 41-61.
- 2004 “El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional”, Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional México I*, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México: 57-86.

GIMÉNEZ, GILBERTO

- 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

GRUZINSKI, SERGE

- 2006 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1942-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

GURRÍA DI BELLA, MANUEL

- 2007 *Introducción al turismo*, Trillas, México.

H. AYUNTAMIENTO CONSTITUCIONAL DE ZAPOPAN

- 2008a *Mapa turístico Zapopan*, H. Ayuntamiento Constitucional de Zapopan, Zapopan.
- 2008b *Guía de atractivos turísticos*, H. Ayuntamiento Constitucional de Zapopan, Zapopan.

MARISCAL GALEANO, ADELA

- 2007 "A vueltas con el turismo cultural y religioso en Andalucía: el caso de la Romería del Rocío (Almonte-Huelva)", ponencia presentada en las jornadas El fenómeno religioso, Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas, Sevilla.

MATHIESON, ALISTER Y GOFFREY WALL

- 1986 *Turismo: repercusiones económicas, físicas y sociales*, Trillas, México.

NÁJERA ESPINOZA, MARIO ALBERTO

- 2003 *La Virgen de Talpa*, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara, Zamora.
- 2006 *Los santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*, Secretaría de Cultura, Gobierno Estado de Jalisco, Guadalajara.

NEBEL, RICHARD

- 1992 *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

OCHOA, ÁNGEL

- 2008 [1961] "Breve historia de la Virgen de Zapopan. Guión para rezar el rosario", sd, Guadalajara.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES

- 2001 [en línea] “Orientaciones para la Pastoral de Turismo”, La Santa Sede, disponible en <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20010711_pastorale_turismo_sp.html>.

PEÑA, GUILLERMO DE LA

- 2002 “Fiesta de tastoanes”, *Artes de México*, 60: 54-62.

PORCAL GONZALO, M. CRUZ

- 2006 “Turismo cultural, turismo religioso y peregrinaciones en Navarra, Las javieradas como caso de estudio”, *Cuadernos de Turismo*, 18: 103-134.

PRATS, LLORENÇ

- 1997 *Antropología y patrimonio*, Ariel, Barcelona.

REFORMA

- 2008 “Refuerzan seguridad en romería”, *Diario Reforma*, 13 octubre de 2008, México: 2.

RICARD, ROBERT

- 1986 *La conquista espiritual de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

SANTANA TALAVERA, AGUSTÍN

- 1997 *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?*, Ariel, Barcelona.

SECRETARÍA DE TURISMO (Sectur)

- 2001 [en línea] “El turismo cultural en México”, disponible en <<http://www.turismo.gob.mx>>.

SERRANO, ISELA

- 2007 “Un tour en México que mueve literalmente montañas”, *El Universal*, 12 noviembre de 2007, México.

TORRE, RENEE DE LA

- 2002 “La romería de la Virgen”, *Artes de México*, 60: 30-36.

UNESCO

- 2002 [en línea] *Año de las Naciones Unidas del Patrimonio Mundial*, Centro de Información México, Cuba y República Dominicana, disponible en <<http://www.cinu.org.mx/eventos/cultura2002/inicio.htm>>.
- 2004 “Glosario sobre patrimonio cultural inmaterial”, *Diálogos en acción*, primera etapa, UNESCO, Madrid.

WARNER, MARINA

- 1991 *Tú sola entre las mujeres*, Taurus, Madrid.

GAUCHOS, TURISMO Y ARQUEOLOGÍA EN JUJUY, ARGENTINA:
CONSTRUCCIÓN DE PATRIMONIO E IDENTIDADES EN UN ESPACIO
SOCIOCULTURAL DIVERSO

Mónica Montenegro¹
María Beatriz Cremonte²
Sebastián Peralta³

INTRODUCCIÓN

PATRIMONIO, ARQUEOLOGÍA Y TURISMO, INTERCONEXIONES
EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN

El trabajo⁴ tiene por objetivo presentar las alteridades que surgen durante los procesos de construcción social del patrimonio en una provincia del noroeste argentino, donde realiza estudios nuestro equipo de investigaciones arqueológicas. Nos referiremos a significados y apropiaciones del patrimonio arqueológico, reflexionando sobre la necesidad

¹Maestra y candidata a doctora en Antropología UCN-UTA, Chile. Centro Regional de Estudios Arqueológicos, FHyCS, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

²Doctora en Ciencias Naturales; investigador independiente CONICET. Directora del Centro Regional de Estudios Arqueológicos y profesora titular de la cátedra Metodología y Técnicas de la Investigación Arqueológica, de la licenciatura en Antropología. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

³Universidad Nacional de La Plata. Centro Regional de Estudios Arqueológicos, FHyCS, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

⁴Para esta investigación contamos con subsidios de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (PICT N° 01538) y de SECTER, UNJU (Proyecto: Cerámicas arqueológicas y prácticas sociales II). Agradecemos a la comunidad de San Antonio, especialmente a los integrantes de la Secretaría de Turismo y Cultura que siempre nos reciben y colaboran con nuestra investigación. A la comunidad educativa de la escuela núm. 19, Delfín Puch, y a la supervisora Prof. Lilian Aparicio, por permitirnos trabajar en este espacio educativo.

de dar cuenta de la diversidad presente en ciertos fenómenos de activación patrimonial, que permitan entender la necesidad de comenzar a generar espacios de diálogo intercultural. Para ello analizamos la relación que establecen las comunidades locales con el patrimonio, la arqueología y el turismo en el marco de la globalización.

En la actualidad, el patrimonio se ha convertido en polo de atención de diferentes sectores sociales. Considerado por algunos como recurso económico y por otros como bien cultural, es un tema que ha convocado a distintas instituciones: desde organismos estatales, organizaciones no gubernamentales, equipos de investigaciones científicas, movimientos étnicos y comunidades locales, hasta grupos económicos internacionales. Sin embargo, este hecho no es aleatorio, sino que tiene relación directa con el contexto general que otorga sentido a los procesos de patrimonialización: la globalización⁵ (Ballart y Tresserras 2005; Aguilar Criado 2005). En esta dinámica de intersección entre lo global y lo local, se observa una creciente valoración de la diferencia y de las identidades locales, que conlleva la existencia de nuevos actores, organizaciones étnicas, reuniones y declaraciones de corte etnicista, acciones de reivindicación y un conjunto de demandas (Ayala 2008).

Los nuevos procesos de patrimonialización que han irrumpido enérgicamente en los escenarios latinoamericanos en la última década han motivando intensos debates sociales, generando, a su vez, diversas interrogantes: ¿qué es el patrimonio, un bien o un recurso?, ¿a quién le pertenece?, ¿quiénes son los responsables de su gestión, administración y protección?, ¿quién decide qué es patrimonio? Cada día surgen nuevas definiciones, clasificaciones y críticas relacionadas con este concepto y sus alcances. Así, se ha venido consolidando un corpus de investigaciones que analizan el patrimonio como una construcción social, como bien cultural (Torres y Romero 2005), como recurso turístico (Nielsen *et al.* 2003), en referencia a su uso social (García Canclini 2001), en el marco de políticas culturales (Arantes 2004) y en relación con identidad y prácticas sociales en el contexto global (Ayala 2008;

⁵Algunos investigadores emplean este término para designar ciertos procesos en virtud de los cuales los estados nacionales se entremezclan e imbrican en sus distintas dimensiones: economía, información, ecología, técnica y sociedad civil; estableciendo nuevas relaciones de poder y competitividad, conflictos y entrecruzamientos entre unidades y actores del mismo estado nacional y actores, identidades, espacios, situaciones y procesos sociales transnacionales (Beck 1998).

Ayala *et al.* 2003; Ledesma 2006), entre otras. Aquí nos interesa analizar la relación que se establece entre patrimonio, arqueología y turismo.

Para ello, partiremos de considerar la definición de patrimonio de Llorenç Prats (1997): “un artificio ideado en el decurso de un proceso colectivo con intervención de una hegemonía social y cultural, para determinados fines que pueden ser históricamente cambiantes de acuerdo a nuevos criterios o circunstancias”. Lo entendemos como una construcción que sufre modificaciones y va siendo catalogada a partir de dinámicas socioculturales particulares. La correlación entre intereses, valores y situaciones históricas cambiantes permite entender las activaciones patrimoniales como estrategias, donde el principal agente es el poder político; por ello, la construcción social del patrimonio no supone una tarea ingenua, implica la selección de determinados referentes simbólicos que permitan instaurar un discurso representativo,⁶ significativo y coherente con el contexto del que forma parte. En consecuencia, al hablar de patrimonio, estaremos involucrando, por una parte, al Estado que “sugiere” qué es el *patrimonio*, y por otra, a las comunidades locales, que son quienes enuncian, significan y se apropian del mismo.

En la región centro sur de los Andes, una de las construcciones que ha comenzado a manifestarse con mayor énfasis es la de *patrimonio arqueológico*. Y es interesante observar cómo la misma se ha constituido en un tema de notable interés para la arqueología argentina.⁷ Entendemos que el patrimonio arqueológico ha dejado de ser “un conjunto de bienes socialmente reconocido que heredamos de nuestros antepasados” para convertirse en una construcción social que se elabora dinámicamente en un contexto de interculturalidad. Así entendido, se convierte en un capital cultural que se acumula, se reconvierte, produce rendimientos a la vez que diversos sectores se lo apropian de distintas maneras; las formas diferentes de relacionarse con el patrimonio

⁶Las distintas versiones de la identidad representadas en el patrimonio, y su eficacia relativa pueden medirse a partir de la cantidad y calidad de adhesiones resultantes que legitiman sistemas, políticas y acciones (Prats 1997).

⁷A modo de ejemplo, citamos algunos trabajos y los diferentes ejes temáticos abordados: patrimonio arqueológico como recurso para el desarrollo sostenible (Hernández Llosas 2002; Bellelli y Podestá 2006), propuestas para su gestión y/o preservación (Montenegro y Cremona 2007; Endere 2002), y estudios de las normativas jurídicas para su protección (Berberían 2001; Endere 2002, 1999).

se originan, en primer lugar, en la manera desigual en que los grupos sociales participan en su conformación y mantenimiento (Rosas Mantecón 1999; García Canclini 2001).

En este escenario globalizado, el patrimonio arqueológico local adquiere diversos matices, sentidos y valoraciones. El otrora homogéneo territorio nacional deviene en un espacio fragmentado y diverso, donde se hacen visibles antiguas y nuevas identidades que detentan diferentes conceptos de patrimonio, generando tensiones y conflictos. Para algunas comunidades, se trata de un bien cultural; así, la apropiación de algunas evidencias materiales del pasado como mecanismos de memoria o filiación contribuye a generar vínculos con los antiguos, clave en ciertos procesos de construcción de identidad y territorios. Sin embargo, como señalan algunas investigadoras, dichas apropiaciones toman en cuenta la estructura simbólica, generando en los nuevos contextos resemantizaciones y resignificaciones que se ven traducidas y reflejadas bajo la forma de dinámicas particulares, sólo entendibles en el contexto del cual forman parte y a la luz de procesos de conformación histórica que les otorgan sentido (Lacarrière 2004; Herrero Pérez 2003).

En otros casos, el patrimonio comienza a ser imaginado como un potencial recurso económico, capaz de fortalecer algunas regiones generando sinergias productivas en los territorios. Entonces, más allá de su materialidad, de su carga simbólica, de su capacidad intrínseca de ser reflejo de una cultura concreta, adquiere ahora un valor añadido, el de su rentabilidad económica. De este modo, tanto desde la administración pública como desde entidades privadas, se propician nuevas intervenciones sobre el mismo. Se promueve un discurso de recuperación y revitalización de los elementos culturales de determinadas zonas para su reutilización como espacios de recreación y ocio, destinados a atender una demanda cada vez más grande y especializada de la actividad turística (Aguilar Criado 2005). Consecuentemente, y como señala García Canclini (2006), los usos sociales de esos bienes culturales se renuevan con las demandas actuales de una población que participa de una interdependencia globalizada.

En este trabajo presentamos una reflexión acerca de apropiaciones y significados del patrimonio arqueológico en el sector septentrional de la República Argentina. Nos referiremos a la necesidad de dar

cuenta de la alteridad presente en representaciones,⁸ prácticas y discursos de las comunidades, que se imbrican en complejos procesos de activación patrimonial donde se conjugan construcción de identidades, desarrollo económico y políticas educativas.

EL PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO DE JUJUY: UN ESPACIO EN CONSTRUCCIÓN

Este trabajo tiene como escenario la provincia de Jujuy, la más septentrional de la República Argentina (figura 1); se encuentra ubicada aproximadamente entre los 21° y 24° de latitud sur y los 64° y 67° de longitud oeste. Limita al norte con la República de Bolivia, al oeste con las Repúblicas de Chile y Bolivia y al este y sur con la provincia argentina de Salta. Esta pequeña provincia semeja un mosaico natural, ya que sobre una extensión de alrededor de 53 200 km² despliega una interesante geografía, de la cual resultan cuatro diferentes regiones orientadas en sentido oeste-este: Puna, Quebrada de Humahuaca, Valles y Yungas. Las mismas presentan diferencias de altitud que van desde los 4 500 msnm en la Puna, hasta los 300 msnm en el extremo NE de la provincia, en la región de Yungas (Braun Wilke *et al.* 2000).

La heterogeneidad natural de la región resulta de la combinación de su ubicación subtropical en relación con la dinámica atmosférica, de una compleja geología y de la existencia de una serie de cordones montañosos importantes alineados en sentido norte-sur. Este hecho ha determinado una gran variedad de ambientes que se van confundiendo en amplios ecotonos, que fueron aprovechados por las sociedades humanas en diferentes momentos de ocupación y expansión de sus asentamientos, los cuales estuvieron articulados en un complejo de interrelaciones, con una densidad de intercambios que siempre ha sido un elemento característico del noroeste argentino (Reboratti *et al.* 2003). Así, la provincia de Jujuy ha devenido un lugar de encuentro entre poblaciones locales y viajeros desde tiempos inmemoriales. Como resultado de esta interacción, se ha constituido un espacio sociocultural diverso donde las comunidades construyen y reconstruyen su pa-

⁸Sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Se constituyen, a su vez, como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas (Araya Umaña 2002).

rimonio⁹ a partir de complejos procesos integrando según cada caso costumbres, creencias y restos materiales de las comunidades originarias; resabios de ciertas prácticas discursivas y estructuras coloniales y aportes culturales de nuevos grupos migrantes que fueron llegando posteriormente a la región.



Figura 1. Ubicación de la Provincia de Jujuy en la República Argentina.

Hacia los primeros años de este nuevo milenio, desde el Estado nacional y provincial se comenzaron a efectuar gestiones políticas que, sostenían, podrían servir para atenuar la seria crisis económica que enfrentaba la provincia.¹⁰ Se promovieron activaciones patrimoniales que redundaron en el reconocimiento de ciertos bienes naturales y cul-

⁹ Ciertas manifestaciones del patrimonio local son compartidas con comunidades de los países vecinos (Chile y Bolivia), conformando un área cultural común que no ha podido ser escindida por las fronteras políticas nacionales. Fenómeno que puede visibilizarse en el caso de ciertas festividades, como el carnaval, la Manca o celebraciones como la Virgen de Urkupiña y San Santiago Apóstol (Montenegro y Aparicio 2008).

¹⁰ El patrimonio como construcción social posee capacidad para representar simbólicamente una identidad, hecho que explica por qué se movilizan recursos para valorarlo y protegerlo. Los símbolos patrimoniales, resultado de la relación entre ideas y valores de una sociedad, son dinámicos; en tal sentido, la correlación entre intereses, valores y situaciones históricas cambiantes permite entender ciertas gestiones patrimoniales como estrategias políticas (Prats 1997).

turales como parte del patrimonio provincial e impulsaron el auge de las llamadas “industrias culturales”. Las mismas fueron determinantes para lograr que la UNESCO declarara a la Quebrada de Humahuaca como *Patrimonio de la Humanidad*, en el año 2003. La declaratoria impactó en la realidad cotidiana de la región¹¹ y se asoció vertiginosamente con proyectos de desarrollo turístico provincial. Significativamente, entre los destinos de interés destacados, se promocionaron sitios arqueológicos y museos; así, turismo, patrimonio y arqueología comenzaron a considerarse bases para nuevas activaciones patrimoniales. Sin embargo, aún no se han puesto en marcha programas de protección del patrimonio arqueológico, lo que incrementa su vulnerabilidad.

Esta situación nos llevó a reflexionar acerca del papel que nos toca a los arqueólogos en relación con la protección de sitios y bienes arqueológicos en nuestra provincia. Hasta hace un tiempo, la preocupación por el cuidado de éstos había pasado fundamentalmente por la legislación, cuestión significativa pero que aún no ha podido ser dirimida en los espacios de toma de decisión referentes a la reglamentación de las leyes respectivas. En ese contexto, sentimos la necesidad de repensar la problemática desde otros polos que conlleven una protección efectiva, apelando al diseño de nuevas estrategias de intervención (Montenegro y Aparicio 2008). Asimismo, coincidimos con ciertas normativas internacionales que advierten que la protección no puede basarse únicamente en la aplicación de técnicas arqueológicas, sino más bien es necesario un fundamento más amplio de competencias, conocimientos profesionales y científicos.¹²

¹¹ Por una parte, produjo una reconceptualización del patrimonio como fuente de ingresos económicos; por otra, motivó que las comunidades locales observaran, no sin cierta inquietud, cómo sus espacios comenzaban a ser influidos por el turismo. El mismo, en un principio, fue imaginado como fuente de desarrollo laboral, pero con el transcurrir del tiempo comenzó a advertirse como una actividad que invadía sus espacios económicos y culturales, y los réditos económicos no eran tan plausibles. Estas experiencias, sumadas a una sobrevaloración de las tierras en la región, están motivando la migración de algunos pobladores locales hacia cordones marginales de la capital de la provincia.

¹² “Algunos elementos de patrimonio arqueológico forman parte de estructuras arquitectónicas y, en este caso, deben estar protegidos de acuerdo con los criterios relativos al patrimonio de ese género estipulados en la Carta de Venecia de 1964 sobre restauración y conservación de monumentos y lugares de interés histórico-artístico; otros, forman parte de tradiciones vivas de la población autóctona cuya participación,

Creímos oportuno entonces apuntar al desarrollo de programas de arqueología pública que promovieran una intervención en el contexto local para preservar las evidencias materiales del pasado. Consideramos que el devenir político local estaba generando nuevos espacios de intervención socioeconómica sobre el patrimonio y presuimos que era un momento oportuno para instalar una reflexión al respecto desde nuestra praxis disciplinar. Sugerimos diseñar propuestas pedagógicas para desarrollar en la comunidad educativa primaria, con el objetivo de acercar a los niños al patrimonio local y a partir de ellos generar una concientización social; ésta sería una posibilidad para recrear los vínculos entre el mundo científico, la escuela y el resto de la comunidad.

Por lo demás, juzgábamos necesario repensar la retórica discursiva en torno al patrimonio arqueológico: génesis, apropiación y significaciones en el contexto actual. De todos modos, para lograr que las acciones resultaran significativas, era necesario conocer previamente las representaciones que la comunidad educativa tenía de esos bienes culturales.

ARQUEOLOGÍA Y EDUCACIÓN: BUSCANDO EL PATRIMONIO EN LA COMUNIDAD EDUCATIVA

Así, comenzamos a trabajar con diferentes instituciones educativas primarias de la provincia de Jujuy, tratando de renovar los vínculos entre arqueología y educación. En esta ocasión, compartiremos algunos resultados que se vuelven relevantes a la hora de dar cuenta de la diversidad existente en nuestra provincia.

Presentamos un caso estudiado en la región de los valles, que muestra una dinámica muy diferente a la observada en las otras regiones de la provincia, en relación con apropiaciones y significación del patrimonio arqueológico. A partir del análisis de las prácticas discursivas de los miembros de una comunidad educativa observamos la construcción social del patrimonio arqueológico local en relación con

a través de grupos locales de carácter cultural, resulta esencial para su protección y conservación. Por éstas y otras razones, la protección del patrimonio arqueológico debe basarse en una colaboración efectiva entre especialistas de múltiples y diversas disciplinas” (ICOMOS 1990).

procesos de construcción de identidades, en el marco de activaciones patrimoniales emanadas desde el Estado provincial.

El estudio se realizó en el departamento de San Antonio, que corresponde geográficamente a los valles templados meridionales de la provincia, tiene una superficie de 690 km² y cuenta con 3 698 habitantes, según datos del censo 2001. En este sector, nuestro equipo de investigadores arqueológicos trabaja una serie de sitios en las estribaciones de la serranía del Chañi (Pueblo Viejo y El Morado) y el asentamiento incaico de Agua Hedionda (figura 2). Se trata de una ocupación de aproximadamente 10 ha, emplazada en ambas márgenes de un arroyo: cuenta con tres niveles de terrazas, con barrancas de 30 m de altura. Parece corresponder a un importante enclave estatal de control, abastecimiento y almacenaje (Cremonte *et al.* 2005).

Los conjuntos arquitectónicos presentan similitud con otros centros provinciales ubicados en el Kollasuyu; contiene una serie de cons-

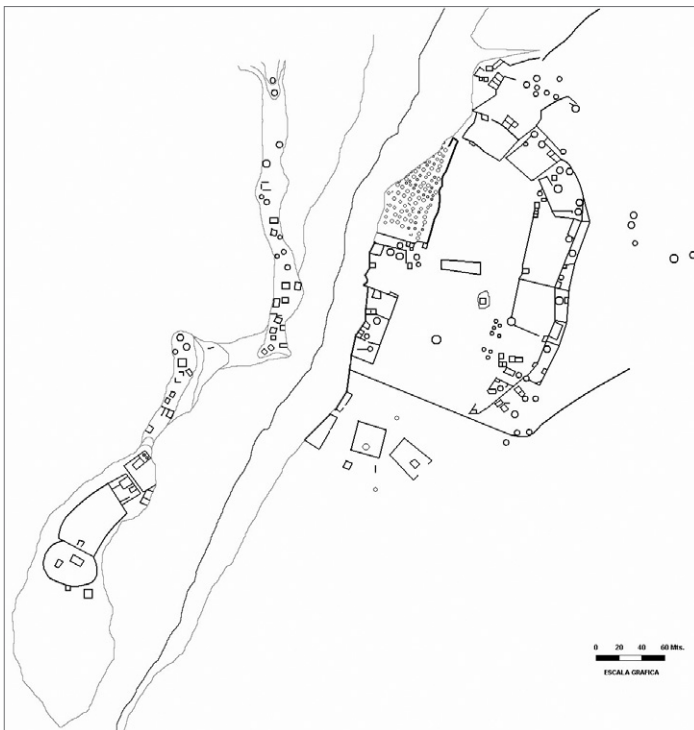


Figura 2. Sitio de Agua Hedionda.

trucciones administrativo-ceremoniales (kallanka, ushnu y estructura circular), kanchas rodeando la plaza central, estructuras externas al muro perimetral (unidades residenciales dispersas) y depósitos (91 colqas concentradas sobre una terraza aluvial). Hasta el momento, las evidencias obtenidas permiten plantear que, a mediados del siglo XVI, este sitio, estratégicamente emplazado, habría asegurado un control territorial sobre los valles meridionales de Jujuy; se entiende como un episodio tardío de un proceso generado desde el sur que implica la expansión de los espacios productivos y la estructuración de una frontera oriental a esa latitud. Se registran sitios asociados como La Cabaña (AH2), Pucarita (AH3) y un posible puesto de observación (AH4) (Cremonte *et al.* 2005; Peralta 2007) (figura 3).



Figura 3. Vista panorámica de Agua Hedionda.

Entre las problemáticas que abordan nuestros proyectos de investigación, la preservación del patrimonio arqueológico se ha tornado un tema de interés. Esto nos ha llevado a incorporar acciones de transferencia desde perspectivas de arqueología pública; en este contexto hemos generado vínculos con la comunidad educativa de la escuela primaria núm. 19 “Delfín Puch”, de San Antonio.

Metodológicamente, realizamos observaciones, entrevistas a docentes y trabajamos con los niños en talleres de expresión grafoplástica. Nuestro propósito era favorecer el encuentro entre arqueología y educación, generando un espacio para el intercambio de conocimientos y experiencias que conllevaran la idea de protección de los restos de la cultura material. Nos interesaba indagar primeramente sus representaciones acerca del patrimonio arqueológico, entrevistando a personal directivo y docentes de la institución.

Comenzamos preguntando si conocían el patrimonio arqueológico y si habían trabajado en la escuela estos temas, obteniendo los siguientes comentarios:

Temas relacionados con el patrimonio se han venido trabajando desde hace dos años, sobre todo se ha estudiado la Quebrada de Humahuaca. Pero de arqueología no se sabe nada en la escuela, y en la región tampoco tengo conocimiento que se trabajen esos contenidos (docente 1).

Creo que es un tema importante porque muchas veces el turismo se acrecienta con la posibilidad de conocer o ver los yacimientos arqueológicos de un lugar. Y sería interesante saber si en San Antonio hay algún lugar importante como los que tiene la Quebrada (docente 2).

Yo entiendo que el patrimonio arqueológico es el legado histórico de nuestros antepasados, pero yo este tema de patrimonio no lo abordo en el aula. Quizás porque no me siento suficientemente idónea para hacerlo y por la falta de material bibliográfico. Tampoco está contemplado en el diseño curricular, por eso no es obligatorio trabajar esos contenidos (docente 3).

Una docente nos comentó que en el año 2008 habían realizado un proyecto escolar llamado “Patrimonio de la Humanidad”, destinado a alumnos de cuarto grado y que tenía por intención realizar un viaje de estudios: “Vamos a la Quebrada, para que los niños conozcan el patrimonio, el patrimonio de Jujuy, de la Humanidad. Allí podrán conocer las bellezas naturales y las ruinas de los indígenas, que debieron ser muy importantes” (docente 5). A esta misma docente le consultamos cuál era el patrimonio de San Antonio: “La cultura gaucha, podemos pensar que es nuestro patrimonio y con orgullo lo digo” (docente 5).

Otra informante agregó:

Nuestro patrimonio es diferente al de los quebradeños. Nosotros somos gauchos, tenemos nuestras fiestas y nuestras costumbres. La misma música es distinta; acá, por ejemplo, se baila el *folklore*, y si no, vea la cantidad de academias de *folklore* que hay. Son como cuatro y todos los niños, desde chiquitos, ya saben bailar (docente 6).

Ah, pero si usted quiere ver qué es el patrimonio de San Antonio, entonces tiene que venir para el festival del queso. Ahí va a ver nuestro *folklore*, las agrupaciones tradicionalistas, porque San Antonio ha sido siempre de tradición gaucha, acá se ha defendido la patria en los tiempos de la independencia (docente 4).

Nos interesaba advertir procesos de construcción de identidad, por ello preguntamos si en San Antonio había comunidades indígenas:

Y en la Quebrada ahora están todas las comunidades indígenas, de los kollas dicen, pero acá no, porque acá no hay indígenas, somos gauchos: los gauchos de San Antonio y los de la Caldera, que son los vecinos de Salta, que se vienen para celebrar con nosotros. Y sí, nosotros también les devolvemos la visita (docente 4).

Usted sabe que por ahora no hemos visto comunidades en San Antonio, pero igual a mí me parece difícil porque acá la gente se identifica con la tradición, los gauchos (docente 2).

Posteriormente realizamos tres encuentros con modalidad de taller de expresión artística, ya que en este contexto sociocultural es difícil lograr que los niños se expresen desde la oralidad y la escritura. La muestra seleccionada correspondió a quinto y sexto grados. Trabajamos con un total de 49 niños y tres docentes: la maestra del área Lengua y Ciencias Sociales, la profesora de Música y el profesor de Expresión Plástica. Se obtuvieron 68 trabajos, de los cuales presentamos algunos resultados.

La pregunta de partida era si conocían el patrimonio arqueológico (cuadro 1); respondieron con un profundo silencio. Luego pedimos que levantaran la mano quienes no sabían del patrimonio (61 %), luego quienes sí sabían (apenas alcanzaban 3 %), y finalmente hubo a quienes no les interesó contestar (36 %). Era evidente que debíamos esforzarnos para generar un espacio lúdico que nos permitiera compartir conocimientos y para ello contamos con la colaboración de los docentes, a quienes previamente les solicitamos que fueran cuidadosos para no “influir” en las respuestas. Indagamos si alguno de los términos anteriores les resultaba familiar, a lo que algunos fueron respondiendo que sí habían escuchado hablar de la palabra “patrimonio”, en la escuela algunas veces, pero sobre todo en televisión, en ambos casos referida a la Quebrada de Humahuaca.

A continuación, realizamos ejercicios grupales para trabajar sus representaciones sobre el patrimonio. Lo más interesante es que observamos un mayor grado de participación. Los resultados se muestran en la cuadro 2.

Cuadro 1. ¿Conocen qué es el patrimonio arqueológico?

<i>Sí</i>	<i>No</i>	<i>NC</i>
3 %	61 %	36 %

Cuadro 2. ¿Qué es el patrimonio?

<i>La Quebrada de Humahuaca</i>	<i>Las costumbres de antes</i>	<i>La naturaleza</i>	<i>NS/NC</i>
46 %	20 %	28 %	6 %

Un porcentaje muy alto identificó el patrimonio con la Quebrada de Humahuaca y a partir de allí fueron desprendiéndose nociones de “patrimonio”, dentro de las cuales definieron dos grupos importantes: las costumbres de antes (construcción de viviendas, cultivo de la tierra, música, vestimenta) y la naturaleza (las plantas, los animales y el agua). Indagamos para saber si en San Antonio había patrimonio. La respuesta fue unánimemente que sí (cuadro 3).

Cuadro 3. ¿Cuál es el patrimonio de San Antonio?

<i>Los festivales</i>	<i>Las danzas folclóricas</i>	<i>Los gauchos</i>	<i>El agua</i>
14 %	12 %	56 %	18 %

Esta interrogante buscó conocer con más detalle el patrimonio local. Como puede observarse, el porcentaje más elevado de encuestados respondió que eran los gauchos, un segundo grupo siguió dando relevancia a los recursos hídricos de la zona, y los otros dos grupos refirieron a manifestaciones culturales de la comunidad, como festividades (festival del quesillo, doma y yerra) y las danzas folclóricas (zamba, gato y chacarera). Sin embargo, al realizar un segundo agrupamiento de categorías, observamos que tanto festivales como danzas folclóricas son parte de las tradiciones gauchas; en consecuencia, podemos decir que el patrimonio de San Antonio está relacionado en 82 % con los *gauchos*.

Correspondía entonces preguntar si sabían quiénes son los gauchos. En este punto, no hubo dudas y todos participaron aportando respuestas. Un grupo aludió a aquellos personajes históricos que participaron de las guerras de independencia, contribuyendo a defender el territorio nacional. Sin embargo, la mayoría refirió a la comunidad de San Antonio, y el grupo más importante se identificó como “gauchos” (cuadro 4). A continuación, presentamos dibujos de los niños que ilustran lo comentado (figura 4).

Cuadro 4. ¿Quiénes son los gauchos?

<i>La gente de San Antonio</i>	<i>Nosotros, y nuestras familias</i>	<i>Los que defendieron la independencia</i>
29 %	66 %	15 %

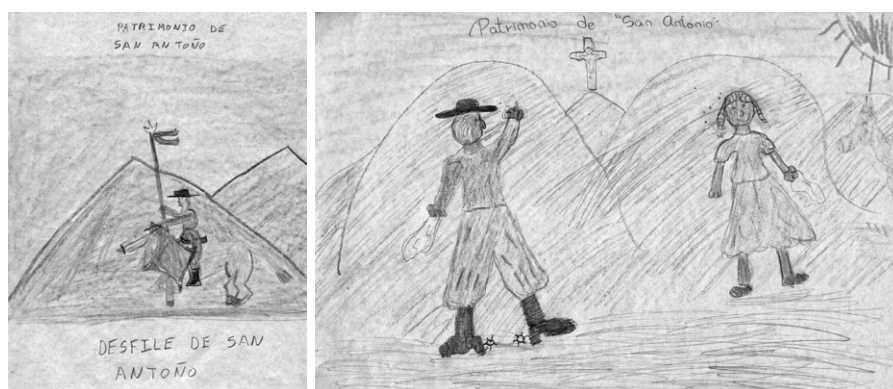


Figura 4. Representaciones plásticas de los niños acerca del Patrimonio local.

Para indagar apropiaciones sobre funcionalidad, recurrimos a la pregunta que da título al cuadro 5. Nos interesa destacar que para la mayor parte de los niños (52 %), el patrimonio casi podría tener un fin pedagógico, ya que lo ven como una manera de conocer costumbres de antes; se mantuvo constante el grupo que refiere a los aspectos de la naturaleza (14 %) y finalmente el cuarto grupo considera que el patrimonio no tiene un “uso” determinado.

Cuadro 5. ¿Para qué sirve el patrimonio?

<i>No es algo que se usa</i>	<i>Para estudiar y aprender las costumbres de antes</i>	<i>Para proteger la naturaleza</i>	<i>NS/NC</i>
22 %	52 %	14 %	12 %

Las respuestas del cuadro 6 evidencian (91%), una relación profunda entre el cuidado del patrimonio y la conservación de las manifestaciones culturales asociadas a las “tradiciones gauchas”, a excepción del grupo que se manifiesta preocupado por el cuidado de la naturaleza.

Cuadro 6. ¿Cómo vamos a preservar el patrimonio?

<i>Aprendiendo folclor</i>	<i>Respetando a los gauchos</i>	<i>Conservando la tradición</i>	<i>Cuidando la naturaleza</i>
11 %	48 %	32 %	9 %

LA COMUNIDAD EDUCATIVA: ECOS Y REFLEJOS DE LA COMUNIDAD LOCAL

Los discursos dejaron al descubierto un gran desconocimiento sobre la arqueología. Sin embargo, permitieron advertir que existe interés por parte de la comunidad educativa con respecto a la profesión de arqueólogo. En esta oportunidad sólo consideramos los resultados relacionados con la construcción social del patrimonio de San Antonio, donde comienza a evidenciarse la diversidad cultural de la provincia.

Es interesante comentar que consultamos a un grupo de docentes sobre si conocían la existencia de algún sitio o materiales arqueológicos en los alrededores de San Antonio, y nos comentaron:

Sí, a veces aparecen cosas como morteros de piedra, o esas piedras más achatadas que se dice que eran para moler el maíz, cuando pasan el arado. Pero la gente no sabe qué hacer, a veces están tiradas en el patio de su casa (docente 7).

No, es que esas eran cosas de los indios, si de los morteros le digo, y de algunas ollitas como las de barro, pero esas no son de ahora, en-

tonces no las usan ni para cocinar ni nada. Y nadie sabe de quién eran. Parece que de los indios porque son antiguas (docente 3).

Es que en esta zona de San Antonio no tenemos los yacimientos tan lindos como los de la Quebrada, porque ahí sí estaban los indios omaguacas y tenían verdaderas fortalezas (docente 4).

En relación con estas expresiones podemos mencionar que los sitios arqueológicos están parcialmente visibilizados y poseen una escasa valoración para la comunidad local; por lo demás, tampoco han sido apropiados porque consideran que pertenecieron a otros grupos del pasado: los indios. Observamos entonces que, en este sector de la provincia, no se presentan, por el momento, procesos locales de construcción del patrimonio que incluyan a la arqueología, por lo que resulta poco apropiado hablar de *patrimonio arqueológico*.

Por otra parte, y en relación con el turismo, podemos mencionar que en el curso de los últimos años, la comuna local, haciéndose eco de las activaciones patrimoniales emanadas desde el Estado provincial, ha comenzado a considerar la posibilidad de desarrollar proyectos turísticos para la región. Atendiendo a ello, funcionarios de la Secretaría de Turismo y Cultura de la Comisión Municipal de San Antonio contactaron a nuestro equipo de investigación, interesándose en la presencia de sitios arqueológicos que pudieran contribuir a sus propuestas de turismo alternativo (campamentismo, excursionismo de montaña). Se organizaron reuniones, charlas informativas para la comunidad, y en ciertas ocasiones, miembros de esa institución acompañaron algunas visitas de los investigadores a los sitios arqueológicos, siempre pensando en el diseño de futuros circuitos turísticos. Sin embargo, las propuestas son aún incipientes. En alguna ocasión consultamos a dichos funcionarios acerca de la importancia que tiene el patrimonio de San Antonio para el turismo: nos explicaron que mucha, porque este lugar tiene una característica prácticamente única en la provincia y es la presencia de los gauchos y sus tradiciones, algo que los visitantes podrían querer conocer. Lo que confirma que, de cierto modo, la arqueología –al menos por el momento– no es parte del patrimonio local.

Por lo demás, y en relación con nuestros objetivos de trabajo, es interesante comprobar que los efectos de la declaración de la UNESCO comienzan a hacerse sentir en los escenarios educativos de Jujuy. Existe el interés manifiesto del Ministerio de Educación Provincial de que

el tema “patrimonio” sea tratado en las aulas, tal y como lo refleja la Circular 03-S.E./05. Sin embargo, no existe una metodología para lograr este objetivo. Esto se refleja en el caso de San Antonio, donde la escuela intenta brindar a los alumnos saberes significativos en relación con este tema, pero los docentes no cuentan con la formación necesaria o con bibliografía de apoyo para determinados contenidos más específicos, como pudieran ser los arqueológicos. Por ello, consideramos importante el diseño de propuestas pedagógicas que contribuyan a una efectiva transposición didáctica de los contenidos.

REFLEXIONES Y COMENTARIOS FINALES

El presente artículo evidencia de cierto modo los pormenores de un trabajo de campo y la flexibilidad que puede tener un diseño de investigación en ciencias sociales, ya que fuimos a la escuela con la intención de investigar conceptos relacionados con arqueología y patrimonio y terminamos estudiando procesos de construcción de identidad. Consideramos que la experiencia de San Antonio fue significativa para nuestro trabajo, puesto que nos permitió advertir una dinámica diferente de las que veníamos analizando en otras regiones de Jujuy. Nuestra provincia es una de las más representativas con respecto a la cuestión indígena en Argentina, ya que cuenta con gran número de comunidades aborígenes y, en general, las activaciones patrimoniales del Estado provincial han venido contemplando sólo a estos sectores. Ante esto, sentimos la necesidad de dar cuenta de la existencia de otros grupos que no se identifican con las comunidades originarias; el caso de los gauchos es ilustrativo al respecto. En este marco se hace más necesaria que nunca la construcción de espacios interculturales donde puedan dialogar los distintos sectores de la comunidad y exponer sus necesidades, sus demandas y sus proyectos.

Asimismo, nos permitió desarrollar nuevas estrategias para vincularnos con las comunidades locales. Pero sobre todo, estimuló una reflexión crítica sobre los aspectos pedagógicos de nuestro rol profesional, entendiendo la relevancia que tienen nuestras producciones científicas y las acciones de transferencia en ciertos procesos de construcción social del patrimonio y de identidades. Y en este punto, luego de la reflexión, nos quedan muchas interrogantes. Por ejemplo, nos preguntamos cómo hacer visible la arqueología en la comunidad local,

cómo se van a apropiarse los gauchos de la arqueología, cómo podemos contribuir al reconocimiento y al respeto de la alteridad, qué puede hacer la arqueología en este contexto. Hemos encontrado algunas pistas: entendemos que es necesario que los arqueólogos contribuyamos al conocimiento, acercando conceptos genuinos sobre el pasado local y también mostrando qué es la arqueología, cómo trabaja, y quiénes somos los arqueólogos. Seguimos considerando que la educación puede ser una vía para establecer nuevos diálogos con el resto de la comunidad, y es por ello que continuamos imaginando nuevas propuestas pedagógicas.

Finalmente, entendemos que en el marco de este mundo globalizado, las comunidades locales definen nuevas estrategias en relación con el patrimonio; en este contexto, los diversos actores sociales desarrollan diferentes formas de interacción entre ellos y con los recursos patrimoniales, lo que motiva tensiones y conflictos relacionados con significados, usos y apropiaciones. El análisis de estos procesos nos llevó a considerar que se trata de una dinámica que responde en líneas generales a propuestas de sectores hegemónicos, pero además a ciertas subjetividades que se entretajan en la trama de relaciones sociopolíticas locales, donde también estamos insertos los arqueólogos.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR CRIADO, ENCARNACIÓN

- 2005 “Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las políticas de desarrollo europeas”, *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 51-69.

APARICIO, MARÍA ELISA Y MÓNICA MONTENEGRO

- 2005 “¿Es posible el resguardo del patrimonio y su entorno natural? Un desafío para las sociedades del nuevo milenio”, *Ambiente natural y desarrollo: propuesta para la conservación de la biodiversidad y el paisaje*, Fundación para el Ambiente y el Desarrollo Sostenible, San Salvador de Jujuy.

ARANTES, ANTONIO

- 2004 “El patrimonio intangible y la sustentabilidad de su salvaguardia”, *Instantáneas locales, VI Seminario sobre Patrimonio Cultural*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago de Chile: 6-15.

ARAYA, SANDRA

- 2002 “Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión”, *Cuadernos de Ciencias Sociales*, 127: 1-82.

AYALA, PATRICIA

- 2008 *Políticas del pasado. Indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.

AYALA, PATRICIA, SERGIO AVENDAÑO Y ULISES CÁRDENAS

- 2003 “Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígenas de Ollagüe”, *Chungara*, 33 (2): 275-285.

BALLART, JOSEP Y JORDI TRESERRAS

- 2005 *La gestión del patrimonio cultural*, Ariel, Barcelona.

BECK, ULRICK

- 1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós Ibérica, Barcelona.

BELLELLI, CRISTINA Y MARÍA PODESTÁ

- 2006 “Integración de sitios con arte rupestre a emprendimientos ecoturísticos en la Patagonia. El caso del valle del río Manso inferior”, D. Fiore y M. Podestá (eds.), *Tramas en la Piedra*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires: 237-250.

BEREBERIAN, EDUARDO

- 2001 “La protección del patrimonio indígena en la República Argentina”, E. Berberian, y A. Nielsen (eds.), *Historia argentina prehispánica*, tomo II, Brujas, Córdoba: 937-948.

BRAUN WILKE, ROLANDO, E. E. SANTOS, L. P. PINCCHETTI, M. T. LARRAN,
G. F. GUZMAN Y C. R. COLARICH

- 2000 *Carta de aptitud ambiental de la provincia de Jujuy*, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy.

CREMONTE, MARÍA BEATRIZ, MARÍA AMALIA ZABURLIN Y SEBASTIÁN PERALTA

- 2005 “Ordenamiento espacial y arquitectura del sitio incaico Agua Hedionda”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 29: 23-42.

ENDERE, MARÍA LUZ

- 1999 “Las colecciones arqueológicas en Argentina. Crónicas de una herencia vacante”, *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo II, Universidad de La Plata, La Plata: 299-304.
- 2002 “Arqueología, política y globalización: ¿quién se ocupa del patrimonio arqueológico?”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 18: 69-76.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

- 2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires.
- 2006 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona.

HERNÁNDEZ LLOSAS, MARÍA ISABEL

- 2002 “Patrimonio cultural y desarrollo sostenible en la Quebrada de Humahuaca: potencial y perspectivas”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 18: 125-152.

HERRERO PÉREZ, NIEVES

- 2003 “Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucciones de la identidad: dos casos para la reflexión”, *Etnográfica*, VII (2): 351-368.

INTERNATIONAL COUNCIL OF MONUMENTS AND SITES (ICOMOS)

- 1990 [en línea] *Carta Internacional para la gestión del patrimonio arqueológico (1990)*, International Council of Monuments and Sites, disponible en <http://www.icomos.org/charters/arch_sp.pdf>.

LACARRIEU, MÓNICA

- 2004 “El patrimonio cultural inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública local”, *Instantáneas locales, VI Seminario sobre Patrimonio Cultural*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago de Chile: 154-180.

LEDESMA, ROSSANA

- 2006 *El patrimonio antropológico en la educación formal, Departamento de Cafayate, provincia de Salta, Argentina (1996-2003)*, tesis, Universidad Internacional de Andalucía, La Rábida.

MONTENEGRO, MÓNICA Y MARÍA BEATRIZ CREMONTE

- 2007 “Patrimonio arqueológico e interculturalidad en el sur de la Quebrada de Humahuaca: un caso de estudio”, ponencia presentada en la IV Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.

MONTENEGRO, MÓNICA Y MARÍA ELISA APARICIO

- 2008 “Los niños y el patrimonio, ¿una deuda de la educación?”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 34: 103-119.

NIELSEN, AXEL, JUSTINO CALCINA Y BERNARDINO QUISPE

- 2003 “Arqueología, turismo y comunidades originarias: una experiencia en Nor Lípez (Potosí, Bolivia)”, *Chungara*, 35 (2): 369-378.

PERALTA, SEBASTIÁN

- 2007 “Resultados de los análisis arquitectónicos y funcionales del sector alto de Agua Hedionda (Dpto. San Antonio, Jujuy)”, *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy: 191-197.

PRATS, LLORENÇ

- 1997 *Antropología y patrimonio*, Ariel, Barcelona.
 2005 “Concepto y gestión del patrimonio local”, *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 17-35.

REBORATTI, CARLOS, JUAN CARLOS GARCÍA CORDÓN, MARÍA ESTHER ALBECK, HORTENSIA CASTRO Y MARIANA ARZENO

- 2003 “Una visión general de la Quebrada”, C. Reboratti, (coord.), *La Quebrada: geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca*, La Colmena, Buenos Aires: 17-46.

ROSAS MANTECÓN, ANA

- 1999 [en línea] “Las jerarquías simbólicas del patrimonio: distinción social e identidad barrial en el Centro Histórico de la ciudad de México”, disponible en <<http://www.naya.org.ar/articulos/patrim01.htm>>.

TORRES, ELIZABETH Y JOSÉ ROMERO

- 2005 “Gestores culturales. Entre la cultura y el patrimonio”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 34 (3): 277-288.

PAISAJE CULTURAL Y PERTENENCIA SOCIOTERRITORIAL EN SAN MIGUEL DEL MILAGRO, NATIVITAS, TLAXCALA¹

Hernán Salas Quintanal²
Paola Velasco Santos³

INTRODUCCIÓN

Existe una amplia discusión, desde la geografía más tradicional, para distinguir el concepto de territorio –como entidad con cuerpo y volumen compuesto por diversos elementos ambientales– del de paisaje –como producto social donde el ser humano es el principal factor de transformación del territorio (García y Muñoz 2001: 11-14). El paisaje refleja la posición y el peso de cada componente del territorio, escenario donde interactúan de manera dinámica y participan en la configuración de unidades territoriales. El paisaje se define como la síntesis, la combinación cambiante o la integración de los elementos geográficos, rasgos físicos, bióticos y antrópicos, de manera que las diversas corrientes coinciden en que éste es el componente del territorio donde se inscribe la cultura de las sociedades.

Este último rasgo es el que preocupa a la geografía cultural, al insistir en que el paisaje es el conjunto observable que refleja las creencias, prácticas, objetos, diseños y tecnologías de una sociedad particular, y de esta manera produce y reproduce su cultura, concebido analógicamente por Mike Crang (1998: 15, 22) como un palimpsesto que se produce cuando una cultura se asienta en un área geográfica. En este caso, el

¹Este artículo es resultado del proyecto “Repensar lo rural” que fue financiado por Conacyt (CB 2008-98651).

²Doctor en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

³Candidata a doctora en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

paisaje integra los cambios, acomodados, olvidos, vacíos y sobrescrituras culturales, de manera que es un proceso en desarrollo, disolución y reemplazo. El mejor ejemplo es un sitio arqueológico, un espacio largamente ocupado por diferentes grupos y momentos, donde podemos observar desde los diversos tipos de asentamientos a través de los vestigios materiales hasta las demás huellas que hayan dejado las ocupaciones en distintas épocas, hasta la actualidad, permitiendo indagar las creencias y significados de cada cultura al habitar un mismo espacio.

El dinamismo del paisaje pone en evidencia las relaciones sociales y de poder de cada cultura, quiénes forman parte de ella y quiénes son excluidos. Por ejemplo, cuando otro grupo se apropia de un mismo paisaje para reconstruir una tradición, se reinventa la historia en función de intereses particulares, como hicieron los conquistadores en 1521 al tomar Tenochtitlán, la capital azteca (mexica); o después de una guerra, cuando el grupo dominante impone sus propias formas de vida a las ya existentes; o cuando un grupo de migrantes se asienta en un territorio diferente que ya está territorializado por otra comunidad, en cuyo caso no se imponen reglas y significados, pero en la propia interacción se van modificando las originales.

En esta concepción dinámica del territorio, el espacio adquiere una doble dimensión: por un lado es apropiado por la sociedad con fines materiales, utilitarios, instrumentales y funcionales para su subsistencia; por otro, es valorado simbólicamente y afectivamente. El grupo construye su identidad y ejerce la pertenencia al grupo en un juego de inclusión/exclusión, como se expresa en el siguiente esquema (figura 1).

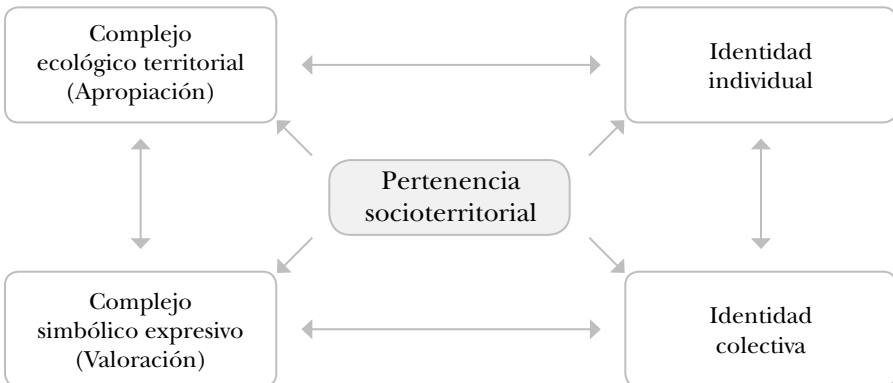


Figura 1. Pertenencia socioterritorial.

De acuerdo con las dimensiones que involucra, el territorio se constituye de elementos biológicos, físicos, históricos, sociales, culturales cuya combinación produce realidades particulares que identifican a cada grupo que lo ocupa (Salas 2008).

En todas las tradiciones sociológicas, la preocupación cuando se estudia una sociedad es delimitar su territorio, con la idea de que las culturas se arraigan en un medio físico determinado, lo cual, en la concepción antropológica del “lugar”, se expresa en la ecuación cultura-lengua-territorio. Ésta asume una concreción histórica en el paisaje cultural donde tienen lugar los procesos económicos, la organización de las relaciones sociales y sistemas de creencias, para comprender y registrar los patrimonios de una sociedad así como para protegerlos, con el fin de enlazar dos argumentos: *a)* la presencia y renovación de los patrimonios territoriales que responden a exigencias sociales y *b)* la generación de recursos que pueden movilizarse para el fomento de la propia sociedad (Linck 2001: 47). Sabemos que el territorio no está vacío de significados; por el contrario, la cultura, a través de los sujetos, lo define, significa y apropia, de manera que la diversificación de actividades remite a un aprovechamiento global de los recursos del entorno.

Para Milton Santos (2000: 86-87), el espacio es el conjunto de relaciones que representan una historia escrita por procesos del pasado y del presente, es decir, un conjunto indisoluble de objetos y sistemas de acciones que se acumulan en el paisaje, el cual lo concibe como una construcción transtemporal, un conjunto de formas materiales creadas en diferentes momentos que coexisten en el momento actual. De aquí se deriva una sugerente definición del patrimonio intangible: un sistema material que expresa las herencias de las sucesivas relaciones entre el hombre y la naturaleza, al mismo tiempo que un espacio en el que se expresan sistemas de valores, de ideas, de creencias, formulados en diferentes tiempos históricos que coexisten dinámicamente en la actualidad, demostrando que una cultura viva se transforma permanentemente sin cambiar del todo, es decir, conservando elementos que la siguen distinguiendo de otras culturas. Con este supuesto pierde sentido la distinción entre patrimonio material e inmaterial. Como veremos, un buen ejemplo de ello es la territorialización de la población y la fiesta de San Miguel del Milagro en el municipio de Nativitas, Tlaxcala.

NATIVITAS: APROPIACIÓN MATERIAL DEL TERRITORIO

Santa María Nativitas (nacimiento de María), anteriormente llamada Yancuitlalpan, que en lengua náhuatl significa “en la tierra nueva”, es uno de los municipios más antiguos del estado de Tlaxcala. Su historia data del siglo XVI. Aunque existía una amplia población indígena en la región,⁴ la colonia fue establecida como un asentamiento español al menos en 1560, hecho que se asocia a la construcción del primer convento franciscano en 1569.⁵ Su fundación respondía a la doble necesidad de una estación intermedia en el camino entre la ciudad de México y Veracruz y dotar de tierras a la población colonial (Tyra-kowski 2003: 160).

Santa María se estableció al pie de una cadena de colinas en la frontera entre las cabeceras de los señoríos indígenas de Quiahuiztlan y Ocotelulco.⁶ Se ubica en el Altiplano central mexicano a 2 200 msnm y está localizado en el sur del estado. Forma parte del valle Puebla-Tlaxcala, colinda al norte con los municipios de San Damián Texóloc y Santa Ana Nopalucan; al sur con los municipios de San Martín Texmelucan, Huejotzingo, Tlaltenango y Xoxtla, todos ellos pertenecientes al estado de Puebla; al oriente se establecen linderos con los municipios de Tetlatlahuca, Santa Apolonia Teacalco y Zacatelco y al poniente colinda con el municipio de Tepetitla de Lardizábal (figura 2).

De acuerdo con la información del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2000b), el municipio de Nativitas comprende una superficie de 61 990 km², lo que representa 1.52 % del total del territorio estatal, el cual asciende a 4 060 923 km². Las principales características

⁴Los antiguos pobladores de este territorio eran olmecas-xicalancas cuya ciudad central era Cacaxtla, ubicada en lo que actualmente es el pueblo de San Miguel del Milagro.

⁵Personal de la iglesia de Santa María Nativitas, hoy parroquia, calculan, de acuerdo con documentos encontrados en su archivo histórico, que su construcción comenzó el año 1600 (información de trabajo de campo, marzo de 2009).

⁶Todo el conjunto de pueblos y señoríos de la antigua Tlaxcallan quedaron unificados dentro de una entidad político-administrativa a la que se denominó Provincia de Tlaxcala, una “república de indios” gobernada por el cabildo de su ciudad capital. Fue fundada en 1525 por disposición del papa Clemente VII en una planicie hasta entonces casi deshabitada, en la ribera izquierda del río Zahuapan, muy cerca de donde se encontraban las cabeceras de los cuatro principales señoríos indígenas: Ocotelulco, Tizatlán, Quiahuiztlán y Tepeticpac (Rendón 1996).

del relieve del municipio son planicies en un 73 % de su superficie, al sur del municipio; zonas accidentadas que comprenden un 17 % de la extensión en la parte central; regiones semiplanas que ocupan el 10 % restante y se encuentran al norte del municipio (Serrano 2008). En esta descripción se destaca que se trata de un lugar apto para las actividades agrícolas.



Figura 2. Ubicación del Municipio de Nativitas.

Los recursos hidrográficos del municipio son el río Atoyac, ubicado al poniente, con un recorrido aproximado de 10.5 km y el río Zahuapan, al oriente, con un recorrido aproximado de 5 km. En la mayor parte del municipio prevalece el clima templado subhúmedo con lluvias en verano. La temperatura promedio anual registrada es de 23.7 grados centígrados y durante el año se observan variaciones que van desde los 0.5 grados centígrados como mínima, hasta los 26.2 grados centígrados como máxima. La precipitación promedio mínima

registrada es de 4.4 milímetros y la máxima es de 132.1 milímetros (Serrano 2008).⁷

Actualmente la población se asienta en trece comunidades y tres barrios o colonias. Las comunidades, que corresponden a pueblos que se fueron formando históricamente, funcionan como juntas auxiliares y son Santa María Nativitas (cabecera municipal), San José Atoyacenco, San Miguel Xochitecatitla, San Rafael Tenanyecac, San Vicente Xiloxochitla, Santiago Michac, Guadalupe Victoria, Jesús Tepactepec, San Miguel Analco, Santo Tomás La Concordia, San Miguel del Milagro, San Bernabé Capula, San Francisco Tenexyecac. Las tres colonias son Santa Clara Atoyac, Exhacienda Santa Elena y Exhacienda Segura.

La población del municipio ha ido en aumento las últimas seis décadas. Entre 1950 y 2000 se duplicó al pasar de 10 511 a un total de 21 020, de la cual 47.9 % son hombres y 52.1 % mujeres. La proporción de la población femenina ha aumentado de acuerdo con la disminución de las actividades agrícolas y el consecuente cambio de paradigmas, donde los hombres han tendido más a la migración de tipo laboral hacia la ciudad de México, Puebla o los países del norte (EUA y Canadá). En la actualidad, la población total asciende a 23 621, la cual se distribuye en 12 291 mujeres y 11 330 hombres (INEGI 2010a).

En 1950 el total de la población se agrupaba en localidades rurales, mientras que para el año 2000 sólo 41.2 %. Este indicador corresponde a criterios cuantitativos respecto a la concentración de población definidos por INEGI. Sin embargo, al recorrer los diferentes pueblos que conforman el municipio y la propia cabecera municipal, el visitante puede constatar que las viviendas, aunque concentradas, están rodeadas por los campos de cultivo y las áreas reservadas a la crianza de animales; la vida cotidiana gira en torno al mercado, las pequeñas actividades comerciales, la molienda del maíz y el transporte de pastura, leña, carbón. Como en los pueblos campesinos, desde la madrugada, los agricultores se encargan del regadío, de cuidar sus parcelas, de la cosecha, de alimentar a sus animales, dependiendo de la etapa del ciclo agrícola. Las actividades más urbanas se concentran alrededor del edifi-

⁷El estado de Tlaxcala posee una altitud media de 2 230 msnm, por lo que su clima es templado-subhúmedo, semifrío-subhúmedo y frío. Las precipitaciones medias anuales son mayores en el centro y sur, donde van de 600 a 1 200 milímetros, en tanto que en el noroeste y oriente las lluvias son menores de 500 milímetros al año (Gobierno del Estado de Tlaxcala 2011).

cio municipal, junto a las escuelas y algunas oficinas públicas. El tránsito por la carretera que atraviesa la entidad conecta los distintos pueblos con San Martín Texmelucan, Puebla y Tlaxcala, las tres ciudades más visitadas por los nativiteños en busca de servicios y mercados.

Para el año 2000, la distribución por edades muestra el predominio de la población joven. La población con edades entre los 0 y 19 años ocupaba 47.10 % del total, mientras que el porcentaje de los habitantes de entre 20 y 64 años aumentó ligeramente a 46.67 % al igual que el de 65 años y más que llegó a 6.22 % (INEGI 2000). Para el año 2005, aunque gran parte de la población seguía siendo joven, el porcentaje de habitantes entre los 0 y 19 años bajó a 43.83 %, y el de 20 a 65 años aumentó a 49.49 %, mientras que el de 65 años y más se mantuvo en un 6.67 % (INEGI 2005).

En el año 2010, la población económicamente activa (PEA) era de 8 061, de la cual 30.8 % se dedicaba a actividades primarias (agricultura por cuenta propia, jornaleros y unidades de producción familiar), 25.5 % se dedica a actividades secundarias, como de obreros y empleados en industrias manufactureras, y 43.5 % a actividades terciarias en servicios comerciales, negocios por cuenta propia, empleados en servicios educativos, en la administración pública, en hoteles y restaurantes (INEGI 2010a). En cuanto al nivel de ingresos, en 2003 casi 35 % ganaba entre uno y dos salarios mínimos y casi 70 % menos de dos; tan sólo 4.1 % ganaba más de cinco salarios mínimos mensuales (INEGI 2003).⁸

A pesar de la importancia creciente del comercio, de los servicios y del trabajo asalariado en industrias, en el municipio de Nativitas la actividad agropecuaria sigue siendo la más significativa desde el punto de vista económico y social, como estamos apuntando. De ahí que el análisis de este sector sea elemental para conocer las tendencias que presenta el municipio en el contexto estatal. El Censo Agrícola-Ganadero del año 2007 señala que en el municipio había un total de 4 130 unidades de producción rural. Actualmente, de acuerdo con el último censo agropecuario (INEGI 2007), del total de la extensión territorial del municipio de Nativitas, 77 % está destinado a la agricultura, 14 % a zona urbana, 8 % a pastizal y 1 % de bosque. El uso de la tierra considera un total de 4 234 ha sembradas, de las cuales 92.58 % son ejidales y de

⁸El salario mínimo vigente a partir del 1 de enero de 2009 para el área geográfica (C) a la que Tlaxcala pertenece es de \$51.95 pesos al día (SAT 2010).

pequeña propiedad; mientras que los 13 ejidos del municipio ocupan 2 583 ha, lo que representa 61 %. Al igual que el comportamiento estatal, a nivel municipal el maíz ha sido el principal cultivo, excepto en el año de 1991, cuando el cultivo de cebada se elevó de tal manera que coincidió con la caída del precio del maíz y con el incremento de actividades pecuarias, ya que buena parte de la producción de cebada se usa para alimentar al ganado.

De acuerdo con la superficie sembrada (INEGI 2009), en la actualidad el cultivo de maíz continúa siendo central en los terrenos ejidales, pero es notable la importancia de la alfalfa verde y forrajera. En todo el municipio se cultivan 2 939 ha de maíz, 279 de frijol, 214 de alfalfa verde, 193 de avena forrajera y 610 de otros cultivos (espinaca, maíz forraje, tomate verde, ebo, avena, cilantro). Si consideramos los cultivos destinados a forrajes, alfalfa y maíz de grano, tenemos que casi 70 % de la superficie cultivada está asociada a la producción de alimentos para ganado. Cabe mencionar la importancia que tiene la producción de cereales, particularmente el amaranto; en el ciclo 2001-02 la región ocupó 177 ha en la producción de éste (INEGI 2003), al que se le agrega valor al procesarlo en talleres semifamiliares. Este cultivo y los talleres de confección de alegrías, obleas y dulces tradicionales se ubican en San Miguel del Milagro. Respecto a estos datos, se destaca primeramente la importancia de una agricultura de subsistencia basada en maíz y frijol, y la parte destinada al mercado a través del cultivo del amaranto, que además se industrializa y comercializa en la localidad, y la que establece vínculos con la ganadería en el cultivo de forrajes. Los rendimientos confirman la tendencia de la agricultura hacia la subsistencia y una porción destinada al mercado y a forrajes (INEGI 2003).

Los apoyos a la agricultura casi se concentran en la aplicación de abonos (químicos u orgánicos) en 4 100 ha mecanizadas, la superficie sembrada con semillas mejoradas únicamente alcanza 311 ha. Igualmente, es inexistente la asistencia técnica y los programas de sanidad vegetal, los cuales sólo se aplicaron en 234 ha (INEGI 2003).

No cabe duda de que la fluidez diaria de ingresos monetarios por la venta de leche y la posibilidad de vender un ejemplar, en caso de una emergencia, son importantes incentivos para que un buen número de familias destinen sus esfuerzos a la ganadería bovina. Hemos registrado casos en los que la venta de una vaca ha permitido financiar la migración de algún miembro de la familia, una celebración familiar, como boda,

quince años, bautizo, clausura escolar, etcétera Otros animales –aves, puercos, borregos, chivos– que crían las familias, además de orientarse al mercado, tienen un papel central en el ciclo ceremonial y festivo de las familias y la comunidad. En la actualidad los recursos pecuarios del municipio corresponden a 4 626 cabezas de ganado bovino, 4 713 de porcino, 3 347 de ovino, 180 de caprino y 18 242 aves (INEGI 2010b).

Las cifras agropecuarias del municipio reflejan la vigencia del ejido como unidad de producción. A diferencia de lo que ocurre en gran parte de los ejidos dentro de la región poblana del valle Puebla-Tlaxcala, los cuales se han destinado al crecimiento urbano, para la instalación de industrias o para fines turísticos y recreativos, en Nativitas la característica particular es que los ejidos no han transformado radicalmente su uso. El ejido continúa teniendo un uso agrícola: en su mayoría, para cultivar maíz o alfalfa para consumo doméstico y alimentación del ganado de traspatio, en algunos casos se utiliza para la siembra de productos comerciales como el amaranto o el tomate verde.

De acuerdo con el XIV Censo Industrial de 1993, operaban 38 empresas en el municipio, de las cuales 12 correspondían a la rama de productos metálicos, 20 a la de productos alimenticios y bebidas y las restantes a textiles y prendas de vestir y productos de madera. Comparadas con las 9 empresas que existían en 1988, el sector aumentó en 29 unidades económicas durante un quinquenio, lo que revela que en el municipio existen condiciones favorables para el establecimiento y operación de pequeñas industrias y empresas asociadas al cercano corredor industrial poblano-tlaxcalteca.

SAN MIGUEL DEL MILAGRO: APROPIACIÓN CULTURAL DEL TERRITORIO

San Miguel del Milagro⁹ es uno de los trece pueblos que conforman el municipio. Tiene una población de 933 habitantes,¹⁰ agrupada en 222 ejidatarios y 18 posesionarios (RAN 2008), mientras que la cabecera

⁹La información aquí presentada sobre la Fiesta de San Miguel del Milagro se obtuvo en trabajo de campo en la comunidad y en la visita realizada durante la celebración de la fiesta, en el mes de septiembre de 2008, con la colaboración de los estudiantes del primer año (generación 2009-1) de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales de la FF y L, UNAM.

¹⁰De acuerdo con cifras históricas, en el año 1900 San Miguel tenía 458 habitantes (Serrano 2008: 83).

municipal, Santa María Nativitas, tiene 8 886 (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal 2005). Ubicado entre cerros, el pueblo tiene por vecino el sitio arqueológico Cacaxtla-Xochitécatl, desde cuya cúspide se puede apreciar buena parte del valle. Las viviendas se concentran alrededor de la iglesia y los campos de cultivo en laderas junto a la población.

La veneración de San Miguel Arcángel (figura 3) en la región de Nativitas data del siglo XVII, cuando por tres ocasiones, según datos de la iglesia católica, el arcángel se apareció en el pueblo de San Bernabé Capula el año 1631. La historia “oficial” relata que el 25 de abril, mientras Diego Lázaro de San Francisco, un joven de 16 o 17 años, indio feligrés del pueblo de San Bernabé de la jurisdicción de Santa María Nativitas en Tlaxcala, caminaba en una procesión dedicada a San Marcos, el arcángel se le apareció para decirle que en una quebrada cercana hallaría una fuente de agua milagrosa que curaría todas las enfermedades, tanto físicas como espirituales, de aquellas personas con fe y que se arrepintieran de sus pecados. El arcángel le ordenó al muchacho que fuera a este lugar y que debajo de una peña muy grande encontraría el manantial.

El relato advierte que, al no obedecer la orden de San Miguel, Diego Lázaro, como castigo, contrajo una enfermedad que lo postró en la cama al borde de la muerte. Sin embargo, el 8 de mayo de ese mismo año, el arcángel se le apareció nuevamente mientras yacía en su lecho. Éste afirmaba que el arcángel lo había llevado, como en un sueño, a la barranca y con una vara de oro le había señalado el lugar preciso donde estaba la fuente de agua, después lo curó de su enfermedad y le ordenó manifestar a los demás su conocimiento; de no ser así, lo volvería a castigar.

Para cumplir con la orden del arcángel, Diego Lázaro acudió con el cura de la parroquia de Santa María Nativitas, el cual le aconsejó ir con el gobernador de Tlaxcala, en ese entonces don Gregorio Naziaceno. Éste mandó hacer inspecciones en la zona y lo amenazó con darle un escarmiento en caso de encontrar que sus afirmaciones fueran falsas. Mientras tanto, Diego Lázaro decidió que junto con su familia iría al lugar. Al llegar se encontró con que un pedazo de cerro estaba encima del lugar señalado y que era demasiado grande y pesado para moverlo. De pronto, cuenta la historia, se les apareció un joven

para brindarles ayuda, y de forma inexplicable tomó la gran piedra y la aventó hacia la barranca, después de lo cual desapareció.

Diego y su familia cavaron en el lugar y comenzó a brotar agua; guardaron un poco en jarrones para llevarla al pueblo y así dar evidencia de sus características curativas. El agua curó a dos mujeres, pero por miedo a la reacción del gobernador se negaron a dar testimonio sobre la virtud milagrosa del agua.



Figura 3. Cada año se realiza la fiesta en la que se venera a San Miguel Arcángel.

Debido a que no había logrado comprobar ante el gobernador las bondades del agua, Diego Lázaro fue apaleado durante la fiesta de san Diego en Tlaxcala, por órdenes del gobernador. Al volver a su casa, el 13 de noviembre, el arcángel se le apareció por tercera vez y lo obligó a cumplir con sus diligencias. De esta forma lo sanó de la paliza que le habían propinado y se dirigió al obispo de Puebla, entonces don Gutierre Bernaldo de Quirós, con el agua milagrosa en un cántaro. Después de escuchar su historia, éste mandó a personas de su confianza a hacer investigaciones sobre la fuente milagrosa y la ermita provisional que ya existía en el lugar para venerar a San Miguel Arcángel. Cuando la información fue corroborada, según los oficios religiosos, el obispo,

don Juan de Palafox y Mendoza¹¹ (sucesor del anterior obispo que había muerto antes de terminar el proceso) decretó la construcción del templo de San Miguel en categoría de parroquia y una capilla para el pocito (figura 4). Alrededor del templo se organizó el pueblo de San Miguel del Milagro que año con año organiza las fiestas en honor de su patrón y recibe a miles de peregrinos, devotos de los milagros del santo.



Figura 4. Placa conmemorativa en el santuario de San Miguel del Milagro.

El año de 1675 quedaron “acreditados” los testimonios de las apariciones de san Miguel como hechos históricos.¹² Desde entonces, la población congregada alrededor de dicha parroquia adoptó como santo patrono a san Miguel, llamado san Miguel(ito) del Milagro, cuyo día se celebra el 29 de septiembre. Además, según datos recabados en trabajo de campo (junio-julio 2008), los vecinos del pueblo también conmemoran cada año los días de las apariciones. Así, el 25 de abril, el 8 de mayo y el 13 de noviembre se celebran misas y fiestas para festejar al

¹¹ Obispo de Puebla entre 1640 y 1655, se distinguió por el fomento de obras culturales y por proteger a la población indígena de los colonizadores españoles, promoviendo la persuasión como método de conversión.

¹² Las tres apariciones de san Miguel que tuvieron lugar en 1631 fueron aprobadas como hechos históricos por el obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza, posteriormente por el obispo de Yucatán y el del Perú. Finalmente, en 1675 fueron aprobados por “la santa sede apostólica”, en ese entonces presidida por el Papa Urbano VIII.

santo. El 25 de abril, por ejemplo, le corresponde a una comisión especial patrocinar la fiesta; sin embargo, también se pide cooperación para los mariachis y la comida; mientras que el 8 de mayo la celebración es apadrinada por grupos de peregrinos que “de buena voluntad” adornan la iglesia, traen música de viento, ofrecen comida tradicional (mole y mixiotes) y fuegos artificiales (figura 5).



Figura 5. Los peregrinos que acuden cada año a venerar a San Miguel proceden de diferentes estados y etnias del país.

La historia regional del siglo XIX denominaba esta zona como “Antigua ciénaga de Tlaxcala” (González 2008: 15). Es decir, lo que actualmente es visto como un valle agrícola de tierras fértiles era en décadas anteriores una zona de humedales, lagunas y lagos. Estas condiciones la hicieron una región óptima para la ocupación humana. Desde tiempo prehispánico, grupos nómadas la recorrieron debido a la abundancia de recursos que proporcionan los ecosistemas lacustres. Ya para el periodo entre 300 aC y 100 dC (llamado Tezoquipan), algunos de estos grupos se asentaron y desarrollaron canales que se alimentaban de las aguas de los ríos, lagunas y manantiales y poco tiempo después llegaron a utilizar el cultivo de humedad como las chinampas, en lagos

y lagunas, y los camellones,¹³ en ríos, ciénagas o pantanos (Abascal y García 1996: 339-340).

A partir de este momento, los grupos humanos que se asentaron en los humedales se apropiaron del recurso hídrico con fines utilitarios, y sin duda le otorgaron valores simbólicos. En el centro ceremonial de Xochitécatl y el sitio arqueológico de Cacaxtla, ubicados en el mismo pueblo de San Miguel del Milagro, hay rastros visibles de rituales relacionados con el agua y con la fertilidad de la tierra.

La adoración a san Miguel sigue asociada al ciclo agrícola y por ello a una apropiación del territorio y sus recursos –tierra y agua de manera especial. En el ritual agrícola el día 28 de septiembre, en la víspera de la fiesta, los campesinos colocan una cruz hecha con vegetales silvestres y flores en sus campos de cultivo, como se ha observado en el estado de Morelos, en la Huasteca potosina y en Guerrero.¹⁴ La significativa concordancia entre los rituales para solicitar y agradecer la abundancia de agua y la fertilidad de los cultivos ha llevado al historiador Antonio Rubial (2008) a afirmar que esta práctica tuvo su origen en la petición de la buena lluvia al dios Tláloc,¹⁵ y en la época de la Colonia, al asimilarse la religión católica, esta divinidad fue sustituida por san Miguel Arcángel.

La fiesta de San Miguel del Milagro se ha convertido en uno de los eventos religiosos más importantes de la región. Aunque el día más importante es el 29 de septiembre, la fiesta comienza desde el 20 de ese mes y se puede prolongar hasta el 20 del siguiente. Cada año, se

¹³Los camellones eran franjas rectangulares de tierra drenadas en las orillas de los ríos o lagunas que eran distribuidas de forma paralela a canales por donde podía pasar el agua.

¹⁴Entre los teenek de la Huasteca potosina, en el ritual agrícola asociado a san Miguel, que tiene lugar el día 28 de septiembre, se agradece la fertilidad en la producción de maíz (Hernández 2004); Dora Sierra (2004) describe la importancia de San Miguel Arcángel en diferentes pueblos campesinos; Paola Garibi (2009) registra la ritualidad agrícola del arcángel entre los amuzgos de Xochistlahuaca en el estado de Guerrero; en Tepoztlán, Morelos, la fiesta de la periconada del 28 de septiembre consiste en florear los campos (Salazar 1987) y en la población de origen nahua de Santa María Xoyatla, municipio de Tepeojuma, Puebla, Leticia Rivermar (2008) describe el ritual agrícola de San Miguel cuando se florean los campos sembrados con *cempoalxóchitl*.

¹⁵Tláloc es el nombre náhuatl del dios de la lluvia y de la fertilidad en la religión teotihuacana y náhuatl. Conocido con otros nombres, esta deidad se encuentra presente en toda la región mesoamericana.

señalan cifras de hasta un millón de peregrinos durante los tres días principales de la fiesta. Acuden desde diferentes localidades de Tlaxcala, estado de México, Distrito Federal, Hidalgo, Puebla e incluso de Veracruz, Oaxaca y Chiapas,¹⁶ para agradecer un favor concedido o rogar por algún asunto a san Miguelito y llevarse en una garrafa un poco del agua milagrosa que emana del cerro. Algunos la solicitan para curar a familiares enfermos o en apuros en ese momento, mientras que otros la conservan durante todo el año para sanar las enfermedades que pudieran aquejar a los miembros de la familia.

La historia del agua en la región ha tenido diferentes momentos. Los humedales, lagos y lagunas que existieron en esta región fueron desecados con el objetivo de ampliar las zonas de cultivo para intensificar la agricultura y evitar inundaciones. El proceso de desecación fue paulatino y está documentado desde el siglo XIX. Así, por ejemplo, la laguna del Rosario, ubicada a pocos kilómetros al noreste de San Miguel, que daba origen a un canal principal que regaba áreas de cultivo de varios de los pueblos hasta llegar a la cabecera municipal, comenzó a desecarse en 1869 y terminó por desaparecer en 1966 (González 2008: 67, 95-99).

La paulatina desaparición de los humedales y las aguas superficiales en la región, la contaminación del río Atoyac provocada por los desechos tóxicos tirados por las industrias instaladas desde la década de 1960 en la zona y por el uso de la corriente como canal de desagüe de varios pueblos y zonas urbanas que atraviesa y del propio municipio, han incrementado la explotación de agua subterránea, imponiendo una fuerte presión sobre los mantos acuíferos.

Actualmente, el pozo milagroso permanece cerrado por falta de agua. Sin embargo, esta no es la primera vez. Según relatos recopilados entre los pobladores, ha habido ocasiones en las que igualmente se ha tenido que cerrar el pozo porque ya no brota agua. Sin embargo, esta escasez es atribuida a factores que poco tienen que ver con la presión sobre los mantos acuíferos, la desecación de los humedales o la contaminación de las aguas del río Atoyac. Para algunos fieles, es porque algunos peregrinos o visitantes no han tenido la suficiente reverencia y respeto hacia el venerado líquido. Algunos la beben como simple agua

¹⁶Se observó la presencia de miembros de al menos tres grupos étnicos: nahuas, otomíes y zapotecos, algunos de los cuales realizaban las oraciones en sus lenguas originarias.

potable, otros se llevan grandes cantidades y otros más la desperdician. La respuesta natural del “pocito”, en el pensamiento de los más creyentes, es el agotamiento y la insuficiencia de agua.

La escasez de agua en el pozo sagrado que ha dado origen al santuario de san Miguelito y su fiesta anual ha provocado algunos cambios en las ceremonias ligadas a su veneración durante la fiesta, aunque no su valoración ni la fe de los peregrinos y devotos. Según información recabada en el trabajo de campo (febrero y abril 2009), se recuerdan tiempos pasados de mayor abundancia. El agua era venerada constantemente en el pueblo de San Miguel, el párroco impartía misa afuera de la iglesia junto al pozo, con el objetivo de agradecer el favor del agua santa, su abundancia, su fertilidad, su poder curativo (figura 6).

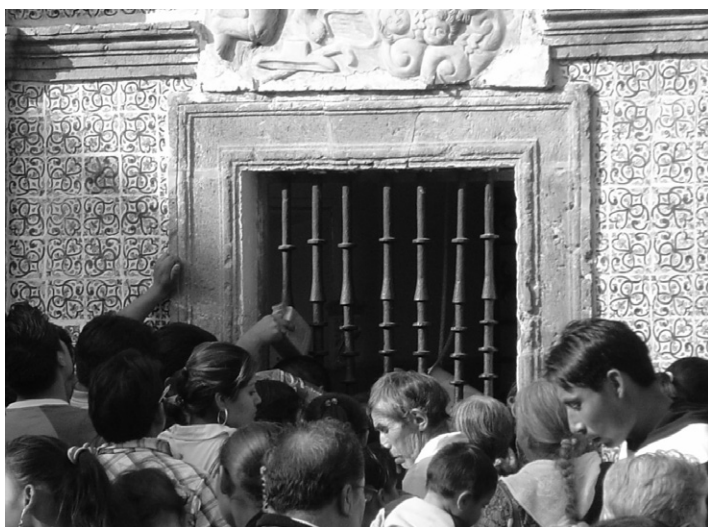


Figura 6. Pozo de agua milagrosa de San Miguel.

Cuando todavía el agua emanaba sin problemas del pozo, la gente podía proveerse por sí misma del agua del pozo, podía tomar un vaso y saciar su sed, mojarse la cara, ponérsela en el cuerpo o llenar su propia garrafa. Ahora el agua es repartida “racionalmente” por la iglesia. El peregrino tiene que entregar el recipiente o garrafa vacía a un encargado de la iglesia, designado por los organizadores de la fiesta, ubicado a un costado del altar. Después él regresa con una garrafa llena del agua prometida, aunque de procedencia desconocida. Esto

no ha evitado que miles de personas vayan al santuario y busquen llevarse su milagroso líquido. Incluso, muchos de los peregrinos devotos se llevan agua de la fuente que está en un costado del atrio, aunque ésta, según la iglesia, no es sagrada.

Durante la fiesta se bendicen semillas que se utilizarán en el siguiente ciclo agrícola. No es una casualidad que el arcángel sea una imagen sincrética de un dios guerrero que simboliza tanto el sacrificio como la fertilidad (Serra 2005: 344). Esto permite sugerir que la veneración a san Miguel es también una fiesta dedicada a la fertilidad del suelo relacionada con rituales agrícolas, demostrando la importancia cultural que tiene esta actividad productiva.

Dependiendo de sus posibilidades económicas y el propósito de su visita, los peregrinos llegan de forma individual o en grupos familiares. Muchos lo hacen en cofradías y en delegaciones que representan a su pueblo o comunidad, portando las imágenes y pendones del santo patrón y de la Virgen de sus pueblos –una gran mayoría de la guadalupana. Asimismo, la forma de llegar al santuario difiere; algunos, como los que vienen de Texcoco, lo hacen a caballo, otros en bicicleta desde el Distrito Federal, otros tantos caminando o en camiones. La edad y el género hoy en día no son condicionantes al escoger la forma de llegar. Igual mujeres que niños vienen a caballo y mujeres ancianas llegan caminando con toda la fe para recibir el agua milagrosa de San Miguel (figura 7).

Además de ser un santuario religioso, la fiesta de San Miguel del Milagro lo vuelve un destino comercial importante, ya que su gran mercado apostado a lo largo y ancho de las calles que llevan al centro del pueblo y a la iglesia ofrece una gran variedad de alimentos (mixiotes, carne asada, carnitas, barbacoa, chicharrón de cerdo, ensaladas de nopales, habas con verduras, mole, pipián, arroz, carpas y derivados de pescado, quesadillas, tlatloyos, mole de panza, pizzas al horno en rebanada, elotes preparados y esquites), bebidas refrescantes (refrescos, aguas frescas y cacao) y alcohólicas (pulque natural, curados, cervezas, micheladas).

También el mercado es una oportunidad para aprovisionarse de artículos para el hogar (vajillas, cubiertos, utensilios de madera y plástico, cubetas, colchas, delantales, ollas y otros recipientes de barro, cucharones, tortilleras manuales de madera o metal), ropa y calzado (blusas bordadas, fajas, chamarras, rebozos, *jeans*, camisas, huaraches,



Figura 7. El uso de los espacios durante la fiesta de San Miguel del Milagro, Municipio de Nativitas, Tlaxcala. Fuente: elaborado por Paola Velasco con base en Ortofoto del INEGI (1999).

tenis, zapatos), dulces tradicionales (alegrías, cajetas, obleas, cocadas, frutas cristalizadas, pepitorias, borrachitos, tamarindos, dulces de leche, palanquetas de cacahuate, de pepitas, de nuez, morelianas, gomitas, camotes, jamoncillo, rollitos de guayaba), productos regionales (jinicuiles, tejocotes, aguacates, nopales, amaranto, pan de huevo y nuez), discos compactos y películas “piratas”, artículos y accesorios de belleza, juguetes tradicionales (trompos de madera, valeros, matracas, trastes pequeños de barro, guitarras, violines y tambores de juguete, carritos de madera, muñecas de trapo, arcos con flechas, *yo-yo*'s de madera, pistolas de agua, pelotas y otros juguetes de plástico) y, por supuesto, artículos religiosos (figuras de san Miguel y de la guadalupana, santos y vírgenes, imágenes, escapularios, llaveros, cuadros, rosarios, oraciones impresas en discos compactos para colgar en los coches, estampas y veladoras). También se venden garrafas de plástico para almacenar y transportar el agua milagrosa. Como se verá, el mercado es también la posibilidad de que las poblaciones de la región oferten sus productos.

La reunión de una fiesta religiosa con la de un mercado regional de tal magnitud y la ocupación espacial de la fiesta complica enormemente disociar la idea del patrimonio cultural en las dimensiones tangible e intangible. Por un lado, la fe en San Miguel del Milagro se concreta en el agua milagrosa, se enfoca en un pozo ubicado en el atrio enfrente de la entrada a la iglesia. La fiesta, como tal, no tendría sentido sin este pozo, sin el agua que brota. Por otra parte, la fiesta ocupa durante más de un mes al pueblo entero, interrumpiendo sus actividades cotidianas. Durante este tiempo la fiesta se expande hacia territorios de la vecina comunidad de San Bernabé Capula, los caminos que llevan al santuario, incluyendo aquel que lo comunica con el sitio arqueológico Cacaxtla-Xochitécatl. El principal objetivo de los peregrinos es ver al santo, pedirle o agradecerle un milagro y llevar su agua milagrosa. Estos mismos peregrinos también aprovechan la oportunidad de proveerse en el mercado, visitar el sitio arqueológico, pasar a venerar a otros santos de iglesias en pueblos cercanos o en el camino de la peregrinación, comer y beber, divertirse en los juegos mecánicos de la feria y disfrutar de las amenidades musicales y el baile que se ofrece después de cantarle las mañanitas al santo en los primeros minutos del 29 de septiembre y del espectáculo de fuegos artificiales. Esa noche de fiesta concluye al amanecer.

Sólo para algunos visitantes es perceptible cómo los habitantes más antiguos esperan ver el amanecer. Únicamente ese día, el sol aparece exactamente a través del rostro femenino del volcán La Malinche¹⁷ en una perfecta formación que alumbra las cúspides de la Pirámide de las Flores, el edificio ritual más importante del complejo Xochitécatl,¹⁸ y del volcán Popocatepetl¹⁹ que junto a la dormida Iztaccíhuatl²⁰ custodian el valle. En ese preciso instante, los habitantes de San Miguel

¹⁷El volcán inactivo La Malinche tiene una altitud de 4 503 msnm, se localiza en el Parque Nacional Malintzin en el sureste del estado de Tlaxcala y el centro del estado de Puebla y forma parte del eje Neovolcánico Transversal. Los antiguos habitantes tlaxcaltecas nombraban a esta montaña volcán Matlacuétl que era la esposa de Tláloc (dios del agua) y diosa de la vegetación, pero a la llegada de los españoles se le comenzó a denominar *Malintzin* en honor a la mujer llamada *Malinalli*, intérprete de los españoles. Su nombre proveniente de la lengua náhuatl *malintzin* que significa “venerable señora hierba”, o *matlacuétl*, *matlacueye*, *matlacuétl*, que es “venerable señora de la falda verde”.

¹⁸A espaldas de Cacaxtla se eleva el pequeño volcán extinto Xochitécatl o Xochitecatzin, vocablo náhuatl que significa “lugar de las flores”, en cuya cima hay un centro ceremonial donde la cultura xochiteca adoraba a Tlazolteotl, diosa de la fertilidad, en su última ocupación entre los años 250 y 850 dC.

¹⁹El volcán Popocatepetl se localiza en los estados de Morelos, Puebla y México, 70 km al sureste de la ciudad de México. El volcán tiene forma cónica simétrica y se encuentra unido por la parte norte con el Iztaccíhuatl mediante un paso montañoso conocido como “paso de Cortés” por ser la ruta que utilizara el conquistador para acceder a la gran Tenochtitlán, entonces capital azteca y hoy ciudad de México. El volcán tiene glaciares perennes cerca de la boca del cono y es el segundo pico más alto del país, con una altura máxima de 5 452 msnm, después del Citlaltépetl o Pico de Orizaba que tiene 5 610 msnm. Su nombre, proveniente de la lengua náhuatl, compuesto por *popōca*, “que humea”, y *tepētl* “montaña o monte”, significa “montaña que humea”, debido a su constante actividad desde tiempos prehispánicos. La actividad volcánica registra explosiones constantes que producen gas y cenizas que son transportados por los vientos a varios kilómetros de distancia. Actualmente su actividad es moderada, pero constante, con emisión de fumarolas, compuestas de gases y vapor de agua, y repentinas e imprevistas expulsiones menores de ceniza y material volcánico.

²⁰La montaña Iztaccíhuatl es un conjunto de volcanes extintos que tiene forma de una mujer recostada con el cabello extendido hacia atrás de su cuerpo. La parte más alta, el pecho de la mujer, tiene una altitud de 5 222 msnm, constituyendo la tercera montaña más alta del país, después del Pico de Orizaba y el vecino Popocatepetl. Se localiza entre los estados de México y Puebla. Comúnmente la silueta de la montaña se encuentra nevada, razón por la cual se le conoce como la “mujer blanca” o “mujer dormida”. Su nombre viene del vocablo náhuatl *iztac*, que significa “blanco”, y *cihuatl* “mujer”.

hacen estallar los últimos fuegos artificiales de la jornada, con lo cual ponen en evidencia la articulación entre este fenómeno natural y la celebración.

De esta manera, un fenómeno habitual, como la salida del sol, pone en consonancia tres dimensiones vitales en la existencia humana: la espacial, en tanto un hecho de la naturaleza se proyecta sobre un paisaje cultural –una pirámide construida cientos de años antes de que en el pueblo se venerara a San Miguel–; la temporal, al vincular tiempos de poblaciones prehispánicas que habitaron el lugar con el de las actuales a través del culto de un paisaje natural –cerros, recursos naturales, un manantial– convertido en un paisaje cultural²¹ y por último, la dimensión subjetiva, del azar, del conocimiento del medio y de las creencias,²² que en otros términos refleja también un conocimiento mágico.

La fiesta San Miguel del Milagro transforma el paisaje de forma tal que es muy complejo distinguir los elementos culturales tangibles o intangibles que forman parte de la celebración. Unos se componen de recursos naturales (agua) y el pozo, la iglesia y las mercancías que se negocian, los objetos rituales, mientras que otros se refieren a la música, las danzas, los diseños de las vestimentas, la gastronomía, las creencias, el valor otorgado al agua milagrosa, las imágenes que representan a cada grupo, pueblo o cofradía, los referentes de identidad, las historias de cada quien.

En la actualidad, frente a las constricciones ambientales, el agua del pozo sagrado es cada vez más escasa, de manera que las creencias

²¹ A partir de evidencias que se localizaron en Xochitécatl, estudios arqueológicos han inferido la posibilidad de que en la Pirámide de las Flores se llevaran a cabo rituales de sacrificio a las montañas, en este caso a La Malinche. La alineación del sol saliente el 29 de septiembre hacia la escalera de la pirámide refleja la importancia del volcán para elegir el lugar y orientación en la que se construyó, lo que se ha denominado “geografía sagrada” (Serra 2005: 344). Esta evidencia confirma la continuidad de una celebración desde antes de la llegada de los españoles y, por tanto, de los rituales católicos a la región.

²² En forma declarada o no, implícita o explícita, de modo consciente o inconsciente, toda investigación o proceso argumentativo tiene un punto de partida –eje z lo ha llamado Gerald Holton (1985)– que apunta a un subsuelo de prejuicios e ideas básicas y que son de un carácter y orden distinto a los representados por los ejes x e y (espacio y tiempo). El eje z se revela como una opción epistémica, que constituye un recorte y una delimitación de la posibilidad de aprehensión de una realidad compleja que atiende diversas perspectivas de análisis.

se ven modificadas por un límite material que impone el medio. Si no hay agua no hay milagros ni curaciones. Es por esto que, pese a la escasez, los peregrinos, los devotos de los milagros de San Miguel, los pobladores de Nativitas, buscan “soluciones alternativas”. Si el agua del pozo es milagrosa y ésta viene del subsuelo, entonces las aguas que se extraen debajo de los terrenos de la iglesia son igualmente sagradas, milagrosas y curativas. Los peregrinos no preguntan si el agua es del pozo, sólo saben que es agua ofrecida por la iglesia: para ellos es sagrada, es el agua milagrosa de san Miguelito. La apropiación material en la agricultura tradicional de subsistencia y el valor simbólico del agua asociados a la figura de san Miguel Arcángel continúa otorgando a la población un sentido de pertenencia y de identidad. La creencia, a través de la tradición, se vuelve a actualizar: hoy los peregrinos se llevan agua milagrosa que proviene de otras fuentes y que es bendecida por el cura de la iglesia; aun así creen en su poder curativo.

Aunque el espacio pertenece a los habitantes de San Miguel, durante la fiesta los peregrinos, los comerciantes y los visitantes se apropian de él. Una mujer muy devota de san Miguel y de otros santos de localidades aledañas, habitante de la cabecera de Nativitas, nos señalaba que ella no iba en septiembre a ver a san Miguel, esperaba el fin de la fiesta, porque ésta era para los de fuera.

La fiesta de San Miguel del Milagro es relevante en términos simbólicos, espaciales e históricos a nivel local y regional; sin embargo, el componente económico es imprescindible para comprender la importancia del evento. La iglesia, el municipio, las organizaciones socio-religiosas encargadas de la organización de la fiesta (consejo de asuntos económicos), los habitantes de San Miguel y pueblos aledaños y los comerciantes se benefician económicamente con la fiesta. Según datos periodísticos, por el concepto de limosnas se recibe alrededor de un millón de pesos, lo cual va directo a las arcas de la parroquia.²³

En el mercado se ponen alrededor de 2 000 establecimientos fijos y semifijos por los que se cobra una cuota dependiendo del tamaño y cercanía a la iglesia; según información recopilada durante la fiesta, los costos giran alrededor de los 14 000 pesos por los puestos del centro hasta 1 000 pesos por los más alejados y pequeños.²⁴ Estos ingresos

²³ *El Sol de Tlaxcala*, 29 de septiembre de 2008.

²⁴ Si se establece una cuota promedio de 5 000 pesos por puesto, se puede obtener un estimado de diez millones de pesos por los locales del mercado.

se dividen en partes iguales entre el párroco y el consejo de asuntos económicos de la fiesta, formado por habitantes del pueblo escogidos cada año por votación en asamblea. De este dinero, el consejo le tiene que dar alrededor de 10 % a la diócesis de Tlaxcala, la cual el año pasado recibió 130 000 pesos.²⁵ Además, los mismos habitantes de San Miguel aprovechan la ocasión para poner un puesto familiar en el mercado, rentar baños, cuartos para descansar, custodiar equipajes, bicicletas o coches. Todo esto incentiva la economía local.

La fiesta de San Miguel del Milagro se divide en espacios diferentes pero todos conectados entre sí: área religiosa, comercial, de entretenimiento y de descanso. En este orden espacial, está situado el mercado, la feria, el sitio arqueológico, el atrio, el interior de la iglesia, el pocito de agua, la capilla, el área de exvotos, el quiosco y el portal de peregrinos y demás zonas de campamento y estacionamiento. El mercado es copado por puestos cuyos comerciantes provienen de Puebla, Tlaxcala o del estado de México. Están organizados de forma que para acceder al atrio se tiene que pasar por un laberinto de puestos. La barranca de San Miguel se vuelve estacionamiento, zona de campamento y mercado. Prácticamente las tres formas para entrar al centro de San Miguel están delineadas con puestos del gran mercado. Este gran mercado itinerante hace que la fiesta de San Miguel se apropie de espacios y que sus límites se extiendan hasta las comunidades aledañas.

En este sentido, la fiesta de San Miguel del Milagro, la cual tiene su origen en el sistema de creencias,²⁶ entrelaza ciertamente elementos tangibles, como la iglesia, el pozo milagroso, el mercado, la feria, las imágenes de madera de san Miguel, sus vestimentas, los exvotos, las coronas de flores que utilizan los que visitan por primera vez el santuario y que al final de la jornada depositan en la cruz de piedra del atrio, con la vida ritual de la comunidad.

Como celebración, la fiesta, una tradición del pueblo desde hace casi 400 años, actualiza año con año hechos del pasado que le dan sentido a la vida comunitaria, cohesión social al grupo e identidad a sus miembros, que se materializa y encuentra su significado en objetos, en

²⁵ *El Sol de Tlaxcala*, 29 de septiembre de 2008.

²⁶ El sistema de creencias se refiere a concepciones o visiones del mundo preferentemente sociales. Las creencias se acompañan de otras creencias y se relacionan con actitudes, comportamientos, valores, opiniones, sentimientos y orientaciones hacia la acción.

una cultura material que, a su vez, no tendría sentido sin la tradición. De esta manera, la tradición cumple su cometido como una memoria que permite, en forma bidireccional, enlazar las diversas generaciones, recuperando el pasado, otorgándole significado a las nuevas condiciones de existencia.

El santuario dedicado al arcángel, construido en el siglo xvii, ha sufrido sucesivas modificaciones. Su planta es de cruz latina y la fachada está recubierta de ladrillo y azulejo de talavera; la torre es de tres cuerpos rematados con capulín; en el costado posterior se localiza el curato con todos los exteriores aplanados y con agregados en niveles superiores. En su parte central destaca una imagen del arcángel San Miguel, acompañada del escudo de Juan de Palafox y Mendoza, obispo impulsor del templo. El interior cuenta con una pintura mural contemporánea, además de un ciprés de estilo neoclásico, la cual guarda una escultura del arcángel de madera policromada, tallada a mediados del siglo xvii. El púlpito, de origen oriental, está decorado con relieves laqueados y su base, la escultura de un ángel, está hecha de piedra de Tecali. Una inscripción señala el año de 1708 como la fecha cuando la pieza se llevó al santuario. La cúpula del ábside está decorada con ocho óleos que el artista Ysauro G. Cervantes firmó en 1899, y en un pequeño camarín, detrás del ciprés, están las imágenes de los siete arcángeles, una escultura barroca de San Miguel, considerada entre las mejores tallas del siglo xviii, y el sepulcro del indígena Diego Lázaro. Frente al templo se localiza la capilla del Pocito, de planta cuadrangular con bóveda y nicho a manera de linternilla; en su interior está un pozo con brocal de ónix que ostenta en el exterior un relieve de san Miguel Arcángel.

CONSIDERACIONES FINALES

La fiesta de San Miguel constituye parte de un sistema social que involucra una apropiación material y simbólica del territorio, articulando las actividades cotidianas y productivas, especialmente las agrícolas, con las rituales, ceremoniales y afectivas. Este sistema permite que los habitantes reproduzcan una pertenencia socioterritorial que les otorga identidad cultural y colectiva, teniendo, por un lado, la tierra como referente material y, por otro, a san Miguel como la imagen simbólica.

La larga duración de este evento ceremonial y territorial comprende un sistema de valores, ideas y creencias, como construcciones trans-temporales (casi 400 años de celebración desde 1631) de relaciones desde el pasado hasta el presente, por lo que su apropiación como valoración de los recursos naturales (agua) va a derivarse de los significados socialmente construidos desde el pasado. El mejor ejemplo es el complejo significado que otorgan al agua, su valoración como sanadora, el agradecimiento a Dios por ella y la fertilidad del suelo, la abundancia de las cosechas, etcétera. También comprende una materialidad que se expresa en una herencia sucesiva (que se revive y actualiza cada año) de la relación sociedad-naturaleza a través de la sacralización del agua y el pozo. Los objetos que constituyen el espacio actual son intencionalmente concebidos, fabricados y localizados para perseguir ciertos fines, como el pozo en el atrio de la iglesia, la imagen de San Miguel, las garrafas de agua, los múltiples objetos religiosos, etcétera.

La masividad de las pertenencias se ha extendido a otros grupos, etnias, regiones. De esta manera, se puede concluir que existe una expansión territorial de la identidad hacia otras regiones y cosmovisiones, pero también hacia las actividades económicas, el comercio, las creencias, la socialización, el ámbito de la salud, etcétera. La fiesta es religiosa, pero desde hace mucho y por muchas razones sobrepasa esta esfera para expandirse a otras de la vida de la comunidad.

En este sentido, una fiesta de religiosidad popular como la de San Miguel del Milagro constituye un paisaje cultural de tipo asociativo (Rössler 2001), como una obra que combina el esfuerzo del hombre y la naturaleza, en este caso un paisaje natural (en su origen y de acuerdo con el entorno actual) asociado con aspectos religiosos, artísticos o culturales. El espacio y el paisaje se mezclan en un palimpsesto indisoluble, combinación entre lo material y un sistema de significación que interactúa y se superpone generación tras generación.

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL, RAFAEL Y ÁNGEL GARCÍA

- 1996 "Sistemas de cultivo, riego y control de agua en el área de Tlaxcala", Ángel García y B. L. Merino (coords.), *Antología de Tlaxcala*, vol. 1, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala: 333-345.

CRANG, MIKE

1998 *Cultural geography*, Routledge, Nueva York.

GARCÍA R., ARTURO Y JULIO MUÑOZ

2002 *El paisaje en el ámbito de la geografía. Temas selectos de geografía de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GARIBÍ, PAOLA

2011 *Redes sociales e identidad de los indígenas jornaleros migrantes en Cuauhtémoc, Colima*, tesis, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GOBIERNO DEL ESTADO DE TLAXCALA

2011 [en línea] "Información básica", Tlaxcala, disponible en <http://www.tlaxcala.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=59&Itemid=115>.

GONZÁLEZ, ALBA

2008 *Humedales en el suroeste de Tlaxcala. Agua y agricultura en el siglo XX*, Universidad Iberoamericana, México.

HERNÁNDEZ, MARCELA

2004 "Idhidh Kwitol: niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca potosina", Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 215-233.

HOLTON, GERALD

1985 *La imaginación científica*, Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (INEGI)

2000 *XII Censo general de población y vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.

2003 [CD-ROM] *Sistema para la consulta de los cuadernos estadísticos municipales*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.

2005 *II Conteo de población y vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.

- 2007 *Síntesis metodológica del censo agrícola-ganadero*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.
- 2009 [en línea] *México en cifras, información nacional, por entidad federativa y municipios (Nativitas, Tlaxcala)*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, disponible en <<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?ent=29>> [consulta: 2 de septiembre de 2011].
- 2010a [en línea] *Censo de población y vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, disponible en <<http://www.censo2010.org.mx>> [consulta: 15 de mayo de 2011].
- 2010b *Anuario estadístico de Tlaxcala*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Aguascalientes.

INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL

- 2005 [En línea] “Nativitas”, *Enciclopedia de los municipios de México*, Estado de Tlaxcala, disponible en <<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/Tlaxcala/mpios/29023a.htm>> [consulta: 19 de febrero de 2009].

LINCK, THIERRY

- 2001 “El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes”, *La nueva ruralidad en América Latina*, tomo I, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá: 37-53.

REGISTRO AGRARIO NACIONAL (RAN)

- 2008 [documento electrónico] “Municipios Tlaxcala”, descargado de <<http://www.pa.gob.mx/>> [consulta: 14 de febrero de 2010].

RENDÓN GARCINI, RICARDO

- 1996 *Breve historia de Tlaxcala*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México.

RIVERMAR, LETICIA

- 2008 *Etnicidad y migración internacional, El caso de una comunidad nahua en el estado de Puebla*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

RÖSSLER, MECHTILD

- 2001 “Los paisajes culturales y la Convención del Patrimonio Mundial Cultural y Natural: resultados de reuniones temáticas previas”, E.

Mújica Barreda (ed.), *Paisajes culturales en los Andes: memoria narrativa, casos de estudio, recomendaciones de la reunión de expertos*, UNESCO, Lima: 47-55.

RUBIAL, ANTONIO

2008 [en línea] “Rituales prehispánicos continúan presentes en la sociedad”, Instituto Nacional de Antropología e Historia, disponible en <http://dti.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=1599&Itemid=329> [consulta: 22 de mayo de 2009].

SALAS, HERNÁN

2008 “La resignificación del desarrollo en el contexto de la nueva ruralidad”, Cristina Girado (coord.), *El desarrollo local en México: aportes teóricos y empíricos para el debate*, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida: 153-170.

SALAZAR, ANA MARÍA

1987 “Los ritos agrarios de Tepoztlán, Morelos”, Barbo Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 283-295.

SANTOS, MILTON

2000 *La naturaleza del espacio, técnica y tiempo, razón y emoción*, Ariel, Barcelona.

SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL,

PESCA Y ALIMENTACIÓN (SAGARPA) DELEGACIÓN TLAXCALA

2009 [en línea] “Estadística básica”, OEIDRUS Tlaxcala, disponible en <<http://www.oeidrus-tlaxcala.gob.mx>> [consulta: 6 de marzo de 2009].

SERVICIO DE ADMINISTRACIÓN TRIBUTARIA (SAT)

2010 [en línea] “Salarios mínimos 2009”, Servicio de Administración Tributaria, disponible en <http://www.sat.gob.mx/sitio_internet/asistencia_contribuyente/información_frecuente/salarios_minimos/45_13706.html>.

SERRA PUCHE, MARI CARMEN

2005 “Xochitécatl y sus volcanes: pasado y presente”, Ernesto Vargas (ed.), *Arqueología mexicana, IV Coloquio Pedro Bosch Gimpera; el occi-*

dente y centro de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 331-347.

SERRANO, JUAN


2008 “Yancuitalpan – en la tierra nueva – Nativitas”, monografía histórica municipal, H. Ayuntamiento de Nativitas, Nativitas.

SIERRA, DORA

2004 “San Miguel Arcángel en los rituales agrícolas”, *Arqueología mexicana*, 12 (68): 74-79.

TYRAKOWSKI, KONRAD

2003 “Historia colonial en detalle: progreso y decadencia de la España Chiquita, del pueblo de Santa María Nativitas Yancuitalpan en Tlaxcala (México)”, *Revista Española de Antropología Americana*, 33: 157-181.

A vertical decorative bar on the left side of the page, consisting of a dark grey outer bar and a lighter grey inner bar.

III. Identidad, lenguas y territorio

EL ENFOQUE DEL MULTILINGÜISMO: LAS INSTITUCIONES
PÚBLICAS MEXICANAS Y EL TRATAMIENTO DE LAS LENGUAS
INDÍGENAS NACIONALES COMO ALGO PROPIO,
IMPORTANTE Y COMO MATERIA DE DERECHO

E. Fernando Nava L.¹

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo, los temas que nos convocan –la identidad, el patrimonio cultural y la importancia de la diversidad en el mundo globalizado– han sido considerados desde la sociolingüística y tienen como eje de deliberación los idiomas indígenas nacionales de México como materia de nuevas políticas públicas. Valga recordar que es la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, promulgada en el año de 2003, el instrumento que reconoce a las lenguas indígenas como nacionales de México, según lo dispuesto en su artículo cuarto. Esta misma Ley, además, considera en su artículo décimocuarto la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), como un organismo descentralizado de la Administración Pública Federal. Entre otras atribuciones, dicho Instituto tiene las de diseñar y aplicar programas, estrategias y acciones a favor de las lenguas indígenas en torno a una política pública que las conciba, trate y promueva de acuerdo precisamente con su carácter de lenguas nacionales.

Antes de entrar con detalle al tema de las lenguas indígenas, conviene recordar que el ambiente mundial está poniendo ineludiblemente a los individuos y a las sociedades en contacto, y está colocando a las culturas en los mismos escenarios de difusión, oferta y demanda mercantil. Por lo tanto, es necesario que los Estados actúen para que

¹Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

la globalización no sea un móvil más para legitimar y perpetuar añejas y anquilosadas injusticias e inequidades; cada día es más urgente que los distintos sectores sociales –como las organizaciones civiles y la academia, por ejemplo– propongan a las autoridades e instituciones gubernamentales estrategias para prevenir y eliminar la injusticia, la discriminación, así como todas las formas hegemónicas.

Y si es difícil oponer fuerzas efectivas para neutralizar la globalización, los distintos sectores sociales debemos velar por que ésta no sea el medio implacable de homogeneización y degradación del desarrollo humano. Hagamos planteamientos con sustento académico y participación social para mitigar la globalización y derivar de ella efectos positivos, como puede ser el hecho de poner a la humanidad en diálogo intercultural, de sensibilizar en la diversidad a todos los integrantes de la aldea global, difundiendo el mensaje de que cada grupo social tiene su identidad, voz y discursos propios, así como para procurar el acceso equitativo a los servicios y los avances tecnológicos de todos los humanos por igual.

Este trabajo pretende contribuir a las ideas que consideran no sólo la relevancia de la diversidad ante la globalización, sino también el legítimo derecho de las personas, las sociedades, los pueblos y las comunidades a esa misma diversidad, considerando facetas tales como su conocimiento, valoración, difusión, fortalecimiento, hasta alcanzar la garantía del desarrollo integral de los individuos, sin que éstos se vean forzados a renunciar a *sus diferencias* innatas, las que les correspondan de acuerdo con el curso de su vida o a las que deliberadamente hayan decidido adoptar. Estas páginas se refieren por igual a la obligación y responsabilidad del Estado de conducirse mediante el quehacer de sus instituciones en apego a la legislación emitida, precisamente, a favor de la diversidad. Como hemos dicho, el presente texto se concentra en la diversidad de lenguas en México, de conformidad con las atribuciones del INALI.

El texto tiene cuatro partes. En la primera de ellas se presenta el enfoque del multilingüismo, acuñado por el propio INALI a manera de contribución a los proyectos sociopolíticos que buscan la equidad social. En la segunda se relacionan algunos parámetros a partir de los cuales es posible evaluar la manera en que las lenguas indígenas nacionales han sido consideradas algo propio, algo importante, así como una materia de derecho. En la tercera se ofrece un vistazo –no exhaus-

tivo— de acciones relativamente novedosas que distintas instituciones públicas han realizado en torno a la atención gubernamental ofrecida con pertinencia lingüística. Y, en la última parte, se ponen a consideración unas cuantas reflexiones finales.

EL ENFOQUE DEL MULTILINGÜISMO

El enfoque del multilingüismo es presentado y definido por el INALI como una práctica eminentemente transversal de las instituciones públicas del Estado mexicano caracterizada por el uso de las lenguas reconocidas como nacionales, a saber: las lenguas indígenas, el castellano —o español— y la lengua de señas mexicana; a su vez, tal uso de las lenguas nacionales debe hacerse con carácter obligatorio, incondicional, cotidiano, planeado, normado y calificado —según corresponda—, equitativo, con la debida pertinencia cultural y debe tener aplicación generalizada en todos los espacios de la atención y administración públicas.

Por supuesto que además de la conceptualización y definición del multilingüismo, el INALI se ha propuesto trabajar por la adopción de dicho enfoque en las políticas, programas y acciones de la administración pública de los tres niveles de gobierno, dirigidos con sentido transversal a la población indígena. La efectividad del enfoque del multilingüismo, como nuevo paradigma institucional y social depende en buena parte de tres factores principales: *a)* su adopción por parte de toda la población nacional, en un marco de reconocimiento y respeto a las culturas indígenas y, muy especialmente, a sus portadores; *b)* un escenario social donde se procure la equidad e igualdad de oportunidades plenas hacia la población indígena; y *c)* la aplicación en paralelo, también de manera transversal, de la perspectiva de la interculturalidad. Por su parte, el posicionamiento paralelo del enfoque del multilingüismo y de la perspectiva de la interculturalidad busca que esta última cuente con más espacios sociales de aplicación para llevarla mucho más allá del campo de la educación institucionalizada, contexto en donde ha surgido y al cual no debe quedar limitada.

El enfoque del multilingüismo, concebido como una forma de proceder o un *modus operandi* de las instituciones públicas mexicanas, no es sólo una preocupación por el estímulo del uso de las lenguas indígenas en todos los ambientes privados, comunitarios o familiares de la población indígena mexicana. Dicho enfoque persigue, primordial-

mente, el cumplimiento de derechos humanos fundamentales, al fundar sus argumentos en los principios básicos de equidad, así como en el reconocimiento y valoración de la diversidad cultural que se pregonan tanto en el plano gubernamental, como en ciertos nichos de la sociedad nacional. Por supuesto que desde antes de que el propio INALI apareciera en escena, la población indígena en el país ha llegado a recibir atención con pertinencia lingüística, lo que en el contexto de una nueva política pública en materia de lenguas indígenas corresponde identificar como buenas prácticas gubernamentales, debido precisamente al uso institucional de las lenguas indígenas; en la tercera parte de este texto se proporcionan algunos ejemplos al respecto.

El enfoque del multilingüismo se propone pues como un componente más –a la par del enfoque de género, por ejemplo– del proceso de construcción de un país más justo. Ante ello, la nueva sociedad mexicana debe ser consecuente con: la naturaleza multicultural que ha caracterizado y caracteriza a la población ocupante del actual territorio nacional; la diversidad cultural, considerando su conocimiento, aprecio, respeto, fomento, desarrollo y atención gubernamental; el rompimiento cada vez más necesario de los esquemas desde siempre obsoletos de la discriminación; la legislación a favor de la diversidad en general; y el caminar hacia una convivencia social alimentada cotidianamente por las diferencias. Además, y de manera preponderante, el enfoque del multilingüismo considera que la nueva sociedad nacional debe ser en todo coherente con el reconocimiento gubernamental dado a las lenguas indígenas como lenguas nacionales –junto con el español y, por ahora, la lengua de señas mexicana– y su uso oral, escrito o cualesquier otro, de conformidad con las ideas y actividades de sus usuarios y en todos los espacios de la vida pública y privada en nuestro país.

Así como la legislación internacional en materia de lenguas originarias y/o minorizadas es un asunto relativamente nuevo, una política pública mexicana con el enfoque del multilingüismo dirigida a los pueblos indígenas y a la sociedad nacional en su conjunto es también una preocupación reciente; además, su diseño, socialización y estrategias de aplicación son verdaderos y novedosos retos. No es suficiente que el gobierno mexicano, en cualquiera de sus tres niveles, cuente con programas dirigidos a la población indígena. Es inaplazable que tales programas consideren la importante variable que es el uso de las lenguas indígenas; de tal manera que los usuarios de dichas lenguas,

precisamente, puedan ser atendidos con la pertinencia lingüística y cultural que les corresponde.

El enfoque de multilingüismo tendrá que ser del conocimiento de la sociedad en general y deberá tener aplicación prioritaria por parte de las instituciones públicas para combatir el acceso limitado o inequitativo a los servicios públicos a que todo mexicano tiene derecho y al cual los indígenas aún no pueden acceder en plenitud. De ahí que, en el plano de las políticas públicas, incorporar el enfoque de multilingüismo precisa identificar y modificar barreras culturales, económicas, políticas y legales que impiden a hombres y mujeres hablantes de lengua indígena contar con plenas oportunidades para su desarrollo humano, social, cultural, político y económico.

Enseguida se enuncian algunas de las premisas fundamentales del enfoque del multilingüismo, aplicables tanto en la praxis o quehacer institucional como fuera de éste; las premisas no son excluyentes en absoluto, además de que varias de ellas guardan estrechas relaciones entre sí.

Premisas de orden institucional

El uso obligatorio de las lenguas indígenas, considerado a partir del cumplimiento de los derechos humanos fundamentales, en todos los servicios, gestión, acceso a la información y atención pública proporcionados por el Estado a la población hablante de lengua indígena, de conformidad con el territorio, localización y contexto de uso de las lenguas.

Las razones de tal uso obligatorio de las lenguas indígenas posiblemente sea mejor captado si se le visualiza en el contexto de la educación institucionalizada. Al respecto, el enfoque del multilingüismo prevé la construcción de un modelo de educación dirigido a la población hablante de lengua indígena caracterizado por el uso de ésta como lengua de instrucción, enseñanza y aprendizaje –para el desarrollo de toda la currícula informativa y formativa–, así como lengua para la gestión y administración escolar, etcétera; el modelo se concibe complementado dentro del sistema educativo nacional con dos programas: 1) de enseñanza del español como segunda lengua, para la población hablante de indígena, y 2) de enseñanza de lenguas indígenas como segundas lenguas, para la población hispanohablante.

Dentro del mismo campo educativo, otra premisa es la validez curricular, no únicamente como asignatura, de las lenguas indígenas en las instituciones públicas y privadas de todos los niveles de enseñanza en México.

De manera complementaria a lo que debe ser mejorado en el campo de la educación, considérese el incremento sensible en la responsabilidad y compromiso de todos los servidores públicos en el uso de las lenguas indígenas en el cumplimiento de sus funciones.

La modificación de normas, reglamentos, reglas de operación y lineamientos de instituciones públicas y privadas que limiten o dificulten la participación en ellas o en otros espacios de los hablantes de lenguas indígenas.

Considérese que no caerán en terreno fértil ni el enfoque del multilingüismo ni cualquier otro, como el mismo enfoque de género, si no se procura paralelamente la aplicación del enfoque intercultural en todos los espacios y modalidades de la atención pública relativa a las instituciones gubernamentales y privadas correspondientes.

Premisas de orden social

Entre las de primer orden, refiramos las premisas de la difusión del reconocimiento gubernamental a las lenguas indígenas como lenguas nacionales; del incremento en la sociedad nacional en su conjunto de la sensibilización hacia la diversidad, la interculturalidad, la pluralidad, la inclusión, la multiculturalidad y el multilingüismo. Consideramos que a partir de éstas, pueden tener pleno sustento las premisas siguientes.

La apertura o ampliación de proyectos, programas, planes, etcétera, desarrollados en lenguas indígenas, en las instituciones públicas y privadas encargadas de la investigación, docencia y difusión de todas las ramas del conocimiento. En particular, es deseable el desarrollo del conocimiento de la diversidad de lenguas mexicanas, en sus dimensiones genealógica, estructural y sociolingüística, entre toda la población nacional; ello potenciará el desarrollo de una nueva conciencia sociolingüística entre toda la población mexicana, sea cual sea la lengua nacional que cada individuo tenga como lengua materna.

El fomento al acercamiento y aprendizaje en los múltiples espacios extraescolares (casas de la cultura, academias de lenguas indíge-

nas, talleres comunitarios, etcétera) de las lenguas indígenas como segunda lengua entre los hispanohablantes, especialmente entre la población infantil. Y para la población adulta, la premisa de la enseñanza funcional de las lenguas indígenas, según el campo de conocimiento y las actividades por desarrollar, a los individuos hispanohablantes que participen en programas de formación profesional –como abogados, médicos, enfermeros, trabajadores sociales y educadores, principalmente–, de conformidad con las características de la población indígena ante la cual pudieran llegar a desempeñarse.

La equidad y la justicia que permita generar oportunidades de desarrollo integral hacia aquellos sectores que por su condición de hablantes de lenguas indígenas presentan mayores rezagos, cuidando que éstos no se vean afectados en su identidad y vulnerados en todos sus derechos culturales, especialmente los lingüísticos.

El estímulo de una actitud proactiva, con visión integral, de la población en su conjunto ante la problemática de la discriminación de los hablantes de lenguas indígenas en la sociedad en su conjunto, con sensibilidad frente al uso de las lenguas indígenas y el respeto a sus especificidades culturales en ejes prioritarios, tales como los derechos humanos, la administración e impartición de la justicia, la salud y la educación públicas, el combate a la pobreza, el desarrollo por la sustentabilidad, entre otros.

En el terreno político, otra premisa fundamental es la participación de hablantes de lenguas indígenas, con el perfil correspondiente, en los espacios de las tomas de decisión de todas las esferas de la vida nacional.

Y en los terrenos de los espacios abiertos –incluyendo el libre mercado–, considérese como premisas estratégicas el incremento progresivo en el uso y presencia de las lenguas indígenas en los medios de comunicación masiva, la presencia de las artes verbales en lenguas indígenas –preferentemente aquellas sustentadas en la tradición oral, por su valor inherente como expresiones comunitarias que reflejan la cosmovisión de la cultura correspondiente– en las actividades para la difusión de la cultura, así como la “invasión” del uso normado de las lenguas indígenas en la calle y demás espacios visibles de la vida pública del país. A lo anterior es posible sumar la voluntad de la sociedad civil, en particular de los empresarios e inversionistas, para vincular las

lenguas indígenas –con dignidad y profesionalismo– con sus productos, actividades y radios de participación.

Premisas de orden individual

El uso incondicional de las lenguas indígenas por parte de sus hablantes en todos los ámbitos públicos y privados de la vida nacional. El estímulo y la procuración de un ambiente favorable para el uso de las lenguas indígenas pretenden elevar la autoestima de la población hablante de lengua indígena –en razón de ser usuario de ellas–, así como la dignificación de sus culturas.

La capacitación profesional a la población hablante de lengua indígena, la que trabajará en la atención directa a sus homólogos, deberá considerar programas caracterizados por la pertinencia cultural y, en especial, por el uso normado de las lenguas indígenas. Lo anterior deberá correlacionarse con programas de certificación y acreditación para los técnicos y profesionales bilingües, procurando la debida representatividad institucional, territorial y por campos de conocimiento.

PARÁMETROS PARA EVALUAR EL TRATAMIENTO
DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES

Con el paso del tiempo, es palpable al menos un pequeño cambio en el tratamiento de las lenguas indígenas en México. Por un lado, en el plano social, es innegable que actualmente un número considerable de mexicanos tiene un conocimiento renovado de los pueblos indígenas y una conciencia sociolingüística diferente, comparando con lo que había en la mente de la mayoría de los connacionales a principios de la década de los años noventa; es justo recordar que tal cambio se debe en buena medida al movimiento zapatista gestado en Chiapas en el año de 1994. Y, por otro lado, en el plano gubernamental, también es posible referir algunos cambios, aunque falta un gran tramo por recorrer, tal como corresponde decirlo, análogamente, respecto del plano social. En esta parte del trabajo referiremos algunos parámetros que nos permiten evaluar, en el plano político-gubernamental, cómo el tratamiento de las lenguas indígenas ha mejorado en los últimos años o cómo podría ser mejor en un futuro inmediato.

Uno de esos parámetros corresponde al escenario legislativo. Al respecto, es relevante mencionar el reconocimiento de los pueblos y las comunidades indígenas en el artículo segundo vigente de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. En ese mismo sentido, es menester aquí volver a referir la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, cuyo objetivo es, según su propio artículo número uno, “regular el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos, individuales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, así como la promoción del uso y desarrollo de las lenguas indígenas”. Sirvan los anteriores como ejemplos de instrumentos legales contemporáneos emitidos a favor de los pueblos indígenas, sus culturas y sus lenguas, sin dejar de decir que existen otros de cobertura amplia, como la *Ley General de Educación*, así como los de orden local, entre los que deben considerarse algunas de las constituciones de las entidades federativas.

Cercano al legislativo se encuentran el parámetro de los planes gubernamentales y de los programas institucionales. En este renglón, corresponde citar el *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012*, emitido por el Poder Ejecutivo Federal; en su Objetivo 15, dicho Plan habla de: “Incorporar plenamente a los pueblos y a las comunidades indígenas al desarrollo económico, social y cultural del país con respeto a sus tradiciones históricas y enriqueciendo con su patrimonio cultural a toda la sociedad”. Si bien los términos con que son referidos los pueblos y comunidades indígenas en este objetivo han sido, son y seguirán siendo materia de debate, comparado el vigente con otros planes nacionales de desarrollo, ahí está una referencia más precisa de la agenda indígena. Algo paralelo corresponde decir del *Programa Sectorial de Educación 2007-2012*, cuyos numerales 2.19, 2.20 y 2.21 corresponden a las lenguas indígenas y a importantes materias colaterales en el escenario educativo, como es el enfoque intercultural.

Sin embargo, el elemento a partir del cual es posible decir que en el plano programático institucional las lenguas originarias de México han comenzado a tener mejores consideraciones es el *Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*. Éste fue elaborado por el INALI y tiene como propósito mayor la construcción de nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas, diseñadas a favor de la diversidad cultural y lingüística (plenamente reconocidas en la legislación vigente) y garantes del cum-

plimiento de los derechos lingüísticos de los hablantes de las lenguas indígenas nacionales (igualmente reconocidos en pleno por el Estado mexicano).

Otro parámetro a partir del cual podemos evaluar el tratamiento gubernamental anterior y actualmente dado a las lenguas indígenas es el de su catalogación. Antes de la creación del INALI, el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Universidad Nacional Autónoma de México fueron las instituciones locales que realizaron los trabajos más desarrollados sobre la catalogación de las lenguas indígenas de México (consúltense, a manera de ejemplo, la obra elaborada por Manrique Castañeda y la editada por Vargas *et al.*, referidas en el presente texto). No obstante, hasta el presente, las dos publicaciones del INALI relativas a la catalogación de las lenguas indígenas nacionales, el *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos* (2005) y el *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (2009) son los elementos más acabados en la materia, lo que no significa que con ellos se ha dicho ya la última palabra.

Debe agregarse aquí que una diferencia fundamental entre los trabajos del INALI y los de las otras instituciones es su elaboración alineada a una política pública; las obras de las otras instituciones nacionales –así como las de otros centros o investigadores extranjeros– fueron realizadas exclusivamente a partir de criterios académicos, correspondientes primordialmente a la genealogía lingüística y la dialectología. El INALI, entonces, ha llevado a cabo sus trabajos de catalogación lingüística de conformidad con el carácter social de la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. Ello significa, entre otras cosas, que las categorías empleadas por el INALI hasta el presente avance en el proceso de catalogación tienen el propósito de garantizar el cumplimiento de los derechos lingüísticos de los hablantes de las lenguas indígenas, procurando así facilitar la atención gubernamental con pertinencia lingüística.

Una categoría general, tal como *lengua*, empleada con sentido catalográfico, no garantiza a los integrantes de muchos pueblos indígenas recibir atención con pertinencia lingüística de las instituciones públicas, en razón de la amplia divergencia que existe entre las formas de hablar de las subregiones ocupadas históricamente por el respectivo pueblo indígena; tal sería el caso de un hablante de náhuatl de

Durango, si se le pretende atender en náhuatl de Tabasco, o el de un ciudadano mixteco originario del estado de Puebla, si un servidor público mixteco también, pero originario de la costa de Oaxaca, le habla en su propia variante lingüística.

Así, el INALI, durante el desarrollo de sus trabajos de catalogación, además de los elementos de la genealogía lingüística y la dialectología antes citados, consideró por igual otros criterios académicos de orden sociolingüístico, a partir de lo cual se acordó abordar la diversidad de lenguas de origen indoamericano desde las categorías catalográficas de *familias, agrupaciones y variantes lingüísticas*. Tal fue el proceder, por lo relevante que es para garantizar el cumplimiento de los derechos lingüísticos la mutua inteligibilidad en la dimensión comunicativa oral entre la población y los servidores públicos.

Otro tanto corresponderá decir del proceso de normalización de corpus lingüístico propuesto por el INALI para las lenguas indígenas nacionales, advirtiendo por ahora únicamente que en él se encuentran considerados sistemas de escritura, glosarios por especialidades y gramáticas de referencia. Éste es, por supuesto, otro de los parámetros a partir de los cuales es posible evaluar que las lenguas originarias de México han ido observando mejoras en lo que corresponde a la aplicación de los resultados de la investigación básica que con muy buenas calificaciones se viene desarrollando en el país.

ACCIONES CON PERTINENCIA LINGÜÍSTICA REALIZADAS POR DISTINTAS INSTITUCIONES PÚBLICAS

La actitud de las autoridades mexicanas respecto al uso de las lenguas indígenas en sus esferas de acción es muy variable a través de la historia. La atención gubernamental con pertinencia lingüística, proporcionada a la población hablante de lengua indígena, es algo que por derecho y por la legislación vigente debería verse en un sustantivo aumento, y lejos estamos todavía de ello. No obstante, es posible hablar de un incremento en el uso de las lenguas indígenas por parte de las instituciones públicas en México, de lo cual ofrecemos a continuación algunos ejemplos. No buscamos la exhaustividad, sino apenas dar una muestra en los siguientes tres campos: la salud, la justicia y la educación.

¿Por qué en ellos? Porque para el INALI, la violación de los derechos lingüísticos en estos tres campos acarrea las peores consecuencias de orden individual y, en muchos casos, también colectivo. De ahí su carácter prioritario y por qué la atención con pertinencia lingüística en tales áreas es una estrategia más que necesaria. Considérese pues que en el campo de la salud, la vida misma es lo que puede estar de por medio; en el campo de la justicia están en juego o la condena de inocentes o la libertad de delincuentes; y en el campo de la educación se trata del estímulo o el impedimento del desarrollo de elementos vitales para el individuo, como son la autoestima, la identidad, la lealtad lingüística, las habilidades psicomotoras, la cognición, etcétera.

Las instituciones públicas mexicanas; el Sector Salud

Lo que del Sector Salud debe ponerse primero en relevancia es que en la actualidad uno de los objetivos del sistema nacional de salud es la promoción del conocimiento y el desarrollo de la medicina tradicional indígena, así como su práctica, tal como se lee en la fracción VI bis del artículo 6 de la *Ley General de Salud*. De manera complementaria, el artículo 93 de dicha Ley se refiere al reconocimiento, respeto y promoción de la medicina tradicional indígena, agregando que: “Los programas de prestación de la salud, de atención primaria que se desarrollan en comunidades indígenas, deberán adaptarse a su estructura social y administrativa, así como su concepción de la salud y de la relación del paciente con el médico, respetando siempre sus derechos humanos”.

En torno a las disposiciones arriba citadas, es que existe el programa de acción “Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas”, de la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural de la Secretaría de Salud. Es principalmente desde ahí que se impulsa, en hospitales, clínicas y demás centros de atención de salud, el uso de las lenguas indígenas en los respectivos servicios ofrecidos por el Estado. Por ejemplo, citando de nuevo la *Ley General de Salud*, en su artículo 67 se asienta que: “En materia de planificación familiar, las acciones de información y orientación educativa en las comunidades indígenas deberán llevarse a cabo en español y en la lengua o lenguas indígenas en uso en la región o comunidad de que se trate”.

Ni qué decir tiene lo pertinente que es para estos propósitos la formación profesional de agentes de salud bilingües lengua indígena-

español, como corresponde decir de la carrera de “Enfermería con enfoque intercultural”, impartida en la Universidad Indígena de San Luis Potosí, ubicada en la comunidad de Matlapa, en plena Huasteca, una región indígena por excelencia. Una de las maneras más efectivas de garantizar la mejor aplicación del enfoque del multilingüismo es mediante la capacitación de la población indígena, mas no desde los acostumbrados modelos formativos de tipo monocultural, sino desde uno construido con la perspectiva intercultural, tal como lo contempla la oferta universitaria potosina.

Deseamos añadir aquí, como último dato relativo al Sector Salud, que se encuentra en desarrollo un conjunto de materiales concebidos en las respectivas lenguas indígenas, mismos que permitirán llegar a buenas prácticas con la mejora de la atención médica dirigida a sus hablantes. A manera de ejemplo, nos permitimos referir el material en audiograbaciones coproducido por la Secretaría de Salud y el propio INALI.

Las instituciones públicas mexicanas; el Sector Procuración y Administración de Justicia

La procuración y administración de justicia es el campo que en México ha observado el mayor número de reformas, adiciones e innovaciones de orden legal, relativas al derecho que se reconoce a los integrantes de pueblos y comunidades indígenas de ser asistidos gratuitamente, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, en todo tiempo, por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua indígena y cultura. Sin embargo, aún no es perceptible que las respectivas prácticas se lleven a cabo regularmente con la debida pertinencia lingüística; es decir, en la rutina de los juzgados, las agencias de los ministerios públicos y otros espacios afines, el quehacer cotidiano de los jueces, defensores y demás partes se realiza sin distingos del perfil lingüístico de los indiciados, predominante –e impositivamente– en castellano, sin hacer uso pues de las lenguas indígenas cuando es el caso.

Con el propósito de revertir las tendencias del uso hegemónico del castellano en el ámbito de la justicia y, paralelamente, para garantizar los derechos lingüísticos y culturales correspondientes, el INALI, en coordinación con autoridades legislativas y judiciales, cuenta con programas de profesionalización para acreditar y certificar a intérpretes y

traductores bilingües lengua indígena-español. Dichos programas forman parte de las acciones institucionales encaminadas a conformar un patrón nacional de intérpretes y traductores en el campo de la justicia, medida que, a pesar de estar todavía en sus fases iniciales, ha comenzado a abonar por la buena práctica del enfoque del multilingüismo en estos dominios.

Paralelo a lo anterior, corresponde citar también como buena práctica un conjunto de materiales impresos y producidos en medios audiovisuales, que comprenden la traducción a lenguas indígenas de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* –o parte de ella–, así como de diversas leyes y códigos, entre otros. Véanse, a manera de ejemplo, la serie de impresos *Derechos de los pueblos y comunidades indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* publicada por el entonces Instituto Nacional Indigenista, así como las series de discos acústicos de la *Explicación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* (en 55 variantes lingüísticas) del INALI.

No menos importantes son los carteles que en época de elecciones federales o locales ha coemitido la Fiscalía Especializada para la Prevención de Delitos Electorales de la Procuraduría General de Justicia, junto con otras instituciones públicas, con el propósito de que la población indígena cuente con información escrita que la alerte de posibles delitos electorales. De manera complementaria a dichos carteles, han sido producidas también cápsulas radiofónicas en las que los mismos mensajes son transmitidos en la respectiva lengua indígena.

Las instituciones públicas mexicanas; el Sector Educación

Tal como ha sido el caso para los sectores Salud y Justicia, no es el propósito de esta parte del texto ni hacer un recuento exhaustivo de productos o actividades del Sector Educación ni mucho menos evaluarlos. Nos hemos propuesto simplemente ejemplificar aquí buenas prácticas de las instituciones públicas mexicanas en lo tocante a atender con pertinencia lingüística a la población indígena del país. Seguro es que el tratamiento que se ha dado a las lenguas indígenas en el amplio conjunto de materiales impresos y electrónicos generados por las distintas entidades del sector podrá mejorarse en proporción directa a los avances que en materia de normalización lingüística se vayan alcanzando en cada una de las lenguas indígenas, mas no ahondaremos en ello

por ahora. Ni qué decir de la pertinencia cultural relativa a los contenidos de dichos materiales, lo que reclama adecuaciones y revisiones más profundas y sistemáticas, asunto en el que tampoco nos explayaremos aquí.

Lo que deseamos destacar ahora del Sector Educación es la atención diferenciada que éste ha venido ofreciendo, de conformidad con determinadas características de las poblaciones objetivo, precisamente. Dicho principio de atención diferenciada es lo que explica el uso de distintas lenguas en los programas y planes del Sector, así como el empleo de diferentes recursos para la representación de los registros no orales de diversas lenguas también. Como fue referido en el párrafo anterior, en el presente texto nos interesa poner en relieve la atención con pertinencia lingüística como una buena práctica del enfoque del multilingüismo, sin reparar en observaciones tocantes a los sistemas de escritura, a la relevancia de los contenidos o a las cuestiones metodológicas.

Sin omitir decir que aún falta mucho por hacer –aunque lo que más falta hace es reconocer–, es necesario señalar los aciertos que en el tema de la atención con pertinencia lingüística ha tenido la Secretaría de Educación Pública al considerar varias lenguas indígenas, respectivamente, no como categorías unitarias, sino como complejos integrados por variantes; de hecho, este tratamiento fue, en su momento, uno de los argumentos a partir de los cuales el INALI resolvió publicar el resultado de sus trabajos de catalogación lingüística mediante las categorías de *agrupación lingüística* y *variante lingüística*. Los ejemplos vienen, al menos desde la época de la posguerra, en los años cuarenta del siglo veinte, con las cartillas elaboradas para alfabetizar a los adultos indígenas; tal es el caso de la *Cartilla otomí*, en cuya portada se especifica que ésta corresponde a la variante *de la zona otomí del valle del Mezquital, Hidalgo y parte del estado de Querétaro*, sin incluir, por eliminación, a las demás variantes de los propios estados de Hidalgo y Querétaro, así como a las de Puebla, Guanajuato y el estado de México, entre otras.

Continuando con el otomí, en los años ochenta también de la centuria pasada, la ya para entonces fundada Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública publicó para el estado de Hidalgo dos libros, el uno para la variante lingüística de Tenango de Doria y el otro para la del valle del Mezquital. Y en la actualidad, se publican tres series de libros de texto gratuitos para

el otomí, que corresponden a igual número de variantes de los estados de referencia, a saber: el libro de *Lengua hñahñu, Hidalgo*, el de *Lengua hñähñu, estado de México*, y el de *ñhóñhó de Tolimán, Querétaro*. También por eliminación, se advierte que aún no han sido publicados los materiales correspondientes a las variantes del otomí de Veracruz, Michoacán y Tlaxcala, entre otras.

Para el náhuatl del estado de Puebla, la Secretaría de Educación Pública ha acertado nuevamente su estrategia de la atención diferenciada, aplicando el principio de la pertinencia lingüística, por tanto que para esa entidad, los libros de texto para el Subsistema de Educación Indígena se publican en tres variantes, a saber: *Nauatlajtoli... centro de Puebla*, *Nauatlajtoli... Tehuacán, Puebla*, y *Nauatla'toli... norte de Puebla*.

El principio de la pertinencia lingüística no sólo ha sido aplicado para con los libros dirigidos a los estudiantes, sino que también lo encontramos entre los materiales dirigidos a los profesores. Nos referimos a los resultados del proyecto "Diseño y elaboración de gramáticas y diccionarios en lenguas indígenas". Se trata de buenas prácticas materializadas en obras monolingües en tselal, tsotsil, ch'ol, tojolabal y zoque, entre otras lenguas indígenas chiapanecas; en ellas, los docentes encuentran elementos con los cuales mejorar su práctica profesional en las aulas de las escuelas del Subsistema de Educación Indígena.

Para otros aciertos de la Secretaría de Educación Pública, es necesario resaltar la pertinencia no sólo por lo que respecta al código comunicativo, sino también al canal de comunicación. Estamos hablando de los libros dirigidos a los indígenas mayas invidentes, que además de estar elaborados en esa lengua, fueron producidos en el sistema Braille.

Como lo hemos dicho, al lado de las aplicaciones exitosas del principio de la pertinencia lingüística circundan las sombras de importantes carencias en torno a la atención diferenciada en el Sector Educación. Sin embargo, y para terminar con estos ejemplos de las buenas prácticas en lo que el INALI ha venido a llamar el enfoque del multilingüismo, nos permitimos referir que la Dirección de Educación Especial elabora un nuevo diccionario de la lengua de señas mexicana (DIESEM 2), con el que la población sorda de nuestro país tendrá una pequeña mejora en la atención educativa que por derecho le corresponde.

REFLEXIONES FINALES

Comencemos por una recapitulación: corresponde al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), de conformidad con las atribuciones que le otorga la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, diseñar y promover nuevas políticas públicas en materia de lenguas indígenas; tales políticas deben considerar y, muy especialmente, transpirar el carácter *nacional* de dichas lenguas. Entre las principales estrategias que el INALI ha echado a andar en ese respecto está la de definir, posicionar en el ámbito público y socializar entre toda la población un paradigma institucional llamado *el enfoque del multilingüismo*. Como fue presentado en la primera parte de este trabajo, este enfoque pretende conjuntar en la práctica y por la vía de una política pública los siguientes componentes de la realidad mexicana: la población indígena, sus lenguas originarias, las instituciones gubernamentales, la atención pública, los derechos lingüísticos y el principio de la pertinencia lingüística y cultural.

Como puede observarse, el enfoque del multilingüismo es uno de los ejes conceptuales de las nuevas políticas públicas que en materia de lenguas indígenas el INALI está proponiendo al país. Además, y a la par de naturaleza conceptual, dicho enfoque subsume, ineludiblemente, una posición ideológica. De acuerdo con la estructura del presente trabajo, luego de haber proporcionado la definición del multilingüismo, determinados parámetros para evaluar la forma en que han sido consideradas las lenguas indígenas, así como algunos ejemplos de atención gubernamental ofrecida con pertinencia lingüística, finalizaremos con las siguientes reflexiones correspondientes al ámbito de las ideologías.

El INALI interpreta que en la sociedad mexicana actual viven en tensión dos grandes ideologías; a la una corresponde una visión monocultural del país y a la otra, una visión multicultural. Por la primera se explica la inercia histórico-social de la hegemonía lingüística del castellano sobre las lenguas indígenas –y sobre las lenguas de todas las minorías nacionales, como los menonitas, los judíos, entre otras– y por la segunda se explica la resistencia sociocultural, y también histórica, de los pueblos indígenas.

Ante tal disyunción, el INALI ha concebido el multilingüismo como un paradigma que contrarreste, por la vía de la atención gubernamen-

tal con pertinencia lingüística y cultural, las prácticas discriminatorias y reduccionistas de la ideología eurocéntrica dominante en el país. Toda vez que la sociedad mexicana ha dado el paso legislativo para reconocer a las lenguas indígenas como lenguas nacionales, trabajemos ahora para lograr que las instituciones públicas procedan en consecuencia, alineándose con tal reconocimiento. El propósito es que las instituciones públicas dejen de ser focos de la reproducción del uso hegemónico, exclusivo y excluyente del castellano, con la violación de derechos lingüísticos y culturales que ello implica, para entonces convertirlos en unos de los espacios sociales que de mejor manera velen, desarrollen y sean impulsores de la equidad lingüística.

Lo anterior requiere, por supuesto, de un cambio en la conciencia sociolingüística de la población mexicana; aunque, por la contundencia de los hechos, quizá es más adecuado hablar de la necesidad de reconstruir nuestra conciencia sociolingüística, considerando tanto la equidad sociocultural como la nueva información generada sobre la materia. El posicionamiento gubernamental del enfoque del multilingüismo, así como su plena socialización, no pueden llevarse a cabo sin considerar la reconstrucción de la conciencia sociolingüística. Se hace necesario entonces elaborar para ofrecer al mexicano medio, por la vía de las instituciones educativas, entre otros, materiales informativos sobre las lenguas indígenas nacionales de México que estimulen su reflexión sobre las nociones de identidad, pertenencia y autoadscripción socioculturales; en la proporción en que la población media construya y se apropie de una nueva conciencia sociolingüística, mejorará la media en que por ahora tasamos a las instituciones públicas, tanteen la medida que su dirección y operación está en manos de integrantes de esa misma población.

Ante la actual crisis de credibilidad de las autoridades e instituciones, el enfoque del multilingüismo ha sido concebido como uno más de los esfuerzos que distintos agentes sociales están haciendo para lograr un verdadero –y duradero– anclaje entre las instituciones públicas y la población indígena. El ingrediente particular que a dichos esfuerzos proporciona el multilingüismo consiste en que las primeras ofrezcan a la segunda la atención correspondiente con la debida pertinencia lingüística y cultural. Los hablantes de las lenguas indígenas nacionales nunca depositarán su plena confianza en las instituciones gubernamen-

tales si éstas nada hacen por garantizar sus derechos lingüísticos, además y por supuesto, de cumplir con sus respectivas atribuciones.

El posicionamiento en las instituciones del enfoque del multilingüismo no tiene como principal obstáculo la identificación de hablantes de lenguas indígenas que puedan ser integrados a las instituciones públicas, de conformidad con el perfil de los unos y de las otras; tampoco es obstáculo primario la enseñanza de las lenguas indígenas a los empleados del gobierno para que ellos así, con la experiencia en sus cargos y funciones, puedan darle a los indígenas la atención pública con la debida pertinencia lingüística y cultural. Estas dos cuestiones, la ocupación de indígenas con el perfil adecuado y el que los servidores públicos aprendan una lengua indígena, son dificultades, sí, pero salvables. El obstáculo capital tanto para insertar en las instituciones el enfoque del multilingüismo, como para socializarlo entre todos los mexicanos es *la resistencia* a reconocer, respetar y ubicar en su justo lugar a la población indígena, así como al conjunto de rasgos socioculturales que los caracterizan.

Para el INALI, la diferencia entre las dificultades y la resistencia es fundamental, por tanto que las primeras pueden vencerse, en general, mediante empeño, prácticas y tiempo; en cambio, la resistencia es una cuestión ideológica ante la cual se requiere otro tipo de medidas. El multilingüismo tiene ese gran obstáculo a vencer. Y, como hemos dicho, la construcción de una nueva conciencia sociolingüística se vuelve primordial en este proceso. Sin los respectivos cambios ideológicos entre la población, el INALI no podrá posicionar una política pública; el multilingüismo, en ese caso, llegaría a ser otro más de los tantos planes institucionales que adolecen de la sobresaliente contraparte social que los sustenta.

Así pues, el multilingüismo corre en paralelo a una serie de cambios que se requieren para su óptimo funcionamiento: cambios en la apreciación de la diversidad de lenguas, en su apreciación como patrimonio intelectual y sociocultural, en su catalogación, en la concepción misma de lengua; en términos globales –para no considerar olvidada esta dimensión en el presente trabajo–, la humanidad habrá ganado una enorme batalla el día en que sepultemos al último individuo que haya usado despectivamente el término *dialecto* (o su equivalente, en su respectiva lengua). Los cambios van llegando, por fortuna, al ámbito de los estudios de las lenguas indígenas; se percibe un cons-

tante incremento en el grado de profundidad en ellos. Pero aún no llegan los cambios a otros espacios y prácticas: la mayoría de las publicaciones en lenguas indígenas presentan por igual su contraparte en castellano, ¿qué impide la autonomía lingüística? Quede esta pregunta abierta para las respuestas y reflexiones a que haya lugar.

Hasta aquí estas palabras que corresponden a un esfuerzo con sustento académico, procurando la debida armonía entre las instituciones públicas y las lenguas de la población a la que éstas sirven.

BIBLIOGRAFÍA

BARRIGA VILLANUEVA, REBECA Y CLAUDIA PARODI

1998 *La lingüística en México 1980-1996*, El Colegio de México-Universidad de California, México.

CALVO HERNÁNDEZ, MARÍA TERESA

2004 *Diccionario español – lengua de señas mexicana*, Dirección de Educación Especial, Secretaría de Educación Pública, México.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS

2009 Porrúa, México.

GUTIÉRREZ PAREDES, TONATIUH O.

2009 *Derechos lingüísticos en México. Una aproximación al panorama legal y político de los estados*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS

2009a *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales, variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

2009b *Programa de revitalización, desarrollo y fortalecimiento de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012 PINALI*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

s/f [CD-ROM] *Presentación de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Lengua: Ayuujk de San Pedro y San Pablo Ayutla Mixe, Oaxaca*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS Y UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA-IZTAPALAPA

- 2005 *Catálogo de lenguas indígenas mexicanas: cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS
Y UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

- 2007 *Clasificación de las lenguas indígenas de México*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

- 2001 *Derechos de los pueblos y comunidades indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en español y hñahñu, Yá nt'epi yá hnini 'ne yá munts'am'yi gá mudi me'mānda, há rá Mfist'ofu Nt'ote yá Ngu'tā Hai M'onda há español 'ne ñhähñu*, Instituto Nacional Indigenista, México.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, ANGELINA Y GABRIELA PÉREZ BÁEZ

- s/f [CD] *Ra dizh ni guc grabar cuan Dizhsa xte ra galgyizh*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas-Secretaría de Salud, México.

MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO

- 1994 *La población indígena mexicana*, tomo III, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA

- 2003 "Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas", *Diario Oficial de la Federación*, 13 de marzo de 2003, México.
- 2010 "Ley General de Salud", *Diario Oficial de la Federación* (últimas reformas), 27 de marzo de 2010, México.

PROCURADURÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA Y PROGRAMA DE COOPERACIÓN UNIÓN
EUROPEA-MÉXICO

- 2006 *Debido proceso para indígenas. Memoria del Seminario de Actualización de Defensores Públicos Bilingües*, Procuraduría General de la República-Programa de Cooperación Unión Europea-México, México.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN EN EL ESTADO DE CHIAPAS

- 1999 *Xcholoji'bal k'op yu'un tselal*, Secretaría de Educación en el Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

- 1947 *Cartilla otomí español para los monolingües de la zona otomí del valle del Mezquital, Hidalgo y parte del estado de Querétaro*, Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1981a *Ma he'mi nge ñhähñu. Mi libro de otomí, Tenango de Doria, Hidalgo*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1981b *Ma he'mi ñhähñu. Mi libro de otomí, Valle del Mezquital, Hidalgo*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1994 *Ñhó dega ñhóñhó de Maxei. Lengua hñahñu, Tolimán, Querétaro*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1995a *Hñahñu. Lengua hñahñu, Hidalgo*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1995b *Nauatla'toli. Lengua náhuatl, norte de Puebla*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1996 *Nauatla'jtoli. Lengua náhuatl, Tehuacán, Puebla*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1999a *Ma he'minxödi hñähñu n'anjya. Lengua hñähñu, estado de México*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- 1999b *Nauatla'jtoli. Lengua náhuatl, centro de Puebla*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.
- s/f *Libro de Tercer grado en lengua Maya, Calacmul, Campeche, sistema Braille*, Secretaría de Educación Pública, México.

SECRETARÍA DE SALUD

- 2008 *Interculturalidad en salud. Experiencias y aportes para el fortalecimiento de los servicios de salud*, Secretaría de Salud, México.

LOS CERROS SAGRADOS,
PATRIMONIO COSMOGÓNICO DE LA HUAXTECA

Ana Bella Pérez Castro¹
Lorenzo Ochoa Salas †²

Cuando se asiste a la destrucción de un cerro³ para ejecutar un proyecto con fines económicos, como sucedió con el cerro sagrado de Jukulwa en la sierra Nevada de Santa Martha, en Colombia; o bien, cuando se piensa en los cerros como posibles lugares turísticos, tal es el caso de Xomo Kunco Cen Coco en la sierra Madre Oriental de San Luis Potosí, nos impacta la amenaza a la que parecen estar destinados aquéllos a los que los pueblos indígenas les atribuyen cierta sacralidad. Pero ¿por qué los consideran así? Esta es una pregunta que nos hacemos para después cuestionar si, dada la connotación sacra que adquieren, deben tenerse como patrimonio natural o como patrimonio cultural y, si son esto último, si deben tenerse como patrimonio tangible o intangible.

¹Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

²Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

³Servindi, 20 de abril, 2009. Pobladores indígenas y autoridades de la sierra Nevada de Santa Marta responsabilizaron al Gobierno por la destrucción del cerro sagrado Jukulwa al pretender construir un puerto multipropósito con la empresa Brisa S.A. “Con bombas de aturdimiento fuimos recibidos unos 400 indígenas cuando intentábamos entrar al cerro sagrado llamado Jukulwa que para nosotros es de mucha importancia donde se construye el puerto multipropósito Brisa SA (municipio de Dibulla, en el departamento de la Guajira). Después del fuerte obstáculo impuesto por una trinchera de seguridad que formaron los grupos de ‘policías anti-motines’ se selló el paso para que no tuviéramos acceso al lugar sagrado y –de paso– para que no nos diéramos cuenta del daño ambiental que se le está causando a la naturaleza.”

Las preguntas pueden tener respuestas que esconden planteamientos inadecuados. Nos explicamos. El patrimonio natural está constituido por la variedad de paisajes que conforman la flora y fauna de un territorio. La UNESCO lo define como aquellos monumentos naturales, formaciones geológicas, lugares y paisajes, que tienen un valor relevante desde el punto de vista estético, recreativo, científico o ambiental. Desde este punto de vista, el patrimonio natural lo constituyen las reservas de la biosfera, las reservas y parques nacionales y los santuarios de la naturaleza.

Por su parte, el patrimonio cultural está formado por los bienes creados por el hombre que la historia ha legado a una nación; pero también incluye aquellos bienes que en el presente se recrean y a los que la sociedad les otorga una especial importancia histórica, científica, simbólica o estética. Es la herencia recibida de los antepasados, que viene a ser el testimonio de su existencia, de su visión del mundo, de sus formas de vida y de su manera de ser, y es también la herencia que se deja a las generaciones futuras. Según lo visto hasta ahora, no es posible considerar que un cerro sea patrimonio cultural; sin embargo, esto no es del todo cierto cuando las sociedades indígenas otorgan a algunos accidentes geográficos, entre otros valores, una especial importancia histórica y simbólica; esto es, cuando se convierte en un “geosímbolo”.⁴ Pero si la pregunta inicial se enfoca a considerar de qué tipo de patrimonio se trata, entonces tenemos que cuestionar si un lugar sagrado es un patrimonio tangible o un patrimonio intangible.

Si tomamos como referente lo que se entiende por patrimonio tangible, esto es, la expresión de las culturas a través de grandes realizaciones materiales, entonces descartamos que dichos lugares sean parte de éste, toda vez que son formaciones naturales no transformadas por la mano del hombre. Por el contrario, si lo vemos desde el punto de vista de lo que se entiende por patrimonio intangible, entonces encontramos que este tipo de herencia se concibe como aquella parte invisible que reside en el espíritu mismo de lo que son las culturas. Es en este sentido que, según la UNESCO (2004: 2), por patrimonio cultural inmaterial se entiende “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

⁴Concepto introducido por la geografía cultural.

algunos casos los individuos, reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. En otras palabras, con tal expresión se da cuenta de la tradición oral como el medio que permite recrear la forma como los pueblos han concentrado su saber, sus técnicas y la memoria de sus antepasados. Engloba los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. El lenguaje, las costumbres, la religión, las leyendas, los mitos, la música, los ritos, los modos de vida y la medicina tradicional, entre otras expresiones, son parte del patrimonio intangible. Tomando en cuenta tales valores, tenemos que admitir que un cerro por sí mismo no es, ni siquiera, patrimonio cultural. Sin embargo, cuando una comunidad le otorga por diversas razones una connotación sagrada, entonces toda la parafernalia y las creencias que giran alrededor del mismo pasan a ser un espacio cultural de carácter intangible.

Dadas tales apreciaciones, ¿es posible reducir la concepción de un cerro sagrado a la idea de espacio cultural? O, desde otro punto de vista, ¿cómo podemos darle un sentido valorativo de patrimonio más allá de lo natural a un accidente geográfico?

Para encontrar una respuesta, juzgamos importante empezar por dar cuenta de algunos trabajos realizados en las últimas décadas en torno al significado de los cerros sagrados para continuar con una breve referencia de lo que es la Huasteca y los diferentes contextos donde un geosímbolo, como son los cerros, reviste a los ojos de ciertos pueblos indígenas una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad. Nos interesa abordar la importancia de los cerros sagrados entre las culturas nahua, teenek y otomí que se asientan en la mencionada región porque, independientemente de que pertenezcan a grupos étnicos diferentes, su cosmovisión refleja el estrecho contacto, las influencias e interacciones que han tenido a través del tiempo; y porque, pese a haber sido considerada una región periférica a Mesoamérica, comparte con los pueblos del Altiplano, entre otras prácticas culturales, las creencias respecto a la cualidad sagrada de los cerros.

Seguiremos después con un intento de resumir sus funciones y terminaremos con un breve comentario respecto a lo que consideramos el tema de este texto: la importancia de considerarlos patrimonio cultural.

CÓMO MIRAR A LOS CERROS

Entre diversas culturas del México prehispánico y contemporáneo el culto a los cerros ha tenido y tiene un lugar primordial en sus creencias y prácticas ceremoniales.

Como no es nuestra intención hacer un largo listado de los autores que se han ocupado del estudio de tales accidentes geográficos para entender el papel que desempeñan en relación con la forma como los pueblos tratan de entender y aprehender el mundo, haremos tan sólo referencia a los textos publicados en fechas recientes. Antes cabe destacar que en los relatos de fray Bernardino de Sahagún sobre la cosmovisión mexica, las montañas se consideraban “como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua” (1989, t. 3: 334, 345, libro XI). De igual forma, en los mitos prehispánicos se hace referencia a que en el interior de los cerros se encuentran los alimentos, como el maíz. Sahagún también da cuenta de los sacrificios de niños en los santuarios de los cerros durante el mes de Quauhuitlehua-Atlcualalo.

Para la Huasteca, Francisco de Sorita (1548, *apud* Gómez Martínez 2004), evangelizador pionero de Chicontepec y de gran parte de las partes bajas de la Huasteca, menciona que en la temporada de sequía, los nahuas subían a los cerros más altos e imploraban a las deidades del agua, ofreciendo papeles, codornices y guisos.⁵

En la actualidad, los estudios sobre los cerros parecen ser de mayor interés en la investigación etnohistórica y etnográfica: pensamos en el volumen *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, editado por Broda, Iwaniszewski y Mauopomé en 1991. Aquí se incluyen el trabajo de Broda “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros” y el de Franz Tichy “Los cerros sagrados de la cuenca de México, en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. El sistema ceque de los Andes en Mesoamérica”,

⁵Tal como hoy en día se continúa llevando a cabo el ceremonial de Chicomexóchitl. Chicomexóchitl es un nombre nahua cuya traducción al español es “siete flor”. Chicomexóchitl es la advocación infantil del maíz, el maíz niño. Es un símbolo de vida, el grano dador relacionado con las fuerzas creadoras y regeneradoras de vida. En este sentido, la ceremonia al maíz se realiza cuando hay sequía y faltan los bastimentos en los diversos poblados nahuas de la Huasteca. Al respecto véase, entre otros, sobre todo el trabajo de Arturo Gómez (2004) y el de Hooft y Cerda Zepeda (2003).

textos que pueden considerarse un hito en la historiografía relacionada con este asunto. Años después, aparece *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica* (Albores y Broda 1997).⁶ Para 2001, el interés por el tema da como resultado el texto *La montaña en el paisaje ritual* (coordinado por Broda, Iwaniszewski y Montero).⁷ En 2004, aparece *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Catherine Good Eshelman.⁸

El interés por este asunto se ha magnificado, de tal suerte que devino en una de las líneas de investigación más importantes relacionada con la cosmovisión indígena de ayer y de hoy. De los grupos de ayer, está el trabajo acerca de los cerros sagrados olmecas de David Groeve publicado en 2007.⁹

Otros trabajos más recientes, específicamente sobre los volcanes, son los de Broda,¹⁰ López Luján y Glockner, publicados en *Arqueología Mexicana* en 2009.

⁶Volumen en el que sus autores presentan los resultados de sus trabajos sobre cerros (G. Brotherston, J. Broda, R. Morante López, R. Aranda Monroy, A. Robles y D. Maldonado, entre otros).

⁷Volumen que reúne una veintena de trabajos en los cuales los cerros son los grandes protagonistas. En este caso, un grupo de investigadores, valiéndose de la memoria de los habitantes de diversos pueblos, da a conocer las creencias y el culto que tlapanecos, mixtecos, otomíes, huicholes y nahuas tienen y realizan a los cerros, a las montañas y a los volcanes.

⁸En este texto, Arturo Gómez Martínez presenta “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”. Considerando los nahuas de la Huasteca meridional, Gómez da cuenta del cerro Postectli, Postectitla o Ixcacuatitla y enfatiza la complejidad de los rituales encaminados a la petición de lluvias. Por su parte, J. Broda y A. Robles tratan “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, destacando los ritos de petición de lluvias asociados con el culto a los aires.

⁹Para David Groeve, dentro de la cosmovisión mesoamericana, se consideran entes vivos todos los elementos del paisaje, como son: cuevas, barrancas, manantiales, árboles y montañas, donde residen los espíritus asociados a la tierra, la fertilidad o la lluvia. De todos los accidentes geográficos, Groeve destaca que las montañas son las más grandes e imponentes.

¹⁰En su texto, Johanna Broda aborda la manera en que se les concibe como personas claramente diferenciadas en cuanto a su sexo, “eran hombres o mujeres”, destacando la autora la complejidad de relaciones existentes entre ellos y, sobre todo, la forma en que a través de los volcanes se reflejan las relaciones de poder entre los diferentes grupos étnicos que habitaron el Altiplano central en el Posclásico (Broda 2009: 41).

Resumiendo las ideas contenidas en relación con la importancia de tales accidentes geográficos, podemos anotar que su concepción sagrada indudablemente responde, dentro de lo que es la visión del mundo de los diferentes grupos étnicos, a la necesidad de explicarse su entorno a través de ellos. En efecto, los ven y conciben como lugares donde se origina la civilización, o bien los consideran como el vínculo entre el mundo celeste con el inframundo. Son el *axis mundi*, el ombligo del mundo, marcador calendárico. Son lugares de culto para la petición de lluvias porque su interior es un gran depósito de agua; pero también son lugares idóneos para llevar el culto solar. Asimismo, los diferentes grupos étnicos creen que las cuevas y oquedades son entradas al lugar donde habitan diversas deidades, como los rayos; pero también los imaginan como lugares de los mantenimientos llenos de todo género de semillas y frutos, porque en su interior los dioses almacenan los granos que sirven como alimento para la humanidad.¹¹ Presentan asimismo las cualidades y debilidades humanas.

LA HUAXTECA Y SUS CERROS

La Huasteca es un extenso territorio ubicado al noreste de México, entre la costa norte del Golfo de México y la sierra Madre Oriental. Sus fronteras han sido establecidas a partir de su delimitación: al norte con el río Pánuco, al sur con el río Cazones y con el Totonacapan, al occidente con la sierra Madre Oriental, que baja hacia la costa del Golfo de México y que constituye la frontera huasteca por el lado oriental. La delimitación, sin embargo, no sólo es natural sino que corresponde también a un área cultural que abarca porciones de los estados de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo y Tamaulipas.¹² Su paisaje deja ver un juego de contrastes enmarcado por manglares, pantanos y lagunas que salpican la dilatada llanura, recorrida por una amplia red hidrológica, apenas interrumpida por las jorobas de la sierra de Tantima que trepa suavemente por las faldas de la sierra Madre Oriental para alcanzar los altiplanos. Algunas zonas desérticas y semidesérticas en el norte se extienden en el medio de las verdes llanuras. En este amplio abanico

¹¹En el pensamiento mesoamericano, los grupos étnicos se refieren a “humanidad” como su propio grupo.

¹²Para algunos autores la delimitación abarca también parte de los estados de Querétaro y Puebla.

ambiental se explaya la riqueza y diversidad de la flora y de la fauna, y en la amplitud de los valles intermontanos y aluviales se asientan grandes núcleos de población que, desde la época prehispánica y hasta la actualidad conforman una configuración multiétnica que incluye a nahuas, teenek, tepehuas, totonacos y otomíes.

En la Huasteca también habita población mestiza que llegó a establecerse en la Conquista, atraída por el negocio de la trata de esclavos y por las tierras fértiles que, arrebatadas a los pobladores originarios, fueron destinadas a la actividad ganadera y a la producción de azúcar.

No obstante, en lo que se antoja ser una región de una gran riqueza natural, sobresale hoy en día la contaminación de los mantos freáticos, el asolvamiento de los ríos y la pérdida de la riqueza pesquera en arroyos, ríos y lagunas, la deforestación causada por la tala inmoderada de los bosques. La selva ha desaparecido para dar paso a las sabanas ganaderas que, día con día, crecen irresponsablemente con la consecuente ilimitada contaminación de manantiales y corrientes por las heces fecales del ganado y desechos de las ciudades cercanas. Muchos ríos se han desecado y algunas fuentes de agua han sido invadidas por los desechos industriales, y en ellos PEMEX ha desempeñado uno de los papeles más negativos. Si acaso por ahí quedan algunos catanes o pejelagartos, cuya importancia en la ideología de los huastecos fue relevante, como también lo fueron el venado y la serpiente. Las acamayaz escasean, como escasa es la captura del catán y la pesca en general ha disminuido. Las áreas de cultivo se han reducido: chile, maíz, frijol y otros cultivos, apenas llegan a satisfacer las necesidades internas.

De la misma forma, si bien la presencia de los diversos grupos étnicos imprime una gran riqueza cultural a la región, así también es posible destacar los graves conflictos que en ella se manifiestan causados por la diferenciación económica, social, política e ideológica. Diferenciación social que es producto de una historia de usurpaciones de tierras, violencia en la lucha por la tierra y cambios en la política agraria. Diferenciación ocasionada también por la presencia de partidos políticos de diferente tendencia, por la existencia de diversas religiones, por los conflictos generacionales que enfrentan a ancianos y adultos poseedores de tierra y del poder que les da el ostentar un cargo político y religioso, contra jóvenes que carecen de todo.

En síntesis, la Huasteca es una región compleja que, sin embargo, mantiene aún principios sociales que permiten su reproducción.

En efecto, mantener el equilibrio del mundo huasteco es un precepto ideológico que permea la vida social, y para lograrlo se necesita sobre todo mantener el intercambio y la reciprocidad.¹³ Los cerros sagrados son, en este sentido, lugar de encuentro entre divinidades y hombres para realizar tales principios.

LOS CERROS EN LA HUAXTECA

Si volvemos la mirada a la geografía que enmarca a la Huasteca, destaca la imponente presencia de la sierra Madre Oriental y de la de Tantima, del conjunto de cerros que rodean Chicontepec, en el estado de Veracruz, de los que enmarcan a Huejutla, en el estado de Hidalgo y de aquellos en los que asienta Yahualica, también en Hidalgo. Cerros de diversas alturas asoman por toda la región y ello permite dar cuenta del papel que desempeñan en el pensamiento nahua y teenek. Aquí daremos sólo algunos ejemplos con el propósito de ofrecer diferentes visiones relacionadas con los cerros como lugares sagrados.

El origen, la historia y la memoria

En el año 2000, una tarde del mes de abril, recorriendo los mercados de la Huasteca, Lorenzo Ochoa llegó a Tancoco, Veracruz. Ahí, después de varias visitas, entabló plática con el profesor Francisco de la Cruz Labastida quien le contó de una entrevista que le había hecho al señor Lucas Marcial donde se hablaba del origen del maíz. El profesor recordó la historia. Lorenzo Ochoa la registró:

¹³Conceptos que, según C.A. Gregory, están estrechamente relacionados. Para este autor, de acuerdo con el diccionario de inglés de Oxford, el intercambio se define por la acción o el acto de dar y recibir en forma recíproca, mientras que la reciprocidad se refiere a la acción mutua de dar y tomar. Aclara también que frecuentemente ambas palabras son tomadas como sinónimos, pero que es en la antropología donde el término “reciprocidad” ha adquirido un especial significado haciendo necesaria la distinción teórica entre éste y el concepto de “intercambio”. Para Gregory es importante distinguir la diferencia de significado entre las palabras “mutuo o recíproco”, “dar”, “recibir” y “tomar” y que para entender estas sutilezas es necesario ubicar la teoría antropológica del intercambio dentro del contexto histórico y teórico en el que surge (1994: 911).

Cuentan los abuelos que hace muchos años, en esta región huasteca, que comprende la región de Tantoyuca y Chicontepec, en un lugar llamado Mirador ubicado en dos cerros al que llaman Pochteco o Pochtequitla (“cerro despedazado”), existió un monstruo horripilante al que llamaron Chapocóklthiu, parecido a un gavián o águila enorme de dos cabezas. Tenía atemorizado al pueblo, ya que éste le tenía que hacer una ofrenda, que consistía en que cada familia o cada vez que nacía un niño había que entregárselo, depositándolo sobre una piedra. Para hacer esto, se encargaba un anciano del pueblo que era el sacerdote, le llamaban *Pubikinik*. Una vez hecho lo anterior, al poco tiempo llegaba el monstruo y comenzaba a devorar al niño recién nacido. Pasaron varios años, en el pueblo todo era tristeza, no había hombres jóvenes, mucho menos niños; los ancianos se mostraron impotentes ante tal situación, sin saber qué hacer por el temor hacia ese ser tan horripilante.

Cuando la desesperación estaba llegando, llegó un niño del que se desconoce su procedencia; al pasar por una de las casas vio llorando a una mujer (que) arreglaba la ropita de un niño recién nacido; le preguntó qué era lo que le pasaba, la señora le explicó todo lo que había ocurrido durante esos años. Al escucharlo, el niño la consoló y le dijo que no llorara más y le pidió que juntara cera de monte (*tullik*), cera que se obtenía de las moscas negras que se anidan en troncos de árboles y fabrican miel, lo más que pudiese juntar. Una vez tenida la suficiente cera, el niño hizo un muñeco (*shulcucht*), lo entregó al sacerdote para que lo depositara en el lugar acostumbrado mientras que el niño (*D’hipaak*) se escondería debajo de esa piedra armado con un garrote. Después de haber depositado al niño (muñeco) de cera, el sacerdote se retiró, llegó el animal y al tomarlo (al muñeco) con sus garras y darle un picotazo, se quedó casi pegado, tiempo que aprovechó el niño (*D’hipaak*) para aserrarle tremendo garrotazo. Dejó muerto al animal, sacó una piedra (*taj*) semejante a un cuchillo, abrió el pico del animal y le cortó la lengua y regresó al pueblo sin comentar nada. En la tarde pasó un señor por donde estaba el animal muerto, lo recogió y se encaminó al pueblo gritando que él le había dado muerte, toda la gente salió jubilosa a mostrarle gratitud. Entre la gente se encontraba el niño (*D’hipaak*), nadie le hacía caso; al ver que le estaban creyendo la mentira, le pidió que le abriera el pico del animal; cuando lo hizo notaron que le faltaba la lengua y le preguntó dónde estaba. El hombre no contestó, el niño sacó de entre su ropa la lengua y les dijo a todos que ese hombre les había engañado y que

él (el niño) había dado muerte al monstruo, le mostraron gratitud y le preguntaron qué había que hacer, a lo que les dijo que a partir de ese día ya serían felices y tendrían que trabajar y ayudar a sus hijos. En muestra de agradecimiento la gente le regaló ropa, ésta se convirtió en hojas de maíz y el niño desapareció. Sin saber su paradero, el pueblo lo consideró “el espíritu del maíz”, *D’hipak*, convertido en niño que vino a salvar al pueblo huasteco. Es por ello que se le rinde tributo al maíz y por ello danzan en temporadas de siembra; a través de la imposición española se le rinde tributo también a la Virgen María, Jesús Padre e Hijo, así como a otros santos patronos.

Como puede verse, el desenlace de esta historia se relaciona con *D’hipaak*, el héroe que en forma de niño mata al monstruo y salva al pueblo huasteco de lo que se antojaba ser un proceso de extinción. El cerro, en este sentido, guarda esta historia que da cuenta de la transformación de una sociedad en estado de naturaleza a una donde se construye la cultura que gira alrededor del maíz.

Los cerros como lugares de petición de lluvias

De acuerdo con Sorita (*loc. cit.*), los nahuas de la Huasteca imaginaban que las almas de los difuntos pequeños viajaban por los cielos como aves e insectos y podían llevar mensajes de los hombres ante los dioses para que las plantas crecieran.

Hoy en día, a muchos años de aquel relato, el cerro Pochtectli, “lugar donde se fragmentó la montaña”, destaca en el escenario e imaginario de los nahuas de la Huasteca veracruzana. Por su altura, 850 msnm, pareciera alcanzar el cielo, aunque de acuerdo con los mitos narrados, en tiempos primigenios su tamaño era tal que unía los tres planos del universo: cielo, tierra e inframundo. De acuerdo con Gómez Martínez, los hombres aprovecharon tal altura para robarse los comestibles sagrados y fisgonear las actividades de los dioses. Por esa razón, éstos se enojaron y lo fragmentaron en siete partes que cayeron alrededor del macizo (figura 1). Hoy en día, es el espacio simbólico y ritual de los nahuas de la Huasteca meridional. Es uno de los lugares sagrados más importantes y frecuentados por los creyentes para acercarse a las divinidades. Se les ofrenda y se les pide el restablecimiento del equilibrio cósmico. De acuerdo con las investigaciones de

Arturo Gómez (2004) y de Alan R. Sandstrom (2001), los nahuas de Chicontepec suben del 3 de mayo al 24 de junio en peregrinación al cerro sagrado para efectuar rituales de agua que reciben el nombre de *atlalacuaultiliztli*, que significa “comida de lluvia”.

Durante la subida a la cima, las diversas cuevas y oquedades son espacios para ofrendar y rendir culto a las nubes. En un acto de comunicación, los difuntos infantes aparecen en las oraciones, les encomienda que hablen con las deidades del agua y conduzcan las nubes hasta sus poblados para que llueva.

Cuando alcanzan la cima de la montaña, se construyen altares dedicados a la diosa del agua *Apanchaneh* (patrona del agua) ofreciéndole un gran tamal. También ofrendan a la luna (*Meztli*) y al sol (*Tonatiuh*).



Figura 1. Los cerros sagrados de Chicontepec (fotografía: Lorenzo Ochoa, 1 de noviembre de 2009, la última que tomó de su querida Huasteca).

Los cerros como moradas de los dioses

El ejemplo anterior no es el único. También en la Huasteca potosina los grupos étnicos creen que esos lugares están habitados por diversas deidades. De acuerdo con Flores Pacheco (2007), los primeros

hombres veían que su trabajo no rendía, por lo que salieron a buscar alimentos. Un campesino, caminando por la sierra, llegó a una cueva con su chiquihuite, en el cual no traía más que una tortilla. Entró en la cueva que era habitada por los dioses y éstos, al verlo, le preguntaron: “¿Qué andas buscando?”. Él respondió: “Algo como frijol, chile, maíz, de todo”. “Está bien, préstanos tu chiquihuite”. Cuando el hombre salió, se dio cuenta de que venía cargado con una gran variedad de semillas de frutos y granos. A partir de entonces decidió hacer ofrendas a los dioses que tan bien lo trataron. Logró mejores siembras y convenció a todos del carácter sagrado del lugar conocido como *Xomo Kunco Cen Coco*.

En ese lugar localizado en la sierra Madre de San Luis Potosí, nahuas y teenek de los alrededores, y aun de más allá del estado, realizan ofrendas a una pléyade de dioses que habitan entre las cuevas. Ahí mora *Pulik Miin* (Gran Madre), *Pulik Paylom* (Gran Padre), *Pulik Paylom Laab* (el Gran Señor), *Uxum Ja* (Señora del Agua), *Tzcam Lab* (Asiento de Dioses), *Paylom ti Eeb* (Víboras) y *Paxal Ik Cau* (Señor del Cielo), así como otros dioses, como los de la fertilidad y de los cuatro puntos cardinales. A él acuden en peregrinación teenek y nahuas, los brujos que se reúnen en la noche y también curanderos y pacientes para lograr la sanación.

El acceso, sin embargo, ha sido obstaculizado porque se construye infraestructura turística para su recorrido, de ahí que la gente busque otros caminos para subir a la cima.

Cuando las divinidades ya no viven en los cerros

En Tantoyuca, Veracruz se eleva la montaña mítica *dhak chook chéen*, “el cerro de la divinidad blanca del trueno y del rayo y del relámpago”. Asimismo, el cerro *ejek tsook ts’een*, “el cerro de la divinidad negra del rayo, del trueno y el relámpago”, se encuentra cerca de Tanchahuil, San Luis Potosí. En ambos se considera que hay principios característicos de la relación de los hombres con lo sobrenatural: el inframundo, la inhumanidad, el tiempo diferente, el agua, la muerte. Son lugares paradisíacos y una fuente de vida. En ambos casos, sin embargo, las divinidades ya no viven allí, sólo quedan en la memoria de los teenek (Ariel de Vidas 2003: 507-510).

Los cerros: protectores de la comunidad

El cerro de Naranjos, el más alto del municipio de Yahualica, es objeto de culto y ofrendas y también es un protector de la comunidad. En efecto, cuando los niños son chicos, de cuatro años, y a veces incluso cuando ya son adolescentes, sus padres los llevan al cerro de Naranjos para “pegarlos” a él y evitar que tengan enfermedades o accidentes. Se dice que se quedan pegados al cerro, al que llevan ofrendas, tamales, refrescos, atole. Cuando estos niños crecen y llegan a la edad del casamiento, antes de hacerlo tienen que ir y hacer ofrenda y ceremonia al cerro para que se despeguen con el propósito de regresar después, con el hombre o la mujer, según sea el caso, que van a desposar para que los dos queden pegados al cerro. Esta vez se hace otra ofrenda con la intención de que la pareja goce de su protección.

FUNCIONES QUE DESEMPEÑAN LOS CERROS SAGRADOS

En los casos presentados podemos ver varios aspectos relacionados con los cerros sagrados:

- El cerro Postectli o Ixcacuatitla cobra significados distintos, ya para los teenek, ya para los nahuas. En efecto, para los primeros, el cerro sagrado es memoria, mito e historia, el lugar donde el niño maíz *D'hipaak* salva al pueblo de su extinción. Para los nahuas es el lugar donde habitan las deidades relacionadas con el agua y también es el espacio donde se rinde culto al sol. De tal manera que, es el espacio donde se ofrenda y entabla la comunicación con las deidades para que, en un acto de reciprocidad, éstas envíen la lluvia y el calor para lograr buenas cosechas, asegurar el alimento y finalmente lograr la reproducción de las comunidades.
- El cerro en ambos casos tiene un significado simbólico que confiere identidad a las dos poblaciones. No obstante, en el primer caso, el cerro sólo es el escenario de un acontecer, mientras que para los nahuas su concepción sagrada indudablemente se explica por ser un lugar mítico originario; el vínculo físico entre el cielo y el mundo superior con la superficie de la tierra y el inframundo; el *axis mundi*, el ombligo del mundo, lugar de culto

para la petición de lluvias y para el culto solar, por la creencia de que en las cuevas, oquedades o en su interior habitan diversas deidades, como pueden ser la nube, los aires, los rayos; o bien como lugares de los mantenimientos porque en su interior los dioses ocultaron los granos que después sirvieron como alimento para la humanidad. *Xomo Kunco Cen Coco* asume en este sentido también las mismas cualidades.

- Si recurrimos al cerro de Naranjos, nos enfrentamos a una visión diferente. En este caso, el cerro es el protector de sus habitantes y de la misma comunidad, tal como lo hace *D'hipaak*.
- Si volvemos la mirada a los cerros que han dejado de ser la morada de las deidades, encontramos que si bien éstas ya no viven ahí, todavía se siguen considerando con esa carga de sacralidad.
- A través de la actividad del ceremonialismo se reproducen, en sentido amplio, las comunidades y su organización social: se coordina un gran número de pueblos dentro de una geografía ritual común y se transmite las ideas centrales de la cosmovisión de nahuas y teenek.
- En todos los casos es posible considerar que los cerros sirven como marcadores regionales y son, asimismo, símbolos de la geografía-naturaleza y referentes de identidad.

El culto a los cerros nos deja ver las continuidades y aun las resignificaciones de un conjunto de acciones y lenguajes, imágenes, textos, concepciones y creencias entre los pueblos de la Huasteca que les permiten lograr la cohesión interna y, por ende, su supervivencia cultural ante los efectos de los cambios violentos del mundo moderno,¹⁴ de las nuevas políticas económicas, de los programas político-sociales y de la migración. Así también es posible considerar que tales formas simbólicas permiten mantener la legitimidad de las acciones que parten de bases antiguas y que apelan a la inviolabilidad de las tradiciones inmemoriales como una forma de lograr la reproducción social.

¹⁴Cambios violentos ocasionados por: la contaminación de los mantos freáticos, el asolvamiento y la desecación de los ríos y la pérdida de la riqueza pesquera en arroyos, ríos y lagunas, la deforestación causada por la tala inmoderada de los bosques y el auge de la ganadería; por el impacto que ha tenido la explotación petrolera y con ello la contaminación por desechos industriales, la disminución de las áreas de cultivo, la diferenciación económica, social, política e ideológica.

Queremos enfatizar que las creencias y las prácticas que hemos reseñado sin lugar a dudas han sido adaptadas a la época actual, reinterpretando los elementos ya existentes en respuesta a circunstancias cambiantes (Farris 1984). No obstante lo anterior, consideramos que, como lo hace Nancy Farris para el caso de los mayas de Yucatán ante el proceso de conquista— y podemos agregar ante la modernidad— los huastecos siguen manteniendo un eje central de ideas en lo tocante a como son las cosas; un núcleo central de conceptos y principios que han podido conservarse gracias a la *adaptación creativa*,¹⁵ a la capacidad dinámica de los pueblos que han sido capaces de adaptarse a distintas situaciones gracias al despliegue de su imaginario que les ha permitido mantener una tradición basada en el ordenamiento de su mundo social.

Los ritos y prácticas actuales que giran alrededor de los cerros, a la vez que nos muestran la vitalidad cultural de los pueblos huastecos, dan cuenta también de su capacidad de reinventarse periódicamente, de recuperar, resignificar y reajustar la tradición e interpretar lo moderno a las nuevas condiciones de existencia, con una memoria que en forma unidireccional enlaza a las generaciones que, finalmente, les permita también reproducir lo que a través de sus mitos, recuerdos, valores y símbolos, conforma el “corazón” de su etnicidad, como bien señala Anthony D. Smith (s/f).

Por fin, podemos plantear la importancia de acercarnos a los rituales y prácticas que los indígenas recrean en relación con tales geosímbolos: pese a los efectos homogeneizantes que puede tener el proceso de globalización, más que enfrentarnos a lo que se podría considerar la pérdida, la desaparición cultural, la desestructuración del mundo huasteco, tenemos la impresión de seguir teniendo enfrente la continuidad de tradiciones que siguen siendo eficaces para lograr la reproducción social de las comunidades. Desde esta perspectiva, la pregunta obligada es a qué tipo de patrimonio corresponden los cerros sagrados.

Y volvemos a las preguntas iniciales: ¿son parte del patrimonio material o del intangible? La respuesta no es sencilla toda vez que pareciera demasiado tajante establecer la definición y determinación de las fronteras entre patrimonio cultural tangible y patrimonio intangi-

¹⁵Para esta autora, la adaptación creativa hace referencia a la forma en que los mayas, después de la Conquista, lograron encubrir bajo nuevas imágenes, prácticas y creencias, a sus antiguas deidades y tradiciones (Farris 1984).

ble, o bien del patrimonio material y patrimonio no material, o del patrimonio del pensamiento objetivado o de la naturaleza-sociedad subjetivada.

En este sentido, Antonio Machuca sostiene que “la división de patrimonio cultural en intangible o monumental no responde a dos formas posibles de cultura, se trata más bien de dos momentos de la dinámica cultural” (2003: 8). Para el autor, realizar esta división lleva a contradecir la misma noción de cultura, en la medida en que:

...la relación entre ambas modalidades o “aspectos” de la cultura es de condicionamiento mutuo: el patrimonio cultural compuesto de objetos y monumentos adquiere valor y significado por las cualidades atribuidas al patrimonio cultural, no material, más aún, la cualidad de este mismo patrimonio, debido a los elementos que contiene, se traduce a su vez, en conocimientos y prácticas. Por su parte, la cultura viva hace posible cristalizaciones duraderas (*op. cit.*: 7-8).

De la misma manera, Machuca discute incluso la pertinencia del término “intangible”, por considerar que éste tiene una base material que le da sentido (*op. cit.*: 18).

Es en este sentido, coincidimos con Antonio Machuca en que cualquier referencia al patrimonio cultural intangible implica la referencia a algún tipo de soporte humano o físico. En este sentido, consideramos que pensar los cerros sagrados como patrimonio intangible es dejar de lado su base material y todo ese soporte físico que implica el trabajo realizado por las comunidades para ofrendarlos. No obstante, también es cierto que éstos, a la vez que son materia, contienen elementos conectores de múltiples aspectos de un sistema sociocultural determinado por varias funciones.

a) Son objeto de representación y de apego afectivo, pero, sobre todo, funcionan como símbolos de pertenencia socioterritorial.

b) Permiten una particular forma de comunicación y diálogo entre lo sagrado y el ser humano, pero también con los elementos terrenales que dejan de ser un conjunto de cosas inertes para constituir un cosmos viviente en donde cada piedra, oquedad, cueva, río, etcétera, dialoga entre sí.

c) Permiten mantener un mundo ordenado y reconocible. Son parte de una geografía y una historia sagradas. El corpus mítico que

gira a su alrededor confiere unidad a la comunidad y, a través de sus héroes, deidades o funciones, proporciona un conjunto de figuras arquetípicas, cuya guía espiritual permite la reproducción de las comunidades.

Entonces, tenemos que considerar que los cerros, sin ser resultado del trabajo humano, sí se han nutrido del mismo y han adquirido su cualidad sacra por formar parte de un sistema complejo de significantes y significados, tal cual se hace con cualquier monumento u obra artística. Concluyendo, los cerros sagrados conforman un todo y, por lo mismo, quedan incluidos en el patrimonio natural y cultural, tangible e intangible y, como tal, deben ser protegidos para evitar que sean vistos como bienes materiales a los cuales se les otorga un valor mercantil o simplemente ser espacios idealizados para convertirlos en atractivos turísticos.

BIBLIOGRAFÍA

ALBORES BEATRIZ Y JOHANNA BRODA (COORDS.)

- 1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Colegio de San Luis-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto de Investigaciones para el Desarrollo, México.

BRODA, JOHANNA

- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Mauopomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 461-500.
- 2009 "Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, XVI (95): 40-47.

BRODA, JOHANNA Y ALEJANDRO ROBLES

- 2004 “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 271- 288.

BRODA, JOHANNA Y CATHARINE GOOD ESHELMAN (COORDS.)

- 2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BRODA, JOHANNA, STANISLAW IWANISZEWSKI Y ARTURO MONTERO (COORDS.)

- 2001 *La montaña en el paisaje ritual*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BRODA, JOHANNA, STANISLAW IWANISZEWSKI Y LUCRECIA MAUOPOMÉ (EDS.)

- 1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FARRIS, NANCY M.

- 1984 *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza América, Madrid.

FLORES PACHECO, MARTHA INÉS

- 2007 *La territorialidad de los pueblos indígenas nahua y teenek de la Huasteca potosina: historia, etnografía mítica y lugares sagrados*, tesis, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

GÓMEZ MARTÍNEZ, ARTURO

- 2004 “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México: 255-269.

GLOCKNER, JULIO

- 2009 “Mitos y sueños de los volcanes”, *Arqueología Mexicana*, XVI (95): 62-69.

GROEVE, DAVID

- 2007 “Cerros sagrados olmecas: montañas en la cosmovisión mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, XV (87): 30-35.

HOOFT, ANUSCHKA VAN'T Y JOSÉ CERDA ZEPEDA

- 2003 *Lo que relatan los de antes. Cuentos téenek y nahuas de la Huasteca*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.

LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO

- 2009 “Bajo el volcán. El memorial a Motecuhzoma II en Amecameca”, *Arqueología Mexicana*, XVI (95): 54-57.

MACHUCA, ANTONIO

- 2003 “Notas sobre el patrimonio cultural intangible. Patrimonio cultural (unidad de significado y materia)”, *Cuadernos de Antropología*, 2, separata de *Diario de campo*.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO

- 1989 *Historia general de las Cosas de Nueva España*, 3 vol., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

SANDSTROM, ALAN R.

- 2001 [en línea] “Nahua blood sacrifice and pilgrimage to the sacred mountain Postectli”, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., disponible en <<http://www.famsi.org/reports/01001/index.html>>.

SMITH D., ANTHONY

- s/f *The ethnic*, Basil Blackwell, Oxford.

TICHY, FRANZ

- 1991 “Los cerros sagrados de la cuenca de México, en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. El sistema ceque de los Andes en Mesoamérica”, J. Broda, S. Iwaniszewski y L. Mauopomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 447-459.

UNESCO

- 2004 “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial”, *Diario de Campo*.

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES EN LAS
TERRITORIALIZACIONES *BATS'Í VINIKETIK* (TZOTZILES)
EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS
Y *TSELTALES* EN OCOSINGO, CHIAPAS

Javier Gutiérrez Sánchez¹

La población indígena, tanto de Los Altos como de la selva Lacandona en el estado de Chiapas, al igual que en la mayoría de las zonas indígenas del país, se caracteriza por procesos de homogeneidad como también por una creciente y compleja diversidad trazada por las pertenencias religiosas, políticas y sociales. En este contexto, el presente artículo proporciona un acercamiento a las múltiples vías que adquieren las identidades, en tanto construcciones del “nosotros” en relación con los “otros”, tanto en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y la zona de Los Altos como en la de Ocosingo y el territorio de la selva en el estado chiapaneco. Mi interés se centra en comprender la multiplicidad de identidades en el interior de los sistemas de creencias y estructuras del pensamiento religioso y político y en las formas en que éstos se entretajan y asocian dando como resultado identidades comunitarias y colectivas que, en un contexto de imbricación o de contradicción, repercuten en procesos de negociación, acuerdo o consenso, pero también dan cauce para que se genere el conflicto, la crisis y la confrontación.

La investigación que se presenta se inscribe en el marco del último capítulo de mi tesis doctoral “Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones *bats'i viniketik* en San Cristóbal de Las Casas y *tseltales* en Ocosingo, Chiapas”, que realicé en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. La información etnográfica

¹ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

se obtuvo mediante varias estancias de trabajo de campo que se extendieron desde el año 2003 hasta el 2006.

Si bien el lugar de origen, la pertenencia a un grupo etnolingüístico en particular, o a “lo indio” en general, son elementos que marcan a las poblaciones para la construcción social del “nosotros”, también lo son la pertenencia a una organización social o política y la filiación religiosa. Sin embargo, no es suficiente esbozar las diferentes formas que adquieren estas construcciones sino, sobre todo, comprender su naturaleza y la interacción que se establece entre ellas.

A partir de la construcción del “nosotros”, también se define a los “otros”. Éstos, a su vez, se construirán a sí mismos –en su posición de “nosotros”– y se forjarán una noción y posición de “nosotros” quienes serán, a su vez, los “otros”. De tal manera que, como sostiene Alejos (2005: 163-164), “la identidad es resultado de una compleja interacción tanto entre “nosotros” como entre “nosotros y los otros”, es decir que el otro participa constante y activamente en la formación y reproducción del yo personal y del nosotros colectivo”. Esto nos lleva a reconocer que debe entenderse identidad y alteridad como conceptos mutuamente imbricados, interrelacionados, que participan en su mutua definición. Por esa razón, la identidad no existe en sí ni para sí, sino sólo en relación con la alteridad.

A la vez, estas identidades son sistémicas porque, al mismo tiempo que son religiosas, tienen una faceta política, económica y social, las cuales se encuentran engarzadas a través de un discurso coherente que organiza y estructura, simbólica e instrumentalmente, una realidad objetiva y subjetiva. Es mediante estos discursos que los sujetos sociales se construyen a sí mismos y a las alteridades, con las cuales mantienen relaciones de cohesión y acuerdo, pero también de conflicto y enfrentamiento. La complejidad que adquieren las identidades en los territorios y territorializaciones llevan a que el “nosotros” no sea una noción unívoca, ya que los sentidos y significados se conjugan en varias construcciones identitarias que no siempre son de la misma naturaleza pero que tienen correspondencia, sea por procesos históricos, sea porque las necesidades e intereses llevan a encontrar elementos comunes socialmente compartidos. Así, existen identidades comunitarias o colectivas que pueden imbricarse o contraponerse. En otras palabras, un sujeto se encuentra inmerso en varias construcciones del “nosotros” que dependen del contexto, pero siempre, como plantea

Giménez (2000: 54), en un proceso relacional que lleva a que las identidades se confronten entre sí mediante la interacción social.

De esta manera, un primer nivel de la construcción del “nosotros” se genera a partir de las “identidades comunitarias”, mientras que en un segundo nivel, y como resultado de éstas, están las “identidades colectivas”. Lo común, de acuerdo con Delgado (2005: 53), “significa aquello con lo que todos comulgan hasta convertirlos no solamente en un cuerpo, sino en una sola alma”. Para Paoli (2003: 25), la palabra comunidad “abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo”. Así, el “nosotros”, en el marco de la “identidad comunitaria”, significa una solidaridad y organización social que se basa en creencias comunes, formas de relación con la naturaleza y lo sagrado en la construcción del espacio, reproducción y continuidad de costumbres y tradiciones, así como formas comunes de comprender el mundo y de resolver los problemas que imperan en el marco de una sociedad local.

Las identidades comunitarias están basadas en lo semejante y adquieren un nivel de lo que Durkheim (1967: 67-115) llama la solidaridad mecánica, en el sentido de que, más allá de las sanciones reglamentadas por una legislación del derecho positivo, existe una sanción social que coloca al individuo disidente en las transgresiones a la tradición, las costumbres y las creencias de una sociedad trazada por los rasgos comunes. La semejanza en este caso, tal como esboza Durkheim, es la que permite la solidaridad.

El sistema de creencias de lo católico tradicional en los municipios de Los Altos, las numerosas iglesias protestantes tanto de los municipios alteños y en la zona de la selva como de las ciudades de San Cristóbal y, en menor medida, de la ciudad de Ocosingo, nos remiten a grupos de población conformados mediante identidades comunitarias. Igual interpretación merecen los conglomerados de individuos de la selva con un sistema religioso enmarcado en la teología india. Sin embargo, al mismo tiempo que son identidades religiosas, tienen una faceta social y política inherente al sistema de creencias y que se fue conformando mediante procesos históricos. Así, al igual que las identidades que se generan en el plano de la política y las organizaciones sociales, no es suficiente plantear las identidades religiosas *per se*, como si deambularan solas, sin interconexiones ni asociaciones. Generalmen-

te, se complementan y se constituyen en el rostro de las sociedades que se muestran en diferentes escenarios, pero no por ello desvinculadas.

A lo largo de todo un proceso histórico, las identidades, en su dimensión religiosa, se han fundido con el ámbito político en términos partidistas recreando una reorganización económica y social en el interior de las poblaciones indias. Así, religión y política se conjugan hasta prácticamente fusionarse y dar la impresión de que forman parte del mismo conglomerado de creencias, conformándose lo que podemos denominar *identidades imbricadas*. El término “imbricadas” remite a las identidades que se encuentran apoyadas “parcialmente” unas sobre las otras hasta conformar un complejo sistema identitario. El apoyo “parcial” de unas identidades sobre las otras es lo que otorga el sentido de “lo imbricado”. Este último concepto me parece más adecuado que la utilización del concepto de “identidades empalmadas”, ya que entre las identidades no hay una absoluta correspondencia en cuanto sus construcciones religiosas, políticas y sociales.

Esto aconteció en los municipios de Los Altos, con la superposición del ayuntamiento constitucional a los gobiernos indios (ayuntamiento regional), consecuencia del nacimiento de los municipios libres, uno de los resultados del triunfo de la Revolución Mexicana (Aguirre Beltrán 1991: 53-55). Sin embargo, los procesos que se vienen sucediendo en las luchas partidistas, tanto en Los Altos como en la selva, manifiestan, por una parte, la fractura de una correspondencia entre el sistema de creencias de la tradición católica con las estructuras de poder priístas que mantenían el control de los municipios alteños y, por otra, el surgimiento de fuerzas partidistas, fundamentalmente del Partido de la Revolución Democrática (PRD), que se muestran como núcleos de oposición a los grupos estructurados de poder. Sin embargo, las transformaciones que se han sucedido en el ámbito del poder civil partidista no necesariamente han significado la ruptura con las creencias. En este sentido, el “nosotros” que se construye en la dimensión identitaria religiosa sigue una línea continua de reproducción de una “identidad comunitaria”, pero no así en términos del “nosotros” que se construye en el ámbito de las pertenencias partidistas. La identidad que se genera en el seno de esta última pertenencia responde a una “identidad colectiva” que busca, como fin último, el derrocamiento del grupo de poder imperante. De ahí que las alianzas entre grupos como el Partido del Trabajo, el PRD y el Partido Acción Nacional, que

en un nivel nacional son por lo menos motivo de fuerte crítica social, se conformen de manera funcional en los municipios de Los Altos u Ocosingo, en la zona de la selva, con el fin de conformar un “nosotros” colectivo que genere la suficiente fuerza para enfrentar las estructuras y poder del Partido Revolucionario Institucional, generados históricamente en Los Altos y la selva.

Cuando la solidaridad se dé entre identidades comunitarias –que en sí son constituidas por referencias que aglutinan lo religioso, con una visión e intereses políticos y sociales comunes y coherentes– hará que la identidad perdure y se mantenga como formas de ser y estar. Sin embargo, cuando la solidaridad colectiva sólo se dé por intereses fundamentalmente políticos partidistas, su durabilidad dependerá, por una parte, de los mecanismos que instaure para permitir su permanencia, pero también de las inercias que se conformen en torno a los grupos de oposición. En muchos de los casos, su persistencia será perentoria y se disolverá en cuanto se hayan logrado los objetivos de la unión. Mucho de esto depende de los intereses y la calidad de participación de los sujetos en la estructura institucional partidista.

Sin embargo, no hay religión que no encierre en sí misma una posición política y social, sea de manera explícita o implícita. En este sentido, las diferentes esferas se conjugan en un sistema identitario que adquiere un carácter de empalmamiento. Tal vez el caso más claro sea el de la teología india,² ya que en su construcción y comprensión de Dios lleva explícito el cambio de las estructuras sociales y políticas

²Según Michael Löwy (1999: 47), la Teología de la Liberación es la expresión de un vasto movimiento social que, a principios de los años sesenta, abarcaba a sectores significativos en el interior de las estructuras de la Iglesia, movimientos religiosos laicos, redes pastorales popularmente cimentadas, Comunidades Eclesiales de Base (CEB), así como a diversas organizaciones populares creadas por éstas. De acuerdo con el mismo Löwy, sin la existencia de este movimiento social no se comprenderían fenómenos sociales e históricos como el surgimiento de un nuevo movimiento de los trabajadores en Brasil o el surgimiento de la revolución en Centroamérica. Producto de estos movimientos y en el contexto del Concilio Vaticano II, en los años sesenta del siglo xx, se consolidó la Teología de la Liberación como un proyecto eclesiástico para la construcción de un modelo de Iglesia latinoamericana que opta preferentemente por los pobres y que encuentra su concreción en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Medellín, Colombia (1965), Puebla, México (1978), y Santo Domingo, República Dominicana (1992). Esta teología se convierte en un nuevo paradigma para numerosos sectores eclesiásticos en América Latina, cuya estrategia de organización pastoral promueve la reflexión

que originan la desigualdad y la injusticia. La teología india, en cuanto sistema de creencias, al mismo tiempo que resemantiza y rescata la tradición, ordena el ámbito de las estructuras y jerarquías religiosas, en términos de una pastoral que crea las instancias (comisiones) encargadas de la organización comunitaria en cuanto a la tierra, el desarrollo comunitario, la educación o la salud, de tal manera que la lucha por el cambio social y político es coherente e inherente a las creencias religiosas (Cuadriello 2007: 97).

Las identidades forzosamente nos remiten a los conceptos de la *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Tönnies (1979: 27-29). El primero se refiere a las identidades generadas en la comunidad en cuanto a su vida orgánica y el segundo a la sociedad en sus aspectos de vida pública y mecánica. Es decir, las identidades mantienen diferentes ámbitos en la vida cotidiana, ya que la comunitaria requiere una reproducción constante de lazos emocionales y estrechamente vinculados a las relaciones personales, mientras que la segunda, en cuanto es pública, adquiere su carta de presentación mediante la cohesión, asociación y comunicación de intereses comunes. Esto marca una clara diferencia entre lo que es propiamente la comunidad y lo que podríamos comprender por sociedad.

En este sentido, la construcción del “nosotros” adquiere un sentido en las identidades comunitarias, pero también su construcción se organiza en un segundo nivel en el marco de las “identidades colectivas”, a las cuales se asociaría la idea de una reunión de “identidades comunitarias”, en donde los individuos, como plantea Delgado (2005: 53), toman consciencia de lo conveniente de su copresencia, ya que la asumen como medio para obtener un fin, como puede ser el de sobrevivir. Así que, mientras las “identidades comunitarias” se fundan en la comunión y están basadas en la homogeneidad de una cosmovisión –la *Gemeinschaft*–, las identidades colectivas, en cambio, se organizan y encuentran su base en la comunicación que pueda darse entre

sobre la realidad, para iluminarla con el mensaje evangélico de La Biblia y regresar a la realidad para transformarla.

La pastoral de Samuel Ruiz se insertó, en términos generales, en el paradigma de la teología de la liberación, pero con la variedad de la teología india, la cual, por una parte, abarca la reflexión sobre la religión precolombina y, por otra, también aspira a ser una teología o reflexión cristiana que consiste en mirar el mensaje bíblico cristiano desde las propias culturas de las poblaciones indias (Marcos 1998: 34).

las diversas identidades comunitarias –la *Gesellschaft*. Así, mientras las “identidades comunitarias” son cotidianas y se hacen presentes constantemente en las prácticas que implican las creencias, particularmente las religiosas, y no por ello están desvinculadas con una forma de vivir lo social y lo político, las “identidades colectivas” responden a los momentos, contextos y circunstancias que exigen la conformación de una identidad nucleada por los intereses comunes.

Pero las identidades comunitarias y colectivas pueden ser contradictorias entre sí. La conformación de una identidad colectiva puede responder a crear un “nosotros” que se contrapone a la construcción histórica de los “otros” que también se presentan bajo los supuestos de las identidades comunitarias y colectivas. Así, cuando las identidades son irreconciliables y diametralmente opuestas, no existe la posibilidad de que se cree algún lazo o interés que las lleve a una solidaridad que permita la conformación de una identidad colectiva, a menos que intermedie la renuncia o negación, aunque sea en parte, de una de las identidades y adquirir elementos de la dominante. Es en el marco de las identidades contradictorias donde surge el conflicto, la crisis y la confrontación.

Uno de los casos que pueden argumentar la confrontación entre las identidades es el que sucedió en San Pedro Chenalhó, Chiapas, en donde las pugnas se gestaron fundamentalmente entre dos identidades comunitarias: por una parte, el poder caciquil priísta de tradición católica costumbrista y, por otra, los grupos con una identidad formada bajo el paradigma de la teología india, aglutinados en la organización Las Abejas. Evidentemente, la oposición entre una y otra no sólo estaba basada en las creencias mismas, sino en las prácticas de oposición sociopolítica, generadoras de determinadas forma de vivir las creencias. Ello explica que Las Abejas se convirtieran en un grupo de amenaza al *statu quo* de los grupos de poder imperantes del municipio.

Otro de los casos de identidades colectivas son las asambleas que se realizaban en los parajes y rancherías de Ocotál, Getsemaní o La Gloria en Ocosingo, Chiapas, en donde población de diferente filiación religiosa se reunía para llegar a acuerdos de intereses comunes incluso en términos políticos partidistas. En este caso, las identidades comunitarias se nucleaban alrededor del PRI. A mediados del año 2004, cuando me encontraba en trabajo de campo en la cabecera municipal de Ocosingo, obtuve información de que los últimos presidentes mu-

nicipales de ahí habían salido electos de la comunidad de Ocotol, esto mediante fuertes luchas internas. En este sentido, el priísmo tampoco ha sido un todo homogéneo, pues en su interior, las alianzas y contradicciones van aparejadas en una contienda que separa y confronta a los mestizos con una mayoría india que ha buscado e incluso ha logrado colocar como presidentes municipales a *tseltales* de las localidades mayoritariamente indias.

En los municipios autónomos, como fue el caso que observé durante mi estancia en uno de los municipios zapatistas, a mediados del año 2003, convergían en la fiesta patronal, mediante tregua, zapatistas y priístas ante los intereses comunes de celebración del santo. Los zapatistas conformaban una identidad colectiva, pues, a pesar de que la mayoría se asumía como católica de la teología india, había en sus filas población de religiones protestantes.

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en colonias como La Hormiga en particular, y en aquéllas de asentamiento mayoritario indio, las diferentes Iglesias han constituido pequeños núcleos religiosos marcados por identidades comunitarias que comparten creencias y estrechos lazos de solidaridad. Sin embargo, como sucede en la ciudad de Ocosingo, se ha creado una identidad colectiva que es resultado de las diversas identidades comunitarias que colocan en una oposición al conjunto de las iglesias protestantes ante la identidad colectiva de lo católico en general y de lo católico tradicional en particular, o de la teología india. A este respecto, los evangélicos argumentan que “no quieren a la iglesia católica, porque a los católicos les gusta la organización, les gusta la guerra, les gusta el pleito, que están en contra de Dios”.³

En prácticamente todas las colonias de asentamiento mayoritariamente indio de San Cristóbal se sigue esta misma lógica, incluso se recrean organizaciones civiles con estructuras jerarquizadas, las cuales generan la organización y gestión vecinal, colocándose por encima de las identidades religiosas, partidistas o de aquellas que marcan el origen de las poblaciones. En este ámbito, las identidades colectivas se recrean y se mantienen a partir de la cohesión y asociación, pero es probable establecer, a manera de hipótesis, que estas identidades se disolverán en la medida en que se logren los fines para los cuales fueron creadas,

³ Información obtenida en entrevista con Javier Toledo, *tseltal* dirigente de la ARIC histórica, noviembre de 2005, Ocosingo, Chiapas.

como es la gestión pública básicamente de los servicios. Pero, también es posible, hipotéticamente, que logren una larga duración, siempre y cuando existan motivos suficientes para continuar su permanencia recreando la identidad colectiva en el marco de las luchas vecinales.

Asimismo, se generan identidades colectivas en el área del mercado de San Cristóbal, cuando lo *jchi'ilk'it'ik* (nuestro compañero) surge como aglutinador y cohesionador de las fuerzas políticas y sociales para oponerse a la identidad colectiva de los *caxlanes*.⁴ Sin embargo, el tipo de identidad colectiva que se genera a partir de lo *jchi'ilk'it'ik* es probable que tenga un mayor margen de duración ya que se ha generado para protegerse y sobrevivir en una ciudad que ha opuesto históricamente indios y ladinos. Sin embargo, esta identidad es “colectiva” en cuanto su composición es interna, pero se comporta como una “identidad comunitaria” cuando se confronta a la “identidad colectiva” de los *caxlanes*, quienes se conforman a sí mismos bajo las características de una identidad comunitaria que comparte, parafraseando a Moscovici (1961: 39), una serie de representaciones individuales o sociales que hacen de lo indio lo que piensan que es o que debe ser. Es decir, se conforma toda una representación de lo que constituye “lo indio” en el pensamiento caracterizado como *coleto*. Así, el indio estará relacionado con lo pobre, inferior, ignorante y tonto, como fuerza de trabajo y servilismo, mientras que, en el marco de los estereotipos de los indios, lo *ladino-coleto* estará relacionado con lo rico, abusivo, individualista, egoísta, explotador y mentiroso. Pitt-Rivers (1970: 21), en las investigaciones que realizó en Los Altos alrededor de los años setenta, afirma que a “los ladinos se les consideraba como ‘mero *pukuh'* (pura brujería), creados por Dios no de la noble arcilla de los indios, sino del estiércol de los caballos”, lo cual nos remite a las construcciones negativas que se tiene de los ladinos, en el marco de su cosmovisión. Las identidades contradictorias, a través de los discursos, se basan en experiencias de la vida cotidiana que se confrontan mediante la descalificación y el manejo de los aspectos negativos de los sujetos en interacción.

⁴Existen diferentes núcleos identitarios de lo que se reconoce como ladinos en San Cristóbal. Por ello, al referirme a éstos, hago hincapié en una identidad colectiva conformada por diversas identidades comunitarias: no es lo mismo ser un *coleto* de élite que un *coleto* pobre de la ciudad.

Sin embargo, la territorialización no puede abarcarse absolutamente en el nivel de la confrontación de sujetos colectivos. En este sentido, parte de la experiencia ha sido la inserción de la población india en la dinámica de la ciudad de San Cristóbal que está llevando a una negociación y acuerdos entre las identidades. En la misma ciudad de Ocosingo, la presencia de evangélicos o no católicos no es tan evidente como en San Cristóbal de Las Casas; de hecho, no ha sido tan impactante como para determinar las dinámicas cotidianas de la ciudad.

Los impactos se tienen que comprender por lo menos en dos ámbitos. En las identidades que se han generado en las huestes de la iglesia católica: por un lado, los “tradicionalistas”, con un pensamiento católico de lo tradicional, y por el otro, los “liberacionistas”, relacionados con la teología india.⁵ En segundo lugar, en la inclusión de dos fuerzas políticas que han generado identidades contradictorias: por un lado, la población inserta en el priísmo, y por otro, aquella que se encuentra inserta en las organizaciones sociopolíticas como la Unión de Uniones y Sociedades de Producción Rural (ARIC), fundamentalmente la Independiente o Histórica, o en el zapatismo.

Por esto, la territorialización de Ocosingo sólo se comprende en el proceso de una historia bifurcada entre Los Altos y la selva: entre una historia de Los Altos matizada por la Congregación y República de Indios que se sobrepuso a los antiguos Señoríos prehispánicos y que, en una línea de divisiones territoriales, conformaron, ya en el siglo xx, los actuales municipios constitucionales con estructuras de poder caciquiles, ligados al priísmo y que se fundamentaron, a su vez, en un sistema de creencias estructurado a partir de lo tradicional católico; y entre la historia de la selva, en donde se construyeron nuevas identidades producto de los miles de desplazados, particularmente de los provenientes, en su mayoría, de las fincas y que bajo la figura del ejido se establecieron en el municipio de Ocosingo y la selva. Se trata en definitiva de una historia que conjuga los procesos de las organizaciones de Uniones de ejidos y el papel fundamental de la organización pastoral de la teología india.

Tanto las identidades comunitarias como las colectivas se convierten también en marcadores de las poblaciones. Por ejemplo, una po-

⁵ Información obtenida en entrevista con Javier Toledo, uno de los principales líderes y fundadores de la ARIC Histórica, *tsettal* que vive en la colonia de San Caralampio, en el municipio de Ocosingo, Chiapas, noviembre de 2005.

blación puede ser reconocida por los límites y las fronteras que otorga el santo titular, pero también puede cualificarse y asumirse como priísta y a la vez como católica, en términos de una religiosidad tradicional. Igualmente, otra puede ser reconocida como priísta protestante, en términos generales, presbiteriana o pentecostal en particular, o como rebelde-zapatista y a la vez como perteneciente a la teología india. Un nivel de identidad puede darlo su origen, y otro nivel lo designará su filiación religiosa. Incluso pueden sentirse parte de todo un conglomerado protestante, pero más allá de esta generalidad, ser parte de ésta o aquella Iglesia cuya denominación variará. En otros casos, pueden darse comunidades de gobierno priísta o perredista y que en su seno existan poblaciones con filiaciones religiosas distintas. Finalmente, todos ellos se pueden inscribir bajo la identidad de “lo indio” o como pertenecientes a los *bats'ì viniketik* o los *tsełtales*, y ambos como parte de una unidad en cuanto gente de *bat'si* o *bat'sil k'op*. En este sentido, la identidad se basa en la construcción de un “nosotros”, el cual homogeneíza, pero al mismo tiempo alberga identidades heterogéneas.

Se puede decir que es en el contexto de las identidades tanto comunitarias como colectivas y las relaciones que se establecen entre éstas donde se pueden interpretar y comprender los acuerdos y las concertaciones, la solidaridad y la cohesión, pero también las disidencias, la violencia y los conflictos no sólo en las ciudades, sino también en los municipios y localidades de Los Altos y la selva. Esto porque cada una de las identidades comunitarias o colectivas trata de imponer, en el sentido que plantea Lisbona (2005: 232), su particular modelo de cómo debe ser la sociedad.

Son las identidades comunitarias y colectivas, sean éstas imbricadas o contradictorias, las que dan vida y llevan a las construcciones de las territorializaciones indias en las ciudades de San Cristóbal y Ocosingo. La construcción social del “nosotros” implica una forma de entender el mundo y de relacionarse con él, es decir, está basada en un discurso sistémico que lleva a la construcción de los espacios –luchar, conquistar y mantener el poder– y deriva en la conformación de las fronteras identitarias. Por esta razón, existe una relación intrínseca e inherente entre las variaciones y complejidad que adquieren las identidades y en las formas en que éstas se hacen presentes para dar vida a los territorios y las territorializaciones. En este sentido, la identidad no debe concebirse como esencia inmutable, sino como un proceso activo

y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Como plantea Giménez (1992: 201), las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan.

Sin embargo, las identidades comunitarias y colectivas no pueden ser reducidas solamente a un lugar delimitado. Las identidades comunitarias pierden sus límites geográficos, creando comunidades imaginadas –lo cual no indica que no sean reales–, entrelazadas por lo semejante, ubicadas en lugares discontinuos e incluso distantes. Los municipios y sus poblaciones, a través de las identidades comunitarias y colectivas, quedan conectadas y entrelazadas mediante múltiples líneas que las unen entre ellas mismas, por una parte, y con las ciudades, por otra, creando una extensa telaraña que las pone en interacción y dependencia. Así, la comunidad no sólo está trazada por los procesos que han seguido las construcciones del “nosotros” en el ámbito que le confieren la cotidianidad y solidaridad constante y directa, que organiza y estructura a las poblaciones pequeñas, como los parajes y rancharías, las cabeceras municipales e incluso las ciudades: son poblaciones con organizaciones identitarias que miran hacia adentro pero también hacia los “otros”, cercanos o lejanos, reforzando los lazos entre una identidad comunitaria local con una identidad global.

En este sentido, ha sido la amalgama de las diferentes identidades y la organización que se ha generado a partir de éstas la que ha puesto en contacto a los territorios indios con los procesos circunscritos de interacciones e interconexiones entre las comunidades en el nivel intra e interregional, con los movimientos estatales, nacionales y bajo un sistema mundo. Así, las identidades, sean éstas comunitarias o colectivas, permiten construir los puentes de relaciones dentro de las comunidades, pero también tienden las redes que las unen con los procesos globales; en este sentido, la globalización es un proceso que atraviesa los planos locales y nacionales, cruzando historias diferenciadas (Ortiz 1996: 15).

En cuanto sistema comunitario y colectivo, algunas de las identidades presentan un nivel de interacción que alcanza sólo los límites locales, como es el pensamiento católico tradicional fundamentalmente de Los Altos, en cuanto se establecen relaciones entre los municipios. En prácticamente todos los municipios alteños, e incluso en Ocosingo, las creencias en términos de los católicos tradicionales, esencialmente,

reproducen lógicas semejantes en el sistema de las creencias, aunque evidentemente varían en algunos elementos que tienen que ver con tradiciones locales concretas, como el enterrar a sus muertos, e incluso con los procesos históricos que han seguido las identidades en un nivel concretamente local.

En relación con la Teología de la Liberación, ésta se encuentra inserta en las tendencias de la construcción de una teología latinoamericana que buscó concretar las directrices del Concilio Vaticano II y las reuniones episcopales de Medellín (1965), Puebla (1978) y Santo Domingo (1992). Estas tendencias hicieron de la “opción preferencial por los pobres” su punta de lanza pastoral y, concretamente, la diócesis de San Cristóbal visualizó a los indios como su principal sujeto de evangelización. A pesar de que la hermenéutica del mensaje evangélico sigue, en general, las mismas directrices de una Teología de Liberación latinoamericana, encuentra sus propios cauces pastorales en los territorios indios de Chiapas, y particularmente, en las comunidades de la selva, en las cuales, como argumenta Cuadriello (2007), las poblaciones recrean la Iglesia Autóctona Tzeltal.

En relación con los protestantes, independientemente de las diferencias entre una u otra Iglesia, cada comunidad religiosa encuentra la posibilidad de concretar lazos de solidaridad con aquéllas con las que comparten una identidad comunitaria y que se encuentran fuera de los límites locales, extendiendo la comunidad en otras partes del estado, fuera de éste e incluso en otros países. En términos de las identidades religiosas, las fronteras de pertenencias locales se fracturan porque una misma organización lleva a que poblaciones ubicadas en lugares distintos, incluso distantes, se identifiquen, en una especie de comunidad imaginaria quedando en el plano de la potencialidad los lazos de pertenencia real. Así, por ejemplo, una población de una iglesia presbiteriana que se encuentra en una comunidad está relacionada con aquella otra que se ubica en San Cristóbal o en Tuxtla Gutiérrez, en el Distrito Federal, en otros estados de la República e inclusive en otros países. Sin embargo, aunque estas iglesias tengan una cobertura global, siempre encontrarán una forma de concretarse a partir del contexto y entorno local.

Las organizaciones indias se encuentran entrelazadas mediante otro tipo de globalización, éstas, a través de sus movilizaciones, entran en pugna con los procesos de globalización caracterizados por la iner-

cia de los paradigmas de la modernidad que buscan la homogeneidad de los espacios y de las sociedades. Esta modernidad plantea, en términos de lo que establece Foucault (2003: 15), el proyecto de una historia global, la cual “trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, el principio –material o espiritual– de una sociedad, la significación común a todos los fenómenos de un periodo, la ley que da cuenta de su cohesión. Lo que se llama metafóricamente el ‘rostro’ de una época”. Este proyecto supone una misma y única forma de historicidad que arrastra las estructuras económicas, las estabildades sociales, la inercia de las mentalidades, los hábitos técnicos, los comportamientos políticos, y los somete todos al mismo tipo de transformación.

En torno a las organizaciones o movimientos político-sociales, como las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), cuya sede se encuentra en San Cristóbal, e incluso los Municipios Autónomos Zapatistas, adquieren un estatus de comunidades en la medida en que siguen semejantes construcciones políticas, que las hace vincularse como imaginadas, pero con posiciones políticas reales que llevan a estructuras organizativas que obedecen a la misma visión y prácticas políticas, sin importar su ubicación en la selva o en Los Altos. El caso de las organizaciones políticas y sociales nos coloca ante otro tipo de sistema global, el cual ha llevado a la interacción e interconexión de las organizaciones indias poniéndolas en contacto independientemente de las fronteras regionales, estatales y nacionales (Mejía y Sarmiento 1991; Velasco Cruz 2003). De tal manera que, como menciona Pérez-Ruiz (2000: 362-363), “en México, como en toda América, las luchas de los pueblos indígenas, antes localizadas sólo en ámbitos locales y regionales, han configurado en la segunda mitad del siglo xx un nuevo tipo de movimiento social que les da identidad y unidad: el movimiento indígena nacional, con redes de alianza con el movimiento indígena continental”. Este tipo de movimiento globalizante ha construido categorías panindias que se encuentran enmarcadas en un discurso que dirime las diferencias y las contradicciones que se suceden en lo local mediante las construcción de una identidad colectiva india. Ha sido en el contexto y entorno de las identidades panindias y la organización india que el territorio ha encontrado su manufactura conceptual en términos políticos.

Asimismo, en términos político-partidistas, las comunidades han quedado enlazadas, no sólo por las líneas que se puedan esbozar en

uno y otro partido, sino porque el poder salta las fronteras y conecta las comunidades bajo una misma estructura organizacional que consigue regular, cohesionar y mantener el poder. Por ejemplo, en una comunidad zapatista de Altamirano, la población priísta mantenía estrechas relaciones e interdependencia con el priísmo de la cabecera municipal, que a su vez se conectaba con el priísmo de Ocosingo y de San Cristóbal de Las Casas.⁶

Así podemos concluir que las globalizaciones en “plural”, cual telarañas asimétricas, fracturadas y entrelazadas, son sistemas complejos abiertos que unen los universos espaciales y temporales de las tendencias de cobertura macro que, en línea discontinua, se concretan en los ámbitos de las identidades, economías y políticas locales. En este sentido, la comunidad no está cerrada y aislada, sino que es resultado también de las fuerzas que se suceden más allá de sus fronteras, en definitiva, una comunidad sin límites o, dicho de otra manera, los límites de la comunidad quedan fracturados. Como plantea Touraine (1998: 20-21), “el mundo de hoy no es un mundo globalizado; es un mundo fracturado entre los retoños globalizantes y el de las pertenencias identitarias. [...] Vivimos la ruptura entre el mundo que llamaría voluntarios del mundo instrumental, el de la producción, de los cambios y los cálculos y, por otro lado, el mundo de las identidades”.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1991 *Formas de gobierno indígena. Obra antropológica IV*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, México.

ALEJOS, JOSÉ

- 2005 “La comunidad Itzá y la globalización”, Miguel Lisbona (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora-Tuxtla Gutierrez: 161-176.

⁶Trabajo de campo en comunidad zapatista en la zona de Las Cañadas, Ocosingo, junio de 2003.

CUADRELLO OLIVOS, HADLYNN

- 2007 *El proceso de asociación y reproducción de la práctica religiosa en Las Cañadas de Chiapas*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

DELGADO RUIZ, MANUEL

- 2005 “Espacio público y comunidad, De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada”, Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora-Tuxtla Gutiérrez: 39-60.

DURKHEIM, EMILE

- 1967 *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires.

FOUCAULT, MICHEL

- 2003 *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

GIMÉNEZ, GILBERTO

- 1992 “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en *Estudios de Comunicación y Política*, 2: 183-205.
- 2000 “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, Programa de Estudios sobre la Ciudad, Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa, México: 19-51.

LISBONA, MIGUEL

- 2005 “Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada”, Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Zamora-Tuxtla Gutiérrez: 195-238.

LÖWY, MICHAEL

- 1999 *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México.

MARCOS, SYLVIA

- 1998 “Teología India: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Chiapas, el factor religioso*, II: 33-60.

MEJÍA PIÑEROS, MARÍA CONSUELO Y SERGIO SARMIENTO SILVA

1991 *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI, México.

MOSCOVICI, SERGE

1961 *La psychanalyse, son image, son public*, Presses Universitaires de France, París.

ORTIZ, RENATO

1996 "Otro territorio", *Antropología, revista del pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 12: 5-22.

PAOLI, ANTONIO

2003 *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

PÉREZ-RUIZ, MAYA LORENA

2000 "Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia", *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, Primer informe*, tomo I, Instituto Nacional Indigenista-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México: 355-418.

PITT-RIVERS, JULIAN

1970 "Palabras y hechos: los ladinos", Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers (eds.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

TÖNNIES, FERDINAND

1979 *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Península, Barcelona.

TOURAINÉ, ALAIN

1998 "Globalisation et sociétés locales", Rémy Knafoun (dir.), *La planète "nomade". Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, Belin, París: 15-26.

VELAZCO CRUZ, SAÚL

2003 *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Pedagógica Nacional, México.

LAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA COMO MARCADORES
IDENTITARIOS SOCIOECONÓMICOS Y SOCIOTERRITORIALES.
EL CASO DE XICO, VERACRUZ

Íñigo González de la Fuente¹

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo² es resultado de las reflexiones surgidas en el contexto de las investigaciones en torno a las formas de participación política llevadas a cabo entre los años 2003 y 2006 en varios municipios de España y México (González 2010). En este caso, me voy a centrar en el material etnográfico registrado en la localidad veracruzana de Xico entre los meses de octubre de 2005 y julio de 2006, periodo que incluye la precampaña y campaña de las elecciones a la presidencia de la República Mexicana del 2 de julio de 2006.

A partir de la fijación como unidades de análisis de las interacciones políticas concretas –incluidas las clientelares– entre ciudadanos xiqueños en sus cinco modalidades reconocidas por las ciencias sociales,³ se explora la articulación de las mencionadas interacciones,

¹Universidad de Cantabria. Facultad de Educación, Santander (España).

²Este texto constituye una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada en el LIII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la ciudad de México del 19 al 24 de julio de 2009.

³Según Anduiza y Bosch (2004), existen cinco formas de participación política: 1) la participación electoral: votar (en una elección o en un referéndum); 2) la participación en campaña: asistencia a mítines, financiamiento, trabajar para un partido o candidato, visitar domicilios tratando de convencer a otro para que vote de una determinada manera, etcétera; 3) la participación en organizaciones políticas: ser miembro activo y/o participar en las actividades de un partido político o de un grupo, asociación, organización o plataforma de carácter político; 4) la participación-contacto: contactar directamente con los representantes políticos sobre cuestiones públicas y los

y más concretamente, del papel que ocupan los ciudadanos interactuantes como marcadores identitarios que vinculan de una manera destacada a sus protagonistas con unas determinadas características socioeconómicas y socioterritoriales, dimensiones que, en última instancia, resultan indisociables de las relaciones de poder presentes en las sociedades locales (Giménez 2001: 6).

En este sentido, se realiza una exposición en varios epígrafes: una breve reseña sobre las características principales del sistema político mexicano, con especial incidencia en su cultura política; una caracterización general del municipio objeto de estudio, el cual destaca por su conformación a nivel local en varias escalas territoriales; una categorización de los niveles de privilegio socioeconómico y de pertenencia socioterritorial presentes en Xico; varios ejemplos de escenarios políticos electorales, de campaña y de organizaciones políticas con el objetivo de mostrar las interacciones que entran en juego en el municipio; finalmente, la presentación de un esquema de marcadores identitarios que asocian nítidamente las características socioeconómicas y socioterritoriales de los ciudadanos con determinadas formas de participación política.

EL SISTEMA POLÍTICO MEXICANO

Desde 1917, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define el orden político mexicano como una “república representativa, democrática y federal” (artículo 40). Sin ánimo de extenderme demasiado, voy a reseñar los cuatro elementos del sistema político mexicano que me parecen fundamentales para su definición: la organización territorial de la federación, el régimen político –destacando el carácter no competitivo de sus elecciones–, el sistema de partidos –atendiendo a la relación entre partido hegemónico y partidos de oposición– y la cultura política –la existencia de normas de carácter informal relacionadas con la cultura nacional.

medios de comunicación (pedir audiencias o entrevistas, realizar llamadas o escribir cartas a los periódicos, etcétera); 5) la participación-protesta: expresar el rechazo a una determinada situación o circunstancia política (participar en manifestaciones, boicotear determinados productos por razones políticas, desobedecer una ley por razones políticas, ocupar un edificio, bloquear el tránsito, realizar actos de violencia, etcétera).

1) La Constitución define formalmente a la República Mexicana como un estado federal (artículo 40), integrado por 31 estados y el Distrito Federal (artículo 43). Cada uno de los estados cuenta con un gobernador elegido de forma directa sin posibilidad alguna de ser reelegido. La carta constitucional mexicana reconoce al municipio como la base en la que se sustentan los estados, aspecto que se constata en la asignación por parte de la Unión de “fuentes de ingresos intocables, para que puedan atender los servicios públicos que les son propios, y fortalecer su independencia política” (Alcántara 1999: 50). Al igual que el presidente de la República y los gobernadores estatales, los presidentes municipales, regidores y síndicos no podrán ser reelectos, al menos en el periodo inmediato.

2) Entendiendo el *régimen político* como “el conjunto de reglas formales e informales y procedimientos para seleccionar a la dirigencia nacional y las políticas públicas” (Adler *et al.* 2004: 17), la celebración de elecciones es una condición necesaria, pero no suficiente, para la consideración de un sistema como democrático. De hecho, la estabilidad política producida por el régimen surgido de la Revolución de 1917 se debe en buena medida a la existencia de citas electorales periódicas y, más aún, a la asunción por parte de todos los actores políticos de que esas citas se producirían ininterrumpidamente y dentro de los parámetros marcados por la Constitución.

No obstante, las elecciones deben ser competitivas, esto es, no puede haber un ganador predeterminado, debe ser imposible revertir el resultado electoral y se ha de estar seguro de que las siguientes citas electorales han de tener idénticas características que las presentes. Con estas premisas, se considera régimen autoritario a todo aquel en el que no hay elecciones o éstas no son competitivas, sea porque únicamente se permite presentarse a un partido político, sea porque los partidos de oposición no tienen posibilidad alguna de derrotar electoralmente al grupo en el poder.

3) En concreto, sobre todo para el periodo histórico que comprende desde la Revolución hasta las elecciones de 1988, se puede tildar al sistema político mexicano como variante de régimen autoritario en la que se permiten partidos políticos de oposición relativamente independientes que se presentan a unas elecciones en las que se tiene la certidumbre de victoria del partido gobernante, o lo que es lo mismo, *sistema de partido hegemónico*.

Véase esto más detenidamente. Entre las características que daban a las elecciones en México un carácter no competitivo se combinan factores informales relacionados con la cultura política del país con factores formales que garantizaban al partido oficial la posibilidad de recurrir al fraude en el caso de que los resultados se mostraran contrarios al interés del grupo gobernante. Por un lado, en el plano informal, el partido hegemónico obtenía un gran caudal de votos a través de “lazos clientelares creados en todos los niveles sociales a partir de relaciones de lealtad a largo plazo que incluían el intercambio de bienes y servicios por apoyo electoral” (*ibid.*: 20). Por otro lado, existía toda una gama de reglas formales que permitían al Partido de la Revolución Institucional (PRI) organizar y validar las elecciones, tales como la Comisión Federal de Vigilancia Electoral (la cual desde 1946 velaba como órgano adscrito al presidente por la permanencia del régimen) o el Colegio Electoral (órgano político constituido por diputados encargado de conferir en última instancia legalidad a los resultados).

Con este panorama, el fraude no era tanto una práctica frecuente como una posibilidad permanente de actuación: mientras el PRI tuviera una clara mayoría de votos favorables, las elecciones iban a ser limpias; en caso contrario, siempre podrían cambiarse los resultados en función de las circunstancias del momento.⁴

Históricamente, la construcción del partido hegemónico tiene su inicio con la reunión en 1929 de 148 partidos locales bajo la marca electoral de Partido Nacional Revolucionario (PNR) —la denominación de PRI fue adquirida hasta 1946. El objetivo de tal unificación era el de conseguir un candidato a la presidencia que tuviera el beneplácito de los caciques regionales cuyo poder manaba de su papel en el periodo revolucionario entre 1910 y 1917. De esta manera, la nominación del candidato se convirtió en el centro de la lucha política, siendo frecuente que los candidatos derrotados aglutinaran a sus facciones bajo el formato de nuevas candidaturas independientes. Tal práctica, como se verá más adelante para el caso de Xico, sigue siendo ejecutada por candidatos a todos los niveles institucionales con notable frecuencia.

⁴Algunos autores (Adler *et al.* 2004) han documentado fraudes que responden a otras necesidades más complejas que el triunfo electoral: podían darse cuando la dirección del PRI pretendía generar una deuda por parte del candidato hacia el partido o cuando los líderes estatales querían quedar por encima del resto para tener mayores prebendas por parte del futuro presidente.

4) En otro orden de cosas, siguiendo el modelo propuesto por Ramírez (1997: 51), definimos la *cultura política* como “el conjunto de conductas y prácticas, creencias empíricas, sentimientos y valores que están asociados a los ejercicios y estructuras de poder; que ordenan, dan significado, proporcionan los supuestos y normas que gobiernan el comportamiento y la acción en un proceso político”. En el caso particular de México, una mayoría de autores habla de una cultura política dominante que tiende a dar continuidad al propio sistema autoritario y que consta de los siguientes elementos: ignorancia política, paternalismo, personalismo, individualismo, presidencialismo, caudillismo, centralismo, apatía, miseria cívica, desconfianza, impotencia personal, prepotencia, invalidez propia, corrupción, dependencia, la súplica y la dádiva, la no participación, participación gremial, participación corporativa, caciquismo, verticalismo sindical, violencia de todos tipos (*ibid.*: 56).

De entre todas estas características, quiero destacar, junto con Adler *et al.* (2004: 26), la de la lealtad vertical como la relación fundamental y permanente del sistema político mexicano, o aquellos comportamientos motivados más que por la convicción, por la obligación moral generada en un contexto de relaciones patrón-cliente, el cual forma verticalmente cadenas de supeditación mientras crea horizontalmente redes de solidaridad.

Las relaciones horizontales son igualitarias entre personas del mismo nivel socioeconómico que intercambian favores bajo la regla de la reciprocidad. Las interacciones verticales se caracterizan por la desigualdad de recursos o poder entre las partes, de tal forma que la dependencia del ciudadano menos poderoso hacia el más poderoso delinea tal relación como clientelar: los recursos que el patrón distribuye son empleo, protección, servicios públicos o padrino burocrático, mientras que el cliente aporta trabajo y adhesión política. Ambos tipos de relaciones –verticales y horizontales– son informales, de tal manera que el intercambio de recursos que se produce en el contexto de cada una no está sujeto a regulación legalmente sancionada. Su cumplimiento y continuidad depende en buena medida de códigos no escritos que representan valores culturales. En este sentido, la cultura política no debe verse como un concepto rígido sujeto a unas características perfectamente delimitadas, sino como un concepto abstracto que responde a combinaciones complejas de rasgos presentes en la realidad social.

EL MUNICIPIO OBJETO DE ESTUDIO: XICO, VERACRUZ

A partir de 1988, se produjo en México un movimiento democratizador con varias consecuencias positivas, entre las que destaca la aparición de contextos electorales en los que realmente se da una competencia entre partidos. Uno de esos contextos se puede ubicar en el municipio objeto de estudio. Xico es uno de los primeros municipios mexicanos donde ganó un partido diferente al PRI tras las elecciones del 88, en este caso, el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Desde entonces, se produjo una polarización entre PRI y PRD, siendo Acción Nacional (PAN) un actor secundario en la mayoría de citas electorales municipales posteriores. En el tiempo de la investigación, el alcalde de Xico gobernó bajo las siglas de la coalición PRD-PT⁵-Convergencia, mientras Veracruz era un estado genuinamente priísta.

Xico es un municipio semiurbano ubicado sobre las faldas del Cofre del Perote y enclavado en la importante cuenca cafetalera de Coatepec, a 20 km al suroeste de la capital del estado, Xalapa. Ocupa una superficie de 176 km² y está conformado por 43 localidades. Cuenta con una población de 28 762 habitantes repartidos de la siguiente manera en función de sus comunidades más importantes: Xico con 14 203 habitantes, San Marcos con 5 645 habitantes, Tonalaco con 836 y Xico Viejo con 383; esto es, la población se distribuye a partes iguales entre la cabecera municipal (50 %) y el resto de rancherías rurales.

El territorio xiqueño puede ser dividido en tres partes (Rivera 1998: 42-48), de acuerdo con características geológicas, el tipo de tenencia de la tierra, la población y el sector económico predominante (con especial atención al sector primario). La parte baja contiene la cabecera municipal –la cual se divide a su vez en barrios cercanos a la iglesia y calle principales, y los barrios periféricos (parte alta y “carriles”)–, San Marcos y varias rancherías de más de 500 habitantes, constituyendo 80 % de la población. Se trata de una zona donde se encuentra situada la industria y el comercio y donde predomina la pequeña propiedad, sobre todo, cafetalera. La parte intermedia concentra 12 % de la población del término municipal distribuida en numerosas comunidades dispersas entre sí y dedicadas al cultivo del maíz, la calabaza y el frijol en pequeñas parcelas de tierra que incluyen la vivienda. No obstante,

⁵Partido del Trabajo.

el paisaje predominante de esta zona es el de grandes pastizales destinados a la ganadería –potreros– cuyos propietarios viven en la parte baja y de cuyo cuidado se encargan los campesinos asalariados que allí habitan –rancheros⁶– y que son “en su mayoría indígenas”. La parte alta concentra a los llamados “nuevos pueblos” producto de la Reforma Agraria de las décadas de 1930 y 1940. Sus habitantes se dedican a cultivar papa y maíz y a criar ganado caprino y ovino.

Una de las primeras cosas que llama la atención de Xico es el trazado regular de las calles de su núcleo central en líneas perfectas paralelas y perpendiculares. Tal delineamiento permite la figura de los “esquineros”, personas –en su mayoría hombres– que permanecen durante largas horas ubicados en alguna de las esquinas desde la cual observan cualquier acontecimiento que ocurra a lo largo y ancho de dos calles.⁷ En este contexto, son cuatro los ejes temáticos sobre los cuales trato de conducir las conversaciones con los xiqueños: 1) historia reciente de Xico desde la etapa revolucionaria, marcando como hitos fundamentales los conflictos por la tierra y los procesos migratorios. Por supuesto, se insiste en el momento en el que se produjo el primer cambio de gobierno municipal de un partido que no era el PRI; 2) se preguntaba por el pasado y presente familiar, y más concretamente por la ocupación, la adscripción política e ideológica y la participación en la política municipal tanto de ascendientes como de descendientes; 3) se hablaba sobre las actividades públicas dentro de los partidos o asociaciones y si se consideraba que éstas propiciaban relaciones de cooperación o de conflicto con sus vecinos; 4) se pedía la opinión sobre la vida política municipal, con especial incidencia en todas aquellas prácticas relacionadas con el clientelismo.

Con estas herramientas, compaginé las primeras visitas a la cabecera municipal y alguna de sus rancherías con entrevistas no programadas a las personas que iba conociendo por medio del vecino que

⁶A pesar de que en las publicaciones de Hoffmann (1992, 1993) y Rivera (1998) sobre Xico utilizan el término “ranchero” para referirse a los grandes propietarios de potreros, he podido constatar, sin riesgo de equivocarme, que tal denominación se aplica a los habitantes de las comunidades rurales (en contraposición a los que viven en la cabecera municipal y San Marcos).

⁷Justamente el investigador ha utilizado frecuentemente el papel de “esquinero” para observar la cotidianidad de los habitantes de la cabecera municipal xiqueña y entrevistar *espontáneamente* a algunos de los principales informantes.

me proporcionó el acceso al campo. Posteriormente, colaboraba con campesinos en sus labores de cosecha-corte del café en propiedades del mencionado vecino en la zona baja del municipio. Durante esta etapa, hablé con numerosos cortadores. En este punto quiero destacar la particular biografía laboral⁸ de Juan⁹ (cabecilla del grupo) y también de sus ascendientes y descendientes: el padre de Juan fue vaquero de un empresario ganadero durante 35 años hasta que fue echado sin ninguna contraprestación económica –jamás conoció contrato formal ni prestación social–; el mismo Juan es cortador de café en tierra siempre ajena –oficialmente, para las instituciones públicas mexicanas, nunca ha trabajado ni trabajará. Sobre sus hijos, me comentaba que no iban a poder estudiar por que les necesitaba trabajando. Llevaba casado 13 años y tenía solamente dos hijos ya que “más no se puede”. También cuenta que su padre tuvo seis hijos de los cuales solamente los dos primeros tuvieron la oportunidad de ir a la escuela, y ninguno la aprovechó.

En estas jornadas alcancé a cosechar 23 kilogramos de café de media por día. Entre los cortadores se hablaba frecuentemente de en cuanto pagaría el patrón el corte. Finalmente, se pagó a 1.20 pesos por kilogramo.¹⁰ El distribuidor lo pagaba al patrón entre 2.80 y 3.20. Llama poderosamente la atención que en la última hora de cada jornada, los cortadores de mayor edad se dedicaban a recoger leña: me contaban que era para ellos mismos porque no tenían en sus casas con qué cocinar ni para calentar el agua para bañarse.¹¹

⁸Al igual que Varela, considero que se pueden documentar situaciones sociolaborales sin recurrir a los datos estadísticos y tomando ejemplos “que podemos reconocer en innumerables casos” (2005: 160).

⁹Los nombres que aparecen en el texto no se corresponden con los de las personas entrevistadas.

¹⁰El investigador, haciendo trabajo *de campo*, realizó un *corte* de 23 kilogramos diarios, los que pagados a 1.20 pesos suponen un jornal de 27.60 pesos (en aquel momento, por ejemplo, el kilogramo de carne rondaba los 60 pesos). El mejor de los cortadores, trabajando *en el campo*, apenas supera los 50 kg. Sobran comentarios adicionales.

¹¹Me parece oportuno en este punto incluir la descripción que sobre el “testimonio de un tiempo de corte” ofrecen Hoffmann *et al.* sobre Xico (1989: 9-10): “Se acerca noviembre. Todos esperamos estos meses de corte donde gran parte de la familia participa. Es la ocasión para poder comprar un marranito, cambiar la lámina del techo que está rota, comprar los zapatos para la próxima fiesta.

Y así, con esa necesidad que la mayoría tenemos de comprar algo o de pagar las deudas del año, llegamos hasta la casa del patrón, para saber cuándo se va a empezar

Tras esta primera aproximación a la realidad xiqueña desde el punto de vista de unos campesinos no propietarios, se extrajeron varios indicios sobre la gran desigualdad en la distribución de la riqueza, las cuales fueron progresivamente confirmados mediante observación de nuevos casos: los patrones tienen una flota de varios vehículos de todo tipo (auto, camioneta, camión), mientras que los clientes ni siquiera tienen licencia para manejar; los hijos de los patrones van a la universidad, estudian en los Estados Unidos o Europa mientras los hijos-clientes están destinados a ser mano de obra barata e informal; todo ello en una red de relaciones cercanas, pero verticales (gran respeto por el patrón que les da de trabajar) e informales (no regladas sin contrato ni seguridad social). Esta cercanía, el hecho de que el patrón trabaje algunos días junto a ellos, les regale obsequios en ciertas fechas especiales, como Navidad, o les ayude en trámites administrativos en la ciudad, camufla relaciones de producción muy desiguales y verticales; no hay intercambio contractual de servicios sino que subyace el paternalismo del jefe que da trabajo a “su gente”.

QUIÉNES PARTICIPAN: LA CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS SOCIOECONÓMICAS Y SOCIOTERRITORIALES

Durante los meses de diciembre de 2005 a febrero de 2006 viví una etapa de intensa inmersión en la sociedad xiqueña a partir de los con-

a cortar. Nos señalan la hora de salida y el lugar donde debemos reunirnos, ahí nos encontramos con el compadre, con el cuñado, con el vecino, y muchas veces con gente que viene de fuera [...]

La época de corte da trabajo a muchas personas, y más todavía cuando es el corte bueno, o sea que madura la mayor parte del café en todas las fincas y algunos patrones ofrecen pagar más para que vayamos a cortar su café. Esto dura poco, después la situación se normaliza y los patrones vuelven a pagar el precio anterior.

Tres de la madrugada; el molino de nixtamal empieza su día, nosotros nos apresuramos para llegar antes de que haya demasiada gente. Debemos hacer el bastimento y las tortillas antes de irnos para el corte, además de arreglar un poco la casa y preparar a los niños. Y así después de las prisas de la mañana nos dirigimos hasta el lugar donde va a pasar la camioneta [...]

Al llegar [a la finca del patrón], a cada uno nos dan un costal o lona, para acumular ahí el café cortado. Al terminar el día debemos llevarlo donde se encuentra la báscula y el pesador listo con su libreta, para anotar los kilos cortados por cada uno de nosotros. Eso es agotador, pues si bien el cortar es hasta cierto punto agradable, llevar la lona hasta la báscula requiere de un gran esfuerzo”.

tactos programados. Esta mayor profundización en la comunidad me condujo a la categorización de los ciudadanos objeto de estudio en tres niveles socioeconómicos,¹² quienes, a nivel municipal, se distribuyen a su vez en diferentes “territorios identitarios”, en el sentido de que “la dimensión territorial caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los papeles asumidos por los actores” (Giménez 2000: 31). Guiándome en los conceptos utilizados por los entrevistados y en mi particular visión de Xico, voy a hablar de ciudadanos *únicamente patrones* (los poseedores de los medios de producción; *viven*¹³ en una casa de grandes dimensiones –pueden llegar a ocupar una cuadra entera– en la calle principal de la cabecera municipal; toda interacción política que protagonizan es *desde arriba*¹⁴); ciudadanos *intermediarios* (medianos y pequeños propietarios, burócratas, profesionistas o maestros; viven en casas de tamaño medio cercanas a la iglesia y calle principales de la cabecera municipal; pueden ocupar posiciones *desde arriba* y *desde abajo* en las relaciones políticas), y ciudadanos *únicamente clientes* (los asalariados, campesinos y trabajadores informales, dependientes en la práctica de alguna de las categorías anteriores. Éstos viven en la parte alta –a partir de la iglesia principal– y en “los carriles” de la cabecera municipal o en las comunidades rurales, todas sus interacciones son *desde abajo*).¹⁵

¹² Tomo la definición elemental de estatus socioeconómico, la cual resume la posición social del individuo basándose en el nivel de estudios, el ingreso y la ocupación (Anduiza y Bosch 2004: 270).

¹³ Siguiendo a Giménez (2000: 26), los “territorios identitarios” se caracterizan “por el papel primordial de la vivencia” frente a los “territorios más vastos” y más alejados de “la percepción subjetiva”.

¹⁴ Me baso en el modelo conceptual de Adler (2001: 253-263), quien propone el uso de los conceptos “horizontal” y “vertical” para referirse a la dirección del flujo de intercambio, de tal forma que las relaciones horizontales son relaciones de reciprocidad entre iguales situados a un mismo nivel jerárquico, mientras que las relaciones verticales son aquellas de tipo patrón-cliente (asimétricas). En este caso de categorización de los niveles socioeconómicos en Xico, una de cuyas características es la preponderancia de relaciones asimétricas, me refiero a qué actores ocupan los niveles jerárquicos superiores con la expresión *desde arriba* y cuáles de ellos ocupan los inferiores (*desde abajo*); entre ambos niveles, la figura del intermediario.

¹⁵ En este punto es importante recordar que estoy realizando un análisis a nivel local, de modo que en Xico únicamente los patrones pueden ser clientes de actores políticos a nivel regional, estatal o federal.

El grupo de ciudadanos únicamente patrones es en Xico el de los grandes ganaderos y los que entran en la selecta categoría de “gente de razón”; se trata de una clase muy alta compuesta por unas doce familias a las cuales se puede ubicar por el hecho de que poseen extensas propiedades de café y/o potreros. A partir de ahí, los entrevistados añaden que: se consideran descendientes de españoles, llegan algunos incluso a castellanizar sus apellidos; tienen la tendencia a blanquearse hasta tal punto que “utilizan limón y polvo de arroz para untar en la cara para parecer más blancos, esto es, más poderosos”; son “sangrones” en el trato con sus subordinados; poseen varios inmuebles que rentan; piden una misa especial cuando se casan (entre ellos), no participan en mayordomías y tienen altares de muertos sobrios (la “gente de razón” es “más seria”: ellos no son mayordomos sino encargados de las cuatro festividades a las que no se acercan “los indios”: la Santísima Trinidad, la Dolorosa, la Soledad y las Lágrimas, que se celebran más a la europea, muy parecido a como se hace en España); son los que “se visten de forma elegante”, tienen varios vehículos, han viajado por toda la República e incluso Estados Unidos y Europa; sus hijos estudian en las mejores universidades mexicanas o en el extranjero; deciden si juegan o no en política y, una vez dentro, si *tranzan* o no.

El grupo de intermediarios son los que intentan aproximarse y parecerse a la “gente de razón”; se trata de una clase media de pequeños y medianos propietarios a los que hay que sumar los profesionistas y burócratas que viven de las instancias públicas; también los maestros.¹⁶ Son familias que “ahí la llevan” y que se meten en política “porque no nos llega el presupuesto”.

Más concretamente, en función de los intereses de la investigación, catalogo a estos dos grupos de ciudadanos como privilegiados (en distintos grados de más a menos), ya que considero que tienen

¹⁶Los maestros son un grupo que, en muchos casos, siendo de un nivel socioeconómico medio-bajo, “juegan” en política buscando el beneficio económico, favorecidos por el hecho de su consideración sobre todo en el medio rural como intermediarios culturales entre los campesinos y los patrones.

El papel de los mediadores culturales cobra mayor fuerza si cabe en escenarios compartidos por ciudadanos indígenas (“indios”) y ciudadanos mestizos (“ladinos”), en los cuales “las relaciones sociales también sufren los prejuicios que siguen estructurando las representaciones de muchos mestizos e indígenas, erigiendo entre ellos una frontera simbólica no menos real y excluyente” (Viqueira y Sonnleitner 2000: 93).

oportunidades reales y objetivas de ascenso socioeconómico, esto es, que tienen a su alcance los recursos (ingreso digno, cierto nivel educativo, condiciones institucionales en la ocupación: sueldo, prestaciones, seguridad laboral) como para tener un margen de autonomía lo suficientemente amplio para que sus elecciones sean fruto de su propia decisión.¹⁷ Tanto los ciudadanos únicamente patronos como los intermediarios tienen en una gran parte de casos la posibilidad de tomar decisiones políticas autónomas, de tal manera que, aunque ello les ocasionara perjuicios, sus elecciones frenan sólo temporalmente la capacidad de ascenso socioeconómico a la que tienen acceso por sus recursos. Gran parte de los ciudadanos privilegiados que he entrevistado tiene una “persona que nos ayuda” a su servicio, de forma que el trato diario y familiar entre ambas partes esconde unas relaciones de producción no regladas muy desiguales y de profunda verticalidad: no hay intercambio contractual sino que, como he comentado anteriormente, prepondera el paternalismo del patrón que da trabajo a los menos favorecidos socioeconómicamente hablando.

La mayoría de la población xiqueña son únicamente clientes, esto es, “se alquilan para trabajar” o “ayudan” a los intermediarios y patronos: viven tanto de la agricultura y de la construcción como del comercio –“los viajeros del Tapango¹⁸”–, habitan en casas pequeñas de piedra –los de más suerte– y madera que construyen de materiales con-

¹⁷Siguiendo a Doyal y Gough (1994: 77-107), considero que existen dos necesidades humanas elementales como condiciones previas de toda acción individual en cualquier cultura: la supervivencia física y la autonomía personal. La supervivencia consiste en “gozar de un mínimo de buena salud física” y esto vale para todos los ciudadanos en todas las sociedades. Esta consideración transcultural se puede expresar “en un sentido negativo: si una persona desea llevar una vida activa y satisfactoria a su modo, irá en su interés objetivo satisfacer sus necesidades básicas a fin de optimizar su esperanza de vida y de evitar enfermedades y dolencias físicas graves conceptualizadas en términos médicos”. La significación de la autonomía es cuestión de grado: las personas con un mínimo de autonomía son aquellas con la capacidad de elegir opciones informadas sobre lo que hay que hacer y cómo llevarlo a cabo; para ello, hay que tener en cuenta el nivel de ingreso “bajo el cual no debería permitirse caer a nadie” y la impartición de “una educación satisfactoria y apropiada, de la forma institucional que sea” que prepare al futuro ciudadano para participar en su cultura.

¹⁸Interesa el registro etnográfico como muestra de la apropiación que los sujetos hacen del territorio como símbolo de pertenencia socioterritorial: Tapango es el nombre de uno de los barrios de Xico con la mayor concentración de población de únicamente clientes. Complementariamente, “viajeros” es un eufemismo para

seguidos a través de programas de los diferentes niveles de gobierno; los rancheros son los que viven en las comunidades de las montañas, que a su vez se pueden dividir en dos subgrupos: los propiamente indios y los no indígenas o “atravesados”, recordando que en la ciudad la diferencia es entre los indios y “los de razón”; el interior de sus casas se puede contemplar desde la calle; se casan en misa comunal a la que asiste todo el que lo desea; participan en mayordomías y sus altares son coloridos; los indígenas –según los *otros*– “mal visten”, “tienen traje especial pero se les nota el mal gusto al vestir, van sucios, desarreglados”; carecen de vehículos a motor –ni siquiera tienen licencia para manejar– su viaje más largo ha sido al Distrito Federal; sus hijos no estudian en la universidad; venden sus votos por promesas, despensas, dinero y ofrendas varias.

Considero que este último grupo son ciudadanos no privilegiados (grados mínimos de privilegio) ya que cuentan con escasas o nulas posibilidades de mejora socioeconómica, es decir, no disponen de los recursos necesarios para no ser dependientes en la toma de decisiones. Su capacidad de elegir se circunscribe a un marco muy limitado de posibilidades, la mayoría de las veces otorgado por los privilegiados. Pertenecen a esta categoría los ciudadanos únicamente clientes en el sentido de que las oportunidades de ascenso socioeconómico de estos individuos no pasan, como se verá, de una determinada frontera de acciones e interacciones.

Desde el punto de vista exclusivamente de la participación política, diré que estos ciudadanos dependientes, partiendo de que las personas con menos recursos son las menos proclives a participar,¹⁹ una vez que optan por hacerlo, las actividades y actitudes que ejecutan se limitan a la participación electoral y a la participación inducida por intermediarios. Aún más, siendo clientelares las acciones llevadas a cabo, identificaré a estos ciudadanos como vendedores de voto, acarreados a un mitin o integrantes de actos de protesta liderados por intermedia-

referirse a los traslados diarios que los vendedores deben hacer a otros municipios –sobre todo a la capital Xalapa– para tratar de vender sus productos.

¹⁹Se confirma en México que “los privilegiados todavía acuden a las urnas en mayor medida que los no privilegiados” (Buendía y Somuano 2003: 315).

rios, o lo que es lo mismo, a pesar de la *tranza*, la mejora socioeconómica es irrelevante o poco relevante en la vida cotidiana de los actores.²⁰

Los intermediarios, junto con los únicamente patrones, serán ciudadanos políticamente privilegiados en cuanto a que tienen la oportunidad de participar en todas las actividades que incluye la definición dada en este texto (las cinco modalidades). Igualmente, si deciden ejecutar acciones clientelares, lo hacen porque consideran que les van a reportar beneficios tangibles a corto o medio plazo: compran votos, dirigen comités municipales, financian acarreos o lideran actos de protesta; en definitiva, ocupan los papeles que dan acceso a los núcleos de toma de decisiones públicas.²¹

Finalmente, señalaré que los unos, los de graduaciones altas y no tan altas de autonomía-privilegio, tienen la opción de decidir si juegan o no en política, y una vez dentro, si *tranzan* o intentan ser consecuentes con los principios democráticos. Por otra parte, la capacidad participativa de los de mínimo grado de autonomía-privilegio estará limitada a decidir si intercambian o no su voto; el partido que conste en la papeleta será lo de menos. La clave entre ciudadanos con distintos niveles de autonomía es que una vez que deciden participar, sus acciones políticas pertenecen a determinadas categorías de participación que les identificarán, en su caso, como ciudadanos privilegiados y no privilegiados.

El cuadro 1 incluye los indicadores trabajados en el texto, a los que se añaden aquellos de naturaleza política que posicionan al ciudadano en la escala de privilegio.

²⁰ En el mejor de los casos, tengo constancia de ventas de voto por 500 pesos, lo cual, siendo el ingreso medio de un campesino de 50 pesos, corresponde al salario de diez jornadas.

²¹ Entiendo fundamentalmente como núcleos o centros de decisión política a los órganos y cargos representativos y/o ejecutivos de un sistema político, en los cuales se formulan, elaboran y aplican “las opciones genuinamente cruciales que sí afectarán inevitablemente la vida del conjunto de la comunidad política” (Spencer 2004: 60).

Cuadro 1. Indicadores de ciudadanos privilegiados y no privilegiados

<i>Indicadores</i>	<i>Ciudadanos privilegiados</i>	<i>Ciudadanos no privilegiados</i>
Escolaridad	Estudios universitarios	Mínima instrucción
Propiedad	Grandes y medianos propietarios de tierras	No propietarios (campesinos sin tierra)
Vivienda	Poseedores de uno o varios inmuebles que rentan	Construyen su propia casa con materiales obtenidos de programas públicos
Vivencia	En el núcleo de la cabecera municipal	En la periferia de la cabecera y las rancherías
Ocupaciones	Profesionistas	Asalariados informales
Regulación	Relaciones contractuales	“Ayudan” sin contrato
Vestimenta	Occidental	Indígena
Apellidos	Castellanos	Originarios
Vehículos	Uno o varios	Sin licencia para manejar
Religiosidad popular	Matrimonios con misas especiales, festividades de origen español	Matrimonios <i>populares</i> , participan de mayordomos
Participación política	Toman decisiones políticas autónomas	Capacidad decisoria limitada
Clientelismo político	Invierten en política	Venden su voto

Fuente: elaboración propia a partir de los registros etnográficos.

PARTICIPACIÓN ELECTORAL:

EL INTERCAMBIO DE EMISIONES DE VOTO POR PREBENDAS²²

Durante el trabajo de campo, he registrado la existencia de innumerables casos de compraventa de votos tanto en citas electorales oficiales como en elecciones internas de los partidos políticos. En un gran número

²²No está muy lejos de la realidad la visión general de las elecciones que da el vecino xiqueño Gabriel en una entrevista: califica las citas electorales como una especie de compra-venta en las que los candidatos a presidente municipal prometen muchas cosas y luego hay los que cumplen (realizan obras) y los que no cumplen (“robó todo lo que quiso y se retiró a su rancho”). Más aún, algunos candidatos prometen arreglar casas privadas a cambio del voto: a eso la gente le señala diciendo “ese vendió su voto”.

ro de casos, el escenario político cuenta con algunos de los siguientes actores: por supuesto, está el votante objeto del intento de compra del sufragio asignado a su credencial sobre el que pivotan el resto de protagonistas; se encuentra una gama de formas participativas de muy diversa condición que se pueden agrupar, entre otras, en el papel de financiero de la compra, modelo específico de comportamiento cuya función primordial es la de financiar facciones de partidos, campañas electorales y, en el caso concreto que aquí ocupa, aportar los recursos necesarios para sufragar una estrategia de intercambio de votos por prebendas de toda índole; el papel de organizador del reparto de las prebendas, modelo conductual cuya posición es la de dirigente de organización política o coordinador de campaña con múltiples funciones de mando y gestión; y el papel de ejecutor directo del intercambio de la prebenda por la promesa de voto, posición puente entre los dirigentes y el conjunto de la población, ejecutada como figura propiamente política (simpatizante, militante), como figura de parentesco, compadrazgo y amistad o como figura laboral (trabaja *junto* a los individuos con los que interactúa, siendo asalariado *por arriba* –empleado de dirigente– y compañero *por abajo*).

En este punto, considero que la mejor manera de explicar la propuesta que aquí presento es a través de un ejemplo que describa todo un escenario político asociado al clientelismo electoral. Se trata de la narración por parte del primer alcalde no priísta de Xico, del fraude electoral que su candidatura sufrió cuando consiguieron el mayor número de votos tres años antes de su primera victoria oficial.

“Todo empezó en 1988”, comentaba refiriéndose al supuesto fraude en las elecciones presidenciales de ese año por las que el candidato del PRI Carlos Salinas de Gortari derrotó al candidato de la oposición Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, pero que al mismo tiempo desencadenó un movimiento a lo largo de México en defensa de la legalidad electoral. En Xico, a nivel local, sucedió algo parecido: en las elecciones municipales de 1989, en las que el narrador jugó en política con el PPS –Partido Popular Socialista–, única marca electoral disponible por esa época, cuando las credenciales todavía las controlaban los secretarios de ayuntamiento, ocurrió una gran *tranza*. La noche anterior a la votación, los funcionarios electorales al servicio del PRI repartieron constancias informales para votar que supuestamente sustituían a las credenciales oficiales, y a pesar de que se advirtió a todos los vigilan-

tes de casilla que no permitieran esas constancias, no se pudo con los funcionarios aliados al PRI. Y es que en aquellos tiempos, todavía era mucho el miedo a cuidar casillas con otro partido que no hubiera sido el hegemónico: se producían constantes amenazas a los campesinos tales como que “los del PPS son comunistas y les van a quitar la parcela o el ejido”; o a los profesionistas, a través de los sindicatos oficiales, que iban a empezar a perder clientela en sus respectivos negocios.

Más aún, cuando iban a denunciar el fraude a las dependencias del gobierno del estado, la dirigencia estatal del PPS les traicionó: éstos ya habían negociado directamente con el PRI veracruzano sobre renunciar a la alcaldía de Xico a cambio de otro municipio más alejado de la capital del estado, ya que al gobierno no le convenía tener una alcaldía de oposición tan cerca de ellos.²³ De hecho, se organizó una manifestación de unas tres mil personas a Xalapa para protestar por el “robo” electoral, cuando estaba de secretario de estado Dante Delgado, “experto en clientelismo político”. Pusieron patrullas para cortar el paso de la manifestación pero no impidieron que se llegara a palacio. Hubo negociaciones con el estado de Veracruz y mientras Delgado enseñaba encuestas que daban por seguro el triunfo del PRI (todos los entrevistados eran familiares y amigos del candidato priísta), los dirigentes del PPS insistían en el fraude y al final, la presión sirvió para que concedieran al PPS xiqueño dos regidurías y la Junta de Mejoras –institución dependiente del ayuntamiento pero que no entra en sus presupuestos, desde la cual se pueden realizar, mediante la colaboración ciudadana, cualquier tipo de actividades para la “mejora” del pueblo. Cuando pregunté qué le motivó en ese momento a realizar todas aquellas movilizaciones, el entrevistado respondió: “demostrar que se podía trabajar por otro partido, lo primero era quitar del medio al PRI y después, a través del PRD, tratar de cambiar las cosas, que hubiera obras sin que tuvieran que cambiarse por apoyo político, se trataba de que llegaran recursos, programas sí había, dinero también, pero se lo quedaban los de siempre, los de arriba”.

Una profundización en los citados papeles tanto en el ejemplo propuesto de 1989 como en otros casos más recientes registrados de

²³El presente escenario puede interpretarse a partir de la consideración del estado de Veracruz como “sistema territorial” –con centro en Xalapa– que permite “asegurar el control sobre todo lo que puede ser distribuido, asignado o poseído dentro de un determinado territorio” (Giménez 2000: 23).

clientelismo electoral descubre algunas características socioeconómicas y socioterritoriales comunes a las personas que los han ocupado.

1) Los ciudadanos objeto de la manipulación, sea por medio de la compra directa, sea por medio de la coacción, son en su mayoría campesinos sin tierra o trabajadores asalariados sin ningún tipo de regulación sujeta a derecho,²⁴ carecen de estudios y viven en la periferia de la cabecera municipal o en las rancherías.

2) Son conocidos por toda la comunidad los ciudadanos que financian facciones de partidos con el objetivo, primero, de llegar a la candidatura interna de su propia organización y, segundo, de aspirar a la presidencia municipal, financiación que en su mayor parte se dedica al intercambio del voto por prebendas de todo tipo (dinero, despensas, etcétera), además de otras acciones como el acarreo, el embarazo de urnas, etcétera. Este reducido grupo de ciudadanos coincide con el grupo de grandes propietarios y fortunas, la mayoría de ellos vive en la calle principal de la cabecera. Igualmente, algunos de éstos delegan tal papel en personas intermediarias de máxima confianza.

3) Finalmente, existe toda una gama de formas intermedias entre los financieros y los votantes que van desde el contacto directo con los primeros (trabajan para ellos y son los que dan la cara en los comités municipales de los partidos organizando la facción en función de los intereses del gran patrón), hasta los papeles que son mera correa de transmisión de las prácticas clientelares concretas (ejecutan puerta a puerta la petición de intercambio de voto por prebenda). La mayoría de los ocupantes de tales papeles viven en barrios cercanos al núcleo central de la cabecera y pertenecen a los gremios de los maestros y de los profesionistas, por lo que tienen un nivel relativamente elevado de estudios y de ingresos, además de que su situación laboral está regulada.

Llama poderosamente la atención que no he hallado a ningún ciudadano objeto de la compra de voto ejecutando el resto de los papeles, salvo el de ir puerta a puerta haciendo lo mismo que le han hecho a él. Igualmente, se comprueba que a los financieros e intermediarios directos nadie les ofrece despensas ni dinero por sus votos.

²⁴Aunque no he realizado un estudio sistemático del nivel de ingresos de este tipo de trabajadores, me consta que el jornal que suelen ganar en un día se sitúa entre los 50 y 100 pesos (entre 2 y 3.50 euros en el momento de la investigación).

PARTICIPACIÓN EN CAMPAÑA: “LA GENTE QUE JALA GENTE”

De nuevo, resulta fundamental explicar la propuesta presentada en estas páginas a partir de dos ejemplos, por un lado, el escenario político de un mitin y, por otro, el de un recorrido de campaña casa por casa por parte de la caravana electoral de un partido político. Se describe el mitin electoral en primer lugar a través de la narración de la propia historia política reciente de Constantino,²⁵ uno de los principales colaboradores del alcalde de Xico durante el trienio 2005-2007.

Constantino empezó a asistir a las reuniones de Convergencia para acompañar a su padre; en una de ellas, la esposa de Eladio –el jefe oficioso (patrocinador que no ocupa puestos en la organización del partido) de la fracción en Xico y propietario de una de las principales empresas de mole del pueblo– se dirigió a él para que ejerciera las funciones de secretario, esto es, que tomara unas notas. Él lo hizo y apreció que, a partir de ese momento, empezaban a contar con él. Sobre la precampaña dentro de la coalición PRD-PT-Convergencia, ya se veía desde el principio que el precandidato Damián (Convergencia) tenía más apoyo que el del PRD, ya que en los mítines el primero “tenía por ejemplo a 60 gentes y el segundo a 20 gentes, además éste empezó a decir en público que cómo iba a gobernarnos un rancharo, alguien que no sabe leer, que ni siquiera tiene la primaria”.

El narrador iba con varios jóvenes más a los mítines del PRD con la camioneta que tenían para la campaña, haciendo mucho ruido con parlantes para que no se escuchara la voz del precandidato. Una vez superada la precampaña interna, restaba lo más duro, la lucha contra el PRI. Ya en campaña por la alcaldía, “lo primero que haces es buscar gente que jale gente, esto es, líderes de manzanas, de barrios, de comunidades que sepan convencer a la gente; al ser Xico un pueblo pequeño,

²⁵ Socioeconómica y socioterritorialmente hablando, Constantino se refiere a sí mismo como “de otra raza, vamos, quiero decir que somos de rancho, nos hemos criado en un rancho, no en la cabecera municipal”. Prosigue: “somos gente humilde, mi padre es albañil, y hemos estado siempre en el límite de seguir estudiando o empezar a trabajar para ayudar a la familia”. En el tiempo de la investigación de campo, nuestro interlocutor era auxiliar de secretario particular del presidente municipal, sólo por detrás del secretario particular en nivel de confianza con el alcalde: como era familiar del presidente municipal, su contrato tenía que ser eventual, pero se quedaba seguro los tres años, “a no ser que cometa un error o *tranza* muy grave”.

ya sabes más o menos los que pueden jalar para tu partido y los que son priístas de voto duro”.²⁶ Lo que caracterizaba a Convergencia era que tenía la casa de campaña abierta todo el día, incluida la noche. Damián pagaba a todos los componentes de la caravana electoral la comida y todo lo que necesitaran de su bolsillo: gastó aproximadamente treinta mil pesos.

Este ejemplo contiene varios papeles relacionados con la participación en campaña en cuanto a los mítines y a las estrategias de puerta a puerta: se tiene interactuando en la misma precampaña electoral para elegir candidato para la coalición PRD-PT-Convergencia a dos dirigentes (lo mismo pasa en el PRI con tres precandidatos), cuya validez como candidatos oficiales definitivos se mide por la cantidad de personas que acuden a sus mítines. Aparte de estos dos papeles de orador-candidato y asistente-votante, ubicamos un jefe oficioso –patrón financiero de uno de los candidatos–, los colaboradores de confianza –entre los que se incluye el narrador cuyas funciones son hacer propaganda esperando a cambio algún “premio” por parte del patrón-candidato– y la “gente que jala gente”, aquellos líderes que se posicionan con alguna facción a cambio de prebendas más acordes a su capacidad de movilización, tales como un puesto de trabajo, en suma, mejoras socioeconómicas sustanciales.

Muy ligado a lo anterior, con respecto al escenario de campaña puerta a puerta, incluyo las versiones de dos informantes, siendo la primera una de esas personas que tiene don de gentes –Lucía– y la segunda una mujer no privilegiada, la cual acepta todo tipo de dádivas sean del partido que sean –Mariana.

Lucía²⁷ es una ciudadana a la que los candidatos “vienen a buscar porque jalas gente; cuando te invitan, te ofrecen puestos”. En época electoral, “su gente” viene a preguntarle por quién tiene que votar.

²⁶Hasta tal punto es el apego que ciertas personas tienen al PRI, que he escuchado de algunos entrevistados sentencias como “el PRI es como el apellido, no se debe cambiar”. Esta aseveración genera una frontera simbólica con los del PAN y el PRD; la presente investigación presta atención a los que, siendo “priístas de hueso colorado”, se dedican, por un lado, a comprar votos y, por el otro, a venderlo.

²⁷El padre de Lucía es carpintero y su madre ama de casa, nadie de su familia juega en política y, aparte de copropietaria junto a su marido de un pequeño restaurante, la protagonista es maestra en San Marcos. Entró en política “porque desde niña fui líder en la escuela”. Ha pertenecido y pertenece a numerosas organizaciones ligadas al PRI, sobre todo de corte feminista.

Cuenta que cuando se pone, hace auténticas campañas “de altura”: se patea el pueblo casa por casa (sobre todo, en los barrios periféricos y rancherías) contando a la gente el programa del candidato que apoya, “y muchos sí la siguen a ella”; además, hace lo posible por conseguir medicamentos, despensas, ropa “para la gente que más lo necesita”.

Desde el punto de vista de quien recibe estas visitas político-electorales, Mariana²⁸ describe la situación actual en lo que concierne al reparto de prebendas: “A la hora de las despensas, existe la diferencia de que a los de los ranchos se las van a llevar a casa y los de la cabecera municipal tenemos que apuntarnos a una lista²⁹ que a veces te toca y otras no”. Prosigue que:

Ahora los de los ranchos tienen más que los de la cabecera, vienen las señoras más arregladas, con permanentes [...] es que vienen los del programa de Oportunidades y empiezan a preguntar desde la iglesia hacia arriba y se olvidan de los que vivimos en la periferia. El gobierno de Fox sí está ayudando. También Fidel.³⁰ En los ranchos, dice la gente que hasta dan animales, chivos y gallinas, con los programas del gobierno. Y otro candidato mató un cochino en una comunidad durante la precampaña priísta.

²⁸Mariana es una anciana que tiene a su cuidado dos nietos cuyos padres no se hacen cargo de ellos. Trabaja “ayudando” en las labores de hogar en casa de una profesionista, a la cual accedió porque antes ayudaba a la vecina de enfrente. Trabaja de 9 de la mañana a 4 de la tarde aproximadamente y se queda siempre a comer junto con su nieta de 8 años, a quien la “patrona” ayuda mucho con sus deberes escolares. Mariana se reconoce como “pobre”. Su patrona también la identifica como tal. Mariana llama a su marido “mi señor”, quien es campesino: en el momento de la investigación no tenía patrón y le venían a llamar de diferentes sitios a razón de 50-60 pesos diarios. En esos días, estaba cortando el café de un pequeño terreno que tienen a hora y media de camino en burro. Destacaba que con eso apenas le alcanzaba para los que eran en la casa.

²⁹La misma interacción de participación política –conformación de una lista– desde el punto de vista del que anota (quien por cierto, al igual que Lucía, se alegra de los beneficios de “la gente”) y no es anotado: “¿A quién vamos a poner en la lista? Es una situación que nos rebasa: se vuelve clientelismo porque en el momento que no se da, se quitan del partido [...] Es que al final se compite con los recursos del ayuntamiento; sin embargo, es algo que hay que hacer porque beneficia a la gente” (dirigente local del PRI xiqueño).

³⁰Se refiere a Fidel Herrera Beltrán, gobernador electo del estado de Veracruz por el PRI en el tiempo de la investigación.

La última despensa que le habían dado fue por parte de Damián ya como alcalde de Convergencia. Los del PAN le daban sombrillas. Reconocía que Fox les daba ayudas, pero seguía prefiriendo las despensas y votando por el PRI.

Los dos últimos testimonios certifican los papeles políticos que suelen ser usuales en los recorridos casa por casa de las campañas electorales xiqueñas. Además de los papeles que ocupan las propias protagonistas (Lucía como jaladora de gente y Mariana como visitada), se cita a los candidatos o intermediarios que se dirigen a la primera para reclutarla como visitadora directa y a la segunda para ofrecerle despensas directamente. Implícitamente, Lucía asegura hacer todo lo posible para conseguir dádivas para sus visitados, lo cual significa buscar al financiero.³¹

Posteriormente, una profundización en los citados papeles tanto para el mitin como para el recorrido domicilio por domicilio ahonda en la misma correlación entre condiciones socioeconómicas y pertenencias socioterritoriales de los ciudadanos y formas de participación política.

1) Los ciudadanos asistentes al mitin y los ciudadanos visitados por caravanas electorales repartidoras de despensas son, en su mayoría, lo que denomino únicamente clientes, quienes viven en la periferia de la cabecera municipal o en las rancherías, lo que concuerda con el hecho comprobado de que las campañas en las cuales se ofrecen todo tipo de prebendas se realizan en estas zonas.³²

2) Los ciudadanos que financian facciones de partidos con el objetivo de alcanzar puestos públicos, sea directamente, sea a través de personas intermediarias de máxima confianza, generalmente pertenecen al grupo de grandes propietarios adinerados o únicamente patrones, cuyos *territorios próximos* coinciden con los barrios nucleares de la

³¹ Cuestionando uno de los dirigentes del PRI xiqueño sobre si el dinero para los recorridos casa por casa era parte del presupuesto del partido, su respuesta fue negativa: “las prebendas no entran dentro de presupuesto alguno, sino que dependen del dinero que puedas conseguir de cada candidato. Se suele elegir del padrón electoral una serie de personas que se consideran priistas de hueso colorado y es a ellos a los que se nutre de prebendas con el objetivo de que se motiven y movilicen para convencer a sus familiares y amigos”.

³² Este tipo de escenarios permite exponer con cierta nitidez “de qué manera el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos de poder” (Giménez 2001: 6).

cabecera. Siguen siendo los que más dinero invierten en política tanto por el número de despensas que regalan como por los mítines organizados con entretenimientos varios (música, danzas, almuerzo).

3) Los ciudadanos intermediarios protagonizan toda una gama de interacciones intermedias entre los financieros y los asistentes-visitados que van desde los papeles de candidato, dirigente de comité municipal, líder vecinal (coordinan y organizan todos los actos de campaña; pertenecen en su mayoría al gremio de los maestros y profesionistas), a los papeles que son mera correa de transmisión de las prácticas concretas de campaña (ejecutan puerta a puerta la petición de intercambio de apoyo político por prebenda o están detrás de los oradores en la organización de los mítines).

Resulta fundamental ir adelantando ciertas reflexiones sobre marcadores identitarios de participación política definidores de niveles socioeconómicos y pertenencias socioterritoriales. Hasta ahora, estoy refiriendo que los papeles de vendedor de voto, asistente a mitin y visitado por caravana electoral, asumiendo que pueden ser ocupados por absolutamente todos los ciudadanos, son protagonizados en la práctica por la categoría de los únicamente clientes, reconocibles –entre otras pertenencias de carácter no territorial– por habitar la periferia del municipio. Inmediatamente a continuación se sitúan los papeles de ejecutor directo de la compra del voto, colaborador secundario en la organización de mítines y visitador directo casa por casa, los cuales pueden ser ocupados tanto por no privilegiados como por ciudadanos menos privilegiados con cierta capacidad de movilidad social. Finalmente, los participantes más privilegiados –residentes en las calles principales de la cabecera– ocupan los papeles con acceso directo a los centros de decisión.

Se puede dar un paso más en la reflexión e imaginar a la vecina xiqueña Mariana interactuando en la organización de un mitin con un asistente no privilegiado como ella y en la petición directa de apoyo para un candidato con su vecino de enfrente (lo haría con todos los partidos que se lo propusiesen recibiendo escaso dinero por ello o reaccionando ante una coacción): la interacción tendría una ínfima influencia en el proceso político. No podemos olvidar que aunque Mariana tuviera idéntico don de gentes que Lucía –que lo tiene–, lo que las diferencia, en cuanto a participación política son, las mayores y

mejores oportunidades de ascender socioeconómicamente que el restaurante y la posición de maestra proporcionan a Lucía.

PARTICIPACIÓN EN ORGANIZACIONES POLÍTICAS: SOBRE FACCIÓNES Y PARTIDOS

El escenario seleccionado para introducir la modalidad de participación en organizaciones políticas incluye interacciones de todas las modalidades: compraventa de votos, acarreo de electores, contactos entre financieros y dirigentes “úteres”, reparto de despensas de campaña,³³ etcétera. Sin embargo, a diferencia de las formas expuestas hasta ahora, la principal característica del presente escenario es que cobra vida a partir de ciudadanos pertenecientes formalmente a la estructura interna de los partidos políticos. Se enfoca desde la voz de varios interlocutores, eso sí, sin perder de vista los dos grandes ejes de acciones políticas existentes: el de los militantes-dirigentes –dedicados a desarrollar estrategias para acceder a los cargos públicos a toda costa– y el de los militantes de base y simpatizantes –protagonizando sumisamente³⁴ las funciones secundarias, pero necesarias, para la consecución de los objetivos estratégicos.

La historia comienza en el PRI de Xico, cuya característica principal es su “divisionismo” interno. Así lo cuenta una priísta de “voto duro” (Lucía): “hay dos grandes grupos priístas en el pueblo, el primero dirigido por el contador Ismael, representante oficial de los grandes propietarios, sobre todo de la familia González, autodefinidos como el PRI del pueblo; el segundo, dirigido por el maestro Alfonso, es el PRI de los maestros”. En los tiempos de la investigación, el comité del partido estaba dominado por el grupo de maestros mientras que

³³Interesa destacar los escenarios de acarreos y reparto de despensas en su capacidad de “simbolizar la posición relativa de los actores sociales dentro de un territorio” (Giménez 2000: 23), de manera que tanto acarreados –y recibidores de despensas en casa– como acarreadores –y dadores de despensas a domicilio– se representan a sí mismos a partir de centros de poder –en este caso, el núcleo urbano de la cabecera municipal.

³⁴Me refiero a lo que algunos autores han denominado “el fenómeno de la sumisión clientelista” (Badie y Hermet 1993: 245), en el sentido de que a la “ciudadanía balbuceante” primero se la intenta conquistar mediante la confianza en los jefes que se conocen desde hace tiempo y, cuando esto no es suficiente, se añaden la coacción y el fraude.

“al otro grupo lo único que le preocupa es que no lleguen al poder. Antes prefieren que pierda el PRI a que gane con los maestros”.

El siguiente paso es situarse en la precampaña de las elecciones municipales de 2004: el PRI convocó unas primarias internas para seleccionar su representante a optar al puesto de alcalde entre tres candidatos, Ismael, Alfonso –a quien el partido, a nivel estatal, apoyó y cuya campaña financió totalmente– y Rubén –candidato independiente. Una de las personas de confianza de Rubén narra cómo fueron aquellas primarias:

Vi con mis propios ojos cómo la gente de Alfonso daba entre cincuenta y doscientos pesos a la gente por votar a su favor en las primarias del PRI. Incluso mandaron traer a la gente de los ranchos en carros. Llegaron a entrar con la gente en los cubículos para votar con la excusa de que eran analfabetos. Cuando ella fue a denunciar la situación, le dijeron “eres novata en esto y en la política todo vale” [...] Otra cosa que pasó, aparte de que el IFE no hizo nada, fue que la gente del PRD y del PAN decidieron participar para votar por el peor candidato del PRI, Alfonso, y eso es demostrable porque tuvo más votos en las primarias que en las municipales”.³⁵

Las elecciones internas en el PRI las ganó Alfonso, lo cual desencadenó la reacción sobre la que se quiere prestar la máxima atención. Lo cuenta una de las tráfugas (la misma Lucía): “entonces, una vez que ganó Alfonso la candidatura del PRI, nosotros nos pasamos al PRV, partido en alianza apriorística con el PRI, tal es así que cuando se fundó estaba el gobernador Fidel presente”.³⁶ No tiene desperdicio, en lo que es un alarde de sinceridad, la alocución sobre el mismo acontecimiento de una de las personas –abogado dirigente del PRI– de confianza de Alfonso:

³⁵ El investigador no tuvo acceso a los resultados de las elecciones internas del PRI; sin embargo, se ha contrastado la presente versión con varios entrevistados de toda condición socioeconómica, socioterritorial y política, pudiendo finalmente apostar por la certidumbre de lo afirmado.

³⁶ Las siglas PRV responden a la marca electoral de Partido Revolucionario Veracruzano, estructura partidaria creada por las élites priístas veracruzanas como respuesta a la gran cantidad de deserciones de las facciones que no llegaban a detentar la candidatura oficial del PRI.

El PRV ya estaba proyectado por la alta dirigencia del PRI veracruzano para que fuera copado por los grupos insatisfechos del PRI, que siempre va a haber. Entonces, pensando en futuras coaliciones, pues se prefirió que se fueran a un partido nuevo creado por ellos mismos que a uno de la oposición. El tema de fondo es que en cada partido siempre hay grupos con intereses diferentes, y el problema es que no existe concepto de política a largo plazo, de partido: los grupos quieren llegar al poder hoy, no pueden hacer el cálculo para el futuro, en el sentido de ir unidos y pactar: “Esta legislatura va tu grupo y la siguiente, el mío”. O que pensáramos todos los del PRI: “Pues tu candidato es la mejor opción para ganar, pues le apoyamos todos”. Pero no, aquí se sabe que si un grupo no puede colocar a su candidato, pues le busca por otro lado. Y peor aún, hacen campaña contra el grupo del que ha salido, aunque sea del mismo partido: esa es la razón por la que perdimos las anteriores elecciones. Y eso es lo que ha pasado con cada coalición que ha perdido: pierden porque se dividen. Por eso, el actual pacto PRD-PT-Convergencia, el cual está totalmente fracturado, nos va a allanar el camino para la victoria en las próximas municipales.³⁷

Se puede finalizar este ejemplo comentando someramente hasta dónde llegaron las cosas en el PRI en el momento de la elección oficial a alcalde: Ismael pagó dinero a sus partidarios para que votaran en contra del PRI encabezado por los maestros (candidatura Alfonso); manipuló a la propia base priísta para trabajar a favor de los partidos de oposición. Ganó la coalición Convergencia-PRD-PT.

En suma, se aprecian con meridiana claridad las interacciones de compraventa en campaña –con acarreo incluido– tanto para las primarias del PRI como para las municipales de 2004, compra realizada por el “grupo de los maestros” con dinero del partido y realizada por el “grupo del pueblo” con dinero de las familias adineradas. Se puede añadir lo que PAN y PRD ofrecían a sus militantes de base por votar en las propias primarias priístas por el que ellos consideran peor candidato. Por tanto, podemos mencionar tres papeles –como mínimo– bien diferenciados con ciudadanos pertenecientes a tres partidos³⁸ (más las facciones de cada uno de ellos): los financieros, ya sean candidatos que aportan re-

³⁷ El PRI ha sido el vencedor de las elecciones municipales celebradas en 2007.

³⁸ Los papeles tienen forma en sí mismos. Si se ejecutan dentro de un partido-facción u otro no resta fortaleza al núcleo definidor de cada papel. Sin olvidar

cursos desde su común militancia en el partido, ya sean financieros a la sombra; los dirigentes-candidatos, autodenominados unos “el grupo de los maestros” y registrados los otros como profesionistas –también maestros– al servicio de los grandes patrones; y la base, todos aquellos catalogados como militantes, “partidarios” o simplemente, la “gente” votando aquí y allá en función de los intereses de los ocupantes de los dos primeros papeles.

Al mismo tiempo, esta vez explícitamente, los propios actores relacionan simbólicamente tales funciones (financiar, dirigir-coordinar, votar) con características socioeconómicas y socioterritoriales muy concretas que combinan ocupación, educación y *territorio próximo*. A las personas entrevistadas les basta hablar de “grandes propietarios” y/o “los que poseen una gran casa en la calle principal” para reconocerlos frecuentemente a la sombra de las facciones políticas; hasta tal punto llega la implicación de los maestros en la política que en Xico construyeron su propio grupo, mas sin olvidar que la otra facción estaba dirigida por un contador y varios profesionistas y que el PAN y el PRD tenían líderes de características semejantes. Por último, la espontaneidad con que se identifica a los ciudadanos que participan pasivamente de los enredos de sus patrones y vecinos más privilegiados votando a cambio de un jornal como “analfabetos” o “gente de los ranchos y de los carriles”, apunta nítidamente en la dirección de la hipótesis principal de partida: existe una destacada articulación identitaria entre ciertos niveles socioeconómicos, concretas pertenencias socioterritoriales y determinadas formas de participación política, dimensiones todas ellas que, a nivel municipal, aseguran la reproducción de las relaciones de poder.

CONCLUSIONES: LAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA COMO MARCADORES IDENTITARIOS SOCIOECONÓMICOS Y SOCIOTERRITORIALES

A medida que se va conociendo mejor el contexto xiqueño y entrevistando a un mayor número de actores políticos, se entiende que lo que identifica a un ciudadano de Xico no es tanto el partido por el que vota sino el papel que ocupa en las interacciones de participación política. Esto es, registrando ciudadanos que se supone venden su voto al me-

tampoco que los partidos son los vehículos necesarios que utilizan los protagonistas para canalizar sus acciones.

por postor, conociendo individuos que pasan por todos los comités municipales en busca de una candidatura o entrevistando personas que ruegan que los políticos se lleven “la leche pero no toda la vaca”, entiendo que, más determinante que el análisis de la efectividad de la manipulación y coacción en el sentido del voto, es fundamental el estudio de las mismas formas de participación política, fundamentalmente en su relación con los niveles socioeconómicos y las pertenencias socioterritoriales de los ciudadanos. Tal interpretación coincide con la concepción de la cultura como expresión de las formas de poder, de tal manera que “los rasgos que definen una cultura no son separables de la manera en que son seleccionados por los miembros de un grupo como factores de diferenciación respecto a otros grupos” (Comas d’Argemir 1998: 36).

En definitiva, el marco político local de Xico deja el siguiente panorama. Sin duda, se puede hablar abiertamente de una identificación entre ciudadanos distribuidos en determinados territorios y con condiciones socioeconómicas específicas que ocupan ciertos papeles de participación política (cuadro 2).

1) Se reconocen ciudadanos xiqueños socioeconómicamente no privilegiados y socioterritorialmente periféricos que participan limitadamente en el marco de unos papeles bien determinados: votante –más concretamente, vendedor de voto–, asistente a mitin –“pastoreado” por algún intermediario para hacer bulto–, visitado –más nítido, receptor de prebendas a domicilio–, militante de base –asistente a juntas de partido esperando alguna periodicidad en el recibo de dádivas.

2) Se identifican ciudadanos xiqueños menos privilegiados y semiperiféricos que participan en funciones secundarias del proceso político, como ejecutar directamente las estrategias planificadas por los más privilegiados. Me estoy refiriendo a todos aquellos ciudadanos que trasladan las prebendas desde el financiero hasta el votante, que “jalan gente” para asistir a los mítines y ganar el indicador de mejor candidato por mayor número de personas presentes en el acto, que llaman a las puertas pidiendo el apoyo político para algún candidato ofreciendo intercambiar alguna canonjía por la promesa de la papeleta, que militan buscando la oportunidad política de mejorar socioeconómicamente, lo cual consiguieron gracias a sus recursos de ingreso, educativos y laborales.

Cuadro 2. Identificaciones tipo de los ciudadanos xiqueños con las formas de participación

<i>Papeles tipo</i>	<i>Únicamente clientes (ciudadanos no privilegiados y periféricos)</i>	<i>Intermediarios (ciudadanos menos privilegiados y semiperiféricos)</i>	<i>Únicamente patronos (ciudadanos más privilegiados y centrales)</i>
<i>Voto</i>	Votante (vendedor de voto)	Intermediario (ejecutor compra)	Financiero (decide la compraventa)
<i>Mitin</i>	Asistente (para hacer bulto)	Coordinador (jalador de gente)	Financiero (patrocina el acto)
<i>Recorrido casa por casa</i>	Visitado (recibidor de prebendas a domicilio)	Visitador (ofrece los intercambios)	Financiero (subvenciona las prebendas)
<i>Asociacionismo</i>	Militante de base (acciones secundarias)	Militantes con acceso al núcleo de decisión	Financiero (invierte en una candidatura afín a sus intereses particulares)
<i>Contacto</i>	Se dirigen a los cargos públicos para solicitar prebendas de formas sumisa	Tienen capacidad de negociación con las autoridades	Desde su posición de financiadores, exigen a los cargos resultados favorables a sus propios intereses
<i>Protesta</i>	Fuerza de choque	Organización y negociación con las autoridades	Financian tratando de generar una facción política

Fuente: elaboración propia a partir de los registros etnográficos.

3) Se reconocen ciudadanos xiqueños más privilegiados y situados en el centro territorial que participan en el núcleo de las decisiones políticas. Se destaca como común a todas las formas la figura del financiero como aquella que permite al ciudadano que la representa influir notoriamente en el proceso político, razón última de la participación. Sin embargo, igualmente, son estos individuos socioeconómicamente favorecidos y socioterritorialmente centrales los que deciden comprar votos, organizar mítines, visitar los ranchos —operando material y simbólicamente de esta manera su posición de mayor jerarquía— y “candidatearse” dentro del primer partido que se lo permita.

Particularmente, en cuanto al clientelismo político, pretendo destacar la existencia de una fuerte asociación entre los que no tienen más que su no reglada fuerza de trabajo, los que viven en territorios periféricos a nivel local³⁹ y los que en política no tienen más que su voto para intercambio clientelar. No digo que los ciudadanos no privilegiados sean necesarios vendedores de su voto, sino que en un contexto de política clientelar, donde los patrones realizan negocios y los intermediarios reciben suculentas prebendas, son los no privilegiados los que no tienen más posibilidad que vender su voto. Más claro todavía: teniendo un patrón, un intermediario y un cliente, todos ellos con ánimo de *tranzar* en un contexto cultural de clientelismo, destaca que la *tranza* del cliente es la venta de su voto (participación electoral), mientras que el resto de protagonistas tiene acceso al resto de formas clientelares presentes en el escenario (compra del voto, acarreo de votantes, financiación de campaña, etcétera).

En definitiva, no hay que preguntarse por qué partido votan los clientes (finalmente, reciben canonjías de todos los principales partidos), sino hacer énfasis en que las personas que reciben despensas pertenecen a un determinado estrato socioeconómico y a un concreto nicho socioterritorial, de tal manera que así como “ayudan” al patrón, política y electoralmente, su límite⁴⁰ clientelístico es la venta de su su-

³⁹ Martínez Veiga (2004: 147-149) destaca cómo se configuran las relaciones sociales de dominación y subordinación a partir de la segregación residencial, de manera que la separación de la gente en barrios o espacios diversos “sirve para mantener, organizar y dar coherencia” a procesos discriminatorios contra grupos sociales diferentes.

⁴⁰ Soy consciente de la enorme dificultad que supone hablar de límites o barreras en las ciencias sociales, más aún cuando declaro explícitamente la intención

fragio. Al contrario, así como no son propietarios ni viven en áreas centrales, no pueden llegar a candidatos o dirigentes de partido y, consecuentemente, no tienen la oportunidad de cobrar el diezmo, generar obras falsas, quedarse con parte del presupuesto, regalar empleos o comprar votos. ¿Qué importa el color de la papeleta si el voto vale ocho jornadas de trabajo? Cuando no tenga precio (o nadie se lo ponga), el voto será libre y se utilizará de intercambio como al ciudadano le plazca. Hablo de que no tener salario, no tener prestaciones sociales, no tener estudios y vivir en la periferia local posiciona al ciudadano en el estrato de los menos favorecidos (dimensión material) e igualmente vender el voto o recibir una visita electoral a domicilio con despensa incluida le identifica, a nivel simbólico, con ese mismo estrato; comprarlo o simplemente no ser objeto de intentos de compra le identifica simbólicamente con lo contrario: ciudadano privilegiado con recursos suficientes de ingreso, educativos y ocupacionales para llevar una vida digna (nivel material).

Se quiere hacer énfasis en la significación fundamental del hecho de que la cultura clientelar afecta por igual a ciudadanos privilegiados y ciudadanos no privilegiados: las mismas acciones –clientelares o no– de participación política identifican material y simbólicamente a los individuos como pertenecientes a un determinado nivel socioeconómico. Lo importante es atender qué actos corresponden a cada estrato socioeconómico: dime cómo participas políticamente y te diré a qué nivel socioeconómico perteneces y, en el caso de Xico, en qué lugar del territorio vives. Se comprueba que coinciden los niveles socioeconómicos basados en la educación, el ingreso, la categoría profesional con ciertas formas de participación política, incluidas las clientelares. Los de mayor ingreso participan para asegurar sus recursos; los de mediano ingreso participan con el objetivo de generar nuevas –y más rápidas– oportunidades de ascenso social; los de bajo ingreso participan en política por razones de dependencia jerárquica y

de generar categorías *graduales*. Sin embargo, no renuncio al concepto de “límite” que bien pudiera reflejarse en el de “techo limitado” utilizado por Ogbu (1993: 161) para describir el fenómeno de la discriminación que “tradicionalmente” padecen los ciudadanos negros de los EUA a la hora de competir libremente por los empleos para los cuales tienen la misma capacitación y certificación escolar que los ciudadanos blancos.

su principal característica es que casi su única oportunidad de *avanzar* en política es la transacción económica de su voto.⁴¹

Por tanto, considero que, junto a indicadores de ingreso, educación, categoría profesional o *territorio próximo* de vivencia –las identidades individuales y colectivas se articulan y combinan con una multiplicidad de rasgos culturales–, se puede afirmar que el comportamiento político en Xico se muestra como indicador socioeconómico y de pertenencia socioterritorial, no porque los partidos representen intereses de clase, sino porque hay ámbitos bien definidos de comportamiento político en función de ambos estratos de pertenencia del individuo.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, LARISSA

2001 *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*, Porrúa, México.

ADLER, LARISSA, RODRIGO SALAZAR E ILYA ADLER

2004 *Simbolismo y ritual en la política mexicana*, Siglo XXI, México.

ALCÁNTARA, MANUEL

1999 *Sistemas políticos de América Latina*, volumen II, México, América Central y el Caribe, Tecnos, Madrid.

ANDUIZA, EVA Y AGUSTÍ BOSCH

2004 *Comportamiento político y electoral*, Ariel, Barcelona.

BADIE, BERTRAND Y GUY HERMET

1993 *Política comparada*, Fondo de Cultura Económica, México.

BUENDÍA, JORGE Y FERNANDA SOMUANO

2003 “Participación electoral en nuevas democracias: la elección presidencial de 2000 en México”, *Política y Gobierno*, X (2): 289-323.

⁴¹ Tal aseveración no difiere de la aportada por Castro (2005: 9) cuando afirma que “para muchos actores las votaciones son los únicos espacios en donde pueden vincularse con el ejercicio del poder”.

CASTRO, PABLO (COORD.)

- 2005 *Cultura política, participación y relaciones de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-El Colegio Mexiquense, México.

COMAS D'ARGEMIR, DOLORS

- 1998 *Antropología económica*, Ariel, Barcelona.

DOYAL, LEN E IAN GOUGH

- 1994 *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona.

GIMÉNEZ, GILBERTO

- 2000 "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", R. Rosales (coord.), *Globalización y regiones en México*, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 19-52.
- 2001 "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, 11 (22): 5-14.

GONZÁLEZ, ÍNIGO

- 2010 *Antropología de la participación política*, Amarú, Salamanca.

HOFFMANN, ODILE

- 1992 *Tierras y territorio en Xico, Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- 1993 *Rumbos y paisajes de Xico. Geografía de un municipio de la sierra veracruzana*, Instituto de Ecología, Xalapa.

HOFFMANN, ODILE, MICHÈLE HOFFMAN Y BETHY PORTILLA

- 1989 *Una sierra y su gente, Xico, Veracruz*, Instituto Veracruzano de Cultura, Xalapa.

MARTÍNEZ VEIGA, UBALDO

- 2004 *El Ejido. Discriminación, exclusión social y racismo*, Catarata, Madrid.

OGBU, JOHN U.

- 1993 "Etnografía escolar: una aproximación a nivel múltiple", H. M. Velasco, J. García C. y A. Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*, Trotta, Madrid: 145-174.

RAMÍREZ, LUIS

- 1997 *Dibujo de sol con nubes: una aproximación a los límites y potencialidades del PRD en un municipio michoacano*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

RIVERA, LILIANA

- 1998 *Entre redes y actores. Dinámica sociopolítica en Xico, Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

SPENCER, JONATHAN

- 2004 "La democracia como sistema cultural. Escenas de las elecciones de 1982 en Sri Lanka", A. Marquina (comp.), *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política, El futuro*, volumen II, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid: 53-74.

VARELA, ROBERTO

- 2005 *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, Anthropos, Barcelona.

VIQUEIRA, JUAN P. Y WILLIBALD SONNLEITNER (COORDS.)

- 2000 *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, El Colegio de México, México.

MAQUILADORAS Y MIGRACIÓN VERACRUZANA.
IDENTIDAD Y REPRODUCCIÓN CULTURAL
EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

Susann Vallentin Hjorth Boisen¹

INTRODUCCIÓN TEMÁTICA, GEOGRÁFICA Y METODOLÓGICA

Durante los últimos años se ha registrado una creciente participación del estado de Veracruz y otros estados del sureste del país en los flujos migratorios internacionales y en los que se dirigen a los estados fronterizos del norte de la República. Estos flujos migratorios emergentes están generando una serie de transformaciones sobre las áreas de origen, así como sobre la conformación socioeconómica, étnica y cultural de los lugares de destino. Estas circunstancias producen nuevas formas de organización social y económica en torno a los flujos migratorios, en un número cada vez mayor de unidades domésticas en el sureste de México como un fenómeno de creciente incidencia social y geográfica.

Este texto parte de un estudio de caso de migración interna. Se trata del flujo migratorio originado en Oteapan, en el sur de Veracruz, a mediados del año 1995, desde donde se dirige a la Industria Maquiladora de Exportación (IME) ubicada en Ciudad Juárez, Chihuahua, en la frontera norte del país. El objetivo del presente trabajo es, a partir de estos datos empíricos, analizar la reproducción y la movilización de algunos de los elementos de organización social tradicionales desarrollados en el marco de la migración. El proceso migratorio que analizo en el estudio de caso tuvo su origen en la crisis económica nacional de diciembre de 1994, en el marco del funcionamiento del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), así como en pleno proceso de globalización económica. La poca profundidad temporal del

¹Universidad Nacional Autónoma de México.

mencionado flujo migratorio permite estudiar la emergencia, el desarrollo y las variaciones cualitativas registradas del mismo. Igualmente, permite estudiar el proceso de creación y desarrollo de las redes migratorias, así como la evolución de las estrategias familiares en cuanto a la migración como actividad generadora de ingresos.

Los datos presentados en estas páginas son el resultado de un trabajo de campo intensivo llevado a cabo durante dos estadias prolongadas en campo entre el año 2000 y 2007, así como durante una serie de breves visitas entre los años 2007 y 2009. Las principales técnicas de investigación fueron la aplicación de entrevistas semiestructuradas de profundidad a informantes e informantes clave, así como la observación y la observación participante. El trabajo de campo fue llevado a cabo en el lugar de origen de la migración, en el lugar de destino, así como en el espacio de tránsito. Los resultados aquí presentados forman parte de un trabajo de investigación más amplio que estuvo orientado al estudio de los diferentes componentes de las dinámicas migratorias, las redes sociales y laborales, y su relación con los contextos socioeconómicos locales y globales, tal como los mercados laborales, las dinámicas de localización industrial, los procesos de desarrollo económico regional, las coyunturas económicas globales, así como las necesidades coyunturales de suministro de fuerza de trabajo para la industria maquiladora. En el presente trabajo me centro en la temática específica que se refiere al desarrollo de las redes migratorias, así como la reproducción de algunos elementos culturales originarios del pueblo en el contexto del proceso migratorio del sur de Veracruz a Ciudad Juárez.

LA MIGRACIÓN LABORAL EN EL MARCO DE LA GLOBALIZACIÓN

La tesis teórica principal que sostengo aquí es que el proceso de reterritorialización productiva global se encuentra acompañado por un reordenamiento de la fuerza laboral periférica ocupada en dichos procesos productivos, mediante procesos migratorios que permiten la vinculación y desvinculación de la fuerza laboral con los procesos productivos transnacionales. La incorporación y desincorporación de la fuerza de trabajo local y migratoria depende, a su vez, de las coyunturas y de las condiciones generales de los mercados para los cuales se produce en los enclaves productivos *off-shore*. Al mismo tiempo, estos

procesos que son eminentemente económicos y sociales traen consigo una serie de consecuencias y transformaciones de carácter sociocultural, que es donde se enfoca el presente trabajo.

Oteapan es un pueblo de origen nahua, de 12 759 habitantes (INEGI 2005a). El municipio está ubicado en el sur de Veracruz a 30 km de la costa del Golfo de México, al sureste de las sierras de Santa Martha y de San Martín, y a escasos 18 km al sur occidente de la ciudad de Minatitlán. Oteapan se ubica a 3 km de la importante carretera transístmica que conecta el centro de México con el sureste del país. A su vez, el pueblo es atravesado por una carretera federal que comunica la carretera transístmica con pueblos de la sierra, así como por el ferrocarril que comunica esta zona con Salina Cruz y con el centro y el sureste del país. En la actualidad, el municipio tiene una superficie de 27.97 km², y cuenta un total de 2 368 ha de tierras ejidales (INEGI 2000: 26). El pueblo es clasificado como de tipo rural concentrado, con un nivel de marginación alta (Conapo 2005: 226).

Las entrevistas de campo muestran que la ubicación de Oteapan en la entrada de la sierra favoreció no sólo su estrecha vinculación económica con los centros urbanos e industriales de la región, sino también su más pronta aculturación. En el sur de Veracruz fueron varios los factores que indujeron la salida inicial de población en busca de trabajo. En primer lugar, la mayoría de los pueblos pequeños de origen nahua asentados en la relativa cercanía a los centros urbanos e industriales de la zona se habían incorporado a los mercados laborales locales y regionales a partir de los años sesenta cuando la región vivió una acelerada industrialización y crecimiento urbano a partir del auge de la industria petrolera y petroquímica. La incorporación de estas comunidades a los mercados laborales regionales condujo a un debilitamiento de las prácticas agrícolas tradicionales y a un progresivo abandono de la agricultura como sostén de la economía familiar en el pueblo. Estas circunstancias los habían tornado más vulnerables hacia las variaciones producidas en los mercados laborales, los cuales, a su vez, en muy alta medida dependen de la industria petroquímica, de la construcción, del consumo, así como de servicios en los centros urbanos de la zona.

Este fue el contexto en el cual se produjo, entre 1988 y 1993, la reestructuración de Petróleos Mexicanos (Pemex) la cual condujo al despido de alrededor de la mitad de sus empleados a nivel nacional

(Estrada 1996). Dicha reestructuración afectó severamente la ocupación y las fuentes de ingreso en el sur de Veracruz, específicamente en el corredor Coatzacoalcos-Minatitlán-Acayucan. Este proceso se vio reforzado por el cierre del azufrero Panamericano en Jáltipan en 1993, donde se ocupaba una gran cantidad de personal proveniente de los pueblos vecinos, entre ellos Oteapan.

La reestructuración de Pemex y las empresas descentralizadas eliminó sobre todo los empleos menos calificados. Esta situación afectó severamente a la población de Oteapan porque, debido al bajo nivel promedio de instrucción, se habían ocupado principalmente por medio de contratos temporales –como empleados transitorios– en las tareas de mantenimiento de la paraestatal. En consecuencia, en el nuevo contexto fueron pocos los que cumplían los requisitos para obtener los nuevos empleos permanentes. La reestructuración de PEMEX impactó, además, negativamente sobre el entorno económico regional, al contraer el consumo y las actividades en el sector de la construcción y servicios. Asimismo, en los pueblos de los alrededores, como en el caso de Oteapan, se interrumpieron las cadenas económicas establecidas dentro de la comunidad que se habían sostenido con base en los ingresos petroleros. Estas circunstancias contribuyeron a agravar más la situación socioeconómica de las unidades domésticas afectadas.

Poco tiempo después, en diciembre de 1994, sobrevino la crisis económica nacional que afectó severamente el mercado interno en todo el país. Sin embargo, debido a la contracción económica sufrida durante los años anteriores en el corredor industrial Coatzacoalcos-Minatitlán-Acayucan, dicha crisis golpeó con particular fuerza la ya debilitada economía familiar en el sur de Veracruz, por lo que, en 1995, los índices de desempleo se colocaron en esta zona entre los más altos del país, con 9.8 % de desempleo abierto en la ciudad de Coatzacoalcos (INEGI 2005b).

Estas situaciones adversas generadas de modo consecutivo, transformaron las formas de inserción socioeconómica de las unidades domésticas en estos pueblos. Posteriormente a 1995, los empleos a los que pudo acceder la gente de Oteapan llegaron más que nunca a caracterizarse por su precariedad, su inestabilidad, su baja remuneración, así como por la inexistencia de prestaciones. La mayoría de la población masculina en Oteapan terminó trabajando como comerciantes, albañiles y ayudantes de albañiles, mecánicos, cobradores de

autobuses, taxistas, vendedores ambulantes en los centros poblacionales de la zona, cargadores en la central de abastos, mozos, cobradores o choferes. Existe en la comunidad también un pequeño número de profesionistas y maestros que fueron los menos afectados por la crisis. Asimismo, una pequeña parte de la población, en su mayoría en edad avanzada, son campesinos ejidatarios, que se dedican principalmente al cultivo de la milpa tradicional, y en algunos contados casos hay ejidatarios que dedican parcelas al cultivo del chile habanero o de otro producto de carácter comercial. Otra fuente de consumo que utilizan los hombres con alguna frecuencia es la caza de animales silvestres en el monte que rodea al pueblo y a los terrenos de cultivo.

Aunque la tradición en Oteapan dicta que es principalmente el varón quien provee el sustento para la economía familiar, en realidad muchas mujeres hacen aportes sustanciales a la economía y al consumo cotidiano de la familia. Todas las mujeres crían animales domésticos, como pollos y guajolotes, así como ocasionalmente patos y cochinos. La cría de animales domésticos es responsabilidad de las mujeres y se considera una esfera de actividad exclusivamente femenina. Los animales domésticos se consideran propiedad de la mujer y forman parte de su ahorro personal del que puede disponer libremente sin intervención de su esposo y al que recurre frente a imprevistos, emergencias o para hacer crecer sus ahorros. Dichos animales forman parte del consumo de las unidades domésticas.

Aparte de los animales domésticos, las extensas huertas de las casas contienen una gran variedad de árboles frutales y de plantas comestibles, como naranjo, plátano, nanche, chicozapote, mango, coco, guayaba, limón, chayote, chipile y otros. Sus productos forman parte del consumo de la unidad doméstica. Otra tarea que en buena medida le corresponde a la mujer es la recolección de hierbas comestibles así como la pesca en los arroyos que se encuentran a cierta distancia del pueblo. Algunas mujeres, sobre todo las que son el principal sostén económico de la familia, se dedican al comercio, que tiene una arraigada tradición en Oteapan. Muchas otras complementan los ingresos de sus familias con la venta de masa de maíz, de tortillas hechas a mano o de tamales u otros productos que elaboran. En algunos casos, el marido puede resentir las actividades de generación de ingresos de las mujeres dado que muchas de ellas requieren que la mujer salga de la casa, lo cual puede acrecentar la violencia doméstica hacia ésta. En otros casos,

se construye una pequeña tienda a las orillas de la calle, que es atendida por la mujer, cuyos ingresos aporta a la economía familiar.

A partir de lo anterior es evidente que la economía familiar en Oteapan se sustenta sobre una multiplicidad de fuentes de ingresos y de insumos para el consumo familiar. Dichas estrategias múltiples de obtención de insumos radica, por un lado, en la designación tradicional de tareas domésticas y productivas por género y, por el otro, en las formas más recientes de articulación con los mercados laborales regionales. Cabe señalar que, en consecuencia, la reproducción de las unidades domésticas no depende en su totalidad de los ingresos salariales. Aun así, al menguar los ingresos salariales, la economía familiar, que de por sí cuenta con pocos recursos, se somete a tensiones insostenibles.

Las entrevistas señalan que, después de la crisis provocada por la reestructuración de Pemex, así como la crisis económica nacional de 1994-1995, se cerraron notablemente las opciones locales de generación de ingresos para las unidades domésticas en Oteapan. La crítica situación no pudo solucionarse localmente mediante las estrategias tradicionales, por lo que algunos hombres de Oteapan decidieron viajar a la frontera norte en búsqueda de empleo para solucionar las necesidades de sus familias. La mayoría de estos primeros migrantes viajaron sin contar con apoyos o conocidos en el lugar de destino. Tenían muy poca información sobre Ciudad Juárez y sobre las condiciones de vida en la frontera. La migración en ese momento se puede considerar como escasa y pionera. Estos primeros migrantes se insertaron laboralmente en la Industria Maquiladora de Exportación (IME). Esta migración estaba caracterizada por su precariedad, por el hacinamiento en las viviendas y por las dificultades que generaba la inserción en un entorno social, económico y laboral nuevo y muchas veces hostil hacia los migrantes provenientes del sur del país. Sin embargo, en términos económicos y laborales dicha experiencia fue exitosa al proporcionar una estabilidad económica e ingresos regulares. Esto permitió la canalización de remesas hacia el pueblo de origen, lo cual inspiró a más personas a iniciar la migración a Ciudad Juárez, por lo que pronto se desarrolló un flujo migratorio que creció progresivamente.

El volumen del flujo migratorio creció a la par de la continua expansión de la IME. Posteriormente, el periodo de auge fue seguido por una breve contracción, ocasionada por el decrecimiento del mercado

interno de los EUA entre los años 2002 y 2003 (Bendesky *et al.* 2004; Garza 2007; León 2008). Dicha contracción económica provocó rápidamente una disminución en la producción de la IME, lo cual condujo a despidos masivos en las ciudades maquiladoras de la frontera norte de México (Díaz 2005; INEGI 2005a). Lo anterior se tradujo pronto en una importante disminución del volumen migratorio proveniente del sur de Veracruz, que sólo fue reactivado luego de la recuperación económica del mercado interno norteamericano en 2004. Posteriormente, a partir de la crisis económica global generada en el segundo semestre de 2008, nuevamente se contrajo el empleo en la IME en Ciudad Juárez y el volumen de la migración se estableció en niveles mínimos, incluyendo algunos casos de retorno al pueblo de origen. La observación y las entrevistas de campo demuestran una clara correlación entre el crecimiento económico de la IME y la evolución cuantitativa del flujo migratorio, de tal manera que las necesidades de fuerza de trabajo de aquella inciden de modo significativo sobre el volumen de la migración interna dirigida a las maquiladoras de la frontera norte.

Aunque todo México resintió los efectos de la crisis económica nacional de diciembre de 1994, en la frontera norte, dadas las circunstancias específicas que rigen la producción maquiladora, se establecieron condiciones favorables para la expansión de la IME. Dicho de modo sintético, dichas condiciones derivaron de la disminución relativa del costo de la fuerza laboral en México causada por la brusca devaluación del peso, de la ubicación geoestratégica con respecto al mercado norteamericano, así como de otras ventajas comparativas de localización industrial derivadas del marco institucional, las políticas económicas nacionales centradas en el sector externo, así como del efecto de aglomeración (Scott 1998), producido por la proximidad de un gran número de maquiladoras dentro de un territorio específico.

De esta manera, se observa cómo el proceso de reterritorialización productiva tiene como efecto no sólo la relocalización de segmentos productivos transnacionales en espacios semiperiféricos y periféricos debido a las ventajas comparativas locales que ofrecen estos territorios (Robinson 2007: 31; 2008: 25), sino, en mi opinión, implica también la atracción de fuerza de trabajo hacia dichos enclaves productivos. En este contexto, se hace evidente que el flujo migratorio del sur de Veracruz se ha venido desarrollando a la par de la evolución de las necesidades de fuerza laboral en la industria maquiladora en la frontera norte del

país. De esta misma forma, se puede observar cómo la presencia de la IME en la frontera norte del país incide sobre el desarrollo de los contextos locales en los lugares de origen de la migración laboral, que puede contribuir a los procesos de cambio generados en estos espacios geográficamente muy distantes. Desde luego, los contextos macroestructurales no son los únicos factores que inciden sobre la migración. En lo que sigue, revisaré algunos de los múltiples aspectos sociales y culturales que son reproducidos, desarrollados e instrumentalizados en el marco de la migración, tanto en el lugar de origen, en el lugar de destino, como en el espacio de tránsito de la migración.

EL NORTE EN EL PUEBLO. LA INFLUENCIA DE LA MIGRACIÓN EN OTEAPAN

En el pueblo de origen, la influencia de la frontera se ha dado sutilmente, a través de las visitas de los migrantes, las remesas, los ocasionales retornos, las narraciones sobre la experiencia migratoria, el cambio en algunos patrones de consumo, la vestimenta, así como de algunas ideas y formas de pensar. Elementos todos ellos que se han venido introduciendo mano a mano con las experiencias locales y, concretamente, con el sutil proceso de transformación de las relaciones de género tradicionales. Algunas veces, para el observador puede ser difícil distinguir los elementos de cambio provenientes de la frontera y los que se originan en los cambios generales experimentados por la sociedad y por los pequeños pueblos del sureste del país. Quizá se trata más bien de un solo proceso donde los factores de cambio introducidos por la migración forman parte o refuerzan o redirigen otros procesos que están tomando lugar en la sociedad en general. Evidentemente, dichos factores de cambio son menos dramáticos en los casos de migración interna que cuando se trata de procesos migratorios internacionales. Lo anterior se debe principalmente a la diferencia en los montos de las remesas, en las más marcadas diferencias culturales entre las zonas de origen y de destino, así como las diferenciaciones introducidas en los patrones migratorios a partir de las características del espacio de tránsito y las estrategias que las acompañan.

Para captar los cambios producidos en el pueblo de origen a partir del flujo migratorio interno de Oteapan a Ciudad Juárez, primero hay que enfatizar que, como señalé en el inicio del texto, el fenómeno de la migración no fue la causa del abandono progresivo de la agricul-

tura en el pueblo. Sin embargo, todo indica que la incorporación de las unidades domésticas del pueblo al mercado laboral regional fue un paso histórico previo que facilitó la incorporación posterior de la fuerza de trabajo de Oteapan al trabajo industrial de la IME en la frontera norte del país. Incluso, muchos de los informantes señalan que la experiencia previa en el trabajo industrial es la razón por la que la población prefiere el empleo industrial en las maquiladoras en lugar de la agricultura en el norte de la República o en los Estados Unidos, que se considera excesivamente duro y físicamente demandante. En este caso, el temprano abandono de la agricultura y del trabajo asociado al campo ha incidido indirectamente sobre la direccionalidad y el carácter del flujo migratorio de Oteapan al facilitar su inserción en determinados nichos laborales, como la industria, y excluirlo de otros.

De hecho, debido a la alta incorporación de la población económicamente activa de Oteapan al mercado laboral regional, la construcción, los servicios y el comercio, la población tiende a orientarse hacia ocupaciones marcadamente urbanas, lo cual ilustran algunas de las transformaciones experimentadas por los pueblos tradicionales en el sureste del país en años recientes. De esta manera, a pesar de ser un pueblo de origen agrícola y nahua, en Oteapan, la migración vino a desarrollarse en contextos ocupacionales plenamente articulados a la economía urbana e industrial de la zona. Sin embargo, las relaciones sociales en el pueblo tienen fuertes raíces nahuas y reproducen muchos elementos de la cosmovisión y de las formas de organización social tradicionales. Al cerrarse las oportunidades de reproducción de las familias, a partir de los ingresos generados mediante la inserción laboral local, la migración se convirtió en la única opción viable para una generación sin experiencias previas en la labor agrícola. De esta manera, el progresivo abandono de la agricultura también produjo una diferenciación ocupacional generacional internamente en las familias, donde la agricultura de subsistencia es atendida principalmente por gente en edad avanzada, mientras que los jóvenes migran o se incorporan al mercado laboral regional.

Normalmente, numerosos migrantes regresan durante las fiestas de fin de año. Durante los años de mayor crecimiento de la IME, dicha industria se vio obligada a cerrar líneas enteras de producción durante las fiestas cada fin de año debido al sistemático y recurrente éxodo de trabajadores veracruzanos al comenzar la estación de frío y aproximar-

se las fiestas de Navidad y Año Nuevo. La contracción coyuntural de la IME, entre los años 2002 y 2004, puso fin a la excesiva oferta de trabajo, lo que condujo de manera inmediata al endurecimiento de las condiciones laborales, lo cual, a su vez, redujo el volumen del flujo de visitas a Veracruz en estas fechas, dado que los migrantes repentinamente se vieron obligados a cuidar sus empleos, situación que no había ocurrido anteriormente.

Las visitas cíclicas al pueblo de origen para las fiestas de fin de año implican grandes erogaciones para los trabajadores por concepto de transporte, regalos y esparcimiento. A la vez, llevan consigo regalos y productos de origen industrial, así como nuevas experiencias, costumbres y formas de ver las cosas. El dinero que llevan los migrantes al pueblo en sus visitas está destinado principalmente a apoyar económicamente a sus padres, además de lo que ellos mismos utilizan en esparcimiento durante las fiestas. Estos gastos en esparcimiento para toda la familia y los amigos representan, por una parte, una expresión de los derechos y obligaciones inherentes a las relaciones de parentesco y, por el otro, son una forma de exteriorización del estatus migratorio. Representa así también una forma de exteriorizar y de manifestar el éxito económico adquirido mediante la migración, aun cuando ello no siempre corresponda a la realidad de las condiciones de vida de los migrantes.

Un resultado de los gastos generados por los migrantes es la feria de diciembre en Oteapan. Desde que se inició la migración a mediados de los años noventa, cada año, entre el 18 de diciembre y el 6 de enero, se instala en el parque del pueblo una gran feria, donde los migrantes llevan a “pasear” a sus respectivas familias, haciendo cierto alarde del dinero y de sus costumbres y vestimenta del norte. Los jóvenes llevan a sus novias del pueblo a la feria, o si no tienen, aprovechan la ocasión para “conseguirse una”; algunos llevan puesto pantalón de mezclilla, botas vaqueras y cinturones con hebilla; otros han adoptado el estilo urbano o “cholo”. El cholo de la frontera norte representa un fenómeno relativamente antiguo de pandillerismo en las ciudades fronterizas. Implica una forma característica de vestir de pantalón ancho y camisa amplia que cuelga por fuera del pantalón, un especial cuidado del cabello y formas específicas de actuar y de comunicarse, un código moral, así como un arraigo particular al barrio y al territorio.

Las jóvenes que viven en la frontera visten de modo más urbano y más *casual* que sus amigas, hermanas y primas que se quedaron en el pueblo, fácilmente distinguibles por sus nítidos arreglos y estilos más elaborados y tradicionales de llevar la ropa, el cabello y los accesorios. En muchos sentidos, siguiendo y observando a los migrantes desde el lugar de origen al lugar de destino, la adopción de los y las jóvenes de nuevas formas de vestirse parece más una exteriorización de un estatus migratorio en función del contexto de su comunidad de origen, que un reflejo de pertenencia de fondo a la sociedad receptora. En otras palabras, parece reflejar más un juego de identidades en relación con la interacción social en el pueblo de origen con su propio grupo de edad y que le confiere determinado estatus al joven migrante. Evidentemente, para este grupo dicho juego de estatus implica, a la vez, una ventaja a la hora de buscar una novia local.

Los adultos mayores se escandalizan y se indignan por las nuevas y –para ellos– desafiantes costumbres de vestir, seguros de que son indicios claros de profundos niveles de ruptura con las formas de ser y con las buenas costumbres del pueblo, con fama, en el tiempo de la investigación, de pacífico y respetuoso. Los viejitos olvidan que hace apenas veinte años protagonizaban, en cada fiesta municipal, históricas batallas contra los hombres del pueblo vecino de Chinameca. Así, bajo la ley de la memoria selectiva, los jóvenes vestidos de cholos son concebidos como una amenaza latente a la paz, las buenas costumbres y convivencia en el pueblo. Ciertamente, ya se vivieron problemas relacionados con la violencia de jóvenes migrantes retornados de la frontera alrededor del año 2000, cuando algunos comenzaron a asaltar a transeúntes y a alterar el orden público en general. En consecuencia, las autoridades municipales introdujeron el toque de queda para menores de edad: todo joven de apariencia sospechosa en la calle fue arrestado y sus padres llamados a recogerlos en la cárcel municipal, lo cual al parecer solucionó el problema.

Otros aspectos de la migración, como el caso de las remesas, tienen efectos menos evidentes para el observador. Sin embargo, una mirada más de cerca revela las muchas prácticas sociales asociadas a las transferencias de las remesas. Semanalmente, al recibir su salario en la frontera norte, un gran número de personas acuden a las oficinas del telégrafo o a algunos intermediarios para depositar una parte de su salario para sus familiares en el pueblo de origen. Los receptores

son frecuentemente sus madres, pero dependiendo de la situación de cada familia, también sus esposas o hijos estudiantes, u otros familiares si ocurre algún tipo de emergencia. Por el lado de la familia que vive en el pueblo, la gente que recibe dinero se junta desde temprano el día que éste se deposita, ya sea en las oficinas del telégrafo en Co-soleacaque o con otras personas que les hacen el movimiento de la transferencia.

Aunque menos espectacular que en el caso de la migración internacional, la migración interna a la frontera parece sustentar el consumo cotidiano de un gran número de familias en el pueblo. Las entrevistas de campo revelan que las remesas, aunque pequeñas (regularmente no superan los 300-600 pesos semanales), influyen positivamente sobre la educación de los hijos que viven con familiares en el pueblo, dado que los padres migrantes pueden mantenerlos más tiempo en el sistema educativo, lo que disminuye la deserción escolar. Sin embargo, en los casos en que los niños son llevados a Ciudad Juárez junto con los padres, ocurre lo contrario. Dado que los ingresos de la unidad doméstica migrante en la frontera dependen de la combinación de los ingresos de sus miembros, muchas veces los hijos entran a trabajar en las maquiladoras al llegar a la edad de 16 años. Esto significa que quienes migran con sus padres no necesariamente tienen mayores expectativas educativas que los que se quedan en el pueblo. Al contrario, parece que su potencial para aportar a la economía familiar en el lugar de destino contribuye a su temprana incorporación al mercado laboral.

El dinero que fluye de norte a sur, aun durante las coyunturas de contracción de la producción de las maquiladoras, contribuye a la construcción en el pueblo de una percepción de la migración como una opción para la movilidad social ascendente. Ello, aun cuando las mejoras económicas experimentadas en el lugar de destino se sustentan sobre la prolongación absoluta de la jornada de trabajo, así como sobre el trabajo asalariado de la esposa y de los hijos mayores de 16 años. Sin embargo, en muchos casos, la migración representa la única opción para acceder a un ingreso bajo, pero estable, que permite el acceso de la familia a la satisfacción de algunas de las necesidades básicas, así como la posibilidad de participar, aunque sea a cuentagotas, en el consumo de productos de origen industrial, ya sea mediante los sistemas de crédito al consumidor o a través de los mercados de

segunda mano que abastecen a la población de los operadores de las maquiladoras en la ciudad fronteriza.

Aparte del consumo cotidiano, las remesas se invierten frecuentemente en la construcción, ampliación o mejoramiento de la vivienda familiar en el lugar de origen. Este patrón de inversión indica la persistencia del deseo de retornar eventualmente de parte de muchos de los migrantes. Otro aspecto de este fenómeno es la transformación del patrón espacial y material de construcción de las viviendas. Esto implica el uso de materiales industriales: cemento, bloc, loza, lámina, varilla y otros, en contraste con la tradición local de construir las casas con barro y techo de palma, lo cual se ha tornado en un símbolo de pobreza. El tránsito hacia el uso de materiales de construcción industrializados comenzó con la incorporación progresiva a los mercados laborales regionales, pero tomó fuerza a partir de la migración. En la actualidad, las casas de barro tradicionales se asocian frecuentemente con la pobreza y los migrantes se toman mucha molestia en el diseño y ejecución de la construcción de su casa en el pueblo.

El paso desde la construcción de la vivienda tradicional implica no sólo un cambio en los materiales utilizados, sino también una redistribución de los espacios de dicha vivienda. La forma tradicional de construcción contempla varias pequeñas edificaciones tradicionales de barro y techo de palma distribuidas sobre el solar, una para dormitorio, otra para cocina y otra para baño. En contraste, la concepción “norteña” de una casa moderna integra todos estos espacios dentro de una sola construcción hecha con materiales industriales alterando así el patrón de distribución tradicional. Entre otras cosas, una curiosa consecuencia de lo anterior es la imposibilidad de cocinar con leña dentro de la cocina así construida debido a la proximidad de las habitaciones y a la impermeabilidad de la loza, por lo que las construcciones “modernas” suelen requerir de una casita de “barro” afuera para cumplir dicha función, la cual permite la filtración del humo por el techo de palma. Otra consecuencia del cambio en el patrón de construcción es que parte importante de los espacios de interacción social, como suelen ser el propio patio o la cocina exterior, se trasladan al interior de la vivienda cuando el calor lo permite, lo que altera parcialmente las formas de interacción espacial de los ocupantes.

Al mismo tiempo que las casas nuevas rompen la distribución espacial de los componentes de cada vivienda, suelen también respetar

el patrón de residencia virilocal tradicional. De acuerdo con la tradición local, los padres acostumbran regalar un pedazo del terreno a sus hijos varones en edad de casarse o ya casados para que ahí construyan su casa. Por ese motivo, la mayoría de los migrantes cuentan ya con un espacio donde erigir su casa y, en consecuencia, siguen la tradición de residencia en el terreno paterno, conformando entre todos ellos un conjunto residencial independiente de los padres y de las familias nucleares de los hijos casados. No está de más señalar que dicho patrón de residencia favorece el desarrollo de lazos de solidaridad y de cooperación particularmente fuertes entre los hermanos y entre los primos paralelos patrilineales. Estos lazos forman parte de importantes redes sociales de interacción basadas en las relaciones de parentesco y afinidad. Retomo aquí la definición de Adler Lomnitz de las redes sociales como relaciones de intercambio recíproco de bienes y de servicios. Para Adler (1991: 141), “las redes de esta clase son conjuntos de individuos entre los cuales se produce con cierta regularidad una categoría de eventos de intercambios”, con la particularidad de que en este caso las redes sociales en cuestión coinciden con las relaciones de parentesco, así como en su localización geográfica, lo cual les otorga una particular densidad. En el caso estudiado, son estas mismas redes sociales las que luego son trasladadas al fenómeno de la migración. Este proceso de transformación y reproducción de las redes sociales en el contexto migratorio será analizado con mayor detalle en el siguiente apartado.

No sólo el dinero fluye desde la frontera a la comunidad de origen; también, en sentido contrario, una variedad de productos, principalmente de origen agrícola, como frutas, elote e ingredientes de la cocina local. Igualmente, del norte hacia el sur fluyen algunos de los productos industriales a los que tienen acceso los migrantes en el lugar de destino, tal como una amplia gama de aparatos electrodomésticos, ropa y juguetes. Frecuentemente, la ropa y los juguetes son de segunda mano. Los mercados de productos ya usados se han incorporado plenamente a los patrones de consumo de las familias de los migrantes en Ciudad Juárez. Por lo tanto, los migrantes suelen juntar poco a poco grandes cantidades de ropa y de juguetes usados para luego mandarlos o llevarlos a sus familiares en Oteapan. Recuérdese que el patrón de residencia implica que frecuentemente en un solo terreno paterno convivan entre algunos pocos hasta un par de docenas de sobrinos, hijos

de las diferentes familias nucleares de los hermanos varones asentadas en el terreno, lo que implica que los mercados de artículos usados en la ciudad fronteriza, que distribuyen una amplia cantidad de productos provenientes de los Estados Unidos, también surten de ropa y juguetes a un gran número de familias veracruzanas en los lugares de origen.

Vemos de esta manera que del pueblo a Ciudad Juárez fluye la fuerza de trabajo y una serie de productos elaborados localmente, mientras que del norte hacia el sur vuelven recursos en forma de remesas, productos industriales y artículos usados. Ésta es una de las características de la inserción local-global de las comunidades del sur de Veracruz en el proceso de globalización. De este modo, la entrada de la fuerza de trabajo veracruzano en los procesos productivos globales por medio de la IME también implica la participación en formas y mercados de consumo muy específicos.

Por otra parte, el constante flujo de mercancías, productos, dinero, información y visitas entre el lugar de origen y el de destino de la migración incide sobre la conformación de una percepción socialmente compartida acerca de la experiencia migratoria. En otras palabras, se construye y se nutre permanentemente en el pueblo una narrativa sobre qué es la migración y cómo es la vida en Ciudad Juárez. Esta percepción tiende a incidir notablemente sobre la propensión de migrar en el pueblo, de modo positivo en coyunturas de auge de la IME o como influencia restrictiva cuando ésta entra en una coyuntura de declive en los niveles de producción.

Dicha narrativa se fundamenta principalmente sobre una contraposición dual de los modos locales de percibir las costumbres, los modos de vivir y de relacionarse en el pueblo y en la frontera. Por dar un ejemplo, se dice en Oteapan que en la frontera hay “mucho trabajo” y “tienen su salario seguro”, mientras que en el pueblo “casi no se gana”. Bajo esta misma lógica se sostiene que en el pueblo uno puede caminar “libremente” sin temer a la delincuencia, mientras que en la frontera hay que vivir “encerrados” por temor a los asaltos. La narrativa se basa así en la construcción de un discurso de contrastes binarios en temas considerados relevantes para la escala local de valores. Otro ejemplo de esta forma de estructurar el discurso es la percepción de que en Juárez comen carne “congelada” y “pasada” (podrida), en contraposición con el pueblo donde “todo se come fresco, del patio”. Éstos son sólo

dos de los muchos ejemplos de la construcción social de la narrativa sobre la migración y sobre la sociedad receptora en el pueblo de origen.

El tema de las relaciones de género es otro aspecto intrínseco a la migración. Las mujeres que migran con sus esposos experimentan en Ciudad Juárez la necesidad de aportar para la economía familiar y obtienen comúnmente el permiso del esposo para trabajar un turno en la IME. Independientemente de las condiciones de explotación que sin duda prevalecen en dichas maquiladoras, esta experiencia laboral se reporta en la mayoría de los casos estudiados como una experiencia personal positiva: a la mujer le proporciona nuevos elementos de autoevaluación positiva, provenientes del exterior de la relación conyugal. Proveer un ingreso al hogar es causa de orgullo para las mujeres. Además, las aplicadas trabajadoras muchas veces reportan haber tenido una excelente relación laboral con los supervisores en el trabajo en la IME, lo cual es otra importante fuente de orgullo personal. Su conciencia de sí mismas como trabajadoras valiosas, unida a una mayor independencia económica, hace que las relaciones de género en el lugar de destino sean un poco menos dominadas por el hombre que en el pueblo. Seguramente, la ausencia de los suegros en la casa contribuye a ello, así como la de al menos una parte de la familia consanguínea del hombre, que tiende a incidir sobre las relaciones conyugales dentro del conjunto residencial virilocal en el lugar de origen.

Sin embargo, ¿qué pasa en los casos en los que la familia vuelve al lugar de origen? En primer lugar, muchas veces se prohíbe a la mujer trabajar fuera de la casa, por lo que su papel se reduce nuevamente al cuidado cotidiano del esposo y de los hijos. Al perder su posibilidad de generar ingresos, generalmente retorna a la dependencia económica del hombre. Al mismo tiempo, el regreso al contexto del conjunto residencial patrilocal refuerza el dominio masculino por la presencia cotidiana de los suegros y de la familia consanguínea del hombre en general. Por lo tanto, la experiencia de retorno de las mujeres puede ser una con sentimientos mixtos, entre la alegría de estar nuevamente en la seguridad del pueblo y por las relaciones con sus familiares cercanos y, por otro lado, la dificultad y el conflicto que surge de verse nuevamente en una situación donde se ejerce una mayor restricción de sus movimientos, conjuntamente con su reinstalación en una posición más subordinada con respecto al hombre. Incluso, durante el trabajo de investigación de campo, pude registrar casos en los que las situa-

ciones de violencia intrafamiliar reaparecieron o se agudizaron con la vuelta al pueblo debido a que el hombre experimentaba un proceso de empoderamiento derivado del patrón de residencia y del contexto social culturalmente conservador del lugar de origen.

LA REFUNCIONALIZACIÓN DE LAS REDES SOCIALES: DESARROLLO Y REPRODUCCIÓN EN EL CONTEXTO MIGRATORIO

Si bien en buena medida el proceso migratorio es un fenómeno socioeconómico y laboral, a la vez representa un fenómeno cultural multifacético, en el cual se reproducen importantes elementos de identidad y de organización social. Las entrevistas y la observación documentan cómo la organización social tradicional del pueblo en muchos aspectos es trasladada a la experiencia migratoria donde, por un lado, es refuncionalizada y se constituye como un recurso social para enfrentar las nuevas realidades en la movilidad y en la inserción de los migrantes y, por el otro, y como resultado de lo anterior, le da forma y expresión específica a dicho proceso migratorio y a las maneras en que el individuo y las unidades domésticas se enfrentan a sus nuevas realidades.

En Ciudad Juárez, los migrantes desarrollan formas muy específicas de inserción sociocultural, laboral y política. Dicha inserción se encuentra mediada por el patrón de residencia, por la organización cotidiana de las familias en la frontera, por las redes sociales, migratorias y laborales desarrolladas, así como por las formas de ver y de vivir la cotidianidad de los migrantes veracruzanos.

A principios de los años noventa algunos migrantes se trasladaron a Ciudad Juárez con el fin de trabajar en labores de la iglesia protestante a la que pertenecían. Con la crisis generada en el sur de Veracruz, y en México en general, a mediados de esa década hablaron a sus familiares y conocidos en el pueblo sobre la gran oferta de empleo en esta ciudad fronteriza. Esta información contribuyó a la salida de los primeros migrantes rumbo al norte, hombres que llegaron a la frontera en 1995. Habían dejado a sus familias en el pueblo para ir a probar suerte en la lejana ciudad. Conforme lograron insertarse laboralmente en la IME y adquirieron una mayor estabilidad económica, consideraron quedarse en la frontera por un tiempo más prolongado. Por este motivo, comenzaron poco a poco a traer a sus familias nucleares, esto

es, su esposa e hijos, así como a su familia extensa, hermanos, primos, sobrinos, tíos, etcétera. Con el tiempo, todos ellos hicieron lo propio con sus familias de tal modo que se formaron importantes redes migratorias basadas en el parentesco y en la vecindad. Retomo aquí la definición de redes migratorias de Stephen Castles y Mark Miller (1993: 23) como “las redes informales desarrolladas por los migrantes para enfrentar la migración, la llegada y el asentamiento”. Si observamos de cerca el estudio de caso, podemos ver que dichas redes en buena medida están centradas en las relaciones de parentesco desarrolladas dentro del conjunto residencial virilocal del pueblo, lo que describí en las páginas anteriores, y desde donde dichas redes de parentesco fueron trasladadas progresivamente al contexto de la migración laboral.

Los primeros migrantes que llegaron a la frontera vivieron en condiciones de hacinamiento, rentando un cuarto entre todos para disminuir los gastos cotidianos y así poder canalizar una mayor cantidad de remesas hacia sus familias en el pueblo de origen. Al llegar sus esposas y algunas veces sus hijos a la frontera, abandonaron la coresidencia con los demás hombres para establecerse de modo independiente con sus parientes y familias nucleares. De este modo llegaron a conformar patrones de residencia basados en la coresidencia de las familias nucleares de los hermanos y hermanas, de tal modo que comenzaron a reproducirse en Ciudad Juárez componentes significativos del patrón de residencia tradicional del pueblo.

La primera etapa de la migración laboral, donde predominaba la presencia de hombres, estaba caracterizada por el desarrollo de amplias redes de reciprocidad y de cooperación entre estos migrantes. Cuando un gran número de hombres trasladaron a sus familias nucleares y extensas a la frontera, dichas redes de reciprocidad fueron sustituidas por las densas redes sociales de parentesco y de vecindad originarias del pueblo, de manera que los lazos de cooperación entre los primeros migrantes se fueron debilitando, al mismo tiempo que se fortalecieron y extendieron las amplias redes migratorias basadas en el parentesco. Esta transformación implicó a su vez un cambio cualitativo en las formas de llegada e inserción social y laboral de los migrantes de Oteapan en la frontera norte.

Este proceso implicó el traslado a la frontera de muchos de los derechos y obligaciones inherentes a dichas redes sociales y al conjunto residencial virilocal en el lugar de origen. Un elemento es la

localización geográfica de las redes sociales en una o varias residencias contiguas lo cual permite la reproducción de la alta densidad y conectividad de dichas redes sociales y de parentesco. Al mismo tiempo, estas redes siguen cumpliendo en la frontera algunas de las funciones sociales y culturales más del pueblo, tal como la cooperación y la mutualidad, así como el apoyo entre las cuñadas o la suegra en caso de embarazo. Al mismo tiempo, en la frontera adquieren nuevas funciones, como compartir los gastos fijos de renta, luz y agua, ocasionalmente el cuidado de los niños mientras los padres trabajan, así como el funcionamiento de las redes sociales y de parentesco como redes de inserción laboral en la IME.

Las redes sociales y de parentesco ejercen una importante función en el traslado, llegada e inserción laboral de los migrantes. Generalmente, cuando un nuevo migrante llega a la frontera, lo hace a la casa de sus parientes. Muy probablemente, éstos fueron los que pagaron el boleto de autobús o le prestaron el dinero para trasladarse. Al llegar a la ciudad fronteriza, ellos lo esperan en el lugar de llegada de los autobuses del pueblo, siempre en las inmediaciones de las colonias de asentamiento veracruzano. Lo llevan a su casa, donde lo instalan provisionalmente en algún lugar de la misma. Aquí recibe comida y orientación en sus primeros pasos por la ciudad y por el mercado laboral de las maquiladoras. El día que sigue a su llegada, comúnmente, algún familiar le consigue trabajo en la maquiladora donde éste mismo se ocupa. Esta circunstancia explica en parte la alta incidencia de trabajadores de Oteapan y de otros pueblos veracruzanos en determinadas maquiladoras. El nuevo migrante tiene alojamiento, comida y orientación en casa de sus familiares hasta que recibe su primer salario. Con éste, comienza a participar en los gastos fijos de la familia. Si está casado, considerará traer a su esposa e hijos al cabo de un tiempo, los cuales se instalarán en la misma casa si hay lugar o junto a otros parientes consanguíneos en las inmediaciones, preferentemente hermanos o parientes de él. Este patrón migratorio hace que las redes de parentesco del pueblo adquieran una expresión espacial en Ciudad Juárez. Asimismo, el funcionamiento de dichas redes sociales tiende a orientar el flujo migratorio en términos geográficos, espaciales y ocupacionales. De esta manera, la investigación de campo indica una notable coincidencia entre las redes sociales, las redes migratorias y las redes laborales transregionales.

EL PUEBLO EN LA FRONTERA. LA ORGANIZACIÓN SOCIAL
DE LOS MIGRANTES EN EL LUGAR DE DESTINO

Además de su importancia para la generación y desarrollo del proceso migratorio, también quiero destacar el papel de la composición de las familias nucleares y extensas en la economía familiar de los migrantes en Ciudad Juárez. En primer lugar hay que señalar que, a mayor número de integrantes que trabajan en relación con los dependientes, mejor es la situación económica de la familia. Por ejemplo, una familia nuclear que no cuenta con hijos pequeños y donde algunos de los hijos ya son adultos o casi adultos permite que tanto el esposo como la mujer y los hijos mayores trabajen, generando un ingreso combinado relativamente alto en comparación con las familias cuyos hijos no están en edad de trabajar. En este último caso, la esposa tendrá probablemente que quedarse en la casa cuidando a los hijos, más aún si están muy pequeños, privando así a la familia de su propio salario. Además, estos niños, no estando en condiciones para trabajar en las maquiladoras, representan gastos para la familia. Estas circunstancias explican la relativa mejora en la situación económica de las familias de padres de mediana edad en contraste con las familias de migrantes jóvenes. Eso apunta además a ser un factor que contribuye a la alta propensión a migrar en una edad madura en comparación con lo que suele ocurrir en los procesos de migración internacional, donde suele ser la regla una amplia prevalencia de migrantes muy jóvenes.

Si bien la población de migrantes de Oteapan se inserta en los mercados laborales de la IME en Ciudad Juárez, sus hijos asisten a las escuelas públicas de la ciudad y realizan las compras para el consumo cotidiano en los supermercados locales. Mucha de la interacción social de los migrantes no toma lugar en estos espacios “articulados”, sino en el espacio doméstico que, en una serie de aspectos que paso a comentar, se halla separado de otros grupos sociales. Las densas redes sociales que se reproducen dentro de la residencia en Ciudad Juárez conforman un espacio primario de interacción de los migrantes en el lugar de destino. Las mujeres casadas salen poco de sus casas, no más allá de la ida y vuelta a la maquiladora donde trabajan y las compras domésticas. La poca movilidad espacial de las mujeres dentro del ámbito urbano se explica tanto por los factores tradicionales que sancionan negativamente las salidas de las mujeres del hogar (lo cual se ve como

algo altamente sospechoso probablemente de adulterio), como por el temor que tienen muchas mujeres veracruzanas a la violencia y la inseguridad que se experimenta en la ciudad fronteriza.

Pero no sólo las mujeres: también los hombres encuentran en la casa un espacio primario de recreación y de interacción. Como he señalado con anterioridad, las redes sociales primarias contenidas y reproducidas dentro del conjunto residencial en Ciudad Juárez son las mediadoras principales entre el migrante y el mercado laboral local de la IME. Al mismo tiempo, al ubicarse dichas redes sociales dentro de un espacio geográficamente delimitado y concentrado dentro del emplazamiento de la vivienda, los hombres encuentran poca necesidad de salir del conjunto residencial, o de las inmediaciones donde viven sus familiares o paisanos en casas cercanas. Las personas tejen interacciones personales, amistades y afinidades a partir de esta organización social del espacio. Otro resultado de esta dinámica es que los migrantes de Oteapan se concentran en una serie limitada de colonias contiguas ubicadas en el suroriente de la ciudad fronteriza, donde las redes sociales adquieren una expresión espacial en la geografía urbana. De esta forma, el conjunto residencial de los migrantes de Oteapan adquiere un papel central no sólo como espacio primario de interacción social, sino también como mediador entre el migrante individual y la sociedad receptora en una amplia gama de aspectos. Esta circunstancia imprime sus características en las formas de inserción geográfica, social y cultural de los migrantes veracruzanos en Ciudad Juárez.

Como he mencionado con anterioridad, la migración no sólo consiste en un tránsito unidireccional de migrantes desde el pueblo hasta la frontera. La migración desarrolla poco a poco un flujo bidireccional de visitas, de envíos de dinero, de servicios, de productos, de información y de comunicaciones. Si del norte al sur fluye dinero y productos industriales y electrodomésticos, del sur al norte viajan productos de origen local que forman parte de la cocina tradicional. Esta permanente llegada de productos veracruzanos –muy a pesar de los incansables esfuerzos en sentido contrario por parte de los inspectores sanitarios– permite la reproducción de importantes elementos de los patrones tradicionales de consumo en la ciudad fronteriza, tanto en la vida cotidiana como en las celebraciones festivas, mayordomías, peregrinaciones, “los quince años”, etcétera. Además permite reproducir los elementos que se consideran indispensables para mantener

los estándares de vida en el lugar de origen: las características y la calidad de los alimentos como un valor cultural central. La oportuna adquisición de mango, elote, cangrejo, camarón de río, achiote, quelite, hojas de plátano, frijol, así como otros animales silvestres y domésticos que forman parte de la tradición culinaria del lugar de origen, constituyen elementos que se consideran de primera necesidad en la vida cotidiana de los migrantes en la frontera.

Desde el punto de vista de la organización social, un aspecto con una importancia central lo constituye el flujo de visitas del pueblo de origen al norte y viceversa. En una gran mayoría de casos, fuera de las festividades de Navidad y de Semana Santa, dichas visitas cumplen una función muy específica y precisa en la reproducción de la vida familiar. Muchas veces, si se enferma algún integrante de una familia de migrantes en Ciudad Juárez, se traslada a la frontera la persona que dentro del conjunto residencial en Oteapan lo hubiera asistido. Por ejemplo, si una mujer casada embarazada se enferma y está a punto de dar a luz en Ciudad Juárez, y no cuenta con sus cuñadas, quienes en condiciones normales la hubieran ayudado, lo más común es que se desplacen una o varias de éstas de Oteapan a la frontera para ayudarla durante ese periodo, tal y como lo hubieran hecho de encontrarse la mujer a pocos metros de la casa en el pueblo de origen.

En el contexto migratorio, las suegras tienen una movilidad espacial particular y ejercen funciones muy importantes de reproducción de la unidad doméstica migrante. Este fenómeno deriva del papel tradicional de la suegra en las dinámicas familiares en el lugar de origen. A la vez, su avanzada edad con respecto a las cuñadas, su mayor autoridad, la falta de restricciones en su movilidad fuera de la casa en general, y de participación social dentro de la comunidad de origen, explica por qué las suegras suelen ser sumamente móviles en el marco de la migración. En algunos casos, emprenden varios viajes anuales entre el lugar de origen y el de destino para resolver problemas familiares o para ejercer sus papeles tradicionales. Asimismo, la suegra, quien es libre de criar a sus propios hijos, investida de una alta autoridad dentro del conjunto residencial del lugar de origen, constituye el ejemplo de una mujer cuya movilidad fuera de la casa no es sospechosa ni arroja necesariamente los intentos de control que soporta una mujer joven casada. En todo caso, su papel es fundamental para la reproducción no sólo de las funciones tradicionales del conjunto residencial a través

de largas distancias, sino que también contribuye notablemente a la reproducción de dichas redes sociales, así como del conjunto de derechos y obligaciones contenidos en ellas.

CONCLUSIONES

La organización social de la migración, así como el desarrollo y la reproducción de las redes sociales y las redes migratorias, juegan un papel fundamental en el proceso de reclutamiento para la migración en el lugar de origen, en el traslado, así como para la inserción laboral, social y cultural en el lugar de destino. Asimismo, incide de modo significativo sobre la orientación espacial, geográfica y laboral del flujo migratorio. Las redes migratorias se desarrollan y se fortalecen progresivamente en el tiempo, de tal modo que el papel que ejercen sobre la elección del destino migratorio para los potenciales migrantes en el pueblo de origen se refuerza paralelamente.

En el caso de la comunidad de Oteapan, parte importante de la reproducción de la cultura propia en el lugar de destino gira alrededor de la organización de la cotidianidad, la cual a su vez refleja determinados modos de ver y de hacer las cosas. Estas formas de organización social, basadas en la organización de la unidad doméstica, representan un instrumento tradicional, reproducido, transformado y refuncionalizado en el marco de la migración para responder a los desafíos y problemas que enfrentan los migrantes. Al mismo tiempo, estas respuestas organizacionales también imprimen una serie de características específicas de la migración, y trasladan un conjunto de derechos y obligaciones inherentes a las redes sociales y a la organización doméstica a la frontera norte.

El estudio de caso presentado en estas líneas indica que las personas tienden a resolver sus problemas de acuerdo con parámetros aprendidos y con recursos que tradicionalmente han tenido a su alcance, los cuales suelen estar centrados en las microestructuras sociales. En el caso de la migración de Oteapan a Ciudad Juárez, las redes migratorias implican el traslado de partes importantes de las densas redes sociales del pueblo al espacio fronterizo, donde han sido refuncionalizadas en el marco de la migración. Por lo tanto, las redes migratorias forman parte de las redes sociales del pueblo, pero al abarcar amplias distancias geográficas y espacios distintos de inserción sociocultural adquieren nuevos niveles de complejidad.

La coresidencia de las familias nucleares emparentadas en la frontera permite no solamente bajar los costos de reproducción de dichas familias, también les proporciona una mayor flexibilidad ante las variaciones socioeconómicas del entorno, como por ejemplo durante breves periodos de desocupación. A la vez, les permite resolver una amplia gama de problemas que suelen atender las estructuras de parentesco y de afinidad contenidas en las formas tradicionales de residencia. Al mismo tiempo, las redes sociales que se reproducen dentro de este tipo de residencia proporcionan un espacio primario de interacción cotidiana y recreativa de sus integrantes. Asimismo, y de manera muy importante, constituyen también un espacio de mediación entre el migrante y la sociedad receptora, que se expresa, entre otras cosas, en las formas de inserción de los migrantes en el mercado laboral de la Industria Maquiladora de Exportación.

En este sentido, podemos decir que, si bien la migración laboral se ha convertido en una de las principales formas de articulación de las comunidades del sureste de México en el proceso de globalización económica, esta inserción no es directa, sino que se encuentra mediada por una serie de estructuras sociales de alcance intermedio, como son las redes sociales, migratorias y de inserción laboral desarrolladas por los propios migrantes, por las estructuras empresariales y de contratación de las maquiladoras, así como por las prácticas cotidianas y las formas de organización social de las familias migrantes. De esta forma, los componentes culturales de la migración asumen una importancia primordial al imprimir una serie de características específicas a las formas en que se desarrollan los flujos migratorios laborales.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, LARISSA

1991 *¿Cómo sobreviven los marginados?*, Siglo XXI, México.

AMPUDIA, LOURDES

2000 "Desarrollo y perspectiva de la maquiladora en Ciudad Juárez", Jorge Carillo (coord.), *¿Aglomeraciones locales o clusters globales?: evolución empresarial e institucional en el norte de México*, Friedrich Ebert Stiftung-El Colegio de la Frontera Norte, México: 219-231.

- BENDESKY, LEÓN, ENRIQUE DE LA GARZA, JAVIER MELGOZA Y CARLOS SALAS
 2004 “La industria maquiladora de exportación en México: mitos realidades y crisis”, *Estudios Sociológicos*, XXII, (65): 283-314.
- CALDERÓN VILLAREAL, CUAUHTÉMOC Y RAÚL A. PONCE RODRÍGUEZ
 2001 “Demanda de trabajo de la industria maquiladora en Ciudad Juárez”, *Comercio Exterior*, 4(51): 271-278.
- CARRILLO, JORGE
 2000 “La importancia del impacto del TLC en la industria maquiladora en América Latina”, Enrique de la Garza Toledo (comp.), *Reestructuración productiva, mercado de trabajo y sindicatos en América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Buenos Aires: 157-179.
- CARRILLO, JORGE (COORD.)
 2001 *Mercados de trabajo en la industria maquiladora*, El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés, México.
- CASTLES, STEPHEN Y MARK MILLER
 1993 *The age of migration. International population movements in the modern world*, Guilford, Nueva York.
 2004 *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, Instituto Nacional de Migración-Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa, México.
- CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN (Conapo)
 2005 [en línea] *Índices de marginación*, Consejo Nacional de Población, disponible en <[http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/Indice Margl.oc2005.pdf](http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/Indice_Margl.oc2005.pdf)> [consulta: 16 de abril de 2010].
- DÍAZ GONZÁLEZ, ELISEO
 2005 “El mercado de trabajo en la frontera norte frente al cierre de empresas maquiladoras” *Frontera Norte*, 17 (34): 139-165.
- ESTRADA IGUANÍZ, MARGARITA
 1996 *Después del despido - desocupación y familia obrera*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GARZA, ENRIQUE DE LA

- 2007 “La crisis del modelo maquilador en México”, José Luis Calva (coord.), *Agenda para el desarrollo. Política industrial manufacturera, México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa, México: 130-157.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

- 2000 *Anuario estadístico de Veracruz 2000*, tomo I, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Veracruz.
- 2005a *Conteo general de población y vivienda 2005*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes.
- 2005b [en línea] *Encuesta Nacional de Empleo (ENE)*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, disponible en <www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/encuestas/hogares/historias/enea/default.aspx>.

LEÓN ARIAS, ADRIÁN DE

- 2008 “Cambio regional del empleo y productividad manufacturera de México. El caso de la frontera norte y las grandes ciudades”, *Frontera Norte*, 20 (40): 79-103.

RIVIERE D'ARC, HELENE

- 2000 “Empresarios y globalización en la frontera norte”, Carlos Alba Vega y Alberto Aziz Nassif (coord.), *Desarrollo y política en la frontera norte*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México: 39-92.

ROBINSON, WILLIAM

- 2007 *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clases y Estado en un mundo transnacional*, Desde Abajo, Bogotá.
- 2008 *Latin America and global capitalism. A critical globalization perspective*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

SCOTT, ALLEN J.

- 1998 “Fundamentos geográficos del comportamiento industrial”, Carlos Alba Vega, Ilán Bizberg y Hélène Rivière (comp.), *Las regiones ante la globalización*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-ORSTOM-El Colegio de México, México: 71-99.

(RE-)VALORIZACIÓN DE LA IDENTIDAD AUSTRO-ALEMANA
Y CONFLICTOS POLÍTICO-CULTURALES
EN POZUZO (PASCO, PERÚ).
POTENCIALIDADES Y LÍMITES DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Martina Neuburger¹
Ernst Steinicke²

INTRODUCCIÓN Y DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

Uno de los efectos más importantes que acompañan a la globalización es el incremento de la movilidad espacial de diversos grupos de población. Especialmente se observa la migración transfronteriza como uno de los principales fenómenos. En este contexto, encontramos que las cuestiones de la identidad y la formación de la identidad están asociadas con lugares o regiones específicos. Sin embargo, los frecuentes cambios espaciales y la movilidad a largas distancias dificultan la comunicación con los lugares de origen y la consolidación de las identidades, especialmente la orientación espacial y el anclaje de la identidad se ven dificultados por estos fenómenos. Con la expansión de los medios modernos de telecomunicaciones, este tipo de construcción de la identidad toma una dinámica particular, dado que el contacto con la región de origen puede ser mantenido con relativa facilidad.

Sin embargo, la migración transfronteriza no es un fenómeno de los siglos XX y XXI. Sobre todo en el siglo XIX, la amplia migración de la población europea hacia América fue el elemento característico del desarrollo socioeconómico en Europa. A pesar de que el contacto entre los emigrantes y sus regiones de origen se vio interrumpido rápidamente, debido a las dificultades de comunicación, en los últimos

¹Universidad de Hamburgo, Alemania.

²Universidad de Innsbruck, Austria.

decenios estas relaciones han sido reconstruidas. Esta reconstrucción se basa, sin embargo, en el contacto entre miembros de la misma familia, los cuales, luego de varias generaciones, ya casi no tenían lazos de parentesco con sus lugares de origen. A través de este estímulo del contacto, se reviven o se reinventan identidades en forma de supuestas viejas costumbres y tradiciones adquiridas a través de largas distancias. Esta construcción de la identidad suele conducir a una nueva dinámica en las poblaciones locales y regionales respectivamente, los procesos de inclusión y exclusión.

El desarrollo socioeconómico en el contexto local resultante, es un tema que raramente se toca en los estudios de identidad y migración. En el presente estudio sobre el asentamiento peruano de Pozuzo, fundado por inmigrantes tirolese y alemanes en el siglo XIX, se pretende hacer un aporte para cubrir este vacío científico. "Pozuzo", que se define a sí misma como la "única colonia austro-alemana del mundo", incluye no sólo el pueblo Pozuzo-Centro (857 habitantes en el 2007), sino también la comunidad vecina Prusia (323 habitantes en el mismo año) y otros 45 asentamientos y caseríos. Todos ellos componen el distrito de Pozuzo, que desde 1972 pertenece administrativamente a la provincia de Oxapampa (departamento de Pasco) y que, para el último censo (2007), contaba con 7 760 habitantes (INEI 2003, 2008; Gobernación Pozuzo 2008). En todo el distrito, unas 60-80 personas aún hablan alemán o el dialecto tirolés.

En el año 1859 llegaron, como parte de un proyecto peruano de colonización, alrededor de 170 colonos católicos, germanoparlantes, a la región de la confluencia de los ríos Santa Cruz y Huancabamba, de los cuales unos 120 eran tirolese y 50 de Renania (Abendroth 1870; Schütz-Holzhausen 1895; Kinzl 1934, 1954). Lo que le dio el nombre a la colonia es el río Pozuzo, tal como los pueblos originarios del lugar llamaban a la corriente de agua, que fluye al norte de la unión de los dos arroyos de montaña ya mencionados.

Con ocasión del 150 aniversario se torna oportuno realizar un vistazo de esta isla del idioma alemán en la ladera oriental de los Andes peruanos. En el centro de interés de la investigación, se pondrán los cambios etnodemográficos y socioeconómicos actuales. Los acontecimientos históricos de la colonización y sus etapas, los cuales ya han sido tratados numerosas veces, sólo serán tenidos aquí en cuenta en tanto se vean reflejados en el proceso de expansión irradiado desde la colonia.

La complejidad que surge al tratar temas de demografía y de geografía económica y de los asentamientos, incluyendo su interacción con aspectos geográfico-culturales, demanda la aplicación combinada de métodos cualitativos y cuantitativos. Por ello, al análisis de materiales estadísticos se vincularon métodos hermenéuticos de análisis y de levantamiento de datos. Esto permite una interpretación más profunda de los mismos, teniendo en cuenta su contexto local. En este trabajo se utilizaron métodos de los estudios sociales empíricos y se aplicó el análisis geográfico de datos espaciales relevantes, en concreto los siguientes:

- Análisis de bibliografía específica a las áreas temáticas relevantes.
- Análisis de medios: se relevó la mayor cantidad posible de artículos de diarios y periódicos locales relacionados con la etnicidad y con las minorías étnicas en la región de Pozuzo.
- Análisis de datos estadísticos y de materiales oficiales sobre la población y los sectores económicos locales (censos poblacionales, información de las autoridades locales y regionales, etcétera), así como datos de la estructura agropecuaria (tenencia de la tierra, mano de obra ocupada, etcétera).
- Mapa de la evolución de los asentamientos de la región.

Debido a que desde 1972 la información estadística oficial del Perú no brinda datos sobre aspectos etnolingüísticos –más allá de la de reconocimiento étnico–, además de la evaluación de bibliografía científica específica, de cifras oficiales y de fuentes locales y de iglesias (registros de bodas y bautismos), fue necesaria la realización de entrevistas. Para ello se priorizaron técnicas cualitativas e interpretativas para la recolección de los datos. Además de 19 entrevistas a expertos (empleados de asociaciones culturales, maestros y funcionarios públicos), se realizaron levantamientos en el distrito de Pozuzo con 32 entrevistas semiestructuradas, algunas de ellas también narrativas.

POZUZO. FUNDACIÓN Y EXPANSIÓN DE LOS ASENTAMIENTOS

Sudamérica se convirtió, en el siglo XIX, en una de las regiones de preferencia para la mayoría de los emigrantes europeos. Los grupos migratorios más grandes provenían de Italia, Rusia, Polonia y Alemania,

naciones en las cuales una gran parte de la población se encontraba en la pobreza. Los destinos principales de los inmigrantes eran sobre todo Brasil, Argentina y Chile. Estos estados, la mayoría recientemente fundados, disponían de enormes territorios, los cuales estaban completamente despoblados o poco habitados por pueblos originarios. Con medidas concretas de ocupación del espacio, generalmente bajo la forma de grandes proyectos de colonización, se buscó integrar estas regiones al territorio del estado. Como portadores de esta colonización eran reclutadas familias europeas que, por lo general, pertenecían a grupos marginales y empobrecidos en sus regiones de origen y que no veían ninguna perspectiva para el futuro allí. Los estados sudamericanos ofrecieron una contribución a los costos del viaje, tierras y, en parte, insumos agrícolas e infraestructura social y crearon así una meta migratoria atractiva para los emigrantes europeos. Perú no se encontraba entre los destinos más importantes de estas migraciones europeas. Sin embargo, unas décadas después de su independencia y a través de la decisión del gobierno hacia 1850 de la ocupación efectiva de las regiones selváticas del Amazonas superior, el país se transformó en un destino de migración.

Con la independencia de Perú, el joven estado tenía la intención de vincular la región andina, para el transporte, con un río navegable de la cuenca del Amazonas. Esta posibilidad de conexión entre la capital y la zona andina por medio del gran río hasta el Atlántico era muy importante en términos económicos y estratégicos, ya que los principales mercados de la economía del Perú se encontraban en Europa, especialmente el guano, el cobre, el oro y más tarde el caucho. Al mismo tiempo, los colonos, en la ladera este de los Andes, servían para asegurar las controvertidas fronteras con los países vecinos. A mediados del siglo XIX, el río Pozuzo se encontraba en el centro de las discusiones sobre la posible ruta para un ferrocarril que partiría de Lima, pasando por la ciudad minera andina Cerro de Pasco. Se pretendía que las colonias europeas sirvieran como punto de apoyo para la integración de las áreas selváticas. Una condición favorable para ejecutar dicho plan era, por un lado, la voluntad de emigración en Europa y, por otro, el bajo precio del transporte de los emigrantes, ya que muchos barcos navegaban hacia la costa peruana vacíos para regresar con el valioso guano a Europa.

Los primeros intentos para el establecimiento de una colonia en el área del río Pozuzo fueron un fracaso (Schmid-Tannwald 1957; Brieger 1959). En el año 1855 Damian Freiherr von Schütz-Holzhausen firmó un contrato con el gobierno peruano para el establecimiento de 10 000 alemanes católicos en el curso superior del río. Perú, se comprometió a la construcción, antes de la llegada de los colonos, de una carretera desde Lima, que pasara por Cerro de Pasco hacia Pozuzo, y también a que la colonia debía ser proveída de semillas y ganado. Schütz-Holzhausen buscó su gente en Tirol y en Renania, áreas en las cuales la situación económica era muy mala. La mayor parte de los emigrantes provenían del valle superior del río Inn (Tirol), caracterizado por un sistema tradicional de herencia por el cual las propiedades se dividen continuamente por lo que resultan cada vez de menor tamaño (minifundio). Un nutrido contingente provenía de las áreas vitivinícolas pobres del valle del Mosel, a los que se unieron algunos pocos bávaros. En conjunto se embarcaron en el año 1857 alrededor de 300 emigrantes en el velero Norton, en Amberes. Cuando llegaron los emigrantes desde Innsbruck a Perú, dirigidos por Schütz-Holzhausen y el párroco José Egg, se encontraron con que no había nada preparado. Solamente después de una espera de dos años y de grandes privaciones, en la que hubo también algunas muertes, lograron llegar los inmigrantes al valle asignado para ellos. Muchos jóvenes se separaron del grupo durante el viaje para buscar su propia suerte en Perú y solamente quedaron las familias con niños, un total de 170 personas (Braumann 1960; Petersen y Fröschle 1979; Götz 1981).

En el año 1868, a partir de gestiones de los propios colonos, llegaron a Pozuzo entre 180 y 200 tirolese más, principalmente del valle superior del río Inn (Habicher-Schwarz 2006, 2008), pero después de esto hubo un quiebre de las inmigraciones, debido a que el ferrocarril previsto no fue construido, dándose por finalizados los planes de poblamiento en Perú. La nueva colonia fue dejada a su suerte, en medio de la difícil selva y a cinco días de distancia del siguiente poblado mayor. Según las investigaciones de Kinzl (1934, 1954; Archivo Kinzl 2008), los colonos se instalaron en 1859 en una zona selvática, extremadamente cerrada y sin senderos, en la cual no era posible ningún tipo de mensuras. Por ello se limitaron a definir el ancho que debían tener las parcelas en el valle principal, las cuales fueron un total de 42. Hacia las laderas no se delimitó ninguna frontera. La distribución

de la posesión del suelo se dio entonces como en los establecimientos medievales en los bosques de Europa (figura 1). Cada familia recibió una franja de tierra de unos cien pasos de ancho. Donde el valle era estrecho, se daban unos 20 o 30 pasos más. Con este modo de repartir la tierra, que se dio sin una exploración precedente, naturalmente no todos los colonos recibieron parcelas del mismo valor. Algunas no eran convenientes para la agricultura, de modo que muchos no pudieron lograr el sustento con el suelo asignado. Además, no tenía la colonia una reserva de tierra para las generaciones futuras. Poco antes de final de siglo, la ida de numerosos propietarios dio, sin embargo, posibilidades para aumentar la porción de tierra a quienes se quedaron. Familias prominentes pudieron así aumentar la superficie de sus propiedades hasta unas 60 o incluso 100 ha, en torno a los años 30 (Abendroth 1870; Archivo Kinzl 2008). Para solucionar la escasez de la tierra, fueron emprendidos, a partir de 1940, nuevos asentamientos valle abajo (sobre el río Pozuzo), como Santa Rosa, Sereno o San Pedro.

A partir de 1910 se realizaron inversiones coordinadas para la mejora de la agricultura, con lo que se logró un cambio significativo en la situación de la colonia. Originalmente, las casas eran construidas a lo largo del camino principal, así como a lo largo del río. La instalación de viviendas se desplazó hacia arriba, a las terrazas, a las laderas del arroyo Huancabamba, o penetró en los pequeños valles vecinos. Este avance y su consiguiente aislamiento se tornó favorable para la salud y para lo económico, aunque a costa de los dos pueblos de colonos, que perdieron gran cantidad de habitantes (Archivo Kinzl 2008). Con la dispersión de los asentamientos, el paisaje se acercó al de la región central de los Alpes orientales: dominado por islas de desmonte con cobertizos rústicos, donde el campo, el bosque y las praderas se reconocen a simple vista. La adaptación al clima tropical, en la forma de las casas, encuentra pocas similitudes con el Tirolo; no obstante, las construcciones de madera adquirieron un estilo arquitectónico propio, el cual es único en Perú (Ilg 1982; Habicher-Schwarz 2006). A pesar del desplazamiento a través de adquisiciones, herencias y casamientos, se pueden reconocer muy bien los distintos ámbitos familiares (Archivo Kinzl 2008). Alrededor de las viviendas de los padres se encuentran las de los hijos. Ejemplo de esto son, en el río Delfin, río arriba de Prusia los caseríos de la familia Schaus, en el lado derecho del arroyo de Huancabamba; la propiedad de la familia Schuler, valle arriba la fami-

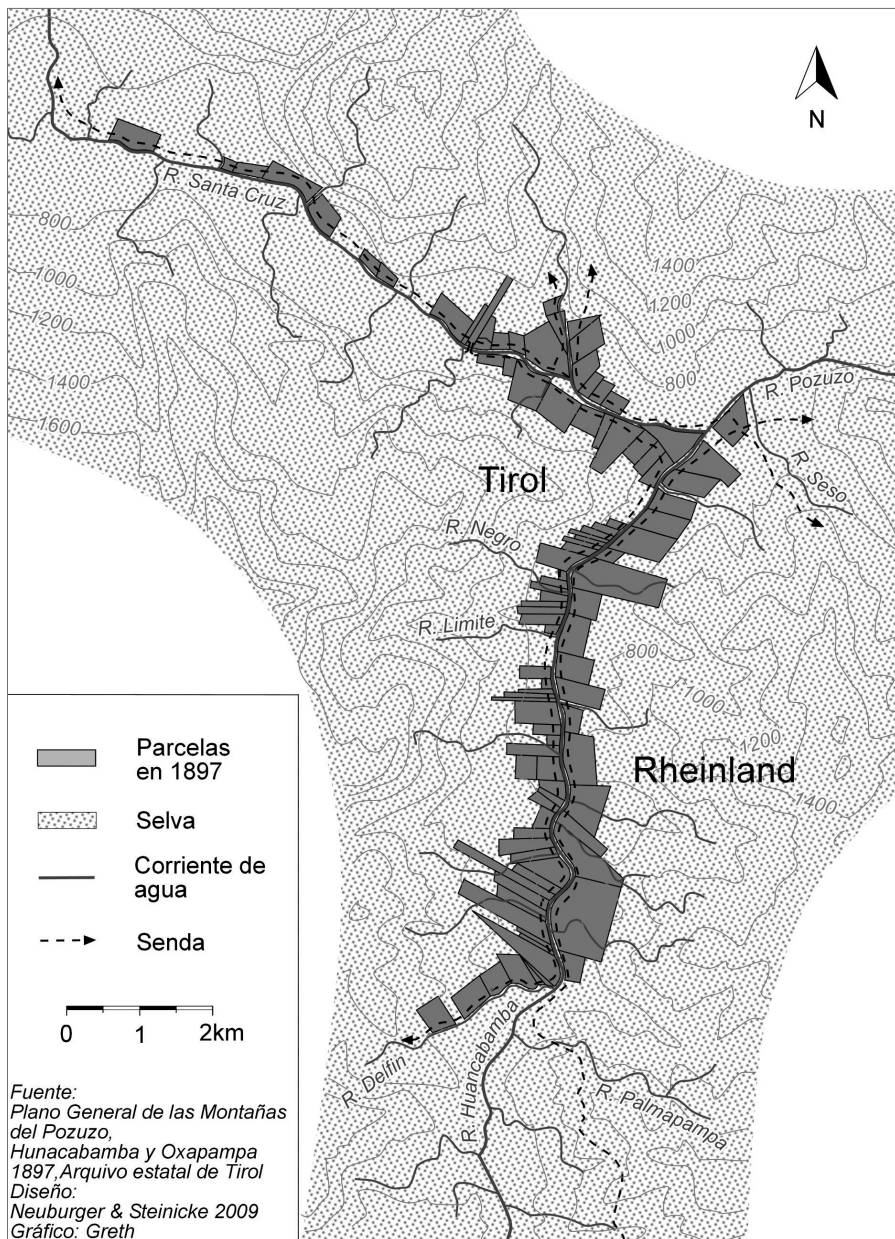


Figura 1. Primera ocupación de la región de Pozuzo.

lia Egg, en el ángulo entre el río Pozuzo y Huancabamba está la granja de la familia Randolf. A más tardar en la segunda generación, escribe Kinzl (Arquivo Kinzl 2008), con los pozucinos, se perdió la separación entre tirolese y renanos. Cada vez más se iban sintiendo como un solo grupo, en el que se fue imponiendo el dialecto tirolés (Schabus 1990).

Junto al establecimiento de colonos en el valle principal, con el cual aumentó sustancialmente la superficie de la colonia Pozuzo, los tirolese dieron el impulso decisivo para la fundación de colonias secundarias. La idea de enviar colonos alemanes de Pozuzo a la cuenca de Oxapampa³ provino de Heinrich Böttger y se materializó con la instalación de once familias de colonos en 1889. Oxapampa se encuentra valle arriba a aproximadamente 80 km, a una altura de 1 814 msnm y fue habitado por pueblos originarios de la sierra. Con 14 190 habitantes (2007), Oxapampa es hoy el distrito central de la ladera este de los Andes peruanos y cabecera de la provincia homónima, de la cual depende administrativamente el distrito de Pozuzo. El número de personas de lengua alemana en Oxapampa difícilmente excede la docena; sin embargo, en el año 1961 la estadística peruana decía que allí se encontraban unos 90 alemanes.

Oxapampa no se mantuvo como una colonia exclusivamente agrícola, tal como se lo propusieran los primeros colonos alemanes. Los dos principales productos de los valles más profundos, arroz y coca, aquí no prosperaron tan bien, tampoco el arbusto del café, que en la altura requiere de un mayor tiempo para llegar a dar frutos. De este modo, es comprensible que el impulso para la fundación de una nueva colonia partiera de Oxapampa. Este nuevo establecimiento se llamó Villa Rica, ubicado aproximadamente 40 kilómetros al sudeste de Oxapampa a una altura de entre 1 400 y 1 500 msnm en el valle de Antaz. Al contrario de las condiciones en Oxapampa, la conexión entre Pozuzo y Villa Rica se cortó en los años treinta debido a la distancia y al mal estado de los caminos. Hoy sabemos, gracias a las estadísticas peruanas, que entre los colonos de Pozuzo en el año 1962 había 56 personas de habla germana; hoy, el idioma alemán ha desaparecido en dicho distrito (Oficina Nacional de Estadística 1974, 1984).

Mientras que los colonos alemanes de Oxapampa y de Villa Rica fueron alistados fuera de Pozuzo, en los casos de Puerto Mairo, que

³De la palabra quechua *ocshapampa* (“planicie de hierba”).

fue fundado por tirolese de la segunda etapa migratoria (año 1868), y de Codo de Pozuzo, son colonias secundarias o colonias hijas, fundadas directamente desde Pozuzo. Ambas se encuentran en una zona preandina, en donde las condiciones del relieve no forman un factor limitante en el desarrollo de la colonización. La diferencia entre la fundación de Puerto Mairo y Codo de Pozuzo es de cien años. Las dos colonias se conectan hoy en día por medio de barcos a través del río Pozuzo; los más grandes, que vienen por el Amazonas, tienen como puerto final Puerto Mairo, el cual no puede considerarse realmente como “colonia alemana” desde hace ya varias décadas. La importancia de Centro Poblado, de casi 400 habitantes, se basa hoy en día en la cría de ganado para carne, lo que lo conecta nuevamente con Codo de Pozuzo, que pertenece al departamento de Huanuco.

CAMBIO ETNODEMOGRÁFICO EN EL DISTRITO DE POZUZO

Desarrollo de la población y de la lengua alemana

La colonia era desde sus comienzos, como hemos mencionado, territorio de migraciones para la población originaria. Ya once años después del establecimiento, se habían asentado 150 nativos en los alrededores de Pozuzo (Abendroth 1870). A pesar de que el número de nativos inmigrantes varió fuertemente en las siguientes décadas, mantuvo una tendencia de aumento, y después de la fundación del asentamiento Villa Rica alrededor de 1928, superó el número de habitantes de origen alemán. Hasta mediados de los años 60, la población se mantuvo debajo de los 2 000 habitantes. La conversión a una economía ganadera, como también la intensificación en el cultivo del café, además de la repentina subida del precio de la coca con el consiguiente aumento de la producción (Wencilides 1986), ampliaron la base económica del lugar, con lo cual aumentó la inmigración de población desde las cercanías y alrededores. Los propietarios alemanes adquirieron de esta manera cierta prosperidad por primera vez. El súbito aumento del número de habitantes no pudo ser frenado tampoco por la fundación del asentamiento Codo de Pozuzo.

El crecimiento de la población de Pozuzo se debe tanto a los nacimientos como al saldo migratorio positivo. Después de una larga fase de estancamiento en la tendencia de crecimiento de la población y

con la finalización del camino hacia Oxapampa en el año 1976, que terminó con el aislamiento geográfico, sumado a un aumento del dinamismo de la agricultura, se incrementó la migración (figura 2). El aumento de la población de 4 056 habitantes en el año 1972 a 6 500 en el año 1981 muestra claramente este suceso. A finales de los 80 se dio por primera vez una caída en el número de la población. El 19 de julio de 1988 llegó el terrorismo a Pozuzo, de la mano de Sendero Luminoso, y se extendió en los años siguientes a la ladera este de los Andes (Thimm 2001). El grado de aislamiento de la región le dio un buen escondite a Sendero Luminoso, quien forzó el cultivo de coca en la misma. Los actos de terrorismo, que habían tomado ya todo Perú, aceleraron el proceso de migración del campo a la ciudad. También numerosos pozucinos, sobre todo los alemanes más adinerados, dejaron la colonia y emigraron a grandes centros urbanos, sobre todo Lima, en busca de mayor seguridad. El número de habitantes bajó a 5 053 en 1992, alrededor de 1 500 menos que once años antes. Por otra parte, en el tiempo del terror, aproximadamente diez familias de campesinos (nativos de tierras altas) se mudaron a los caseríos circundantes en las cercanías del centro de Pozuzo; el crecimiento de parte del pueblo Monte Funer está conectado directamente con ello. Con la disminución gradual del terrorismo, la mayoría de los habitantes de Pozuzo volvió de sus refugios en las ciudades; sin embargo, algunos se quedaron y se transformaron en parte de una red informal, la cual facilitará, a los futuros emigrantes de Pozuzo, establecerse allí.

El gran aumento en la población entre 1997 (5 998 habitantes) y 2007 (7 760 habitantes) es sorprendente. Esto no sólo puede ser explicado con la vuelta de las personas de las ciudades, sino también con el *boom* de nacimientos. El empuje adicional de la población está conectado con el desarrollo de un sector económico que antes de 1988 sólo existió de forma rudimentaria: el turismo. Semejante base económica atrajo a muchos peruanos, que formaron parte del desarrollo de la infraestructura turística, así como también, y sobre todo, a indígenas de la zona, que buscaron trabajo en este sector. El turismo trajo una mejora generalizada en las condiciones económicas.

Durante la última década se hizo visible otra forma de migración, opuesta a las anteriores, a la cual se hizo referencia en todas las entrevistas realizadas. Debido a que en el distrito de Pozuzo y en la provincia de Oxapampa no hay instituciones de educación terciaria o de

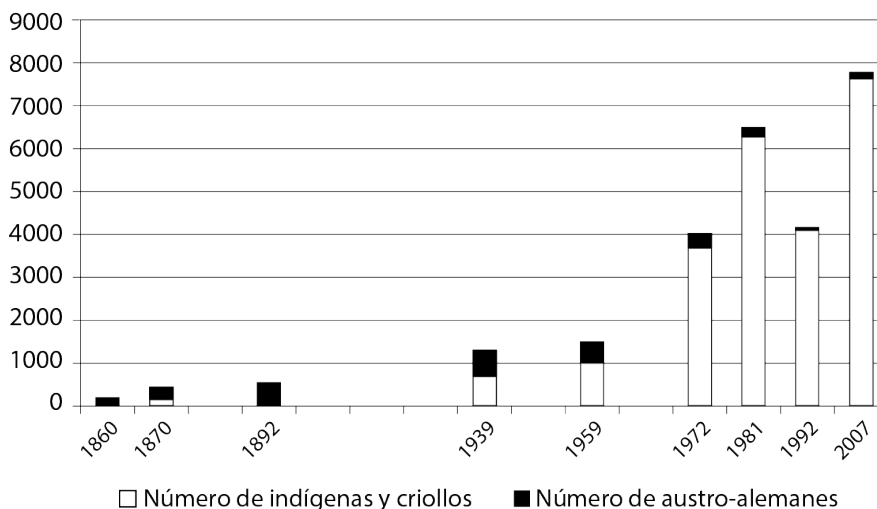
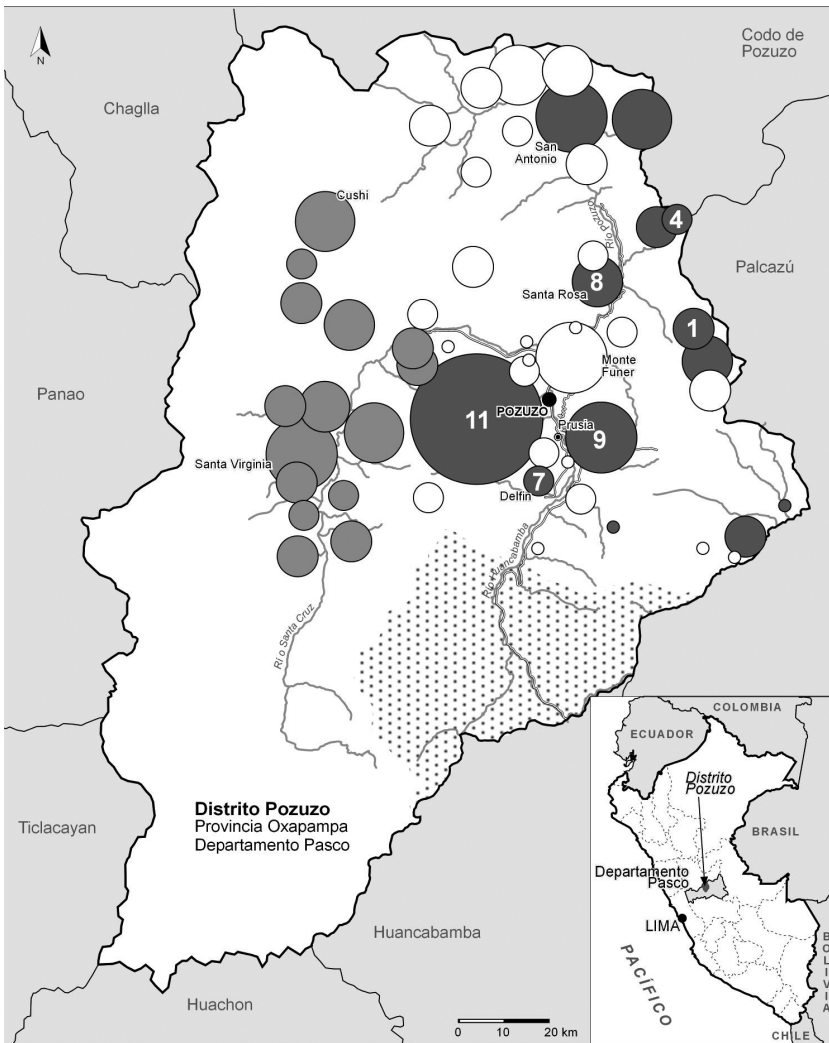


Figura 2. Crecimiento poblacional y reducción de la lengua alemana 1860-2007.

formación profesional (Gobernación de Pozuzo 2008), muchos hijos de familias pudientes o jóvenes con posibilidad de trabajar deciden ir a ciudades más grandes, como Huancayo o directamente a Lima, donde hay parientes y conocidos y allí terminar con los estudios deseados. Su número exacto no se sabe bien y sólo podría ser determinado por medio de relevamientos especiales en las regiones de destino. Además, la nueva conexión por camino con la sierra facilita también decisiones espontáneas de migración. El mencionado éxodo de Pozuzo sólo logra debilitar el actual crecimiento de la población, cuyo volumen es excedido de lejos por la migración.

En efecto, dejar Pozuzo significa para todos los alemanes la asimilación definitiva al Perú, a no ser que en Lima se tenga como objetivo el estudio del idioma alemán. Al mismo tiempo, los nuevos inmigrantes continúan reforzando el castellano y el quechua en Pozuzo, lo que conduce a una creciente minorización del número de germanoparlantes. En el centro de Pozuzo, destino principal de los nuevos inmigrantes y con apenas 900 habitantes, hoy en día sólo pueden ser identificadas once familias en las cuales se habla el antiguo dialecto tirolés, cuyo último refugio lo constituyen hoy algunos caseríos aislados (figura 3).



Distribución de la población		Información general	
<p>Número de habitantes de los caseríos y colonias</p> <ul style="list-style-type: none"> >800 Hab. 350 Hab. 250 Hab. 200 Hab. 150 Hab. 100 Hab. 50 Hab. 	<p>11 Número de viviendas en las que todavía se habla alemán</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ Caseríos y colonias con mayoría de familias alemanas ■ Caseríos y colonias con mayoría de indígenas □ Caseríos y colonias con población mixta 	<ul style="list-style-type: none"> — Límite del distrito de Pozuzo — Distritos aledaños — Caminos de conexión importantes — Corriente de agua ■ Parque nacional 	

Fuente: Realización propia 2008
 Documentos de la Gobernación de Pozuzo 2008
 Datos recolectados por Augustin Egg Schuler

Diseño: Neuburger & Steinicke 2009
 Gráfico: Singer

Figura 3. Estructura etnolingüística de los poblados en el distrito de Pozuzo (2008).

Las dimensiones étnicas

Los habitantes del distrito de Pozuzo forman parte, principalmente, de las siguientes etnias:

- descendientes de tiroleses y de colonos de Renania,
- comunidades nativas: la ladera este de los Andes formó, ya antes de la conquista española, el área de movimiento de nativos entre la tierra alta y las tierras bajas. La fundación de la colonia Pozuzo, incluyendo los establecimientos secundarios, desplazó a la comunidad originaria limitándola al este del área selvática;
- campesinos: los grupos de lengua quechua de la sierra buscaron desde temprano el contacto con los colonos de habla alemana;
- neoperuanos: entre ellos entendemos a la población peruana prevalentemente descendiente de europeos del periodo colonial, compuesta en su mayoría por mestizos.

Una confrontación numérica es muy difícil, ya que en las cuatro categorías mencionadas se habla de “tipos ideales” (Weber 1978), que en la realidad raramente se dan en forma pura y, por lo tanto, son difícilmente cuantificables. Sin embargo, para obtener una idea general sobre el equilibrio étnico, los factores a tener en cuenta siguen siendo la lengua materna y la consanguineidad. El número de las personas con antepasados alemanes sigue siendo alto. Su magnitud puede ser evaluada a partir de la actual presencia de apellidos tiroleses y renanos en los distritos.⁴ Una búsqueda basada en listados en la oficina municipal, votantes, registros de matrimonio, muertes y nacimientos, dio como resultado que un tercio de la población residente descende de germanoparlantes. Este valor sólo puede mostrar la ascendencia, mientras que, bajo ninguna circunstancia, muestra el conocimiento de idioma o la identidad étnica construida. Con la entrada de criollos

⁴El derecho peruano prescribe el uso de dobles apellidos: el apellido paterno del padre y el apellido materno de la madre. Mediante esta persistente regla se conocen las conexiones parentales de los tiroleses y renanos, por lo menos la estructura en líneas paternas. Sin embargo, se da siempre cierto factor de incertidumbre. Por ejemplo, Kinzl (Archivo Kinzl 2008) nombra las comunes adopciones de niños nativos por las familias de colonos. También en el actual plan municipal de desarrollo de Pozuzo se nombra un 35 % como descendientes de europeos (Municipalidad Distrital de Pozuzo 2007).

y de campesinos, gradualmente fueron cambiando las relaciones de poder político de Pozuzo. Por ejemplo, entre 1912 y 1976, los 23 alcaldes gobernantes salieron del círculo de familias alemanas, pero desde entonces, los criollos e indígenas han establecido ya a cuatro de los diez alcaldes.

En el centenario de la fundación de Pozuzo, año 1959, el padre Johann Pezzei contó a 497 pozucinos de lengua alemana, lo que representaba una tercera parte de la población de aquel momento (1 465 habitantes) (Comité Desarrollo Comunal 1990). En un informe oficial, Pozuzo contaba en el año 2003 con 7 388 habitantes, de los cuales 60 % habla castellano como lengua materna, 24 % quechua, 16 % otras lenguas nativas o lenguas extranjeras; el alemán ya no es mencionado (INEI 2003). De los resultados obtenidos en las entrevistas de expertos, llegamos a la estimación de que la porción de germanoparlantes, que se distribuyen en algunos pocos pueblos y caseríos, disminuyó hoy en día a aproximadamente 1 %, es decir, en la antigua colonia alemana de Pozuzo apenas hay 80 habitantes que hablan el dialecto tirolés (figura 2), los cuales pertenecen casi exclusivamente a la categoría de edad de mayores de 55 años. Es cierto que hay jóvenes aislados que hablan *Hoch Deutsch* (alemán estándar, sin dialecto), tratándose generalmente de mujeres con ascendencia tirolesa o renana quienes adquirieron el idioma en institutos o en viajes a Europa y que lo utilizan como profesión, para enseñar.

La desaparición gradual de la lengua alemana está relacionada directamente con la asimilación del castellano, lengua que ya a inicios del siglo xx prevalecía en Pozuzo, tanto en la educación como en los lugares públicos. El dialecto tirolés se mantuvo, desde la década del 30, más en la posición de una lengua de la casa. Por cierto no perdió el respeto ni el prestigio sociolingüístico, es decir, su uso no fue comparado con una forma de atraso, pero con la propagación de las posibilidades laborales fuera de lo agrario, la disolución del aislamiento geográfico, y sobre todo con la creciente tasa de alfabetización, los jóvenes fueron incorporando la lengua de la escuela y así la lengua oficial. Una vez activado el proceso de asimilación, su ritmo fue aumentando de década en década.

En las narraciones de los alemanes de mayor edad se aprecian claramente las rupturas históricas, relacionadas con el proceso de modernización, se quejan de una desintegración de la comunidad re-

lacionada con la emigración de los jóvenes en busca de trabajo y la llegada de campesinos no alemanes; hablan también de una pérdida de las viejas tradiciones. En contraste con esto, la generación joven es marcada por la tendencia moderna: la identidad local y regional ya no se viven como algo vinculante por este grupo generacional,⁵ se han hecho reacios a la concordancia entre el mundo vivido y el lugar de trabajo ahí mismo y la interdependencia con los miembros de la comunidad.

Expansión del círculo de matrimonios

Con la ayuda del análisis de los círculos de matrimonio podemos llegar a interesantes conclusiones sobre el proceso de asimilación. El proceso de unión de los colonos comenzó con una boda que reunió a 23 parejas en el barco frente a la costa belga. Las uniones de distintas lenguas, entre criollos, aborígenes y colonos, surgieron en el año 1864, pero fueron casos muy aislados hasta 1890, y a partir de allí se volvieron más frecuentes. Kinzl distingue hasta 1939 tres periodos con respecto a las uniones de parejas (Arquivo Kinzl 2008):

- 1857-1890: prevalecieron claramente los casamientos dentro del grupo de colonos.
- 1891-1910: las uniones interculturales aumentaron, pero no alcanzaron el número de las uniones entre colonos.
- 1911-1939: las uniones interculturales y los casamientos entre indígenas y criollos predominaron.

A su vez, señala que el número decreciente de uniones entre colonos, dentro de su pequeño círculo, tiene fundamento.⁶ La colonia era demasiado pequeña ya desde el principio para poder existir como comunidad de lengua alemana a largo plazo. Estudios propios muestran espacialmente las relaciones de uniones maritales según el idioma hasta el presente (figura 4 y cuadro 1). El número de casamientos de los

⁵Esto se expresa en el escaso o nulo uso de la expresión “nosotros”.

⁶A pesar de la innegable estrechez del círculo de casamientos, Kinzl dice que en el año 1939 apenas se pueden observar casos de endogamia. A partir de la existencia del libro de registro de uniones, hay casamientos con relación de sangre solamente en los años 1924, 1925 y 1927, tres casos en cada uno de ellos. En los años 30, el peligro de endogamia era más grande en los valles tiroleses que en Pozuzo (Arquivo Kinzl 2008).

descendientes de colonos presenta un ligero déficit, hasta 1942, con respecto a los otros dos tipos de ceremonias de unión. Pero si tomamos también en cuenta los casamientos interculturales y, sobre todo, las bodas dentro de la categoría indígenas/criollos, encontramos aquí claramente la parte más grande de las uniones. Desde 1979 predominan claramente las mencionadas uniones. Como *intermarriage* (casamiento intercultural) nos referimos a las uniones entre los descendientes de alemanes y peruanos mestizos. En todas las entrevistas se mencionó que las bodas entre alemanes y aborígenes son extremadamente raras.

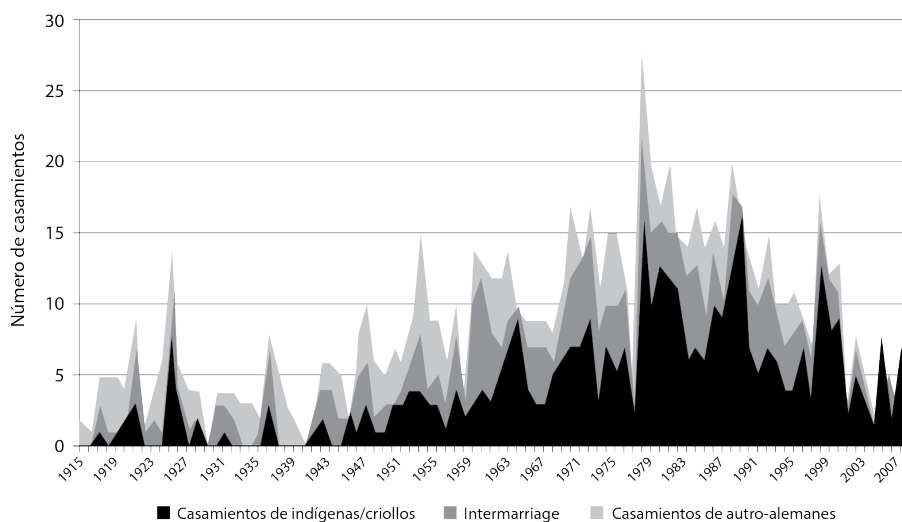


Figura 4. Círculos de uniones maritales según la etnia en el distrito de Pozuzo 1915-2008 (Municipalidad Distrital de Pozuzo 2009).

A partir de mediados de la década de 1990, las ceremonias dentro del grupo de alemanes se volvieron la excepción. Su condición de grupo minoritario no puede ser explicada sólo por la emigración, sino también a través de la actitud en cuanto a las uniones maritales. Con esto puede darse por completado el proceso de asimilación del dialecto tirolés castellano. El fenómeno del *intermarriage* puede ser hoy considerado solamente como una construcción formal, puesto que desde hace veinte años ya no se apoyan las investigaciones en el factor idiomático, sino sólo en el origen del nombre.

Cuadro 1. Círculos de uniones maritales según la etnia en el distrito de Pozuzo por periodos

<i>Periodo</i>	<i>Uniones entre aborígenes y criollos</i>	<i>Uniones interculturales</i>	<i>Uniones entre alemanes</i>
1915-1942	26	32	56
1943-1978	150	114	110
1979-2008	218	88	49
Total	394	234	215

LAS IDENTIFICACIONES ÉTNICAS Y LAS ACTIVIDADES DE CLUBES SOCIALES DE TIROLESES EN POZUZO

El desarrollo aquí presentado ha llevado a que, por un lado, la diversidad étnica en el distrito de Pozuzo haya crecido continuamente y, por el otro, a que la diferenciación entre cada grupo étnico se torne cada vez más difícil. Por otra parte, la lengua y las costumbres tirolesas van desapareciendo, cada vez más, de la vida cotidiana de los pozucinos. Particularmente, la asimilación de la lengua oficial repercutió, sin duda alguna, en la identificación étnica (Vavti y Steinicke 2006). Para llegar a conclusiones sobre la identidad, y la construcción de la identidad hacen falta encuestas biográficas-cualitativas, y si bien en el marco del estudio aquí presentado no fue posible realizar una gran cantidad de entrevistas orales, sus resultados son muy elocuentes. A pesar de la mezcla étnica, la mayoría de las familias con raíces alemanas tienen una posición positiva en cuanto a la conservación de las viejas costumbres, independientemente de que hablen el dialecto tirolés o que practiquen o no las tradiciones tirolesas. Se trata de la identificación de sí mismo como un pozucino, y con esto, ser “algo más que solamente un peruano”. Este “más” se denota en la recuperación de las viejas tradiciones, como fue nombrado por los protagonistas.

Ese renacer de las tradiciones tirolesas es, desde los años 80, fuertemente promocionado por asociaciones del Tirol. A principios de los 70, el profesor de etnología Karl Ilg de Innsbruck recorrió las ex colonias tirolesas en Sudamérica en nombre del gobierno regional del

Tirol. Su tarea era explorar allí las condiciones de la cultura tirolesa y, en caso de que ésta se encontrara “amenazada”, sugerir las medidas convenientes para su preservación. Como en otros asentamientos, él también buscó a personas en Pozuzo, a quienes animó a mantener el idioma tirolés y defenderlo contra “la amenaza” de la cultura “peruana”. Esta idea de mantener absolutamente la cultura tirolesa llevó, en 1962, a la fundación en Tirol del “Freundeskreis für Pozuzo” (Círculo de Amigos para Pozuzo), que, sin embargo, fue disuelto en el año 1980. Pocos años más tarde, en 1983, esta asociación fue refundada con el mismo nombre. Financiada mediante donaciones y subsidios del gobierno federal del estado de Tirol, se dedicó primero a la mejora de la infraestructura en el distrito de Pozuzo. Se construyeron escuelas, calles, caminos y puentes. Para edificar el hospital, fue creada en 1997 especialmente la asociación “Gesundheit für Pozuzo” (Salud para Pozuzo). Aparte de esto, la asociación financió también cursos de alemán en la escuela local, conducidos al principio por profesores tiroleses. Sin embargo, hoy las clases de alemán son llevadas adelante por pozucinos y forman parte de la currícula escolar sustentada por la administración local. Desde hace poco tiempo, los jóvenes de Pozuzo tienen la posibilidad de viajar al Tirol varios meses o inclusive años para realizar formación profesional especial, sobre todo en lo que respecta al turismo, pero también en trabajos manuales. En el año 2009, en ocasión del 150 aniversario, empresas manufactureras de Tirol donaron máquinas usadas y herramientas para promover la pequeña industria en Pozuzo.

Todas estas medidas, exceptuando la construcción del hospital, beneficiaron predominantemente a las familias que se encontraban entre los colonos alemanes y fueron aceptadas por las asociaciones tirolesas como tales. Calles y caminos fueron construidos en todos los caseríos habitados por las familias tirolesas. La formación en Tirol sólo fue ofrecida a personas jóvenes de estas familias. Y las donaciones de maquinaria de Tirol las recibieron solamente familias alemanas, ya que los campesinos y criollos son predominantemente activos en la agricultura.

En el año 2005 fue fundada en Tirol la asociación “Pro Kultur Pozuzo” (Pro Cultura Pozuzo), destinada principalmente a la promoción de la cultura y costumbres tirolesas en Pozuzo. Se trata de una separación y emancipación proveniente de la asociación “Freundeskreis für Pozuzo” (Círculo de Amigos de Pozuzo). Los protagonistas de la nue-

va asociación veían, en el trabajo realizado hasta ese momento, que se descuidaba la promoción de la cultura y por eso dirigieron sus actividades en esta dirección. Apoyaron la construcción de la “Casa de Cultura” y actualmente se ocupan de que se haga un uso apropiado de la misma. El principal interés de la asociación es el mantenimiento de la cultura tirolesa y para ello apoya, entre otras cosas, la promoción de canciones y de danzas, que generalmente son llevadas a Pozuzo en forma de CD y DVD y allí son estudiadas en clases, generalmente nocturnas. Además se enviaron trajes típicos tiroleses a Pozuzo “*Trachten-Dirndl y Lederhosen*”, para adoptar, hasta cierto punto también, los elementos culturales. La población de Pozuzo acepta con alegría estos regalos; sin embargo, no se trata de la continuación de una tradición, puesto que las familias tirolesas de colonos en Pozuzo nunca habían vestido las ropas tradicionales, ni practicado las actuales danzas y canciones tirolesas. Para muchos pozucinos de origen alemán, pero no tirolés, esta “imposición cultural” también es ajena a su pasado. Al mismo tiempo usan este símbolo identificador como puente a “la supuesta patria” Tirol. Incluso jóvenes criollos, que no descienden de colonos alemanes, participan en el trabajo de la asociación, sin otra intención que la de pertenecer de esta manera a la dominante cultura tirolesa. Teniendo en cuenta esto, puede afirmarse que el mantenimiento de la cultura tirolesa en sí no es lo que se encuentra en el centro de interés, sino, a partir de ahora, la “etnicidad simbólica”, en la cual las viejas costumbres constituyen más bien una especie de cubierta, cuyo contenido (por ejemplo, el dialecto tirolés), sin embargo, ya fue perdido en su mayor parte (Gans 1979).

CAMBIO SOCIOECONÓMICO EN POZUZO

La agricultura como sector dominante de la economía

También en la estructura económica se ve reflejada la diferenciación etnosocial de Pozuzo. La agricultura forma, desde hace mucho tiempo, el soporte económico más importante de este distrito. Este sector de la economía tuvo una historia muy agitada. Al principio del establecimiento de la colonia, las familias de Tirol se concentraron primero en los productos de subsistencia, arroz, maíz, yuca y una horticultura rica con frutas y verduras, suplementados por las aves de corral, cerdos y ganado lechero (Arquivo Kinzl 2009; Habicher-Schwarz 2006). Para

cultivar el alimento básico, los colonos tuvieron que luchar particularmente con la escasa fertilidad natural de los suelos tropicales y con los fuertes relieves. Para dominar estos factores negativos, desarrollaron, a lo largo de décadas, una forma particular de *Wald-Feld-Wirtschaft* (economía del campo y bosque) con tocones y quema de la vegetación nativa, mezcla de cultivos, la rotación de la cosecha y largos periodos de barbecho, la cual mantuvieron incluso hasta la década de 1980 (Wencelides 1986). Con la mejora de las vías de comunicación terrestre hacia Oxapampa y Lima, y la consiguiente importación de alimentos básicos baratos, la producción de subsistencia disminuyó considerablemente en los últimos años. Como consecuencia de esto, en la época de lluvias, cuando el camino se torna frecuentemente infranqueable por varios días, se producen crisis de abastecimiento. Incluso la fundación de una cooperativa en el año 1984, que debía apoyar la producción y la comercialización, no pudo frenar esta tendencia (Municipalidad Distrital de Pozuzo 2007).

Mientras la gama de productos agrarios para el abastecimiento propio se ha mantenido prácticamente sin cambios durante los 150 años de existencia de Pozuzo, la búsqueda de productos alternativos, más convenientes para la comercialización, fue dificultosa y cambiante. Más allá de cortos periodos en los cuales el caucho, el tabaco y el algodón fueron vendidos en los grandes centros regionales o en Lima, la coca representó un importante producto de exportación durante varias décadas. Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, la coca sirvió como planta medicinal, con gran interés de parte de la industria farmacéutica europea. Luego de una caída de su comercio, la producción de coca volvió a crecer recién en los años 50 y 60, cuando en Europa y Estados Unidos la cocaína se estableció como “droga de moda”, con lo que se recuperó esta actividad, ahora ilegal (Maass 1969; Wencelides 1986). También Sendero Luminoso aprovechó esta lucrativa fuente de dinero para el financiamiento de su guerrilla, de modo que, después del final del terrorismo, el cultivo de la coca prácticamente ha desaparecido de la zona. Por otro lado, pocos años después de su llegada, los colonos tiroleses, comenzaron con el cultivo del café, un producto que tiene hasta hoy una gran importancia económica para el distrito. En los lugares más altos, las familias cultivaron el café arábigo bajo el sistema agroforestal. La comercialización, que estaba destinada en aquel momento y aún hoy en un 95 % al mercado de Lima, sufrió a

lo largo de las décadas enormes fluctuaciones debido a la dependencia del mercado mundial. El intento de contrarrestar las desventajas de competitividad generadas por las malas conexiones de la región cafetalera de los alrededores de Oxapampa, por medio de la fundación de una cooperativa en el año 1972, falló debido a las irregularidades financieras que se presentaron ya en sus comienzos. El cultivo en el valle del río Santa Cruz es realizado hoy en día casi exclusivamente por los indígenas de las sierras, mientras que fuera de eso la producción ha caído a un nivel de subsistencia.

La rama más importante en el trabajo del campo es la cría de ganado vacuno. Los colonos tirolenses introdujeron la cría de animales en establos, una forma totalmente inusual tanto para los Andes como para la región amazónica, que permaneció en uso sólo hasta la década de 1930 debido a la carencia de forraje. Todavía en aquel momento la agricultura seguía siendo claramente la actividad más importante, no obstante, Kinzl (Arquivo Kinzl 2008) afirma que el campo se fue convirtiendo, cada vez más, en tierras de pasturas. La ganadería de Pozuzo tuvo, a final de la década de 1950, un primer impulso cuando el camino que la conectaba hacia Oxapampa sobre varios pasos de altura fue trasladado al valle del río Huancabamba, con lo cual el transporte de ganado fue simplificado considerablemente (Wencelides 1986). A pesar de todos los obstáculos y disminución en el peso del ganado que implicaba la gran distancia a Lima, el viaje valía la pena, ya que el mercado peruano hasta los 60 era dependiente de la importación de carne y con esto absorbía la producción entera de Pozuzo, a precios comparativamente elevados. El empuje crucial, sin embargo, lo dio la finalización del camino hacia Oxapampa en 1976. Con las vías de comercialización mejoradas, la cantidad de ganado subió rápidamente de unas 11 000 cabezas en 1980 a aproximadamente 29 000 en el 2003 (Wencelides 1986; Municipalidad Distrital de Pozuzo 2007). Por consiguiente, en los últimos años creció el transporte de ganado en dirección a la sierra y Lima procedente de Pozuzo y de Codo de Pozuzo, que representan las regiones de expansión del ganado vacuno (cuadro 2).

La economía pastoral ganadera también cambió a la par de su expansión. Mientras que en los comienzos se practicaba una cría en establos de vacas lecheras típicas del Tirol (*grauvieh* y *braunvieh* o vaca parda alpina) traídas por los colonos, al ritmo de la expansión, éstas fueron desapareciendo y fueron reemplazadas por una ganadería

Cuadro 2. Evolución del transporte de ganado de Pozuzo y de Codo de Pozuzo 2002-2008 (documentos de la Gobernación de Pozuzo 2008)

<i>Año</i>	<i>Número de vacunos transportados</i>
2002	10 047
2003	9 760
2004	10 754
2005	10 333
2006	12 853
2007	16 219
2008*	14 708

* Número de los animales transportados solamente en los meses de enero a noviembre.

orientada a la engorda para la producción de carnes. Ya en la década de 1930, Kinzl (Arquivo Kinzl 2008) menciona la presencia de las razas criolla, brown swiss y brahman, esta última proveniente del cruce de cebú de la India, realizada en centros de investigación agrarios brasileños. Se mantiene en nuestros días una economía pastoral extensiva con un manejo simplificado de las pasturas. No obstante, debido a las limitadas tierras de pastoreo, se practica en Pozuzo una separación del ganado por edad y sexo y se distribuye en las praderas de acuerdo con un sistema específico de rotación. Por el contrario, en Codo de Pozuzo, donde todavía existe mucha más superficie de expansión, apenas se practica un manejo adecuado de los mismos.

Este cambio de una agricultura de subsistencia a una producción de ganado lechero para terminar en una cría de ganado para engorda, a la par de un proceso de “desmonte”, también llamado en portugués *pecuarização* (pecuarización), representa una forma muy típica del cambio estructural en áreas agrarias de colonización en Amazonia (Neuburger 2002, 2005; Neuburger y Coy 2002). En casi todas las áreas de colonización de selva en Sudamérica pueden observarse los siguientes procesos: después de la consolidación del área de colonización, se da, al cabo de pocos años, un proceso de concentración de las pro-

iedades y por consiguiente un proceso de emigración. Las familias restantes amplían sus empresas y cambian a la producción de ganado lechero, que sigue siendo generalmente pequeñas producciones. La vuelta al ganado de engorda, como se puede ver en Pozuzo, señala generalmente un ascenso social de los granjeros o una expulsión de familias de pequeños campesinos, ya que esta forma de economía ganadera está presente solamente a partir de cierto tamaño de la producción o a partir de un cierto nivel de prosperidad, o bien sólo es posible con ingresos suplementarios no agropecuarios.

En Pozuzo todo indica que las familias tirolesas y sus descendientes representan hasta hoy la élite económica del distrito: con el análisis del tamaño y de la estructura de las explotaciones se llega a identificar que hasta finales del siglo XIX dominaban las explotaciones pequeñas, de hasta un máximo de 50 ha, mientras que a mediados de la década de 1990, aumentó claramente la cantidad de explotaciones con más de 50 ha (cuadro 3). Efectivamente, las empresas más grandes se concentran, sobre todo, en el eje Prusia, el centro de Pozuzo y Yanahuaca, donde se encuentran establecidos los colonos alemanes. Éstos emplean generalmente en sus establecimientos trabajadores asalariados, particularmente aborígenes y criollos, y se dedican a otras profesiones, como el turismo o la administración pública, o tienen también otras propiedades en la región mucho más dinámica de Codo de Pozuzo.

Cuadro 3. Clasificación de las empresas según el tamaño en el distrito de Pozuzo en los años 1897 y 1994 (Archivo Nacional del Tirol 1897; INEI 1996)

<i>Clases según tamaño</i>	<i>1897</i>		<i>1994</i>	
	<i>Número de empresas</i>	<i>Superficie de la empresa</i>	<i>Número de empresas</i>	<i>Superficie de la empresa</i>
< 5 ha	6	24	78	102
5 ≤ 20 ha	56	541	69	746
20 ≤ 50 ha	36	1 003	98	3 142
≥ 50 ha	4	377	200	27 002

El turismo: una nueva beta económica

En el año 1990, 95 % de la población activa de Pozuzo estaba ocupada en la agricultura; en el 2007, este valor descendió a 64 % (de un total de 2 456 personas). Al mismo tiempo, la porción de población ocupada en el sector terciario de la economía ascendió de 4 a 16 %, de los cuales sólo una cuarta parte, se ganaba el pan con el turismo (Gobernación Pozuzo 2008; Municipalidad Distrital de Pozuzo 2007; Comité de Desarrollo Comunal 1990; INEI 2008). Si lo comparamos con el sector agrícola, este valor parece insignificante. Sin embargo, a partir del valor que el turismo tiene en los planes de desarrollo actuales, se puede concluir que se tienen puestas grandes esperanzas para el futuro en este sector de la economía. Además, desde 1994, el número de huéspedes que llega a Pozuzo asciende constantemente y el desarrollo de la infraestructura turística, tanto como los esfuerzos en la mejora de la oferta del ocio, muestran el aumento real del significado de esta actividad para el distrito. Los generadores de impulso para el desarrollo del turismo fueron pozucinos alemanes. Con el eslogan inicial, “única colonia austro-alemana del mundo”, logró la vieja colonia dar a conocer el nombre “Pozuzo” en Perú refiriéndose al mismo tiempo a su naturaleza y particular cultura.

A esto se suma que coinciden los días de niebla costera en Lima, principal origen de los turistas de Pozuzo, con el tiempo soleado y seco de Pozuzo. Por esta razón, muchos limeños disfrutaban del agradable clima tropical de Pozuzo entre mayo y septiembre, encontrándose a una latitud de 10°2' S y una altura de 800 msnm. Si bien tiene un clima húmedo amazónico, los vientos descendientes de las montañas y valles tienen un efecto refrescante, excepto en las húmedas y sofocantes horas sin viento, antes del mediodía. El relieve en el valle longitudinal de Pozuzo es sobre todo suave. Las formas más escarpadas se presentan donde afloran formaciones de rocas cristalinas calcáreas del mesozoico, formando estrechamientos del valle y amenazando en la época de lluvias con caídas de rocas y flujos de lodo. Algo más arriba, en las zonas llanas, los numerosos caseríos, unidos por caminos y sendas ofrecen un agradable paisaje para la realización de caminatas y paseos.

Pozuzo se diferencia de las demás colonias peruanas por su característico estilo arquitectónico y particulares materiales de construcción y, fuera de los asentamientos, por la combinación de bosques y claros

Cuadro 4. Evolución del número de visitantes desde la retirada del terrorismo (Municipalidad Distrital de Pozuzo 2003, 2008)

<i>Año</i>	<i>Número de establecimientos de alojamiento</i>	<i>Número de arribos</i>
1994	3	196
1995	5	493
1996	6	737
1997	8	774
1998	8	985
1999	7	1 328
2000	12	2 001
2004	Sin datos	4 536
2005	12	5 000*
2007	Sin datos	6 431
2008	20	9 000*
2009	16	10 000*

* Estimaciones de la administración del distrito de Pozuzo (2009).

en forma de mosaicos y el modo de ocupación del espacio que recuerda fuertemente al paisaje cultural tirolés. El parque nacional Yanachaga Chemillen, creado en 1986 a partir de un concepto influenciado por el ex alcalde y experto forestal Agustín Egg Schuller, fortalece el perfil “ecoturístico” de Pozuzo.⁷

La dirección del distrito de Pozuzo reconoció, ya en la década de 1990, la dimensión turística de las características cultural, étnica y geo-

⁷Agustín Egg Schuller fue alcalde de Pozuzo entre 1972 y 1974. Además de eso guió a los profesores Kinzl (1954) e Ilg (1977) en sus visitas a Pozuzo y pasó una larga estancia en Tirol, invitado por el gobierno local en el año 1980. Su archivo privado contiene numerosos documentos de los primeros años de la colonia, muchos de los cuales aún no han sido analizados en su valor histórico. Luego de su estadía en Tirol fue cofundador de la cooperativa agraria de Pozuzo.

gráfica de la colonia. El cuadro 4 muestra el notable incremento del número de visitantes en este periodo. Un primer paso fue la creación del Día del Colono en 1995, tomando el 25 de julio para recordar el establecimiento de la colonia en el año 1859. Le siguieron otras iniciativas significativas, como la semana del turismo (Semana Turística de Pozuzo) desde julio de 1997 o el evento anual Festival Ganadero y Ecoturismo que se realiza en octubre. Todos los alcaldes, tanto alemanes como aborígenes, se esforzaron para incluir en los planes de desarrollo de Pozuzo y darle mucho valor tanto al turismo cultural como al ecoturismo. El potencial económico del turismo sigue siendo, sin embargo, más que cuestionable. Los establecimientos gastronómicos, las pensiones y los albergues se encuentran en gran parte cerrados entre los meses de noviembre y mayo. Las entrevistas confirman la impresión de que los costos de vida de las familias sólo pueden ser cubiertos adecuadamente con ocupaciones e ingresos adicionales. Debido a la concentración de la promoción del turismo en la cultura tirolesa, se margina de este sector de la economía a los grupos que no tienen origen alemán. Los aborígenes y criollos encuentran, en el mejor de los casos, trabajos mal pagados en el turismo. Así, el desarrollo del turismo, consolida la polarización socioeconómica a lo largo de las líneas divisorias que existen entre las diversas etnias en la población de Pozuzo.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Los colonos tiroleses y renanos dieron valor, a partir de mediados del siglo XIX, a un valle, incluyendo sus colinas y valles laterales, con el establecimiento de las colonias secundarias de Puerto Mairo, Oxapampa, Villa Rica y Codo de Pozuzo, ampliando así sistemáticamente sus áreas de asentamiento. El hecho de que el dialecto tirolés prácticamente haya desaparecido tiene relación con el crecimiento de la población en el área, lo cual condujo a que los germanoparlantes representaran una minoría ya antes de 1940, y cuya consecuencia fue que el proceso de asimilación al castellano resultara más fuerte que el empeño por mantener en el tiempo la lengua alemana. Además, los colonos se separaron cada vez que fundaban otra colonia, lo que los debilitó en número, sumado a la distancia y las malas conexiones que limitaron la continuidad de las relaciones con la colonia madre Pozuzo. Con el aumento de los casamientos de mezclas lingüísticas y la penetración de

la lengua oficial en el espacio público, los tirolese y renanos se convirtieron en peruanos hispanoparlantes. Sin embargo, la influencia de la conciencia de ser descendientes de “austro-alemanes” en la identidad regional no es nada insignificante.

Los descendientes de los colonos tirolese representan, desde los comienzos, la capa social superior en Pozuzo y siempre estuvieron considerablemente implicados en los procesos de toma de decisión, tanto en lo político como en lo económico. En la agricultura, las familias alemanas forman la clase alta como propietarios de tierra y ganados debido a repartición que se hizo en su establecimiento en Pozuzo y la apropiación de tierras, generalmente informal, en Codo de Pozuzo, mientras que el aborigen y los criollos trabajan predominantemente como peones, empleados y jornaleros en los establecimientos ganaderos. Esta base económica les permitió a las familias tirolese invertir en el turismo y construir algunas vistosas pensiones y restaurantes. También en este sector los “no alemanes” son relegados a puestos de trabajo en relación de dependencia, generalmente mal pagados y poco cualificados. Esto se atribuye, por un lado, a que ellos carecen del capital necesario y, por otro, a que al no responder con lo esperado por los turistas en cuanto a la ropa, la forma de vida y la estatura de la demandada “cultura tirolese”, difícilmente tendrían éxito por sí solos en este sector. En concordancia con su posición económica, los colonos tirolese ocuparon también las principales funciones políticas en el distrito. Puesto que los alcaldes de origen tirolés fijaron prioridades políticas, que predominantemente beneficiaron a su propia etnia, los procesos de exclusión política intensificaron las ya existentes disparidades económicas. Debe ser entendido entonces que la lengua de mayor nivel social sigue siendo el tirolés, que hoy es utilizada solamente por una pequeña porción de la población, seguido por el castellano, mientras que el uso del quechua se considera “atrasado”. Recién en los últimos tiempos y lentamente se va perdiendo el dominio de los tirolese.

Las actividades de las asociaciones tirolese, ciertamente, apoyaron, con medidas de infraestructura y promoción de la cultura, la dinámica agrícola y turística en Pozuzo. Pero crean, sin embargo, al mismo tiempo un aumento de la distancia cultural entre los que se sienten tirolese y aquellos que no desean o no pueden pertenecer a este grupo. El proceso de exclusión se intensifica de este modo tanto en lo social como en lo político y en lo económico. Con esto se desaprovecha

una gran oportunidad: los esfuerzos de revisión histórica de Pozuzo se limitan hasta ahora a la historia de los inmigrantes tirolese. La inmigración de criollos y de aborígenes, sus logros y los logros en cooperación con las familias de tirolese son ignorados o se representan, en el peor de los casos, con una fuerte connotación negativa como amenaza para la cultura tirolese. Aquí, con la construcción de una historia local común, se podría crear, incluyendo a todos los grupos étnicos y su memoria colectiva, una nueva base para una identidad común de todos los pozucinos.

BIBLIOGRAFÍA

ABENDROTH, ROBERT

- 1870 “Die Colonie am Pozuzo in ihren physischen, ökonomischen und politischen Verhältnissen”, *Jahresberichte des Vereins für Erdkunde zu Dresden*, 6/7: 1-58.

AMT DER TIROLER LANDESREGIERUNG

- 2008 [en línea] *Demographische Daten Tirol 2007*, Tirol, disponible en <<http://www.tirol.gv.at/fileadmin/www.tirol.gv.at/themen/zahlen-und-fakten/statistik/downloads/BEV2007.pdf>> [consulta: 31 de enero de 2009].

AÑANGO, OSCAR Y ADRIÁN ROCHA

- 1966 *Oxapampa*, Ministerio de Educación Pública, Lima.

ARQUIVO KINZL

- 2008 *Informationsmaterial und unveröffentlichte Darstellungen von seinen Reisen nach Pozuzo 1932 und 1939*, Geographischen Institut, Universität Innsbruck, Innsbruck.

BERNDORFER, ALOIS

- 1998 “Die Tiroler Siedlungen Dreizehnlinden, Tirol und Pozuzo in Südamerika im 19. und 20. Jahrhundert”, *Migration*, 1998: 68-85.

BORSODORF, AXEL

- 2007 “150 Jahre Tiroler in Chile: Die Zillertaler am Llanquihueesee”, *Tiroler Heimatblätter*, 82: 98-104.

BRAUMANN, FRANZ

1960 *Tal der Verheißung: die Schicksalsreise zum Pozuzo*, Herder, Viena.

BRIEGER, HANS-FRIEDRICH

1959 “Pozuzo, die hundertjährige deutsche Kolonie im peruanischen Urwald”, *Institut für Auslandsbeziehungen*, 9: 204-207.

COMITÉ DESARROLLO COMUNAL

1990 *Diagnóstico situacional de Pozuzo 1990*, Comité Desarrollo Comunal, Pozuzo.

CONTRERAS, WILFREDO

2007 [en línea] “Pozuzo a través de su historia” Espejo del Perú, disponible en <<http://www.espejodelperu.com.pe/ca/per-ale/Huellas/Pozuzo-Historia.pdf>> [consulta: 31 de enero de 2009].

DUPOUY, WALTER

1968 “Analogías entre la colonia Tovar, Venezuela, y la colonia de Pozuzo en el Perú”, *Boletín de la Asociación Cultural Humboldt*, 4: 91-138.

EIDT, ROBERT C.

1962 “Pioneer Settlement in Eastern Peru”, *Annals of the Association of American Geographers*, 52: 255-278.

FÖRSTER, JÖRG

2001 *Pozuzo am Ende der Straße*, película documental, Innsbruck.

GANS, HERBERT

1979 “Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America”, Herbert Gans, Nathan Glazer, Joseph Gusfield y Christopher Jencks (eds.), *On the making of Americans. Essays in honor of David Riesman*, University of Pennsylvania, Filadelfia: 193-220.

GOBERNACIÓN DE POZUZO

2008 *Diagnóstico situacional del distrito de Pozuzo 2008*, Gobernación de Pozuzo, Pozuzo.

GÖTZ, KARL

1981 *Brüder über Land und Meer, Schicksal und Geschichten der Ausgewanderten*, Hohenstaufen, Bodman.

GUFLER, CHRISTIAN Y FLORIAN KNOLLSEISEN

- 2003 *Trinkwasserversorgung für Pozuzo: ein Tiroler Auswanderungsdorf in den Peruanischen Anden*, Universität Innsbruck, Innsbruck.

HABICHER, BRUNO

- 2003 *Pozuzo: Schicksal, Hoffnung, Heimat: Briefe, Berichte, Kommentare*, Berenkamp, Innsbruck.

HABICHER, BRUNO Y THOMAS NAUPP

- 2009 *Pozuzo. Ein Stück Tirol in Peru, 150 Jahre / 1859-2009*, Tirol, Innsbruck.

HABICHER-SCHWARZ, ELISABETH

- 2006 *Pozuzo. Tiroler, Rheinländer und Bayern im Urwald Perus*, Berenkamp, Innsbruck.
- 2008 *Pozuzo. Tirolese, renanos y bávaros en la selva del Perú*, Pro Kulturverein Pozuzo, Lima.

HEDGES, JOHN I.

- 1966 "Pozuzo journey: a corner of old Europe east of the Andes", *Andean Air Mail & Peruvian Times*, 26: 1348-1350.

ILG, KARL

- 1982 *Heimat Südamerika. Brasilien und Peru, Leistung und Schicksal deutschsprachiger Siedler*, Tyrolia, Innsbruck.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

- 1994 *Censos Nacionales IX de población, IV de vivienda 1993. Resultados definitivos. Departamento de Pasco*, Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- 1996 *Censo Nacional Agropecuario 1994, Resultados definitivos, Departamento de Pasco*, Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- 2003 *Almanaque de Pasco 2003*, Instituto Nacional de Estadística e Informática, Cerro de Pasco.
- 2008 *Censos Nacionales. Resultados definitivos. Departamento de Pasco*, tomo I y tomo II, Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.

IZAGUIRRE, FRAY BERNARDINO

- 1924-1926 *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú; relatos originales y producciones en lenguas*

indígenas de varios misioneros 1619-1921, vol. III y vol. IX, Talleres Tipográficos de la Penitenciaría, Lima.

KINZL, HANS

- 1934 “Bei den Deutschen am Pozuzo”, *Pädagogische Warte*, 41: 771-775.
 1954 “Ein Jahr geographischer Forschung in Peru”, *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft*, 96: 321-329.

LANDESARCHIV

- 1897 *Plano general de las montañas del Pozuzo, Huancabamba y Oxapampa 1897*, Innsbruck.

MAASS, ALFREDO

- 1969 *Entwicklung und Perspektiven der wirtschaftlichen Erschließung des tropischen Waldlands von Peru, unter besonderer Berücksichtigung der verkehrsgeographischen Problematik*, Geographisches Institute (Tübinger Geographische Studien, 31), Universität Tübingen, Tubinga.

MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE POZUZO

- 2003 *Plan de desarrollo estratégico y concertado del distrito de Pozuzo 2003-2010*, Municipalidad Distrital de Pozuzo, Pozuzo.
 2007 *Plan de Desarrollo Concertado 2007-2010*, Municipalidad Distrital de Pozuzo, Pozuzo.
 2008 *Pozuzo Distrito Turístico*, Municipalidad Distrital de Pozuzo, Pozuzo.
 2009a *Registro de nacimientos y registro de defunciones*, Registro Civil, Pozuzo.
 2009b *Índice de matrimonios desde el año 1915*, Registro Civil, Pozuzo.

NEUBURGER, MARTINA

- 2002 *Pionierfrontentwicklung im Hinterland von Cáceres (Mato Grosso, Brasilien), Ökologische Degradierung, Verwundbarkeit und kleinbäuerliche Überlebensstrategien*, Universität Tübingen, Tubinga.
 2005 “Pionierfronten in Brasilien, Eine politisch-ökologische Analyse”, *Zeitschrift für Weltgeschichte*, 6: 77-89.

NEUBURGER, MARTINA Y MARTIN COY

- 2002 “Chancen und Grenzen nachhaltiger Regionalentwicklung, Das Fallbeispiel des brasilianischen Amazonien”, *Geographische Rundschau*, 54: 12-20.

OFICINA NACIONAL DE ESTADÍSTICA

- 1974 *Censos Nacionales, VII población, II viviendas 1972. Departamento de Pasco*, San Antonio-Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.
- 1984 *Censos Nacionales VIII de población, III de vivienda 1981. Resultados definitivos. Departamento de Pasco*, San Antonio-Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima.

ORTIZ, DIONISIO

- 1967 *Visión histórica y desarrollo de la Provincia de Oxapampa en el Departamento de Pasco*, San Antonio, Lima.

PETERSEN, GEORG Y HARTMUT FRÖSCHLE

- 1979 "Die Deutschen in Peru", Hartmut Fröschle (ed.), *Die Deutschen in Lateinamerika: Schicksal und Leistung*, Erdmann, Stuttgart: 696-741.

ROTHER, KLAUS (ed.)

- 1998 *Europäische Ethnien im ländlichen Raum der Neuen Welt*, Universität Passau (Passauer Schriften zur Geographie, 7), Passau.

SABELGER, ELMAR

- 1989 "Landnahme und Eigentumsveränderungen im italienischen Kolonisationsgebiet von Ibiracú/Espírito Santo (Brasilien)", Klaus Rother (ed.), *Europäische Ethnien im ländlichen Raum der Neuen Welt*, Universität Passau (Passauer Schriften zur Geographie, 7), Passau: 75-86.

SANTOS-GRANERO, FERNANDO Y FREDERICA BARCLAY

- 1998 *Selva Central: history, economy, and land use in Peruvian Amazonia*, Smithsonian Institution, Washington.

SCHABUS, WILFRIED

- 1990 "Pozuzo, Varietätenausgleich und Sprachkontakt in einer deutschen Sprachinsel in Peru, Mundart und Name im Sprachkontakt", *Beiträge zur Sprachinselforschung*, 8: 205-233.
- 1996 "Kontaktlinguistische Aspekte bei Tiroler Siedlergruppen in Pozuzo (Peru), Santa Leopoldina (Brasilien ES) und Dreizehnlinden (Brasilien SC)", *Tiroler Heimat, Jahrbuch für Geschichte und Volkskunde*, 60: 221-227.

SCHÄTZER, ROMED Y JORGE MARROQUIN WINKELMANN

2006 *120 Jahre Einsamkeit*, película documental, Innsbruck.

SCHMID-TANNWALD, KARL

1957 *Pozuzo. Vergessen im Urwald, Ein Bericht aus Peru*, Westermann, Brunswick.

SCHÜTZ-HOLZHAUSEN, DAMIAN VON

1895 *Der Amazonas*, Herder, Friburgo de Brisgovia.

SOBREVILLA, NATALIA

1996 *Ideología inmigracionista y los experimentos de inmigración dirigida en Latinoamérica del siglo XIX: el caso de los tirolese y renanos en Pozuzo*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.

STEINICKE, ERNST

1991 *Friaul/Friuli. Bevölkerung und Ethnizität*, Universität Innsbruck (Innsbrucker Geographische Studien, 19), Innsbruck.

1997 "Un'etnogeografia delle Alpi Orientali", Giuliana Andreotti (ed.), *Prospettive di geografia culturale*, Le Gráfica, Trento: 291-311

2001 "Die Kärntner Slowenen und die Südtiroler Ladinen, Eine Renaissance kleiner ethnischer Minderheiten", *Berichte zur Deutschen Landeskunde*, 75: 395-415.

STEINICKE, ERNST Y ELISABETH PIOK

2003 "Die deutschen Sprachinseln im Süden der Alpen, Problematik und Konsequenzen der besonderen ethnischen Identifikationen am Beispiel von Gressoney und Tischelwang (Italien)", *Berichte zur Deutschen Landeskunde*, 77: 301-332.

STEINICKE, ERNST Y STEFANIE VAVTI

2006 "Biographie, Identität und ethnische Vielfalt: Bedrohung und Chancen im Kanaltal (Italien)", *Europa Ethnica*, 63: 12-20

TAMAYO, AUGUSTO E.

1913 *Informe sobre las colonias de Oxapampa y Pozuzo y los ríos Palcazú y Pichis*, Ministerio de Fomento, Lima.

THIMM, ANDREAS

2001 "Ethnisch-politische Probleme der Modernisierung in den peruanischen Anden", Andreas Thimm (ed.), *Ethnische Konflikte in der*

Dritten Welt, Ursachen und Konsequenzen, Johanners-Gutenberg Universität, Maguncia: 189-208.

TINLZ, CLEMENS

2005 *Entscheidungs- und Kooperationsverhalten in Pozuzo (Peru) und Silz (Österreich): Durchführung von einem Ultimatum-Spiel und einem Öffentlichen Gut-Spiel in zwei Dörfern mit gemeinsamen Wurzeln*, Universität Innsbruck, Innsbruck.

VAVTI, STEFANIE Y ERNST STEINICKE

2006 "Lokale Identitäten im viersprachigen Kanaltal/Kanalska Dolina", *Razprave in Gradivo/Treatises and Documents*, 47: 102-121.

WALSER, SILVIA

2005 *Pädagogisch-interkulturelle Überlegungen zur Auswanderung nach Pozuzo, Peru, unter besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Situation: ein Beitrag zur Erinnerungskultur*, Universität Innsbruck, Innsbruck.

WEBER, MAX

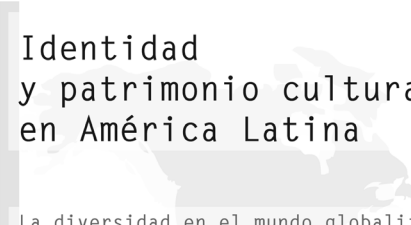
1978 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

WEIGL, JOHANN

1963 "Pozuzo: isla alemana en la selva peruana", *Cultura peruana*, 175/178: 84-86.

WENCELIDES, BIRGIT


1986 *Tiroler Bauern in Peru. Die Gründung der Kolonie Pozuzo und ihre Entwicklung bis heute*, Technischen Universität München, Munich.



Identidad y patrimonio cultural en América Latina

La diversidad en el mundo globalizado

Editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 15 de diciembre de 2013, en los talleres de Navegantes de la Comunicación Gráfica, Pascual Ortiz Rubio, No. 40, San Simón Ticumac, Benito Juárez, C.P. 03660, México D.F. Flor Moyao y Carlos José Bravo hicieron la composición en tipo ITC New Baskerville 11/13, 10/12 y 9/11 puntos; la corrección estuvo a cargo de René Uribe y Adriana Incháustegui. La edición consta de 500 ejemplares impresos en offset, en papel cultural de 90 g, encuadernación rústica y estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres.



Identidad y patrimonio cultural en América Latina

La diversidad en el mundo globalizado

En este libro se analiza un amplio repertorio de experiencias patrimoniales en los campos de la historia, la antropología, la arqueología y los estudios del territorio y el turismo, tanto en México como en América Latina. Es un texto interdisciplinario en el ámbito regional que, junto con estudiar la identidad en la esfera de la cultura, trata sobre uno de los temas más controvertidos de los últimos tiempos: la diversidad cultural en sociedades desiguales.

