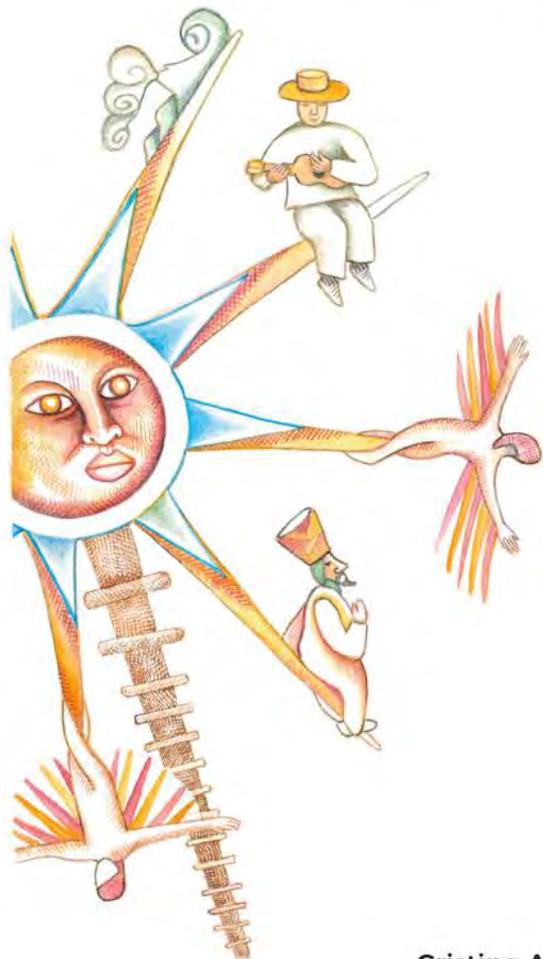


Experiencias de
salvaguardia
del patrimonio cultural inmaterial
Otros caminos

Tomo II
Patrimonializaciones
en un mundo globalizado



Cristina Amescua-Chávez
Edith Pérez Flores
Montserrat Patricia Rebollo Cruz
Coordinadoras



Aproximaciones al
patrimonio inmaterial

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz
Coordinador de Humanidades

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez
Directora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL

CRIM

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez
PRESIDENTA

Lic. Mercedes Gallardo Gutiérrez
Secretaria Técnica del CRIM
SECRETARIA

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Verónica Vázquez García
*Profesora-investigadora del Programa de Postgrado en Desarrollo Rural,
Colegio de Postgraduados*

Dra. Elsa María Cross y Anzaldúa
Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Dra. Maribel Ríos Everardo
Secretaria Académica del CRIM
INVITADA PERMANENTE

Mtra. Yuriria Sánchez Castañeda
Jefa del Departamento de Publicaciones del CRIM
INVITADA PERMANENTE

Experiencias de
salvaguardia
del patrimonio cultural inmaterial
Otros caminos



Aproximaciones al
patrimonio inmaterial

Experiencias de
salvaguardia
del patrimonio cultural inmaterial
Otros caminos

Tomo II
Patrimonializaciones
en un mundo globalizado

Cristina Amescua-Chávez
Edith Pérez Flores
Montserrat Patricia Rebollo Cruz
Coordinadoras



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Cuernavaca, 2019

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Topete Lara, Hilario, editor. | Mompeller Prado, Vladimir, editor. | Buenrostro Pérez, Carolina, editor. | Amescua Chávez, Cristina, editor. | Pérez Flores, Edith, editor. | Rebollo Cruz, Montserrat Patricia, editor.

Título: Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial : otros caminos.

Descripción: Primera edición. | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2019. | Serie: Colección Aproximaciones al patrimonio inmaterial. | Contenido: Tomo I. Botones de muestra / Hilario Topete Lara, Vladimir Mompeller Prado, Carolina Buenrostro Pérez, coordinadores -- tomo II. Patrimonializaciones en un mundo globalizado / Cristina Amescua-Chávez, Edith Pérez Flores, Montserrat Patricia Rebollo Cruz, coordinadoras.

Identificadores: LIBRUNAM 2053171 (impreso) | LIBRUNAM 2053321 (libro electrónico) | ISBN 9786073022835 (tomo 1 : impreso) ISBN 9786073022866 (tomo 2 : impreso) ISBN 9786073022811 (tomo 1 : libro electrónico) ISBN 9786073022842 (tomo 2 : libro electrónico).

Temas: Patrimonio cultural – Protección. | Propiedad intangible – Protección.

Clasificación: LCC CC135.E96 2019 (impreso) | LCC CC135 (libro electrónico) | DDC 363.69—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en los Lineamientos Generales de la Política Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México

Imagen de portada: *Voladores*. Acuarela. Miguel Ángel Tafolla, 2019

Diseño de forros: Jael Araceli González Pérez

Primera edición: 17 de septiembre de 2019

D.R. © 2019 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa
62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-2286-6 (Obra)

ISBN: 978-607-30-2282-8 (Colección)

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México

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

Impreso y hecho en México

Contenido

PRÓLOGO

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: una breve historia de vida	11
<i>Kōichirō Matsuura</i>	

INTRODUCCIÓN

<i>Cristina Amescua-Chávez</i>	
<i>Edith Pérez Flores</i>	
<i>Montserrat Patricia Rebollo Cruz</i>	17

PRIMERA PARTE

DESAFÍOS DE LA CONVENCIÓN

Perspectivas y desafíos de la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial y sus implicaciones éticas	
<i>Jesús Antonio Machuca Ramírez</i>	37
Conocimiento tradicional productivo en México y Japón: la propiedad industrial como parte de un esquema sui generis de protección	
<i>Jimena Chi Barrales</i>	57
La problemática epistémica, categorial y conceptual de la Convención sobre patrimonio cultural inmaterial	
<i>Vladimir Mompeller Prado</i>	75

Estrategias para la salvaguardia: de lo institucional a lo comunitario
en las Listas representativas de la Unesco

Ixel Hernández León

Federico Gerardo Zúñiga Bravo

89

SEGUNDA PARTE

EFFECTOS DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL EN CONTEXTOS LOCALES

*Entre el dicho y el hecho. Experiencias de salvaguardia
en torno a las expresiones musicales y dancísticas mexicanas
declaradas Patrimonio de la Humanidad*

Amparo Sevilla

Clara Macías Sánchez

109

Inventario Nacional de Referencias Culturales del Maracatu-Nação:
entre desafíos, aciertos y tensiones

Anna Beatriz Zanine Koslinski

127

Procesos de patrimonialización y salvaguarda
del patrimonio cultural inmaterial de México:
la Ceremonia Ritual de Voladores, Papantla, Veracruz

Montserrat Patricia Rebollo Cruz

143

Gubernamentalidad y regímenes patrimoniales:
conceptos para la patrimonialización neoliberal de la maroma mixteca

Julián Antonio Carrillo

157

TERCERA PARTE

TENSIONES DE LA SALVAGUARDIA

Empatía, ética y dialogía en la investigación
del patrimonio cultural inmaterial

Hilario Topete Lara

181

El Brinco del Chinelo, ¿patrimonio cultural inmaterial de los pueblos de Morelos? <i>Armando Josué López Benítez</i>	195
La experiencia de salvaguarda del son jarocho y la idea de autenticidad <i>Francisco Javier Saucedo Jonapá</i>	217
Apuntes para el estudio de las patrimonializaciones <i>Cristina Amescua-Chávez</i>	233
EPÍLOGO	
Cultura, patrimonio cultural inmaterial y reconfiguración <i>Lourdes Arizpe</i>	247
Los autores	253

PRÓLOGO

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: una breve historia de vida

Kōichirō Matsuura

Ex director general de la Organización de las Naciones Unidas
para la Educación, la Ciencia y la Cultura

Es para mí un gran placer escribir el prólogo de este libro que reúne los excelentes trabajos presentados durante el III Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Este fue un campo que yo promoví siendo director general de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y que finalmente se adoptó en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2003. Quiero agradecer al Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) y al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por esta gran iniciativa.

Quisiera empezar por explicar el proceso que llevó a la adopción de esta Convención y describir cómo rápidamente se ha vuelto muy popular, gracias al apoyo de muchos países, entre ellos, México, por supuesto. Al final, quisiera mencionar las cinco tareas principales de la Convención; para la Unesco, para los Estados miembros y también para el resto de los países, para las comunidades locales y para todos los involucrados en el patrimonio cultural intangible.

En el mundo actual hay desarrollos positivos, como la nueva relación de Cuba con Estados Unidos, y preocupaciones por los desarrollos en algunos países, como Ucrania. Puede llegar a haber un resurgimiento de la Guerra Fría con otros conflictos regionales y muchos eventos o actividades terroristas.

Quisiera, por tanto, recordar que nuestra organización, la Unesco, fue creada después de la Segunda Guerra Mundial para establecer la paz con una base

más sólida. Se creó en 1945 en una reunión en Londres con el objetivo de promover el intercambio entre las naciones en el área de educación, cultura y ciencia, por lo que ahora está celebrando más de setenta años de labor.

La humanidad todavía tiene una gran diversidad cultural y es importante que sobre esa base se promueva el intercambio entre las naciones, fundamentado en la salvaguardia de las culturas. Una de las primeras tareas que impulsé como director general fue justamente la adopción de la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural.

En el pasado, incluso en la Unesco, la cultura no estaba muy bien definida y se consideraba como algo que solo tenía valor artístico: imágenes, estatuas bellísimas, edificios maravillosos y grandes. Sin embargo, la cultura tiene implicaciones más amplias y hoy, por lo general, se le entiende como un estilo o forma de vida. Años más tarde, en una reunión del Comité Internacional celebrada en Kioto, Japón, a finales de 1998 y que yo presidí, logramos con éxito que se ampliaran los criterios de aprobación de candidaturas a la Lista del Patrimonio de la Humanidad, creada en 1972.

Durante mi campaña para la dirección general, añadí en mi manifiesto que la Unesco debería tomar medidas para poder incluir el patrimonio intangible, que no estaba cubierto en la Convención internacional de 1972. En la Asamblea General celebrada en 1999, fui elegido y empecé a realizar cuidadosas preparaciones tomando nuevas medidas para salvaguardar el patrimonio inmaterial y para poder establecer, finalmente, una convención internacional.

Así, se adoptó una nueva resolución con la que se autorizó el programa de Obras Maestras del Patrimonio Cultural Intangible. Fue una decisión maravillosa para mí, pero simplemente descubrí también que no era suficiente porque no contenía medidas vinculantes.

Pero retomando este proceso de elaboración de una nueva convención sobre el patrimonio cultural inmaterial, lo más importante y más difícil era definir este patrimonio inmaterial. Nos reunimos con una serie de expertos internacionales que trabajaron en las definiciones de los tipos de patrimonio inmaterial que debían incluirse en esta nueva convención. Organizamos muchas otras reuniones en las que participaron muchas personas que tenían experiencia con respecto a la cultura y al patrimonio cultural inmaterial —entre

ellas Noriko Aikawa y Cécile Duvelle, quienes fungieron en distintos momentos como jefas de la Sección de Patrimonio Cultural Intangible—, y así fue tomando forma la nueva Convención de 2003.

Quisiera recalcar aquí la importancia de dos elementos de la primera parte de la definición de patrimonio inmaterial, que finalmente quedó incluida en la Convención. Uno es que el patrimonio cultural material se transmite de generación en generación, es decir, de humano a humano, de persona a persona, sin modificación alguna. El patrimonio inmaterial, en cambio, se transforma en el proceso de transmisión intergeneracional, lo cual es crucial y un punto muy importante. Por otro lado, también hay un punto en común entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio mundial (material): lo que es tan importante aquí es el papel de las comunidades. Esto ya se había mencionado en la “visión de Kioto”, a partir de la reunión que presidí en 1972.

Por otro lado, quiero destacar que el patrimonio cultural inmaterial, según se define en el párrafo uno de la Convención, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:

- tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- artes del espectáculo;
- usos sociales, rituales y actos festivos;
- conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y
- técnicas artesanales tradicionales.

Pero además, debo mencionar que en Japón tenemos una ley con respecto a la salvaguardia de los bienes culturales, adoptada a mediados del siglo xx. Japón fue el primer país que adoptó una ley que abarca todo tipo de patrimonio cultural. Al momento de escribir o redactar esta ley del bien cultural, se utiliza el concepto de *bien cultural* en lugar de *patrimonio cultural*, y eso abarca, por supuesto, al patrimonio cultural no solamente inmueble, sino también al mueble, es decir, las imágenes o estatuas, por ejemplo, y también incluye al patrimonio intangible.

Desde que tuve el mandato como director general, pude organizar entonces una reunión compuesta por los representantes de los gobiernos, en donde también se iba a preparar una nueva convención. Este grupo de expertos había preparado un bosquejo, un borrador, y tuvimos muchas discusiones con los representantes, hasta que finalmente se produjo el texto nuevo, que resultó muy completo.

Al final tuve éxito, pues la Conferencia General de la Unesco adoptó esta propuesta. El voto fue de 136 países que ya se habían unido para adoptar la Convención. Tras su adopción, se acordó que las 90 obras ya inscritas en las tres proclamaciones del programa Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad se incluyeran en la recién creada Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. El número de Estados miembros se incrementó rápidamente —hoy son 163—, es decir, prácticamente se agregaron 30 países.

También quiero señalar que en 2009, en la Lista Representativa ya teníamos 213 elementos porque en aquel momento a los países se les permitía proponer un número ilimitado de candidaturas y algunos presentaron más de 20 en un solo año. Actualmente, a cada país se le permite presentar un solo candidato. Así, la Lista Representativa tiene ya, en 2017, 365 elementos, a los que se suman los 47 elementos de la “Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia”, y los 17 del Registro de las Mejores Prácticas de Salvaguardia.

Aquí me gustaría mencionar rápidamente las tareas a futuro. La Unesco tiene un número de convenciones importantes en el área cultural y, obviamente, sobre el patrimonio cultural, convenciones que deben operar de una forma mucho más armoniosa. En 2004 se tuvo la iniciativa de celebrar una reunión de expertos de ambos grupos: del patrimonio tangible e intangible, material e inmaterial, y de acuerdo a mi juicio, y en la opinión de los expertos, puedo decir que en relación con este patrimonio inmaterial, quedaron en duda algunos puntos de las convenciones.

También existe la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales y su enfoque tiene que ver con las creaciones nuevas en el área de las expresiones culturales, tales como literatura,

música y otras artes. En mi opinión, esa Convención también debe ir de la mano con la del patrimonio inmaterial. Debo mencionar, así mismo, que una de las iniciativas que impulsé desde 2004 tiene que ver con el establecimiento de una red mundial de creación de literatura sobre teatro, artesanía y gastronomía, entre otras actividades. Ahora hay 69 ciudades que se han unido a esta red. Afortunadamente, hay muchas ciudades de países latinoamericanos incluidas, y las ciudades americanas deben unirse más a este tipo de actividades. Insisto una vez más en que ello debe de ir de la mano con el patrimonio inmaterial.

Finalmente, me gustaría que pusiéramos mayor atención en los idiomas, en las lenguas. Mi ambición, como director general de la Unesco, fue empezar a preparar una nueva convención internacional sobre la salvaguardia de los idiomas. No tuve éxito, en parte, porque primero había que dar una definición de *lenguaje o idioma*. Mientras tanto, muchos idiomas están desapareciendo, ya no existen o están a punto de desaparecer, en particular los idiomas antiguos. Dentro del contexto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial debemos tratar de establecer objetivos más equitativos, no nada más en ciertos países, sino también en Europa y en otras áreas donde no se tiene esta visión; tenemos que incrementarla en otras regiones.

En un contexto donde el patrimonio inmaterial es muy perceptible, por ejemplo, en la región de Asia, China, Corea, India, Japón y otros países asiáticos, el porcentaje de elementos constituye más de un 40%. Pero hay otras regiones, particularmente en Norteamérica, que todavía no son miembros de la Convención. Por supuesto, México es un miembro sumamente activo, y específicamente Estados Unidos y Canadá deben poner mayor atención en la Convención. Sí es posible participar, en particular en un contexto en el que Europa, Francia y España sí son activos; sin embargo, la gran mayoría de los países de Europa del Este no lo hace; ni siquiera son miembros. Por lo tanto, necesitamos llevar a cabo la promoción del intercambio cultural, que es una contribución de gran importancia para establecer una paz sólida en el mundo, y esto también se aplica al patrimonio inmaterial, para el cual tenemos que dar mayor incentivo y mayor ayuda, y que de este modo exista el intercambio internacional.

Quisiera terminar agradeciendo una vez más a las instituciones organizadoras del congreso, al Conaculta, a la UNAM y a la Secretaría de Cultura

del Estado de Morelos, así como a los organizadores, al Comité Académico, encabezado por Cristina Amescua e Hilario Topete y, en especial, a la doctora Lourdes Arizpe, quien nos acompañó siempre en el largo camino para el establecimiento de la Convención de 2003. Es mi mayor deseo que todos los jóvenes que estuvieron presentes en este gran congreso sigan impulsando la salvaguardia del patrimonio cultural intangible.

INTRODUCCIÓN*

Cristina Amescua-Chávez

Universidad Nacional Autónoma de México
cristina.amescua@gmail.com

Edith Pérez Flores

Universidad Nacional Autónoma de México
yolotitruquesa@hotmail.com

Montserrat Patricia Rebollo Cruz

Instituto Nacional de Antropología e Historia
montserratrebollocruz@gmail.com

Algunos puntos centrales de las trayectorias patrimoniales

El patrimonio cultural no existe por sí mismo. Ningún objeto, práctica, expresión o espacio cultural tiene esencialmente ese carácter.

El valor como patrimonio cultural le es dado a los bienes culturales¹ por las sociedades siempre en condiciones sociales históricas particulares. De ahí que un mismo objeto pueda ser considerado o no como patrimonio cultural y que pueda tener valores y significados diversos según el momento histórico, el grupo cultural y la posición social de quien lo valora (Pérez Ruiz 2004, 12).

Vale destacar que la materialidad y la inmaterialidad del patrimonio son dos caras de la misma moneda, cuya distinción a veces obedece a criterios analíticos y otras, a consideraciones de política pública. Así, el patrimonio como concepto y la patrimonialización como proceso se derivan de un contexto

* En esta obra se han utilizado los términos *salvaguardia* y *salvaguarda* (ambos correctos), dando unidad a cada capítulo de acuerdo con la concepción de cada autora o autor. De igual forma, las formas *folclore*, *folklor* y sus derivados se respetaron de acuerdo con la intención original y su contexto (nombres de instituciones, documentos, citas, etc.). N. de la Ed.

¹ Preferimos hablar de prácticas y manifestaciones.

sociohistórico específico, en el que es necesario distinguir dos momentos clave para entender varias de las fricciones que hoy ocurren en el campo de lo patrimonial.

Autores como Antonio Ariño (2009) ven en el patrimonio cultural “un campo de significación” emanado de la modernidad. Esta implica, entre otras cosas, “una experiencia de ruptura entre presente y pasado o una conciencia de distancia histórica; [...] una interpretación de esa experiencia en términos de pérdida y por tanto, la proyección de una conciencia del riesgo sobre los objetos identificados como patrimonio, y [...] una vinculación de la herencia valiosa con la colectividad o el grupo”.

De esta manera, y para contender con los efectos de las radicales rupturas producidas por el tránsito de la vida, por ejemplo, (y por el modo de producción) rural a la vida urbana-industrial, “se inventa el patrimonio cultural para asegurar la conectividad y continuidad intertemporal, y se movilizan ruinas y edificios, danzas y leyendas, indumentarias, en suma, ‘bienes culturales’, para construir una ‘genealogía esencial para la legitimidad política’” (Poulot 2000, citado en Ariño 2009); es decir, “se convoca la memoria al servicio de la identidad colectiva” (Ariño 2009).

Es en este contexto que nace la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (Unesco 1972), en cuyo preámbulo se utilizan constantemente palabras como “amenaza, destrucción, deterioro, alteración, desaparición, empobrecimiento, peligro y gravedad”. Por tanto, los monumentos, los conjuntos y los lugares, así como los monumentos naturales (formaciones físicas y biológicas), formaciones geológicas y fisiográficas, y los lugares naturales, de acuerdo con la Convención, serán considerados patrimonio con base en el criterio de “valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia (incluyendo la etnología y la antropología)”, o “desde el punto de vista estético, de conservación o de belleza natural” (Unesco 1972). Estos conceptos son centrales, pues dominaron la configuración del campo patrimonial y el pensamiento acerca del patrimonio durante las últimas décadas del siglo xx y, como veremos más adelante, incluso lo han hecho en el siglo xxi.

Pero, además, es importante destacar que aun cuando el patrimonio cultural fue reconocido a nivel internacional con esta Convención, en algunos países ya formaba parte de las políticas y de las prácticas fundamentales en la construcción del Estado-nación y de la identidad nacional. En efecto, desde los inicios del siglo XIX,

la necesidad de construir una historia patria fue la que permitió que se generara esa necesidad de estudiar objetos culturales, de descifrarlos e interpretarlos conservándolos como testimonio de esa historia, y fue entonces cuando comenzó a gestarse el concepto de patrimonio cultural, aunque no con ese nombre, sino como un bien con un valor especial dentro del sistema de valores simbólicos establecidos para la reproducción del mismo sistema (Pérez Ruiz 2004, 13).

La patrimonialización de las expresiones materiales y tangibles de la cultura (junto con el efecto que ejerce sobre la naturaleza) ocurrió entonces como un proceso detonado desde las instituciones del Estado, como un mecanismo para consolidar una identidad nacional única a través de la difusión de símbolos que concentraban los momentos y elementos emblemáticos de la historia nacional oficial. “En la formación de los Estados nacionales las corrientes románticas y nacionalistas recuperaron ciertas tradiciones populares para incorporarlas como parte de la esencia del carácter nacional, pero se hizo desde las instancias de poder y generalmente sin la participación de los sectores creadores de tales culturas” (Pérez Ruiz 2004, 13). Estos procesos sin duda influenciaron la manera en que se construyó y negoció la Convención de 1972.

Una década de discusiones en el ámbito internacional culminó en 1982 con la celebración de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (mejor conocida como *Mondiacult*) y con la Declaración de México, en la cual se examinó el concepto de *cultura* y se discutió acerca del papel de la cultura en el desarrollo. Allí se adoptó una definición antropológica de cultura ampliándola más allá de las bellas artes o de lo que se conocía como *alta cultura*. La conferencia rechazó unánimemente toda jerarquía de las culturas, y en cuanto al patrimonio se afirmó que el concepto

ha evolucionado considerablemente desde que se celebró la Conferencia de Venecia (1970). Hoy engloba también todos los valores de la cultura viviente y se concede una importancia cada vez mayor a las actividades que pueden mantener vivos los estilos de vida y de expresión que transmiten dichos valores. La atención que actualmente se presta a la preservación del patrimonio “no material” puede considerarse como una de las evoluciones más positivas de este último decenio (Mondiacult 1982).

Tuvieron que pasar veinte años de intensas negociaciones, de amplios diálogos a lo largo y ancho del planeta, y desde la perspectiva de diversas disciplinas, para que en el 2003 fuera aprobada la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Su preámbulo denota un cambio radical en el lenguaje y en la concepción de lo patrimonial. Una sola vez se hace referencia a los procesos de mundialización y transformación social que traen consigo “fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial”, aunque en primer lugar se reconoce que estos mismos procesos “crean las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades”. Por lo demás, se hace referencia al patrimonio cultural inmaterial (PCI) como “crisol de la diversidad cultural y garante del desarrollo sostenible, [...] como factor de acercamiento, intercambio y entendimiento entre los seres humanos”, y se reconoce que su salvaguardia contribuye a “enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana”. Este cambio en el lenguaje es la expresión de los acercamientos más complejos a los efectos de la globalización en la cultura que se aleja de la percepción de una influencia unidireccional y omnipotente de la globalización económica sobre los procesos culturales en todo el mundo.

A pesar de la relevancia de estos cambios conceptuales, es necesario destacar que muchas de las ideas que dieron sustento a la Convención de 1972 y al patrimonio cultural mismo siguen vigentes, aun cuando la noción de patrimonio cultural inmaterial haya intentado construirse sobre bases muy distintas. A modo de ejemplo, basta mencionar que en el pensamiento y en el actuar de la mayoría de los Estados miembros de la Convención de 2003 y de amplios sectores gubernamentales, permanece la idea de que “obtener” el reconocimiento

de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) es como ganar una medallita que puede traducirse en recursos económicos a partir de la turistificación de las prácticas culturales. Estos agentes ponen en juego aquí —y por supuesto, capitalizan— la idea de que el patrimonio cultural es tal porque tiene un “valor universal excepcional”. Otra de las nociones heredadas al PCI por el concepto de patrimonio cultural de finales del siglo xx es la de autenticidad. En efecto, mucho se ha debatido acerca de lo inoperante —por decir lo menos— que resulta esta noción cuando se habla de patrimonio vivo. Las prácticas y manifestaciones culturales de los pueblos alrededor del mundo están siempre en constante transformación, se adaptan a las circunstancias y al entorno, adoptan elementos importados de otras prácticas de otras culturas, los hacen suyos, los incorporan. De allí que sea no solo imposible, sino inútil, tratar de establecer criterios de autenticidad para este tipo de patrimonio. No obstante, como lo han demostrado las investigaciones de Chiara Bortolotto, de David Berliner, o Francisco Saucedo (en este tomo), la autenticidad sigue siendo un tema relevante tanto para las personas involucradas con la elaboración de los expedientes que se presentan a la Unesco como para las propias comunidades, e incluso para los académicos.

Hasta aquí, hemos centrado nuestras reflexiones introductorias del patrimonio cultural como un producto de la modernidad, cuyos principales creadores e impulsores son los Estados nacionales y la Unesco, como el organismo internacional en el que se articulan estos Estados más allá de sus fronteras. Pero nos resulta fundamental aclarar que una de las cuestiones que la noción de patrimonio cultural inmaterial vino a poner sobre la mesa es justamente la “proliferación y pluralización de los sujetos que [...] activan” al patrimonio (Ariño 2009). Esto es particularmente relevante porque el PCI, de acuerdo con su definición, existe antes y más allá de la mirada de los actores institucionales, gubernamentales e internacionales. No es necesario el reconocimiento ni de los gobiernos, ni de la Unesco —y tampoco de los académicos, que, como nosotros, se han dedicado a su estudio— para que el patrimonio exista en las comunidades que lo practican y reproducen. Claro que las prácticas y manifestaciones culturales a las que las comunidades les asignan un valor particular no son llamadas patrimonio, pero lo son porque forman parte importante de su

identidad, de lo que les da sentido de pertenencia y continuidad, de lo que las define hacia adentro y las distingue hacia afuera.

Este libro, *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Otros caminos*, es la continuidad de un sendero ya andado; es el tercero de tres libros y esta vez se compone de dos tomos. Desde 2011 y, más tarde, en 2015, se pusieron en papel las experiencias de otros adeptos de la tarea de salvaguardar el PCI, con quienes se descubrieron *nuevos caminos*; y esta tercera emisión de la saga de libros llamados *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* tiene la particularidad de dar a conocer *otros caminos* en la salvaguarda, que buscan continuar el debate y proponer otras formas de hacer, de sentir y de vivir el patrimonio inmaterial.

El título de la obra, *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Otros caminos*, se inspira en el quehacer práctico de la salvaguarda del PCI, en la vitalidad que inyectan todos y cada uno de los actores sociales que participan de ella. Porque la salvaguarda la hacemos todos, desde nuestra trinchera, como practicantes, académicos, gestores, organizaciones civiles, funcionarios de iniciativa pública y privada e instancias de gobierno en sus diferentes niveles. Un crisol donde se funden voluntades, posiciones, tensiones, pero también opiniones y propuestas que delinear diversos destinos en los procesos de valoración del patrimonio vivo.

Pensar en *otros caminos* es colocar el acento en la importancia y particularidad de cada experiencia de salvaguarda que invita a conocer desenlaces distintos, provocando nuevos inicios para construir otras experiencias.

Esta obra, *Patrimonializaciones en un mundo globalizado*, el segundo volumen del libro *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Otros caminos*, cuyo tomo I se intitula *Botones de muestra*, recopila doce capítulos derivados de las experiencias compartidas en el marco del III Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, llevado a cabo en el estado de Morelos, en septiembre de 2015. Los capítulos que dan cuerpo, forma y sentido a este volumen nos llevan por experiencias originadas de la diversidad cultural que somos, pues nuestros ancestros nos heredaron un inmenso patrimonio cultural tangible e intangible que no merma y que al pasar el tiempo ha ido reajustándose a nuevos contextos,

formas, interpretaciones y reinterpretaciones, significaciones y resignificaciones. Ha atraído nuevas miradas que orillan a repensar y reapropiarse de esos patrimonios que dan sentido a la vida ritual, social y natural. El cuerpo de este tomo II está dividido en tres partes, lo cual no implica que tenga que leerse en este orden, y puesto que está formado de muchas miradas y pensares, su sabor es múltiple: lleva y trae por lugares quizá aún desconocidos, nos lleva a problemáticas actuales que van desde lo local hasta lo internacional, nos hace darnos cuenta de que somos parte de un todo donde se conectan de manera equilibrada lo tangible, intangible, social, cultural y natural. En la primera parte, “Desafíos de la Convención”, Jesús Antonio Machuca Ramírez nos lleva a conocer las “Perspectivas y desafíos de la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial y sus implicaciones éticas”. Este autor considera que el paradigma del patrimonio inmaterial que surge de la Convención de 2003 no es el que corresponde hoy a la llamada *primera modernidad*, que enfatiza la innovación y el progreso como ruptura con el pasado. La Convención se ha posicionado desde una perspectiva que favorece una visión de la cultura como subjetivada y evanescente, así como con la disposición de valorar el papel de la *transmisión* y la actualización de lo tradicional en la diversidad de las expresiones vivas de las culturas, teniendo al presente como centro de atención. “No ha recogido, por lo tanto, la preocupación y confrontado el sentido de pérdida de historicidad que conlleva una crisis de la memoria ante lo que se perfila como un presente sin futuro y una memoria sin historia” (Monguin 1994). La reivindicación del patrimonio cultural inmaterial viene a restituir el valor de lo que la modernidad ha considerado como las formas ancladas en el pasado y que han perdido actualidad, quizás aprovechando precisamente la “fiebre patrimonialista” (iniciada desde los años ochenta) por aquello de que “el pasado se habría puesto de moda”, como lo denota la preocupación memorialista. Reivindicar y resignificar ese patrimonio que nos cobija aun con la globalidad y efervescencia de la patrimonialización frecuentemente implica una falta de ética que siempre ha estado, pero que ahora es más tangible. ¿En qué momento se transgrede la confidencialidad de los conocimientos tradicionales de las comunidades?, ¿de qué manera salvaguardar ese conocimiento tradicional de los portadores?

Jimena Chi Barrales nos hace detener la mirada en esa falta de ética a la hora de proteger el conocimiento tradicional, específicamente el “Conocimiento tradicional productivo en México y Japón: la propiedad industrial como parte de un esquema sui generis de protección”. Su texto sostiene que el conocimiento tradicional forma parte esencial del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades originarias. Desde su perspectiva productiva, ha permitido generar relaciones comerciales, así como de transferencia de conocimientos y de reactivación económica; sin embargo, la falta de un marco legislativo integrado por políticas públicas y planes de acción ha ocasionado que estos esquemas de intercambio se lleven a cabo dentro de un espacio carente de esquemas legales que otorguen certeza a las comunidades originarias involucradas en estos intercambios. Es en este espacio en el que la propiedad industrial, así como los esquemas de comercio justo han proporcionado, de manera emergente, un canal de protección, promoción, conservación y reactivación sobre los proyectos basados en conocimientos tradicionales productivos. No obstante, la protección que la propiedad industrial puede ofrecer resulta limitada, tal y como se observa en los casos de México y Japón, por lo que la construcción de un esquema sui generis de protección será esencial durante la próxima década, con miras a construir una sociedad inclusiva basada en el conocimiento. Chi Barrales presenta ese comparativo entre Japón y México respecto al conocimiento tradicional productivo, y muestra que la disparidad es realmente sorprendente, por lo que cabe preguntarnos ¿qué está pasando en México respecto al conocimiento tradicional productivo y la propiedad industrial?, ¿estamos siendo realmente pasivos o algo sigue funcionando más que mal?

Valdría entonces la pena reflexionar si uno de los problemas que enfrentamos puede ser el que plantea Vladimir Mompeller Prado en su capítulo “La problemática epistémica, categorial y conceptual de la Convención sobre patrimonio cultural inmaterial”, al exponer tres ideas fundamentales respecto a la Convención de 2003: primero, el vacío en cuanto a definición de los temas propuestos por la Convención; segundo, la posible repercusión sobre los diferentes agentes del PCI, si se resolviese la problemática anterior, y tercero, el debate epistemológico en torno a dicha Convención, tanto en su aplicación como en sus alcances. El autor nos invita a pensar cómo abordar esa problemática

epistémica, categorial y conceptual para hacer más entendibles los rubros que plantea la Convención a la hora de registrar, documentar y salvaguardar los patrimonios comunitarios. Por otro lado, hay ejemplos que nos llevan a conocer la problemática que surge de patrimonializar los conocimientos y saberes intangibles.

En este sentido, Ixel Hernández León y Federico Gerardo Zúñiga Bravo nos hablan de las “Estrategias para la salvaguardia: de lo institucional a lo comunitario en las Listas representativas de la Unesco” y nos invitan a reflexionar en torno a las declaratorias de la Ceremonia Ritual de Voladores y los Parachicos en la fiesta tradicional de enero en Chiapa de Corzo, donde se plantea que además del fortalecimiento y la transmisión de conocimientos, es fundamental mantener y estrechar los vínculos comunitarios entre todos los actores sociales involucrados, no solo para evitar los conflictos, sino para generar estrategias de salvaguardia que involucren a varios grupos sociales y, en consecuencia, que los planes de salvaguardia tengan mejores resultados. Indudablemente, podríamos pasar horas y horas de eterna discusión sobre las problemáticas que acarrea esta “urgencia” de querer patrimonializar los saberes y conocimientos tradicionales más allá del reconocimiento local, municipal y estatal. Dicha urgencia, como lo han expresado ya varios autores, parece ser para los gobiernos y para México una dosis de prestigio ante tanto desacierto generado por su deficiente desempeño como gobernantes de los estados del país que somos. En manos de muchos de ellos, la cultura se objetiviza y cosifica, se vuelve “objeto” a placer y merced. Por eso, habría que preguntarnos qué efectos directos ha tenido todo esto en las comunidades o regiones donde surge ese conocimiento tradicional, celebración, ritual, manifestación que ha sido inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Unesco.

Precisamente, la segunda parte de este tomo II nos lleva a recorrer algunos de los “Efectos de la política internacional en contextos locales”, en voz de cinco autores más. Amparo Sevilla y Clara Macías Sánchez, de una manera crítica, nos dejan ver lo oculto que surge “*Entre el dicho y el hecho. Experiencias de salvaguardia en torno a las expresiones musicales y dancísticas mexicanas declaradas Patrimonio de la Humanidad*”. Su propósito es visibilizar los problemas socioculturales que se han desencadenado a partir de las declaratorias de

Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad emitidas por la Unesco. Para ello, integran el análisis del proceso que se originó a partir de la propuesta para que el son jarocho fuera incluido en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Indudablemente, analizar los efectos que estos reconocimientos internacionales y sus experiencias de salvaguarda están generando al interior de las comunidades es fundamental para entender si realmente vale la pena buscar dichos reconocimientos y si estos verdaderamente contribuyen a la salvaguarda de cualquier expresión cultural. Y como reza el dicho popular, “para muestra, un botón”, en este caso presentado por Anna Beatriz Zanine Koslinski, quien nos habla del “Inventario Nacional de Referencias Culturales del Maracatu-Nação: entre desafíos, aciertos y tensiones”. La autora nos trae desde Brasil un caso concreto de cómo el Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), impulsado por el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) de Brasil, desde principios del año 2000 se ha destacado por la política pública en favor de la diversidad cultural. Desde su inicio, de acuerdo con el sitio web oficial del instituto,² cerca de 25 bienes intangibles se han registrado y 23 están en proceso de registro. A pesar del reconocimiento del programa, su aplicación en distintos contextos culturales ha revelado limitantes en el método y, en ocasiones, ha generado conflictos y disputas de poder o legitimidad entre los actores involucrados, ya sean investigadores, poseedores del bien o representantes de gobierno. El convertir un bien en *patrimônio imaterial nacional* implica, según el IPHAN, manejar identidades culturales, promover acciones de salvaguarda e inclusión social, y mejorar las condiciones de vida de productores y poseedores del bien cultural;³ en consecuencia, negocian con intereses múltiples y conflictivos. A estas alturas nos vamos dando cuenta de cómo los actores en escena también tienen mucho que contar. Montserrat Patricia Rebollo Cruz ofrece un ejemplo nacional de los “Procesos de patrimonialización y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial de México: la Ceremonia Ritual de Voladores, Papantla, Veracruz”. Ella plantea que el PCI como política práctica se ha manifestado a

² www.iphan.gov.br.

³ Véase en el mismo sitio web.

través de los procesos de patrimonialización. Estos están dados a partir de la participación de diversos actores sociales (académicos, portadores, practicantes-creadores del PCI, iniciativa privada, sociedad civil, instancias de cultura y de gobierno en sus diversos niveles —locales, nacionales e internacionales—, entre otros), que buscan generar acciones en pro de la salvaguarda del PCI, resaltando entre las iniciativas más frecuentes la generación y búsqueda del reconocimiento internacional a través de su inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Unesco. Otra experiencia que nos permite ejemplificar este tipo de patrimonialización es el caso de la Ceremonia Ritual de Voladores en Papantla, Veracruz, quienes han adoptado y llevado a la práctica esta política internacional emitida por la Convención de 2003 de la Unesco. Este caso es muy conocido porque, al parecer, la iniciativa no provino de los portadores, sino de quien gobernaba.

Otro caso que no prosperó para ser inscrito en la Lista Representativa del PCI es el de la maroma mixteca, que nos presenta Julián Antonio Carrillo en su trabajo titulado “Gubernamentalidad y regímenes patrimoniales: conceptos para la patrimonialización neoliberal de la maroma mixteca”. El autor propone el uso de algunos conceptos como *gubernamentalidad neoliberal* y *régimen patrimonial*, argumentando que ambos son útiles para investigar la *patrimonialización neoliberal* en el contexto de un México neoliberal y globalizado. Esto es para explicarnos la maroma mixteca, práctica cultural que involucra payasos, acróbatas, músicos y actores de teatro, la cual está bajo un proceso de patrimonialización neoliberal. También nos regala una muestra de cómo la Unidad Regional Huajuapán de Culturas Populares ejemplifica la influencia de la interacción de dos regímenes patrimoniales —el del indianismo y el de la Unesco— con tendencia a “preservar” y “salvaguardar” la maroma como patrimonio cultural inmaterial. Finalmente, habla de la documentación cultural como una forma de mapear y darle legibilidad a grupos que antes no estaban en la “mira institucional”. Sin duda, y aludiendo a la maroma, siempre nos encontramos danzando, bailando y andando en la cuerda floja, y todo dependerá del cristal con que se mire. Lo importante es no llegar al extremo de nada, mucho menos del prejuicio. Claro debería estar que las comunidades, pueblos, personas, familias y hasta uno mismo va decidiendo a la par o al dispar qué hacer con su

patrimonio intangible; ellas y ellos salvaguardan y patrimonializan a su manera, haciendo su fiesta, representación, rito, ritual, rituales: su bien cultural.

En el apartado “Tensiones de la salvaguardia”, tercero y último del libro, cuatro autores nos invitan a reflexionar junto con ellos sobre algunos aspectos que han provocado tensiones de diversa índole alrededor del PCI, incitando a identificar, a través de casos concretos, cómo las patrimonializaciones y ejercicios de salvaguardia tienen puntos en común y de encuentro con otras experiencias similares, en donde la tensión o el conflicto también forman parte del patrimonio cultural inmaterial a partir de la confluencia de diversos actores sociales que lo conforman.

El capítulo titulado “Empatía, ética y dialogía en la investigación del patrimonio cultural inmaterial” se encuentra a cargo de Hilario Topete Lara, propuesta que hace un alto para sacudir la mente del lector y reflexionar en el quehacer práctico de los investigadores y, en general, de quienes trabajamos temas como el de patrimonio cultural inmaterial, y hace una invitación a poner atención en aspectos más humanos, como la ética, el *rapport* y la empatía en el proceso de investigación, el campo, pero también en el momento de obtener un determinado producto resultado de algún proyecto o investigación. Propone que sería mejor hablar y hacer materiales no de autoría personal, sino de coautoría y de copropiedad, es decir, una autoría o una propiedad compartida entre los practicantes de la cultura y los investigadores, o las instancias que de manera directa o indirecta intervienen en el destino de las formas de coadyuvar en el ejercicio práctico de la salvaguardia del PCI. Topete Lara, a través de sus letras, invita a generar a una ética que contemple nuestros valores y los valores de quienes consideramos otros.

El segundo texto, titulado “El Brinco del Chinelo, ¿patrimonio cultural inmaterial de los pueblos de Morelos?”, de Armando Josué López Benítez, hace un breve recuento histórico de cómo fue cambiando el sentido simbólico y social del carnaval de la región y la participación de los chinelos en localidades del estado de Morelos, ocasionando una serie de disputas con respecto al origen de la danza entre localidades vecinas que responden a una visión de la política desarrollista de la localidad al convertir al chinelo y sus carnavales en elementos atractivos para el turismo o la propaganda política, al descontextualizarlos

de sus espacios y sentidos de significación cultural. Además, López Benítez sugiere, de manera certera, reconsiderar que no se puede hablar del Brinco del Chinelo como único o propio PCI de los pueblos del estado de Morelos, pues la expresión cultural se ha extendido más allá de ese territorio geopolítico, y no puede ignorarse que la tradición se vive en poblaciones que comprenden otros estados, como Puebla, Michoacán, el Estado de México y la propia Ciudad de México; de ahí que se proponga hablar de una tradición suriana, es decir que comprende un territorio más amplio, como también ocurre con otras miles de expresiones culturales compartidas.

El tercer trabajo, titulado “La experiencia de salvaguarda del son jarocho y la idea de autenticidad”, de Francisco Javier Saucedo Jonapá, pone sobre la mesa el papel de la idea de autenticidad en el actual proceso de recuperación y salvaguarda de la música tradicional del sur de Veracruz, denominada son jarocho. A través de su experiencia, nos señala una serie de tensiones latentes en el contexto de hoy, como la utilización de la expresión cultural con fines de mercado, o la oposición entre lo tradicional y lo moderno, ganando terreno un término que nos invita al debate, el de *autenticidad*. Saucedo Jonapá sugiere que el asunto de la autenticidad moldea las prácticas y consumos culturales de ciertos nichos de la economía global para legitimar las distancias que existen entre lo moderno y lo tradicional, proponiendo pensar si la noción de autenticidad de alguna manera no conforma un campo de alianza entre el mercado global de la música y las políticas públicas de cultura como discursos que convergen.

Finalmente, en el cuarto y último texto de este apartado, Cristina Amescua-Chávez presenta “Apuntes para el estudio de las patrimonializaciones”. Este trabajo ofrece algunos lineamientos para entender cómo se configuran los ensamblajes de lo patrimonial —en el caso del PCI— a partir de las acciones creativas, mediante las cuales los distintos agentes le asignan valores particulares y frecuentemente contradictorios a las prácticas culturales para convertirlas en patrimonio. Con esta propuesta, la autora busca generar una manera compleja de aproximarse al estudio de los procesos de patrimonialización que se aleje de las visiones dicotómicas para poner el énfasis en los procesos de fricción y negociación generados por los diversos agentes en los entrecruces de lo global y lo local, de lo institucional y lo comunitario, de lo cultural y lo mercantil.

Tomando como base las tremendas desigualdades acrecentadas por la expansión del neoliberalismo a nivel planetario, así como la inequitativa distribución del poder, la propuesta para el estudio de las patrimonializaciones pone de relieve la importancia de la capacidad de agencia de los sujetos sociales que desempeñan un papel en la configuración de su realidad.

El libro cierra con el epílogo en el que Lourdes Arizpe, pionera en la conceptualización y el trabajo sobre patrimonio intangible tanto en México como a nivel internacional, destaca el poder dinámico del patrimonio inmaterial y su importancia en la reconfiguración de las prácticas culturales en la recomposición de nuestras sociedades en la actualidad.

Conclusiones

Para terminar con las ideas ya expresadas por los autores que conforman este libro, podríamos decir que todos ellos, de alguna manera, sugirieron hacer un alto para pensar cuál ha sido la utilidad, pero también el impacto a nivel internacional, nacional y local de la adopción y puesta en marcha de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial a diez años de su emisión por la Unesco, en el marco del III Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, celebrado en el estado de Morelos, del 3 al 6 de septiembre de 2015, y del cual hoy se desprende la presente obra.

Hasta ahora, existen algunos puntos de acuerdo en los coinciden los autores. En primer lugar, la Convención de 2003 de la Unesco es un instrumento internacional que si bien marcó una oportunidad de ver al patrimonio cultural inmaterial como un tema relevante en la agenda internacional, los retos vinieron al ser adoptada y aplicada por los países miembros, ocasionando una multiplicidad de interpretaciones por parte de los Estados nacionales, regionales y más tarde de las localidades, derivadas de los vacíos en la conceptualización propuesta por la Convención. Como consecuencia, se ha dado una serie de confusiones e impactos divergentes en las prácticas locales, que se derivan de un

desconocimiento de los propósitos y fines de un instrumento legal como la Convención de 2003.

Además, algunos de los autores coinciden en que la misma Convención fue vista y utilizada como un nuevo instrumento de gestión y negociación entre los múltiples actores sociales-practicantes de la cultura, la sociedad civil, gestores, promotores culturales, investigadores, abogados, funcionarios, empresarios, organizaciones no gubernamentales (ONG) e instancias de gobierno en sus diferentes niveles: local, regional, nacional e internacional, que intervienen en los procesos de patrimonialización.

Sin lugar a dudas, la Convención ha detonado un sinfín de nuevos desafíos y efectos críticos que se dispararon de una política internacional con efectos a nivel local que no pueden ser ignorados. Por el contrario, es imprescindible que los involucrados con el PCI se pronuncien, reflexionen, critiquen, pero también que propongan soluciones ante las consecuencias, tales como la detección de vacíos que van desde la epistemología para denominar al propio patrimonio inmaterial y sus ámbitos, o el debate de las nuevas formas de intervenir y aplicar las políticas en torno al PCI a nivel local. Estas frecuentemente se convierten en iniciativas de explotación turística, bajo un discurso de desarrollo, anteponiendo el mercado por encima de la propia salvaguardia de las expresiones culturales, haciendo uso de los elementos identitarios en contextos de propaganda política, o simplemente descontextualizando el verdadero sentido ritual o simbólico de las expresiones culturales (con o sin declaratoria). Esto, aunado a una carencia de marcos legales eficientes, ha generado exclusiones y tensiones entre los practicantes de la cultura.

Un aspecto más a considerar en el contexto actual es el cuestionamiento de la manera en que las expresiones culturales, como las danzas o los carnavales, se convierten en una estrategia de empleo (como los maromeros, los chinelos o los voladores). ¿Está mal o acaso estamos frente a una fase más de las expresiones culturales en un contexto que demanda un mundo globalizado? Y qué decir de la espectacularización o de la multiplicidad de estrategias para hacer notar o vender las expresiones inmateriales, como en el caso del son jarocho, donde conceptos e ideologías alrededor del posicionamiento entre lo tradicional y lo moderno invitan a reflexionar cómo dichas categorías son utilizadas hoy para

legitimar y dar valor a la idea de autenticidad como estrategia de mercado en el mundo global actual, alrededor de una serie de intereses políticos.

Para nosotros es fundamental fomentar la reflexión crítica con base en experiencias empíricas, una reflexión que permita levantar la voz y denunciar los excesos y los abusos con el fin de llamar a la reorientación del quehacer práctico, haciendo de las debilidades propuestas y oportunidades para enderezar el camino. Esto es lo que reflejan los posicionamientos de aquellos autores que tuvieron disposición para repensar el panorama en la investigación o en los ejercicios prácticos de la salvaguardia del PCI; así, los autores de este libro proponen detenernos a cuestionar el aspecto ético que atraviesa el quehacer del patrimonio inmaterial, o considerar que la investigación ha permitido ampliar las perspectivas en cuanto a la propia dinámica de la cultura, el tránsito, préstamo y adopción de elementos culturales que nos invitan reconsiderar que ninguna expresión de patrimonio vivo está sujeta a un territorio único, al contrario, su riqueza se encuentra en la capacidad de migrar y ampliar su expresión más allá de las fronteras geopolíticas que se le atribuyen.

Ahora bien, es necesario comenzar a cerrar esta presentación e invitar a los lectores a generar sus propios puntos de vista frente a los autores que aquí proponen sus reflexiones, derivadas de sus experiencias en el campo de la investigación. Sin lugar a dudas, el tema del patrimonio cultural inmaterial seguirá dando aristas para continuar debatiendo y proponiendo ideas, acciones prácticas y estrategias que contribuyan a la salvaguardia del PCI, y como proponen algunos autores, esto tendrá que derivarse de un ejercicio de diálogo constante entre los diversos actores sociales que intervienen en los procesos de patrimonialización, para comenzar a trabajar en propuestas de colaboración incluyentes que fomenten el respeto y el compromiso de todas las partes involucradas en la salvaguardia del patrimonio vivo.

No queremos concluir esta introducción sin antes invitar a los lectores a consultar los trabajos contenidos en el tomo I de esta obra, en la que bajo el subtítulo de *Botones de muestra*, organiza textos que describen experiencias concretas de salvaguarda, o bien que presentan prácticas o manifestaciones del PCI. Asimismo, queremos agradecer el arduo y comprometido trabajo de Ramón Portilla, Berenice González Marín y Ana Laura Díaz Leyva, quienes con

increíble disposición se encargaron de organizar y dar formato a los materiales, de comunicarse con los autores y darle seguimiento al trabajo de los coordinadores. Valga también un agradecimiento muy especial a Jesús Mendoza Mejía, quien con inmensa generosidad se ocupó de pulir los últimos detalles a una velocidad récord. Sin ellos, estos libros no habrían visto la luz. Gracias.

Bibliografía

- Ariño Villarroja, Antonio. 2009. “La patrimonialización de la cultura y sus paradojas posmodernas”. En *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento*, coordinado por Gabriel Gatti Casal de Rey, Iñaki Martínez de Albeniz Ezpeleta y Benjamín Tejerina Montaña, 131-156. Lejona: Universidad del País Vasco. https://www.academia.edu/1198690/La_patrimonializacio_n_de_la_cultura_y_sus_para_dojas_postmodernas.
- Monguin, Oliver. 1994. “Una memoria sin historia”. *Punto de Vista*, núm. 49, 24-29.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2004. “Patrimonio material e inmaterial, reflexiones para superar la dicotomía”. En *Patrimonio cultural y turismo. Cuadernos*, núm. 9, *Patrimonio cultural, oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos*, 12-26. México: Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo-Conaculta. http://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno9.pdf.
- Poulot, Dominique. 2000. “Le patrimoine, lieu común de l’objectivation de la culture européenne”. Presentado en el Encuentro Internacional de Sociología de la Cultura. La sociedad de la cultura: un nuevo lugar para las artes en el siglo XXI, Barcelona, Cataluña.
- Prats, Llorenç. 1997. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 1972. *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. París: Unesco.

Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 1982. *Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (Mon-diacult)*. México: Unesco.

———. 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: Unesco.

PRIMERA PARTE

Desafíos de la Convención

Perspectivas y desafíos de la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial y sus implicaciones éticas

Jesús Antonio Machuca Ramírez
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), celebrada en 2003, es más que un instrumento jurídico. Representa una estrategia y un programa para la promoción y salvaguarda del patrimonio cultural de los países miembros, situada en lo que se perfila como una recomposición y centralidad de la noción de *cultura*.

Esta Convención ha sido concebida en el contexto de una transformación inédita de alcance mundial, cuyas consecuencias se han dejado sentir en todos los órdenes, puesto que supone la alteración de la relación espacio-temporal en el mundo, así como la modificación de las configuraciones monoculturales y las identidades autocentradas, en un grado tal que con ello se ha cuestionado la validez de los propios marcos de inteligibilidad desde los que se daba cuenta de los cambios suscitados por la modernidad y sus recurrentes crisis.

La multiplicidad de cuestiones relevantes que ello pone de manifiesto no ha podido sino reflejarse en el contenido y las nociones de la propia Convención, y no ha sido para menos. Curiosamente, en diversos análisis de la Unesco, se ha visto a la globalización como un fenómeno exterior al que, ciertamente, se le tiene que hacer frente, sin reparar en que esta se ha instalado de antemano y ocupado un lugar prominente en sus espacios, mientras se procede ya en su lógica y bajo sus propios términos.

Definitivamente, el paradigma del patrimonio inmaterial que surge de la Convención de 2003 no es ahora el que corresponde a la llamada *primera modernidad*, que enfatiza en la innovación y el progreso como ruptura con el

pasado. La Convención se ha posicionado en una perspectiva que favorece una visión de la cultura como algo subjetivado y evanescente, así como en la disposición de valorar el papel de la *transmisión* y la actualización de lo tradicional en la diversidad de las expresiones vivas de las culturas, teniendo al presente como centro de atención. No ha recogido, por lo tanto, la preocupación ni confrontado el sentido de pérdida de historicidad que conlleva la crisis de la memoria ante lo que se perfila como un presente sin futuro y una memoria sin historia (Monguin 1994, 24). La reivindicación del patrimonio cultural inmaterial viene a restituir el valor de lo que la modernidad ha considerado como las formas ancladas en el pasado que han perdido actualidad, quizá precisamente aprovechando la “fiebre patrimonialista” (iniciada desde los años ochenta), por aquello de que *el pasado se habría puesto de moda*, como lo denota la preocupación memorialista.

La Convención se concibe en un ambiente permeado por los cuestionamientos de la postmodernidad y el desasimiento de los vínculos que daban sustancia al Estado, lo que se puede advertir, por ejemplo, con la *diversidad* en sustitución de la *fragmentación* de las culturas —que ya hacía notar Clifford Geertz—, la crisis de la noción de *autenticidad*, el desinterés por la disposición a *proteger* el patrimonio, por el sentido de injerencia que conlleva este término (como se nota especialmente en las discusiones para la aprobación de otra Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales).

La Convención de 2003 parte de la constatación sobre la necesidad de abarcar e integrar a una porción más extensa de la cultura, para cubrir el dominio de sus formas fenoménicas, expresivas y subjetivadas. Podría decirse que esto es, en parte, consecuencia de los cuestionamientos postmodernos de la cultura, tomando distancia de las certidumbres sobre la coseidad del mundo real.

Una versión empírico-descriptiva para definir al patrimonio cultural inmaterial

La noción de *patrimonio cultural inmaterial* es quizá la principal muestra de ello, puesto que se desplaza de las creaciones materiales y monumentales, al énfasis

en los significados, las representaciones y conocimientos, pero también en el aspecto performativo de las destrezas y el despliegue de las capacidades expresivas, así como las relaciones e intercambios que conforman el ámbito de lo social.

Esto ocasiona que una parte creciente de la cultura viva: lo culturalmente conocido, se redescubra como algo nuevo, o se visualice desde una perspectiva diferente. La Convención contribuye a efectuar ese recorte de la cultura y establece una nueva clasificación, además de que da paso a cuestionamientos y deja en entredicho nociones tales como *tradición* y *autenticidad* (por lo menos en su acepción habitual), así como la de *folklore* (no obstante que la Organización de las Naciones Unidas decretó su conmemoración cada 22 de agosto, desde 1960).

Con la aprobación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en octubre de 2003, se ha difundido una noción del patrimonio cultural que se impone como un enfoque sobre la cultura en cuanto tal. Esto es, que va desplazando la idea del patrimonio cultural como un producto físico y objetivado, que se plasma en objetos y monumentos como los referentes obligados, para aludir, en su lugar, a bienes que importan principalmente por lo que significan. Ello ha suscitado confusiones y contradice la propia definición de la cultura según la Convención. Irónicamente, estas manifestaciones se caracterizan precisamente por los procesos que hacen difícil su protección física (su virtualidad, su aparente fragilidad, su carácter efímero y vaporoso, la provisionalidad de los sujetos que las encarnan, la convertibilidad en diferentes soportes físicos, etcétera), aunque son estas mismas características —promovidas al mundo por la Unesco— las que han facilitado su difusión y socialización en el orbe.

A partir de ese giro, las distintas manifestaciones culturales han pasado en mayor o menor medida —incluyendo lugares, paisajes, entornos construidos e incluso lo que se conoce como *espíritu del lugar* (véase la Declaración de Quebec) y la relación que la población guarda con los *lugares de memoria*— a ser considerados como un *patrimonio inmaterial* de los pueblos. Esto conlleva un modo de apreciación sobre todo lo culturalmente producido e indica un cambio de énfasis, con implicaciones epistemológicas, sobre cómo se concibe a la cultura.

A ello se agrega la canalización de sus imágenes y sonidos a través de los *flujos* comunicacionales, lo que facilita una de las principales metamorfosis a las que asistimos cuando se transita de la ritualidad de las prácticas, transmutadas en escenificaciones y su conversión en espectáculo.

Uno de los retos de la Convención es que a pesar de haber logrado desprenderse de una situación de sujeción, mistificación o de pérdida en la relación con los objetos de la cultura, las manifestaciones vivas resultan, a su vez, susceptibles de descontextualización y distorsión. Mientras tanto, valiéndose de la Convención y a pesar de la misma, se nos ofrece esta versión, convertida en hipérbole, como una consecuencia natural.

El patrimonio supone la inmersión en la cultura. Como una función en el seno mismo de la cultura, el patrimonio es una manera de asumir, representar, encarnar y afirmar subjetivamente determinados aspectos de esta. No está la cultura por un lado y el patrimonio por el otro. El patrimonio cultural inmaterial implica, además, todo aquello con lo que se halla entrelazado y lleva arrastrando consigo como su atmósfera particular.

La dilatación del universo cultural de la que da cuenta la Convención de 2003 responde al convencimiento de que el extenso campo de expresiones culturales que no habían sido protegidas (y hasta cierto punto no reconocidas) en anteriores convenciones, contarían con un nuevo instrumento que proporcionaría la cobertura requerida.

Sin embargo, se trata de manifestaciones que no son consideradas ni tratadas como objetos o monumentos. El hecho de que los bienes por proteger no tendrían que quedar circunscritos y acogidos en los espacios habituales de alguna localidad o museo, pues su modo de existencia es precisamente ser evanescentes y transmisibles a través de distintos agentes y soportes, da la impresión de que no pone en riesgo su integridad y ha facilitado su descontextualización, especialmente gracias a las nuevas tecnologías de la comunicación. A ello se añan los intensos movimientos migratorios de la etapa actual, a través de los cuales dicho patrimonio se transfiere como competencias que portan los propios sujetos.

Lo paradójico del hecho, sin embargo, es que la propuesta concomitante de orden conceptual que habría debido formularse, acorde con el grado de

abstracción que denota una transformación semejante de la noción de patrimonio, quedó pendiente, por decirlo de algún modo, ya que la definición sobre el patrimonio cultural inmaterial (PCI) que figura en la Convención de 2003 no alcanza a distinguirse como una formulación estrictamente conceptual (lo que no ha impedido su operatividad jurídica). En lugar de ello, se cuenta con una relación o repertorio de ejemplos sucesivos de manifestaciones (dancísticas, musicales, destrezas, tradiciones, mitos, etcétera), tal y como lo habría hecho el nominalismo filosófico (exhibiendo las muestras a cuenta de los conceptos) del que se mofó tan ingeniosamente Jonathan Swift en su tiempo.¹

Claude Lévi Strauss (2007) se preguntaba qué implica *significar*. Esto apunta al centro de la dimensión hermenéutica de la cultura y del patrimonio inmaterial. Se ha preferido, no obstante, la vía descriptiva como una solución empírica más expedita para mostrar directamente lo que se quiere. Ello parece ir a tono con una tendencia actual hacia la *desustancialización* que resulta de la pérdida de valor explicativo de ciertas categorías generales (en las disciplinas jurídicas, por ejemplo, pierden eficacia y sentido las nociones de *justicia* y *libertad*, pero también en el terreno ético e incluso en la teoría social y política; Lipovetsky 2006a).

Formas tradicionales que se ajustan al mundo virtual

La Convención de 2003 es el resultado de un esfuerzo por contar con un instrumento jurídico, pensando en una diversidad de culturas que se hallan en la situación de proyectar a escala mundial su componente simbólico o virtual.

Llama la atención el hecho de que una gran parte del tipo de manifestaciones identificadas y registradas como PCI corresponde a lo que se ha conocido como el medio precapitalista, no industrial y artesanal. Las cualidades que se emulan son del tipo de destrezas y transmisión no formal, y corresponden

¹ En *Los viajes de Gulliver*, los miembros de la Academia de Lagados portaban sacos cargados de los más diversos objetos que sacaban cada cierto tiempo y los mostraban para darse a entender.

a un tipo de actividad y disposición que se sitúa en las antípodas de la organización capitalista del trabajo. Este patrimonio podría caracterizarse como el que corresponde a una determinada *forma cultural de producción* y organización social, en una relación dicotómica con respecto de un modo de producción que se distingue ante todo por la serialidad, la disminución de costos y la automatización, con un destino de mercado. Si no se habla aquí de tradición, se recupera en cambio bajo otro nombre, refiriéndose a la producción cultural de los ámbitos comunitarios que se han mantenido a salvo de las modernizaciones. De ahí que otro de los retos que se presentan sea el de identificar, reconocer y recuperar las creaciones y fuentes de este tipo en el seno de la sociedad compleja.

Curiosamente, por otra parte, el PCI se halla condicionado por una de las propiedades de la *sociedad del conocimiento* y la *comunicación*, que es la de hacer depender el movimiento de los bienes con respecto de los flujos de información. Y en virtud de ese condicionamiento (y nueva forma de incorporación) se ha llevado a cabo la disociación de los bienes (sus soportes físicos, biológicos y subjetivos) con respecto de sus cualidades distintivas: en forma de diseños estilísticos, imágenes o principios activos de plantas.

Parece obra de la casualidad el hecho de que las expresiones culturales reconocidas en la nueva Convención denotan una especial susceptibilidad para ser procesadas, transmitidas y reproducidas, así como una gran facilidad de acoplamiento con respecto de las nuevas tecnologías. Se ajustan a las condiciones de instantaneidad, simultaneidad, reflexividad y ubicuidad, así como de multiplicación del procesamiento audiovisual de las imágenes, modificando la relación *objeto-espacial* euclidiana.

Los valores patrimoniales que introduce la Convención de 2003 no son propiamente los de la modernidad cultural, y quienes la asumen no podrían hallarse muy a sus anchas en un contexto donde se fomenta y prevalece la conservación y continuidad de las prácticas vernáculas y ancestrales, pese a que valores como el de *autenticidad* han sido cuestionados, especialmente por su referencia a la *tradición*, pero persiste en los criterios que aducen los representantes de los países en las listas de las candidaturas que se presentan en

la Unesco.² Este principio (de autenticidad), tan caro para las poblaciones que lo erigen como baluarte en su lucha por su legitimación, se preserva a pesar de todo, incluso implícitamente en el espacio donde se le desterró si vemos la importancia que se da a sus eufemismos: las nociones de *transmisión de generación en generación* y la de *continuidad histórica*.

Remoción de los referentes del Estado-nación

La puesta en vigor de la Convención de 2003³ implica no solo la introducción de un elemento adicional en el conjunto del patrimonio cultural reconocido, sino el establecimiento de nuevos referentes, en relación con los bienes representativos que han surgido ligados de modo estrecho con el Estado-nación moderno. Un signo del enfoque *pluriversal* y de diversidad global que actualmente se extiende y gana terreno, se advierte en que la Convención de 2003 no tiene como objeto la promoción de las culturas nacionales, ni siquiera de los grupos étnicos considerados como unidad, sino de las expresiones y manifestaciones en su diversidad, como el elemento más destacado. Con ello, la Convención evita ciertas implicaciones políticas. La diversidad cultural es como el recorte sobre un área específica que se enfoca desde una visión global, integradora de la cultura viva como universalidad de lo múltiple, donde las singularidades no se anulan. Dos casos extraordinarios tratados de manera distinta han sido los de la comida francesa y la comida mexicana. Esta última emblemática en la cocina de una región, y elevada arbitrariamente a un valor de representatividad nacional paradigmático.

² Así lo ha demostrado Chiara Bortolotto en “Authenticity: A Non-Criterion for Inscription on the Lists of Unesco’s Intangible Cultural Heritage Convention”. IRCI Meeting on ICH International Research Centre for Intangible Cultural Heritage in the Asia-Pacific Region (IRCI), 2013.

³ Así como de la propia Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (del 20 de octubre de 2005), en la que la noción de *diversidad cultural* está referida tanto a la dimensión subnacional como a la global, con lo que aportan un elemento más para la disolución de las fronteras nacionales como demarcaciones significativas de separación entre culturas.

La emergencia y proliferación de identidades y demandas sociales por el reconocimiento en función de las singularidades regionales, más que en la pertenencia al Estado-nación, es la señal de que se produce un desplazamiento y reacomodo de las configuraciones identitarias. Ello hace pensar si —a estas alturas— debería mantenerse el esquema habitual de la relación entre Estado y sociedad para establecer otro que conlleve una reconfiguración de las entidades territoriales y políticas, e implica también un grado mucho mayor de participación social en lo relativo a la gestión de la cultura.

El Estado asume todavía de modo unilateral la formación del Inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial como una atribución suya casi exclusiva, del mismo modo en que lo ha hecho con los monumentos y zonas arqueológicas, no obstante la disposición creciente que existe actualmente para organizar los bienes culturales por parte de los depositarios, en su voluntad de auto-determinación como colectividad. Este es un aspecto altamente significativo, dada la dirección que podría tomar este proceso en lo sucesivo.

Con la retracción del Estado a la que se asiste en las tres últimas décadas en México, se ha producido un debilitamiento concomitante de los referentes y elementos representativos, así como consagrados del patrimonio cultural, promovidos a instancias del Estado. Esto es, con respecto a su papel como cohesionador y parte del campo especular y semántico que conforma la tríada Estado-patrimonio-nación que se conformó desde hace cerca de ciento cincuenta años.

En contrapartida, la aprobación de la Convención representa un proceso progresivo de desmistificación con respecto de determinados referentes de simbolización. Esto se da en un escenario de profundos contrastes en el que incluso se asiste a un fenómeno de actualización de las tradiciones y retradicionalización, siendo previsible por ello el incremento de los elementos que irán nutriendo el inventario de este patrimonio.

Pero la Convención se halla también en la tensión entre las fuerzas que impelen en el sentido de la afirmación de las singularidades y las que apuntan en el sentido centrífugo de la globalización. Por un lado, se reactivan los motivos de la tradición indígena, campesina y popular, mientras que por otro lado, vemos que se dispone de los distintivos de la identidad de forma por demás

discrecional y facultativa, como algo que se puede caprichosamente “inventar” (la tradición), o de lo que (como sucede con la identidad) puede uno desprenderse y ponerlo a negociación, como un esquema virtuoso y una condicionalidad encomiable.

Por ejemplo, la promoción del PCI ha tenido repercusión en los pueblos indígenas, pues alude de manera directa y entrañable a los bienes comunitarios. Diversos grupos étnicos encarnan la diversidad y se asocian a nuevos actores socioculturales por su reconocimiento y reivindicaciones territoriales, a la vez que se promueve su visibilidad. Así, quedan abiertos de múltiples formas a las influencias globales.

Al proclamarse nuevos referentes del patrimonio cultural y la relación entre los valores socioculturales comunitarios con aquellos surgidos de la promoción de la diversidad cultural en otras partes del mundo (que refleja la propia Convención), el Estado-nación intenta establecer una nueva relación de sentido con la sociedad como una entidad pluricultural. Lo anterior denota diversos aspectos por los cuales el Estado —sin renunciar a su hegemonía política y a pesar de su reorganización institucional—⁴ ha empezado a dejar de ocupar un lugar de unificador central como fuente de hegemonía cultural.

En su esfuerzo por reconstituir su liderazgo simbólico, el Estado mexicano procura asumir la dirección de políticas culturales fundadas y orientadas a la promoción del patrimonio inmaterial a través de una serie de procesos de institucionalización de determinadas —muy selectivas— expresiones vivas del país (y de lo cual los inventarios forman parte), pero lo lleva a cabo estableciendo una nueva jerarquía en la que algunas manifestaciones son favorecidas en comparación con otras (una selección aunada a la que ya de por sí implica todo patrimonio cultural), conformando instancias político-culturales vertidas en un complejo institucional de comités estatales, escuelas, sistemas de certificación, organización de ferias, encuentros, concursos, programas, etcétera, para el seguimiento de prácticas que desborda el alcance de los propios planes de salvaguarda.

⁴ Es el caso de la creación de la nueva Secretaría de Cultura, que absorbe a otras instituciones y centraliza funciones.

Adaptaciones y precisión de los objetivos de la Convención de 2003

La consecución de las tareas y objetivos de la Convención de 2003 ha requerido de un esfuerzo considerable y se enfrenta a ciertas dificultades para ajustarse a las condiciones socioculturales cambiantes: las acciones que se desprenden de la Convención así como los problemas que van surgiendo, por ejemplo, en relación con los límites de expansión de las Listas representativas o las expectativas ante los impactos sociales y culturales que suscita este marco internacional. De hecho, se enriquece, se amplía y se torna más complejo el debate social con la virtualidad de la aparición de leyes como la de protección de la propiedad colectiva y los derechos culturales. Baste con el seguimiento del caso de los mixes por lo de la blusa de Tlahuitoltepec, cuyo diseño, argumentan los portadores, plagió la diseñadora francesa Isabel Marant.

De modo particularmente notable, se advierte una reorientación en los objetivos de la Convención. Los temas en los que la Unesco ha mostrado recientemente su principal atención denotan la preocupación por atender problemáticas de interés estratégico. Sobresale el esfuerzo emprendido para dar realidad a la relación entre *cultura y desarrollo* (Unesco 2003). De ese modo se enfoca al patrimonio cultural intangible como impulsor del desarrollo sustentable.

Con este cambio de enfoque, se delinea de modo creciente una concepción de la cultura como “facilitadora y conductora”⁵ en relación con todos los sectores del desarrollo sustentable.

El énfasis en objetivos *metaculturales* (usando el término de Barbara Kirshenblatt-Gimblet), como el desarrollo sustentable o la *paz*, da cuenta de la profundidad del golpe de timón. Esto denota un posicionamiento más consistente y definido ante proyectos como el de la Alianza de Civilizaciones,⁶ centrado en objetivos geopolíticos y temas como el de la confrontación civilizatoria y cultural; la problemática migratoria y la de género; el fundamentalismo y el

⁵ Formulada por el Secretariado General (Revisión Ministerial Anual del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas [Ecosoc]).

⁶ Proyecto encabezado por una iniciativa del expresidente de España, José Luis Rodríguez Zapatero, y lanzado en 2007 a instancias de la ONU.

racismo, verdaderos puntos de quiebre en la relación con los países de Medio Oriente. Sin embargo, el cambio de enfoque en el sentido mencionado está mostrando que la Unesco no se repliega en la cultura de manera evasiva, sino que se coloca a la delantera en cuestión de problemas acuciantes como los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

Nuevos vínculos y direcciones

La proyección del patrimonio inmaterial en ámbitos extraculturales se refleja en la revalorización de los conocimientos y sistemas productivos vernáculos como elementos de sustentabilidad para enfrentar al cambio climático; en la prevención de desastres; en la de la salud y la alimentación, así como para contrarrestar la violencia, a través del uso de sistemas de impartición de justicia para la resolución de conflictos; las capacidades brindadas por los sistemas de reciprocidad y el papel de la transmisión no formal y el conocimiento tácito del que dan cuenta las habilidades y destrezas, además de su utilidad en la evaluación de las especificidades culturales mediante los peritajes antropológicos, recurso al que se está acudiendo de modo creciente.

Efectivamente, el conocimiento relacionado con la medicina tradicional y la farmacología, así como las formas tradicionales de aprendizaje o de prevención y resolución de conflictos son raramente promocionados en las listas, pese a que constituyen un tesoro potencial para el desarrollo sustentable que se liga a la identidad y la creatividad. En tiempos de crisis, los valores sociales y culturales que se desprenden de ello permiten responder a los retos de la sobrevivencia y la cohesión social. Así, se puede comprender cómo ha destacado la función de coadyuvancia de la cultura en las metas globales de los gobiernos.

Virtudes y limitaciones de la salvaguarda

Si Barbara Kirshenblatt-Gimblett está en lo cierto, la salvaguarda en realidad solo es posible dentro de un margen muy estrecho, entre la desmesura

y superfluidad del afán protector por un lado, y la insuficiencia de las acciones por el otro, donde el patrimonio se ha perdido sin remedio. De hecho, la salvaguarda es importante principalmente en aquellos escenarios donde existen agentes, procesos y tendencias que pueden poner en riesgo al patrimonio, pero principalmente debido a otro fenómeno relativamente reciente, que es el de la proliferación de formas de su simulación. Un ámbito sobresalvaguardado (como sucede en El Tajín) ha llegado a disimular una forma de heteronomía con respecto de un *capitalismo cultural*, representado por agentes empresariales y políticos que pretenden dar la impresión de un proyecto sostenible y viable.

Establecida como política institucional, la salvaguarda corre el riesgo de convertirse en un requisito obligado y muchas veces no quedan claros sus límites, como es el punto a partir del cual puede devenir en una nueva forma de injerencia. El afán de salvaguardar a ultranza podría llevar a ejercer una presión injustificada sobre los ámbitos culturales y los propios portadores cautivos o cooptados en el contexto de ciertos espacios, como son ciertos parques temáticos en el esquema de planes de manejo, cuyos responsables son en ocasiones ajenos a las comunidades.

Pero el problema principal, en nuestra opinión, proviene de la distorsión mercantil sobre las manifestaciones culturales. La salvaguarda parece haber sido concebida para contrarrestar el debilitamiento y la extinción de las manifestaciones culturales, pero otros efectos, como son los de la mercantilización, operan en sentido contrario. Sus agentes proceden colocándose del lado de quienes procuran la salvaguarda del patrimonio cultural, pero inciden en el cambio de sentido y finalidad que adoptan las expresiones de la vida ritual, muchas veces hacia formas secularizadas (como son las de los espectáculos de masas). En estos casos, las acciones de salvaguarda mejor encaminadas no pueden evitar que esto suceda, y es un proceso a cuyo encubrimiento pueden incluso contribuir.

El problema ético

A casi doce años de la entrada en vigor de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco, se pueden apreciar ciertos

retos y dificultades, cuya solución no podría darse solo sobre la base de la normatividad y medidas correctivas en el plano técnico. Hay cuestiones que se tienen que resolver en la perspectiva de los derechos humanos y culturales.

Los pueblos establecen determinados marcos éticos para preservar la integridad de su patrimonio (se refieren a modos de valorar, que son en sí mismos culturales), formas de jerarquización deontológica y sistemas de valores específicos, como los religiosos.

Un importante antecedente que da razón de esta inquietud y establece principios rectores es el informe *Nuestra diversidad creativa* de la Unesco (1997). En este se plantean algunas cuestiones no resueltas y aporías que la Unesco se verá también en la situación de remontar, en relación con el PCI.

Es importante contar con ciertos principios para orientarse y saber cómo proceder frente a las diversas situaciones que se presentan. Su nivel prescriptivo obliga en el orden del respeto a la vida y la integridad de las personas, sus derechos y sus posesiones más preciadas. Su papel estriba en señalar una dirección hacia la que se debe tender y proceder, así como sus límites. Por lo tanto, también es importante identificar el punto en el que los principios establecidos en la legislación internacional se traducen y concretan en leyes.

La Convención de 2003 no puede regirse solo por buenos deseos. No basta señalar que se deben respetar las culturas, valores y derechos de los pueblos. Debe quedar claro qué implica y en qué consiste ese respeto. Un apoyo para ello es contar con un marco normativo de orientación para una diversidad de acciones por llevar a cabo, relacionadas con la preservación y salvaguarda del patrimonio cultural, brindando, ante todo, ciertos principios generales. Estos se refieren a la compatibilidad con los derechos humanos y culturales, así como con sus condiciones, siendo la ambiental una fundamental.

En la actualidad, se exige cada vez con mayor frecuencia que los derechos humanos de dignidad, igualdad, libertad, bienestar y justicia se remitan y logren concretarse en los escenarios sociales a los que hacen referencia; en el nivel de *lo que quieren decir —en cada caso— esos derechos*.⁷ Esta precisión,

⁷ Está, por ejemplo, el Protocolo de Nagoya sobre acceso a los recursos genéticos y participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de su utilización (Canadá: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2011). En especial, el artículo 12 de que se conceda una cuota de participación de las utilidades que obtengan las empresas

Llevada a un nivel de exigencia más concreta se convierte a su vez en un requisito ético. Las demandas por los derechos culturales relacionados con el patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas constituyen un aspecto y un ejemplo de esa especificación.

Pero hay cierto tipo de problemas cuya identificación depende de diferencias de interpretación. Así, la Unesco ha llegado a proclamar —de buena fe— prácticas (en sucesivas distinciones) que para diversos sectores sociales han sido aprovechadas para el beneficio lucrativo de terceros.⁸

¿Cuestión de criterio...? En todo caso, resulta preocupante que hechos susceptibles de denuncia hayan pasado precisamente por lo contrario de lo que son. La pregunta que surge es si un sustento tal como un código de ética permitiría discernir las realidades socioculturales subyacentes a su “puesta en escena” por parte de quienes promueven en sus expresiones y, en ocasiones, lucran con el prestigio de estos bienes.

En el dominio de la ética se presenta el mismo problema que en el espíritu de la ley. A veces no parece existir una relación clara entre las normas y sus aplicaciones concretas, a lo que se ha buscado una solución por el lado de una normatividad que permita asegurar su eficacia. Se intenta descender de las formulaciones abstractas (valores y principios) a las normas de conducta y en el mejor de los casos, a reglamentos de ley para resolver situaciones más concretas, de manera que se permita superar y reducir la distancia entre los principios y valores, por un lado, y su aplicabilidad por el otro. Lograr que lo que es ético se traduzca en realidades y prácticas de esa naturaleza representa —en nuestros tiempos— un verdadero reto.

transnacionales a los pueblos que habitan en las regiones con recursos de la biodiversidad (cosa de la que se congratularon los dirigentes de las potencias económicas) siendo que el problema persiste, toda vez que dichos pueblos habrán perdido el control soberano sobre sus recursos. Aquí, lo que constituye un “reparto de utilidades” es presentado como si fuese un acto de justicia; lo que esconde el hecho de la desposesión de la riqueza de los pueblos, de sus recursos y bienes ancestrales.

⁸ Es el caso de los voladores de Papantla, promovidos ante la Unesco por los mismos que lucran a sus expensas. Y no se ha recapacitado sobre este hecho, que ciertamente adquiere una dimensión paradigmática por la forma y grado de injerencia del sector privado y los grupos políticos dominantes en el ámbito patrimonial.

Los derechos humanos, así como otros derechos culturales, se hallan fundados en una ética que se cumple a través de ellos. El derecho a la cultura en general, así como a ejercer la cultura propia, además de la libertad para optar por la cultura a la que se desea pertenecer, son también de orden moral y deben quedar garantizados.⁹

Un principio ético se refiere a la necesidad de un reconocimiento de los pueblos y con ello, de su PCI; incluye el hecho de que el reconocimiento de los *otros* culturalmente distintos implica una comprensión y aceptación de su legitimidad. No se trata solo de tolerar (como si fuese una concesión de “soportar” al otro), sino de aceptar el compromiso que implica reconocer al otro con sus derechos respectivos. También, resulta necesario asumir la responsabilidad frente a las consecuencias complejas que se desprenden de las acciones realizadas con las mejores intenciones.

En efecto, la responsabilidad de cumplir con los propósitos de la Convención incluye la obligación de prever las consecuencias no deseadas que puedan ocurrir, como sería el hecho de que se susciten conflictos en torno de los beneficios o privilegios que se obtengan a costa de las propias proclamaciones, o se suscite unilateralmente el aprovechamiento del prestigio cultural con fines lucrativos por parte de un sector minoritario o distinto de las comunidades.

Se presenta un problema de ética cuando se obliga a que la cultura sirva para fines que no son los de su propia reproducción, y la finalidad simbólica o espiritual de los pueblos se convierta en un simple medio de fines lucrativos (sobre lo cual ha alertado la propia Unesco).¹⁰

⁹ En México esto se estipula en las reformas a los artículos 4 y 73 de la Constitución.

¹⁰ Ante el riesgo de un exceso de comercialización de ciertas candidaturas, vemos el siguiente pasaje de un documento de Unesco recogido por el antropólogo Saúl Millán: “Finalmente, el Cuerpo Consultivo observa que la cuestión de la sobrecomercialización aparece en diferentes expedientes que le fueron presentados, algunos de los cuales aparentemente fueron motivados en primera instancia por consideraciones económicas, más que por objetivos de salvaguarda”. En este aspecto solamente se pueden repetir las palabras del cuerpo subsidiario en su reporte de 2011. “El [...] cuerpo enfatizó que la importancia del involucramiento de la comunidad en el proceso de elaboración de las medidas de salvaguarda a fin de asegurar que las comunidades concernidas son las beneficiarias de la inscripción y del aumento en la atención que esto supone más que los Estados o empresas privadas”.

También se deben señalar los abusos que se cometen a costa de las virtudes de ciertas manifestaciones del patrimonio cultural¹¹ por quienes lo explotan desde un sistema de retribución salarial que reporta ventajas de valor añadido. Esto suele suceder en donde se articulan modos de producción distintos en los que se suscita el intercambio desigual.

Un motivo de disputa ha sido la prioridad que un grupo pretende tener sobre determinada manifestación con respecto de otro. El reconocimiento de lo que se comparte entre los pueblos como patrimonio cultural debe evitar la disputa, especialmente si se pretende generar con ello ciertos derechos de exclusividad.

Una de las cuestiones más sensibles es la que se refiere a la preocupación de muchas comunidades por preservar la confidencialidad de sus conocimientos tradicionales, lo que en ocasiones entra en contradicción con la insistencia de diversos agentes externos por otorgar visibilidad a sus prácticas; o por que registren los conocimientos sobre la biodiversidad, o se pretenda supervisar la legalidad de su uso y consumo. Un principio de ética tendría que anteponer el respeto del derecho a la confidencialidad y secrecía de ciertos “saberes”.

En la actualidad, se está presionando por abrir el campo al aprovechamiento de recursos y conocimientos, a cambio de una participación de las ganancias que resultan de su comercialización (Protocolo de Nagoya); asimismo, hay diversos grupos étnicos que, a manera de una empresa (con la propiedad intelectual), están promoviendo sus culturas como mercancías. En estos casos, se debe respetar la decisión soberana de los pueblos, incluso si algunos consideran que ello conlleva formas de enajenación de su patrimonio cultural.

No se suele poner mucha atención a los efectos del turismo y la necesidad de mostrar respeto a los sujetos y comunidades en situaciones especiales, como la celebración de rituales, ceremonias o conmemoraciones, y en general con ocasión de diversas manifestaciones culturales que forman parte del ciclo de vida de los pueblos.

¹¹ En México, por ejemplo, el tequio constituye un sistema de aportación de trabajo gratuito (especie de don) ampliamente difundido en las comunidades indígenas que se lleva a cabo bajo un principio de reciprocidad. Constituye un patrimonio social y cultural de las comunidades.

La necesidad de contar con una ética global (sobre la que se ha hecho énfasis en el informe *Nuestra diversidad creativa*) no permite resolver aún del todo la aporía que persiste entre quienes se respaldan en los derechos humanos. Todavía persiste la pregunta ¿qué tan universales son los derechos humanos? Nos hallamos ante la inevitabilidad de una visión que, siendo parcial, se asume como hegemónica (la válida) y considera que la ideología humanista liberal es la que debe prevalecer para todas las culturas y pueblos. ¿Permite esta postura superar el antagonismo y el escenario de confrontación que ha presentado Samuel Huntington en el *choque de culturas*?

La omisión o rechazo por la Unesco de expresiones culturales que contradicen los derechos humanos se traduce en una concepción políticamente correcta del patrimonio. El imperativo ético deviene inevitablemente en político y viceversa. En su dimensión jurídico-normativa, se considera lo que *debe ser* el patrimonio cultural. Sus principios (liberales) se presentan como universales, o por lo menos como los que deben imperar, frente a principios y preceptos que —siendo culturalmente válidos en sus contextos sociocomunitarios— pueden resultar inaceptables para la noción occidental de la dignidad humana y de la persona.

Por otra parte, no se debería perder de vista que hay culturas cuyas prácticas no se apegan a los derechos humanos. Ante eso, no basta con establecer una línea de demarcación sobre lo que se proscribe y descarta. Se debe entender que hay también otros sistemas de valores cuya comprensión resulta posible desde una perspectiva antropológica, y que (sin llegar al relativismo) sirva para apreciar otros valores. El hecho de que haya prácticas que contravienen a los valores occidentales indica que no son —ni mucho menos— tan universales como suele suponerse, ya que responden, a su vez, a una visión particular del mundo. Por otra parte, se da por sentado que las definiciones científicas se ajustan a las prescripciones normativas de las convenciones internacionales, aun si el propósito de la antropología es comprensivo más que nomotético.

No deja de ser problemático el hecho de que en contextos interculturales, ciertas manifestaciones pudiesen resultar ofensivas para un grupo sociocultural dado (por ejemplo, al hacer escarnio de un personaje mítico, histórico venerado, o de un grupo específico en representaciones dancísticas). Quizá en

estos casos se pueda y deba llegar a un acuerdo entre las partes involucradas con el fin de encontrar una solución negociada que satisfaga a ambas partes.

La difusión de principios que se postulan como universales sobre los ámbitos locales así como desde una perspectiva global es algo a cuya tentación es difícil resistirse, especialmente en tanto se asume que la razón suele estar de parte de la visión prevaleciente. Sucede, además, que un punto de vista hegemónico se difunde con más facilidad desde la evidencia y la perspectiva de la globalización. No deja de ser la visión de alguien que llega y, desde fuera, hace saber a los depositarios y portadores de las culturas lo que —de por sí— ya es suyo y les pertenece, como si la conciencia de la identidad propia tuviese que venir desde la perspectiva —hegemónica— del otro culturalmente distinto. A ese respecto se debe prevenir y evitar la soberbia habitual de quien presupone la superioridad de su propia perspectiva.

En contrapartida, se ha llegado al punto en que la visión sobre lo propio cambia desde una perspectiva global. Comenzando por que ocularmente, las nuevas tecnologías hacen posible una forma de reflexividad *tecnoontológica*, consistente en la posibilidad para salir de sí (verse a sí mismo de desde fuera) sin hacerlo físicamente y en tiempo real; como un panóptico que incluye al que vigila. Esta capacidad es también una metáfora tecnológica para ilustrar lo que podrá llegar a ser una forma de autoconciencia en la globalización.

A manera de cierre

Un código de ética en relación con el patrimonio cultural inmaterial quizá debería ser tanto aspiracional como prescriptivo (Unesco 2015). La exigencia ética nos obliga a colocarnos en una perspectiva universal. Slavoj Žižek (2009) sostiene que la identificación con una cultura particular nos hace intolerantes respecto a otras culturas, por lo que la fuente de la barbarie es la cultura misma. Por ello es que, para este autor, el modo de superar la intolerancia y la violencia es “librar de la cultura al núcleo del ser del sujeto, su esencia universal; en su esencia el sujeto deber ser *kulturlos* (sin cultura) —nos dice—, como alguien

capaz de desprenderse de sus raíces particulares y de afirmar su plena autonomía y universalidad (Zizek 2009).

No podríamos compartir, sin embargo, la idea de que hubiese que prescindir de la cultura para acceder a la universalidad y hallarnos libres, como quien dijera de *prejuicios*, de modo similar a un estado de naturaleza rousseauiano; a fuerza de un deconstructivismo ético-cultural, para llegar al centro de una esencia humana desprovista de las determinaciones de la cultura, pero que también —pese a todo— la definen como tal; esas que todavía son —y nada menos— que (como vislumbró Kant y reafirmó Michel Foucault) la materia de la antropología.

Bibliografía

- Bortolotto, Chiara. 2013. “Authenticity: A Non-Criterion for Inscription on the Lists of Unesco’s Intangible Cultural Heritage Convention”. En 2013 IRCI Meeting on ICH Evaluating the Inscription Criteria for the Two of Unesco’s Intangible Cultural Heritage Convention (Final Report), organizado por IRCI (International Research Centre for Intangible Cultural Heritage in the Asia-Pacific Region), 73-79. Tokio: IRCI.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2009. *Etnicidad S. A.* Buenos Aires: Katz.
- Crespial (Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de América Latina). 2013. *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina*. México: Conaculta; Crespial.
- Ecosoc (Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas). s. f. Revisión Ministerial Anual del Ecosoc.
- Huyssen, Andreas. 2002. *En busca del futuro perdido (cultura y memoria en tiempos de la globalización)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lévi Strauss, Claude. 2007. *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Lipovetsky, Gilles. 2006a. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

- Lipovetsky, Gilles. 2006b. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Machuca Ramírez, Jesús Antonio. s. f. *La importancia del patrimonio biocultural en los estudios etnográficos* (en prensa).
- Monguin, Olivier. 1994. “Una memoria sin historia”. *Punto de Vista*, núm. 49, 24.
- . 2011. *Protocolo de Nagoya sobre acceso a los recursos genéticos y participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de su utilización al Convenio sobre Diversidad Biológica*. Montreal: Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica.
- RIO+20 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible). 2012. *Colocando a la cultura en el corazón de las políticas de desarrollo sustentable. El futuro que queremos*. Río de Janeiro, 2012.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 1997. *Nuestra diversidad creativa*. París: Unesco.
- . 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: Unesco.
- . 2013. “Evaluation of Unesco’s Standard-setting Work of the Culture Sector. Part I: 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Final Report”, octubre de 2013. París: Unesco.
- . 2015. *Reunión de expertos para establecer un código de ética modelo para el patrimonio cultural inmaterial*. París: Unesco.
- Zizek, Slavoj. 2009. *Sobre la violencia. (Seis reflexiones marginales)*. Buenos Aires: Paidós.

Conocimiento tradicional productivo en México y Japón: la propiedad industrial como parte de un esquema sui géneris de protección

Jimena Chi Barrales

Instituto de Tecnología de Osaka

Introducción

La Agencia de Cooperación Internacional del Japón (JICA, por sus siglas en inglés), junto con el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), en el marco de la relación bilateral entre México y Japón, desarrollaron el Programa para la Formación de Recursos Humanos en la Asociación Estratégica Global México-Japón, a través del cual alrededor de treinta y cuatro mexicanos son seleccionados cada año para ser entrenados en su especialidad, incluyendo el campo de la propiedad intelectual.

Durante la edición 42.º de este programa, se llevó a cabo el proyecto de investigación titulado “Empowering Innovators within the Mexican IP Policy: Heading Towards a Knowledge-based Society. A Comparative Study with the Japanese Experience” (Empoderando a los innovadores dentro de la política de propiedad industrial mexicana: hacia una sociedad del conocimiento. Un estudio comparativo con la experiencia japonesa), cuyo objetivo primordial fue proporcionar una visión general sobre la política de propiedad industrial en México y Japón, así como la forma en la que se relaciona con tres de los principales nichos de producción de conocimiento: los centros de investigación-universidades, las pymes y el conocimiento tradicional productivo.

El presente texto constituye un extracto del capítulo cuarto de la citada investigación, titulado “El papel de los conocimientos tradicionales productivos dentro de la política de propiedad industrial de México”, en el cual, a través de una aproximación comparativa, se realizó un breve análisis sobre tres aspectos primordiales sobre el rol de los conocimientos tradicionales: 1) el estado de la propiedad industrial y los conocimientos tradicionales productivos en México;

2) las relaciones fácticas entre la propiedad industrial y el conocimiento tradicional productivo en México, y 3) las relaciones fácticas entre la propiedad industrial y el conocimiento tradicional productivo en Japón y la forma en que se manifiestan en instrumentos legales.

Partiendo de la noción del conocimiento tradicional como aquel cúmulo de saberes que pertenecen a una comunidad originaria, independientemente de su uso o aplicación (Pérez et al. 2016, 407), y sin pretender ahondar en la discusión conceptual, el objetivo de este capítulo se enfoca en enfatizar la necesidad de analizar las prácticas legales y comerciales que se han desarrollado alrededor de la comercialización de las manifestaciones del conocimiento tradicional desde su perspectiva productiva.

A lo largo de este capítulo, se plantea cómo la ruta establecida a través de las políticas de propiedad industrial para lograr la revitalización de la economía mexicana podría quedarse corta al poner énfasis en los campos científicos y tecnológicos, dejando de lado proyectos productivos basados en el procesamiento de materias primas, servicios básicos a los consumidores y el conocimiento acumulado de comunidades originarias con aplicación productiva, conocido a lo largo de este texto como conocimiento tradicional productivo.

Esta falta de esquemas legales y políticas públicas generadas *ad hoc* para la protección, promoción y revitalización del conocimiento tradicional productivo ha generado una serie de lagunas a la vista de los actores de las relaciones fácticas (a menudo comerciales) entre miembros de comunidades originarias y sujetos exógenos, dando como resultado la construcción de esquemas de intercambio de conocimientos fuera de cualquier esquema legal previsto y, muchas veces, en desventaja para los titulares legítimos del conocimiento tradicional productivo.

La aproximación comparativa entre México y Japón adoptada en este estudio permite exponer la forma en que se ha interpretado la problemática generada en Japón, con miras a mejorar la práctica mexicana, reconociendo que la propiedad industrial tiene un papel limitado y que el compromiso e inclusión de todos los grupos de interés es esencial para lograr construir un marco regulatorio que se adapte de manera respetuosa a las necesidades reales de las comunidades originarias, basado en el reconocimiento de sus conocimientos

tradicionales productivos como parte total del patrimonio cultural inmaterial (PCI) y un elemento esencial para su conservación y revitalización.

El estatus de la propiedad industrial y el conocimiento tradicional productivo en México

El contexto de la propiedad industrial: leyes, políticas y cifras

Desde la perspectiva práctica, a la propiedad industrial se le ha utilizado como una herramienta de incentivación económica para promover las actividades comerciales basadas en la innovación. Es así como a partir de la década de 1990 un número cada vez mayor de responsables políticos en países emergentes, incluido México, reconoció el importante papel del sistema de propiedad industrial para el fomento de la inversión privada en el campo de la investigación y el desarrollo, especialmente en los sectores industrial y científico (Idris 2003, 4).

En el caso de México, se ha utilizado a la propiedad industrial dentro de la serie de reformas de carácter social, económico y político que se han implementado de forma paulatina durante las dos últimas décadas, teniendo como finalidad primordial alcanzar niveles de competitividad internacional. Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos, la existencia de una enorme brecha social y económica coloca al país dentro de los primeros lugares de desigualdad en el mundo (Coneval 2012).

En este contexto, al continuar percibiendo a la propiedad industrial como una herramienta limitada a la promoción y protección del conocimiento científico y tecnológico, se confina el alcance de su beneficio a usuarios con rasgos que no responden a las características generales de los principales nichos de producción de conocimiento en México.

Y es que, a pesar de gozar de una estructura amplia y estable en esta materia, al contar con alrededor de 153 leyes relacionadas, reglamentos, decretos y tratados, tanto a nivel nacional como internacional, “el principal problema con el régimen de propiedad intelectual de México es que está orientado a promover la innovación y la comercialización de nuevos conocimientos como

si el país fuera mucho más desarrollado y por lo tanto capaz de generar y absorber las invenciones a un ritmo mucho más rápido” (Gallagher y Peters 2009, 150), y naturalmente, esto se refleja en las políticas de propiedad industrial, así como en el uso efectivo que hacen los mexicanos sobre estas herramientas.¹

La relación entre el conocimiento tradicional productivo y la propiedad industrial en México

Para entender la relación entre el conocimiento tradicional productivo y la propiedad industrial, es necesario atender a los esquemas de políticas públicas implementados en México. Al respecto, la Secretaría de Economía (SE), en conjunto con el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI), emitió el 28 de abril de 2014 el acuerdo titulado Programa de Innovación Protegida 2013-2018,² a través del cual la SE confirma que el IMPI está a cargo de la protección y la ejecución de las políticas relacionadas con la propiedad intelectual e industrial, y establece que el objetivo del programa es promover y facilitar la protección de la propiedad intelectual, así como aumentar el número de solicitudes realizadas por los mexicanos como una medida clave para aumentar la “innovación” (IMPI 2014), sin hacer mención expresa al conocimiento tradicional.

El programa se enfoca en desarrollar estrategias de protección sobre conocimiento productivo (véase estrategia 3.2 del Acuerdo). Una de las principales razones por las que dicho instrumento no hace ninguna mención al conocimiento tradicional es que dicha estrategia se centra en la “protección de conocimiento productivo”, y dentro de ese plan específico se define como

¹ Como ejemplo, el número de solicitudes de patentes presentadas por residentes en México en el período comprendido entre 1991, cuando se introdujo la nueva Ley de Propiedad Industrial, hasta el año 2005, aumentó solo un 4%, mientras que el número de solicitudes por parte de extranjeros prácticamente se triplicó durante el mismo período (IMPI 2014).

² Este programa fue emitido como una obligación directa generada a través del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018, emitido por el Ejecutivo Federal el 20 de mayo de 2013.

el proceso y resultado de aplicar *nuevos conocimientos* [énfasis añadido] en los procesos productivos [...] se concreta en los procesos, en los procedimientos, en la tecnología y en los productos o resultados y, por ello, es de *carácter explícito* [énfasis añadido] y con valor de uso; en otras palabras, se refiere a la utilización práctica de conceptos, ideas, nuevos usos, propuestas e invenciones aplicadas con éxito comercial.

Mediante el análisis de los elementos de la definición propuesta por el programa citado, es posible obtener dos elementos que por lo general se consideran en oposición con los principios de los conocimientos tradicionales: la novedad y el carácter explícito.

Al intentar definir a los conocimientos tradicionales, los acuerdos y tratados internacionales han establecido las características principales de estos conocimientos, logrando proponer varias definiciones (aunque a la fecha, no existe una definición aceptada a nivel internacional).

- Definición de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI 2012): Sabiduría, experiencia, aptitudes y prácticas que se desarrollan, mantienen y transmiten de generación en generación en el seno de una comunidad y que a menudo forman parte de su identidad cultural o espiritual.
- Definición del Foro Indígena (2006): Se refiere al conocimiento, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales en todo el mundo.
- Definición de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco; Pourchez 2011, 51): Conjunto acumulado y dinámico del saber teórico, la experiencia práctica y las representaciones que poseen los pueblos con una larga historia de interacción con su medio natural.

A pesar del carácter trascendente de las definiciones arriba reproducidas, que se genera de la relación entre la comunidad y su cosmovisión, ninguna

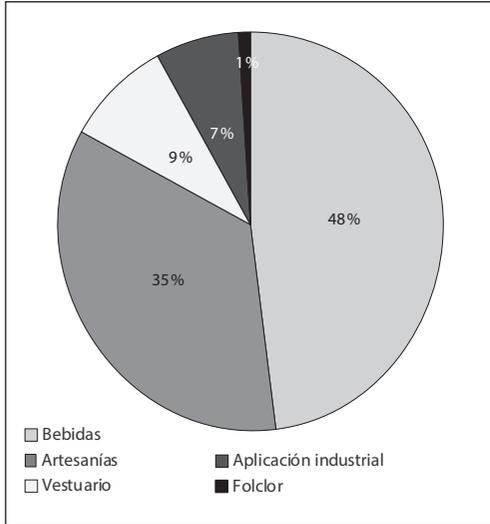
de ellas descarta que los conocimientos tradicionales posean una perspectiva productiva.

Con base en lo anterior, es posible encontrar en la práctica conocimientos tradicionales que, en su perspectiva productiva, están siendo protegidos y promovidos a través de la propiedad industrial en México, como es el caso de las marcas colectivas (Rangel 1960, 105).

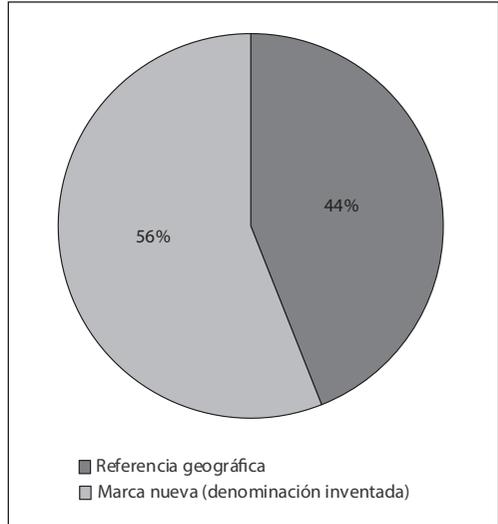
El régimen de las marcas colectivas es uno de los pocos esquemas de propiedad industrial que ha demostrado ser utilizado por organizaciones integradas por miembros de comunidades originarias, debido a su carácter colectivo.

- Están diseñadas para ser registradas únicamente por empresas o asociaciones. Esta característica responde a la naturaleza colectiva de las comunidades originarias, de modo que se adecúa de manera natural a la organización de las mismas. Sin embargo, la mayoría de las comunidades originarias no poseen una organización formal reconocida a través de un instrumento contractual corporativo.
- Para obtener su registro, es necesario presentar reglas de uso. Este requisito, en particular, obliga a la comunidad originaria a acordar la forma en la que la marca será utilizada, de modo que otorga un carácter de formalidad a través de un documento escrito.
- Tipo de uso. Los registros de marca colectiva se utilizan comúnmente como una de las herramientas principales para promover el conocimiento tradicional; sin embargo, el marco jurídico al que están sujetos es el mismo que el de las marcas comunes. En consecuencia, no existe un régimen específico sobre los conocimientos tradicionales.
- Tipo de conocimiento tradicional. A pesar de la creencia común de que los conocimientos tradicionales se limitan a los bienes culturales, las artesanías y el folclore, el análisis muestra que en el caso de México, casi la mitad de los registros de marca colectiva están relacionados con la industria de alimentos y bebidas (incluyendo productos agrícolas).

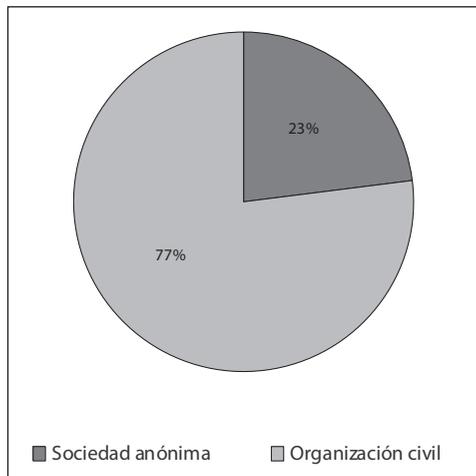
Marcas colectivas por tipo de conocimiento tradicional



Marcas colectivas por tipo de marca



Marcas colectivas por tipo de titular



Fuente: Elaboración propia.

- Tipo de propietario. A partir de las marcas analizadas, más del 70% pertenece a asociaciones civiles, lo que confirma que las solicitudes de registro de marcas colectivas provienen de las comunidades locales y originarias.

Considerando el ejemplo arriba citado, es posible confirmar que dentro de los nichos de innovación mexicanos, una cantidad importante de conocimiento tradicional podría ser considerado como conocimiento productivo y, en consecuencia, sería objeto de protección a través de canales de propiedad industrial.

No obstante, al no establecer una estrategia clara dentro del Programa de Innovación Protegida, se da por sentada una línea de acción que podría tener un impacto importante dentro de la propiedad industrial como una herramienta inclusiva de desarrollo social y económico.

El estatus de la propiedad industrial y el conocimiento tradicional productivo en Japón

El contexto japonés sobre el conocimiento tradicional productivo

Desde la perspectiva de la propiedad industrial, Japón y México ofrecen un panorama similar sobre los conocimientos tradicionales (Ley 122, 2002): la Ley de Propiedad Intelectual en Japón no hace mención sobre los conocimientos tradicionales; en cambio, establece como objetivo “la creación de valor añadido a través de la creación de nuevos derechos de propiedad intelectual y la explotación eficaz de dicha propiedad intelectual a la luz de una necesidad creciente para intensificar la competitividad internacional de la industria japonesa”.

A pesar de estas similitudes, existen varias diferencias entre el enfoque de los dos países. En el caso de Japón, dos características principales son relevantes para acercarse a la comprensión de los conocimientos tradicionales desde su punto de vista productivo.

a) Alta apreciación sobre los bienes culturales. De acuerdo con el Informe 2013 emitido por el Departamento de Bienes Culturales de la Agencia de Asuntos Culturales (Ministerio de Cultura 2013), Japón cuenta con 1 083 bienes declarados como patrimonio nacional y 12 821 bienes declarados como propiedades culturales importantes, así como con el reconocimiento individual de más de 80 artículos. Por otro lado, el Ministerio de Asuntos Exteriores ofrece un atlas sobre las artes tradicionales japonesas que contiene una lista de más de veintiséis diferentes artesanías, de las cuales trece de ellas cuentan con al menos cien empresas que participan en su producción, demostrando el nivel de corporativización de estas organizaciones.

Artesanías y compañías

Nombre	Tipo	Número de compañías	Número de empleados
<i>Naruko Kokeshi</i>	Muñecas	100	135
<i>Aizu</i>	Artículo de lacado	369	3 600
<i>Yuki Tsumugi</i>	Textil	731	1 150
<i>Kiryu</i>	Textil	260	1 050
<i>Takaoka</i>	Artículo de cobre	453	3 416
<i>Kaga Yuzen</i>	Artículo de tinta	333	944
<i>Kutani</i>	Artículo de porcelana	474	2 101
<i>Wajima</i>	Artículo de lacado	813	2 734
<i>Tokoname</i>	Cerámica	256	1 050
<i>Shigaraki</i>	Cerámica	150	1 200
<i>Nishijin</i>	Textil	1 757	22 258
<i>Arina e Imari</i>	Artículo de porcelana	156	6 350

Fuente: Elaboración propia.

b) La incorporación de las técnicas tradicionales en las cadenas de valor modernas. El segundo elemento de referencia está íntimamente relacionado con el alto nivel de especialización de las unidades de negocio japonesas. En este sentido, hay varios ejemplos de la forma en la que las empresas han incorporado dentro de sus cadenas de producción técnicas tradicionales, y así han obtenido como resultado productos o procesos innovadores y la reinterpretación sobre este tipo de conocimiento. A manera de ejemplo, la Organización de Comercio Exterior de Japón (Jetro) ofrece una lista de las “Compañías

japonesas con calidad”, de las cuales dos hacen uso de técnicas tradicionales dentro de procesos productivos modernos: Numajiri Textile Laboratory y Momentum Factory Orii, Co. Ltd.³

La propiedad industrial y el conocimiento tradicional japonés: una aproximación sui géneris

La propiedad industrial puede ofrecer un mecanismo de protección y promoción sobre los proyectos basados en conocimientos tradicionales productivos; sin embargo, por sí misma no podrá ofrecer una solución completa al reto que implica el reconocimiento y conservación del conocimiento tradicional como PCI.

Con base en esta afirmación, Japón ofrece un ejemplo claro sobre la combinación de herramientas necesarias para dotar de instrumentos eficaces sobre la problemática generada al intentar proteger el conocimiento tradicional desde su perspectiva productiva.

a) Desde la propiedad industrial, Japón cuenta con un esquema de marcas colectivas mucho más efectivo que el mexicano. Este esquema jurídico es similar a las marcas colectivas de México, ya que estas pertenecen a un grupo de personas organizadas; sin embargo, el régimen está diseñado particularmente para estos grupos y, en consecuencia, atiende a sus necesidades particulares.

³ La primera de ellas es una empresa especializada en el desarrollo de los tejidos originales de alta calidad. El Laboratorio Textil Numajiri fue creado a partir de los restos de Hiruma Senkou Company (fundada en 1903) y aprovechó las “viejas” herramientas existentes y anterior saber-hacer para mezclarlo con las nuevas tendencias y, hoy en día, todos los tejidos creados por Numajiri son producidos en las máquinas japonesas originales utilizando los métodos tradicionales. La segunda es una empresa japonesa establecida en 1950, que se centró en el arte para colorear objetos de cobre, materiales metálicos de mantenimiento, materiales de construcción interior y exterior, a través de la creación de un departamento de planificación sobre el uso de una técnica tradicional que ha pasado de generación en generación y que ahora está disponible en nuevos productos adaptados a la demanda del mercado japonés actual.

Las marcas regionales japonesas permiten transmitir la singularidad de determinados productos de la región, de modo que es posible registrar marcas comerciales derivadas de los nombres de las regiones geográficas particulares y los productos concretos producidos en la región.⁴

Es así como, de acuerdo con el informe (OMPI 2013) de la Oficina Japonesa de Patentes (JPO), a finales de septiembre de 2013, 1 044 solicitudes habían sido presentadas ante la JPO para registrar marcas regionales, sobre todo para los productos locales que se producen en Japón.

b) Desde la política pública, Japón cuenta con una ley para la promoción de la industria de la artesanía tradicional (Ley Densan 1974). Aunque pudiera parecer que esta ley se limita a la perspectiva cultural, también proporciona un enfoque económico para este tipo de bienes culturales que tienen un alto contenido de conocimientos tradicionales. De hecho, fue el Ministerio de Economía el que promulgó esta ley en mayo de 1974, con el objetivo de promover la industria de la artesanía tradicional para contribuir al desarrollo de la economía local.

En muchos sentidos, la Ley Densan funciona como un esquema que permite el otorgamiento de marcas de certificación: solo las cooperativas autorizadas pueden utilizar un logotipo particular, propiedad del Ministerio de Economía, que certifica el carácter tradicional del producto. Para lograr esta certificación, se solicita a la cooperativa cubrir ciertos requisitos que incluyen: demostrar que la organización representa, al menos, más de la mitad del sector involucrado en la producción; el producto debe ser utilizado para la vida diaria y estar hecho, en su mayoría, a través de técnicas tradicionales con más de cien años de existencia; además, la cooperativa debe presentar un plan de acción y de negocios, con la finalidad de otorgar un carácter comercial al proyecto. Este último requisito obliga al sector a incorporarse a las cadenas de producción modernas, dándoles a cambio una serie de beneficios económicos y fiscales.

⁴ En el caso de México, debido a que los registros de marca colectivos están sujetos a las mismas reglas que los registros de marca comunes, una marca sujeto de registro no podrá estar integrada por denominaciones descriptivas de los productos o servicios, ni podrá incluir nombres de regiones geográficas.

c) Desde la sociedad y el Estado. Al tratarse de conocimiento tradicional, tanto las autoridades como la sociedad han reconocido el papel primordial de la comunidad. En este sentido, uno de los ejemplos más exitosos de la cooperación entre el sector público y privado es la iniciativa “One Village, One Product” (Un Pueblo, Un Producto [OVOP]). Esta particular iniciativa no se centra exclusivamente en el conocimiento tradicional, sino en productos agrícolas (cuya producción implica técnicas tradicionales).

El principio básico de este movimiento es que si las comunidades locales producen materias primas (productos no diferenciados), como en el caso de muchos productos agrícolas, al encontrarse en un mercado perfectamente competitivo en el que no tienen absolutamente ninguna influencia, se ven obligados a aceptar el precio del mercado. Por lo tanto, con el fin de permitir que las comunidades locales puedan desempeñar un papel más importante en la determinación de las condiciones del mercado (para aumentar sus ganancias), el movimiento OVOP anima a las comunidades locales a “elegir” un producto (atendiendo a sus antecedentes, saber-hacer y condiciones geográficas). La ventaja de las actividades de la OVOP radica en la diferenciación del producto, lo que puede reducir la elasticidad en el precio de la demanda.

Es así como, a través de una combinación de herramientas multidisciplinarias, se ofrecen canales de protección y reactivación más eficaces sobre los proyectos productivos basados en conocimiento tradicional, logrando una conservación eficaz de los mismos.

Conclusiones: hacia una sociedad basada en el conocimiento y propiedad industrial con responsabilidad social

Los países desarrollados a menudo basan sus economías en el campo científico y tecnológico, por lo tanto, el trabajo altamente especializado es el centro de protección a través de la propiedad industrial. Por el contrario, las pymes centran su ámbito de conocimiento en el procesamiento de materias primas o de los servicios básicos a los consumidores, mientras que el conocimiento acumulado de las comunidades originarias no cumple con los requisitos

intrínsecos de los derechos de propiedad industrial, como la novedad o el carácter explícito.

El conocimiento tradicional es el ejemplo por excelencia del conjunto de saberes que simplemente no encuentran espacio expreso dentro del marco legal mexicano de la propiedad industrial. Sin embargo, la falta de mención no se traduce en la falta de mecanismos para lograr su protección y, aún más importante, su correcta promoción.

Un ejemplo claro de la oposición conceptual en ambos sistemas lo encontramos en los procesos de apropiación del conocimiento. Mientras que el sistema occidental ha construido un mecanismo de reconocimiento de propiedad con base en el otorgamiento de registros que dan al titular un derecho a uso exclusivo (como excepción a la prohibición de monopolios), las comunidades originarias consideran al conocimiento como elemento fundamental de su desarrollo, y si bien en algunas comunidades solo unos cuantos tienen acceso directo (sacerdotes o ancianos) a este, la idea de no compartir dicho conocimiento con su comunidad es sancionada y calificada como una traición.

Los pueblos y comunidades originarias no buscan que sus conocimientos tengan algún estatuto epistémico; sin embargo, sí buscan el reconocimiento a sus derechos, así como la participación en la creación de políticas públicas que fomenten el respeto a sus formas de vida, lo que implícitamente se traduce en la reivindicación de sus sistemas de conocimientos.

Ante esta realidad y considerando que las políticas públicas no apuntan hacia una legislación *ad hoc*, existen mecanismos que permiten la revalorización e inclusión de este tipo de conocimiento en cadenas comerciales productivas y exitosas, como el caso de la estrategia *sui generis* japonesa.

En el caso de México, es posible encontrar numerosos ejemplos de esfuerzos por generar mecanismos de preservación y difusión del conocimiento tradicional,⁵ en donde la presencia de paralelismos permite determinar un

⁵ Fábrica Social, A. C.: Jóvenes emprendedoras iniciaron un proyecto que buscaba la creación de una línea de ropa con diseños actuales, pero que incluyera el trabajo de arte aplicado elaborado por mujeres indígenas. Después de tres años de trabajo constante, actualmente trabajan con más de seis comunidades indígenas y durante este mes anunciaron que los productos funcionales con arte aplicado indígena, además de estar disponibles en

modelo novedoso de tratamiento y revalorización sobre los conocimientos tradicionales:

- El conocimiento tradicional puede crear productos de valor agregado. Considerando que los conocimientos tradicionales productivos permiten la comercialización de productos de alto consumo (alimentos, bebidas, vestuario), el proceso de producción tradicional puede otorgar al producto final un carácter exclusivo y el consumo del mismo constituye un acto social inclusivo.
- La relación comercial entre el intermediario comercial y el artesano o productor debe funcionar bajo los esquemas de comercio justo. El movimiento “comercio justo” es una forma de intercambio comercial alternativa, promovida por organizaciones no gubernamentales, como Fairtrade International (FLO) y por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), cuyos principios generales de funcionamiento son:
 - a) Los productores forman parte de asociaciones *de facto* o de cooperativas formales, regidas por principios democráticos.
 - b) El trabajo debe ser remunerado, por lo que se rechaza de forma categórica el esquema de subsidios.
 - c) El precio que se paga a los productores se fija en atención a factores de mercado, pero también a los elementos que le permitan vivir de forma digna.

sus talleres y *showrooms*, ya se encuentran a la venta en la tienda del Museo de l'Orangerie en París; BiYuu: Proyecto encabezado por la diseñadora textil Marisol Centeno, en donde, a través de un esquema de trabajo colaborativo, miembros artesanos de las comunidades de Teotitlán del Valle, Oaxaca, y en Huixtán, Chiapas, forman parte de un equipo creativo y multidisciplinario que lleva a cabo trabajos de investigación e innovación en el teñido y tejido de tapetes, combinando conocimientos tradicionales con técnicas de producción y comercialización actuales, bajo un esquema de reconocimiento moral y económico a la labor de artesano como colaborador en paridad.

- d) Se busca la manera de evitar intermediarios entre productores y consumidores.
 - e) Se informa a los consumidores acerca del origen del producto.
- La relación productor/artesano-intermediario establece de manera clara la paternidad de las creaciones de cada parte, permitiendo que el consumidor final tenga una idea clara sobre el origen y contenido de lo que consume: el intermediario es propietario de derechos de propiedad intelectual e industrial, como registros de marcas de servicios por su labor de intermediación; sin embargo, el producto final posee elementos indicativos (como etiquetas o folletos) en los que de forma clara se establece el origen del producto.

El sistema internacional vigente de protección de la propiedad intelectual e industrial se desarrolló durante la era de la Ilustración y la industrialización, en sintonía con las necesidades de las sociedades tecnológicamente avanzadas. Ahora bien, en los últimos años, los pueblos indígenas, las comunidades locales y los gobiernos, principalmente de los países en desarrollo, han solicitado un tipo de protección equivalente para los conocimientos tradicionales.

Reconocer que las formas tradicionales de creatividad e innovación son susceptibles de protección puede dar a las comunidades indígenas y locales, así como a los gobiernos, el poder de decisión sobre su utilización por terceros. Sin embargo, las leyes vigentes en materia de propiedad intelectual e industrial se consideran inadecuadas para reconocer y proteger los saberes tradicionales y el patrimonio inmaterial, ya que las nociones “no occidentales” de propiedad intelectual e industrial son diferentes de las creencias de comunidades originarias.

Mientras que el marco legal aplicable mantenga la visión clásica de la propiedad intelectual e industrial, los saberes tradicionales corren el riesgo de ser considerados libres de toda propiedad intelectual e industrial —espacio comúnmente conocido como dominio público— evolucionando en saberes mercantilizados que siguen la lógica de mercado.

Tomando como marcos comparativos los trabajos realizados por países como Japón, el uso de herramientas legales y de autorregulación podrá

proporcionar una respuesta a corto plazo. Sin embargo, es esencial reconocer que cualquier trabajo (a nivel legislativo o de autorregulación) deberá ser construido a la medida de nuestro contexto social y económico, e integrar una visión inclusiva e híbrida de propiedad cultural intelectual, en donde se incorporen (al menos) ocho principios básicos:

- i) respeto
- ii) control directo de la comunidad
- iii) comunicación, consulta y consentimiento
- iv) interpretación, integridad y autenticidad
- v) secreto y confidencialidad
- vi) atribución
- vii) remuneración justa
- viii) propiedad colectiva

Bibliografía

- Concheiro, López. 2006. *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*. México: CEDRSSA.
- Coneval (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social). 2014. *Anexo estadístico. Medición de la Pobreza*. <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/>.
- DOF (*Diario Oficial de la Federación*). 2014. "Acuerdo por el que se aprueba el Programa de Innovación Protegida 2013-2018, Secretaría de Economía", 9 de mayo de 2014.
- Foro Indígena. 2006. *Indicadores de conocimiento tradicional de América Latina y el Caribe*. http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/Fuentes/Internacionales/Otros%20documentos/FORO_UNU_LAC_Indicadores__CT.pdf.
- Gallagher, Dussel y Wise Peters, coords. 2009. *The Future of North American Trade Policy: Lessons from NAFTA. Pardee Center Task Force Report*. Boston: Boston University.

- Idris, Kamil. 2003. *Intellectual Property: A Power Tool for Economic Growth*. Ginebra: World Intellectual Property Organization (WIPO). http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/intproperty/888/wipo_pub_888_1.pdf.
- IMPI (Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial). 2014. *IMPI en cifras*. <http://www.impi.gob.mx/QuienesSomos/Paginas/IMPICifras.aspx>.
- Ley 122. 2002. Ley Básica de Propiedad Intelectual. Japón. http://japan.kantei.go.jp/policy/titeki/hourei/021204kihon_e.pdf.
- Ley Densan para la Promoción de las Industrias Tradicionales. 1974. Ministerio de Economía, Comercio e Industria. Japón. <http://www.japanese-lawtranslation.go.jp/law/detail/?vm=04&id=1019&re=02>.
- Ministerio de Cultura Japonés. 2013. *Propiedades culturales para futuras generaciones de 2013. Resumen del Ministerio de Cultura Japonés*. http://www.bunka.go.jp/bunkazai/pamphlet/pdf/pamphlet_en_03_ver04.pdf.
- OMPI (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual). 2012. *Catalogación de los conocimientos tradicionales de la OMPI*. http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/es/resources/pdf/tk_toolkit_draft.pdf.
- . 2013. *Indicadores de propiedad intelectual 2013, WIPO Economics and Statistics*. Ginebra: OMPI.
- Pourchez, Laurence. 2011. *Conocimiento femenino: medicina tradicional y natural*. Ginebra: Unesco.
- Rangel, David. 1960. *Tratado de derecho marcario*. México: Libros de México.

La problemática epistémica, categorial y conceptual de la Convención sobre patrimonio cultural inmaterial

Vladimir Mompeller Prado

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Introducción

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial es el resultado de una ardua batalla global por el reconocimiento internacional de las tantas manifestaciones inmateriales de la cultura y sin duda alguna un instrumento rector para la creación de políticas nacionales, regionales y locales al respecto. Sin embargo, el diálogo con los instrumentos elaborados por dicha Convención y sus posiciones epistemológicas, lejos de haberse agotado, inicia un maratón que no conoce por ahora la ubicación de su meta y mucho menos cuánto camino debamos andar antes de su afinación y perfeccionamiento final.

En esta senda se ubica el eje central de este capítulo que, en primer lugar, pretende abrir el debate en torno al vacío dejado por la Convención cuando se decidió enunciar los ámbitos que conforman el patrimonio cultural inmaterial (PCI), pero sin definir el contenido de estos, lo cual creó un abismo entre la denotación y la connotación de sus categorías y conceptos centrales y secundarios.

Al no esclarecer, en un lenguaje más o menos consensuado, qué se entendería por cada enunciado propuesto, la Convención deja en manos de la hermenéutica local sus ámbitos, lo que en el campo ha provocado confusión tanto entre los que se dedican a la documentación como en los portadores y otros agentes directos o indirectos del patrimonio cultural inmaterial. Tal vez el ejemplo más claro es la dificultad para diferenciar entre ceremonias y rituales como categorías que, a la vez, encierran un grupo considerable de conceptos que se repiten en uno y otro ámbito, pero que no deben confundirse.

Si este vacío se logra llenar, tendrá sin duda una repercusión benéfica y mucho más pragmática para los documentadores y clasificadores del PCI, segundo punto de interés en este capítulo y cuyos resultados están todavía por conocerse.

Un tercer foco de discusión está centrado en los problemas de los enunciados de la Convención en cuanto a su aplicación, donde son preponderantes otras epistemes que no necesariamente coinciden con la semántica occidental, y los propios posicionamientos epistemológicos de esta en cuanto a qué —y cómo— debe ser salvaguardado.

Retomando entonces nuestro primer tema de debate, hemos de considerar que los ámbitos expuestos por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) en la Convención sobre el PCI son únicamente un marco de referencia para el desarrollo de nuevos cuadros de clasificación a nivel nacional, regional o local, que atiendan intereses y preocupaciones particulares. El Archivo de la Palabra (AP) de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) enfrentó esta problemática desde el primer momento en que inició su peculiar forma de salvaguardia,¹ dificultad que no solo tuvo que ver con lo estrecho de los enunciados ámbitos, sino también con la falta de definiciones precisas sobre qué entender por cada uno de ellos.

Los estudiantes y otros colaboradores que en campo pretendieron aplicar el modelo de la Convención pronto se dieron cuenta de esta problemática; por un lado, se encontraban manifestaciones del PCI que no encajaban en ninguno de los ámbitos propuestos por la Convención, y por otro lado, partían de sus definiciones empíricas para clasificar los fenómenos frente a los cuales se encontraban, dejando el ejercicio de definición tanto a la hermenéutica local como a la suya propia.

Ante esta realidad emanada del trabajo de campo, el AP inició un trabajo de ampliación de los ámbitos del patrimonio inmaterial, y en colaboración con

¹ El Archivo de la Palabra salvaguarda el PCI a partir de la realización de pequeñas cápsulas audiovisuales que se archivan digitalmente y cuyo contenido corresponde al cuadro de clasificación propuesto por la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía y el propio archivo, que se presenta aquí, más adelante.

la Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía (ENBA) logró, a partir de un trabajo de tesis de grado, proponer un nuevo cuadro de clasificación emanado del propuesto por la Convención, con el cual todavía hoy trabajamos en el AP.

Para que se tenga una idea general de dicho trabajo de ampliación categorial y conceptual, hay que conocer primeramente los ámbitos que propone la Unesco (2003, 2) en este tema:

- a) Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del PCI
- b) Artes del espectáculo
- c) Usos sociales, rituales y actos festivos
- d) Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo
- e) Técnicas artesanales tradicionales.

Sin embargo, el nuevo cuadro de clasificación, que amplió los ámbitos propuestos por la Convención, no resolvía el problema de las definiciones tanto de las categorías como de los conceptos que se desprenden de ellas. Ese nuevo reto ha sido asumido por el equipo del AP y así, se ha comenzado a trabajar en ello tomando en cuenta la interpretación local así como las definiciones clásicas o novedosas de antropólogos y otros especialistas de la cultura.

En busca del consenso que evitaría clasificaciones desperdigadas o erróneas, tanto el nuevo cuadro de clasificación como sus definiciones (que no pretendemos únicas e inamovibles) formarán parte de un proyectado “Manual para el registro de PCI” del AP.

Para ejemplificar lo que hemos estado esbozando hasta ahora, pongamos un caso claro sobre la mesa: la Convención solo expone cinco ámbitos para el PCI, los cuales se expresan de manera muy general y no se definen; el tercero de ellos enuncia los usos sociales, rituales y actos festivos. El diálogo con este cuadro de clasificación y las dificultades para ordenar cada una de las manifestaciones del PCI que se enmarcaban bajo este rubro, emanadas del trabajo de campo, permitió al equipo del AP, en coordinación con la ENBA, ampliar dicho ámbito, colocando bajo esta denotación clasificatoria los conceptos

que connota; este es el caso (a modo de ejemplo) de las ceremonias y los actos de habla. Así, de los cinco ámbitos generales que propone la Convención, el equipo AP-ENBA deriva once, codificados bajo un lenguaje archivístico que comprende secciones, series y subseries, es decir, organiza en categorías generales y sus conceptos connotados. El nuevo cuadro propuesto por Aranda et al. (2001) quedó conformado como se observa en el cuadro de clasificación que aquí se presenta.²

Una vez lograda la ampliación de la clasificación de los ámbitos del PCI, se hizo necesario comenzar a definir los mismos ámbitos, lo cual la Convención no proporciona, pero que es necesario para evitar errores, confusiones o disociación de la información por parte de los trabajadores de campo.

Retomemos el caso de las categorías paradójicas y un claro ejemplo de la necesidad de ser definidas: ceremonias y rituales son actos prescritos que encierran cierta dinámica cíclica o repetitiva. Ambas categorías están inmersas en los usos sociales y ambas encierran ciertos actos de habla: ¿qué las diferencia?

Se encuentran ante esta disyuntiva los especialistas de campo en el sector del PCI y es común que ocurran confusiones al momento de clasificar y ordenar, lo que a la larga puede incidir en las políticas públicas sobre dichos ámbitos. Al presentar una definición más precisa, estas disyuntivas y problemáticas se disipan y cualquiera puede darse cuenta de que la diferencia radica en que las ceremonias son siempre confirmatorias de un estado determinado de las cosas, mientras que los rituales son siempre transformatorios de dichos estados.

Este problema de la clasificación y las definiciones se complica si tomamos en cuenta las tipologías que encierran: existen ceremonias cívicas y religiosas, y rituales de casi todos los ámbitos de la vida simbólica del hombre; adicionalmente, contamos con una diferenciación precisa de lo que constituye un ritual (que se refiere a un proceso simbólico cuyas transformaciones impactan la cotidianidad, los roles y las situaciones de vida) y un rito (que se refiere

² El cuadro de clasificación es mucho más extenso de lo que se presenta en este capítulo, por lo que se cita su ubicación en la obra original para que pueda ser consultado por los interesados en conocerlo íntegramente; lo que se presenta es un extracto del mismo, necesario para visualizar y entender el trabajo de ampliación realizado por el AP respecto a los ámbitos emanados de Unesco.

Cuadro de clasificación

FONDO			
Archivo de la Palabra de los Pueblos Originarios de la Mixteca (APVEPOM)			
Código			Niveles
Sección	Serie	Subserie	
CER			Ceremonias
	ACH		Actos de habla
	AGS		Agregación y separación
	BAC		Bailes ceremoniales
	COR		Conmemoraciones religiosas
	EMB		Embarazo
	FUN		Funerarios
	INC		Indumentaria ceremonial
	INI		Iniciaciones
	INS		Institución
	INV		Investidura
	NEO		Neonatales
	NON		Nonatos
	PUB		Pubertad
CUR			Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el cosmos
	ANI		Animismos
	CLI		Climatológicos
	COL		Cosmologías
	COV		Cosmovisión
	EMM		Experiencias mágico-místicas
		BRU	Brujería
		HEC	Hechicería
		NAH	Nahualismos
		POS	Poseiones
		PARA	Prácticas adivinatorias
		PRC	Prácticas chamánicas
		TON	Tonas
	FAL		Fauna local
	FLL		Flora local
	HER		Herbolaria (reservado)
	HID		Hidrográficos
	ORO		Orográficos
	TOP		Toponimia
	ZOO		Zoomedicina (reservado)

FONDO (continuación)			
Archivo de la Palabra de los Pueblos Originarios de la Mixteca (APVEPOM)			
Código			Niveles
Sección	Serie	Subserie	
EES			Expresiones estético-simbólicas
	ART		Arte en textiles
	ARP		Arte plumario
	ARD		Artes decorativas
	API		Artes pictóricas
	DAN		Danza
	ESC		Escultura
	GRA		Grabado
	MUS		Música
	ORC		Ornamentación corporal
	PIN		Pintura
	POE		Poesía
	REE		Representaciones escénicas
	REP		Repujado
FAC			Fiestas y actos cívicos
	CAR		Carnavales
	COC		Conmemoraciones cívicas
	COS		Conmemoraciones sociales
	EXP		Exposiciones
	FER		Ferías
	FIA		Fiestas agrícolas
	FID		Fiestas de demarcación
		BAR	Barrios
		CUA	Cuarteles
		FIP	Fiestas patronales
		MIT	Mitades
		PAR	Parajes
	RES		Reuniones sociales
GES			Gestualidades
	COR		Corporales
	FAC		Faciales
	MAN		Manuales
	SIL		Silenciosas
	SON		Sonoras
GOL			Gobiernos locales
	AUA		Autoridades agrarias
	CCR		Cargos civiles y/o religiosos
	OPC		Organización para el ceremonial
	USA		Usos agrarios

FONDO (continuación)			
Archivo de la Palabra de los Pueblos Originarios de la Mixteca (APVEPOM)			
Código			Niveles
Sección	Serie	Subserie	
HIO			Historia oral
	EPP		Época prehispánica
	EPC		Época colonial
	MEI		México independiente
	ETR		Etapa de Reforma
	POR		Porfiriato
	REM		Revolución-Maximato
	CDE		Cardenismo-desarrollo estabilizador
	QDE		Quiebra del desarrollo estabilizador-presidente
LEN			Lengua
	ETN		Etnonimia
	FOF		Fonética-fonología
	SEM		Semántica
	SIN		Sintáctica
RIT			Ritos
	ACH		Actos de habla
	ACS		Actos sacrificiales
	AFL		Aflicción
	AGS		Agregación-separación
	CAR		Cantos rituales
	COS		Cosmogónicos
	DAR		Danzas rituales
	ENB		Embarazo
	FUN		Funerarios
	INI		Iniciaciones
	INR		Indumentaria ritual
	INS		Institución
	INV		Investidura
	NEO		Neonatales
	NON		Nonatos
	PER		Peregrinaciones
	PRE		Predicción
	PRC		Procesiones
	PRP		Propiciatorios
	PUB		Pubertad
	RER		Reclutamiento ritual
	SIC		Símbolos cosmogónicos
	SIR		Símbolos rituales

FONDO (continuación)			
Archivo de la Palabra de los Pueblos Originarios de la Mixteca (APVEPOM)			
Código			Niveles
Sección	Serie	Subserie	
TES			Técnicas y saberes
	AGR		Agropecuarios
	ALF		Alfareros
	ALC		Almacenamiento y conservación
	CAE		Carpintería y ebanistería
	CAZ		Caza
	COC		Concheros
	COS		Constructivos
	CUL		Culinarios
	DEC		Decorativos
	DOM		Domésticos
	LIT		Líticos
	MED		Médicos
	ORF		Orfebres
	PES		Pesca
	PIC		Pictóricos
	REC		Recolección
	TEX		Textiles
	USI		Uso de instrumentos
	USU		Uso de utensilios
	USH		Uso de herramientas

Fuente: Elaboración propia con base en Aranda (2001, 147-153).

a momentos específicos dentro de los procesos rituales y que no deben nunca confundirse con estos).

El otro concepto que hemos traído como ejemplo es el de los *actos de habla*, que son, sin duda, parte de los usos sociales; sin embargo, hay que definirlos según la situación en que aparecen. Así, tenemos actos de habla ceremoniales y actos de habla rituales, y seguramente el concepto puede repetirse bajo otros ámbitos del PCI con diferentes connotaciones.

Bajo el vasto manto de estos ejemplos podemos comprender la primera problemática que la Convención heredó a los amantes del PCI: aquella que he definido como la problemática categorial y conceptual de la Convención, debido

principalmente a su estrechez o reduccionismo (inherente a su carácter de modelo general) y al vacío en cuanto a definiciones necesarias y dinámicas.

El segundo punto de interés en este capítulo es precisamente esbozar muy sintéticamente aquellos beneficios que resultan de una ampliación categorial de los ámbitos y definiciones del PCI partiendo del posicionamiento de que corresponde a cada nación, región o localidad particulares proponer su propia clasificación y definición respecto a los ámbitos del PCI, siempre y cuando visualicen nuevas manifestaciones no clasificadas, y tomando en cuenta los intereses propios de cada territorio y espacio sociocultural, lo que enriquecería la dinámica propia de los ámbitos del patrimonio inmaterial y los cuadros generales de clasificación.

En esta exposición partimos de aquellos beneficios directos y, por lo tanto, pragmáticos que se han reflejado en el quehacer cotidiano del AP, que se resumen en:

1. Los documentadores de patrimonio inmaterial podrán contar con una guía más precisa respecto a los ámbitos del PCI detectables en campo, lo que les permitirá visualizar sus características y de este modo evitar confusiones o clasificaciones erróneas al plasmar los datos generales de su actividad en las fichas catalográficas.
2. Los clasificadores de la información en el AP podrán recibir formatos más precisos de los documentadores, permitiéndoles economizar la sistematización y ordenación de los documentos generados en campo.
3. Poseer una guía de ámbitos y definiciones permite a documentadores y clasificadores unificar el lenguaje académico-profesional en torno a su actividad cotidiana, lo que evita la dispersión e incongruencias en la catalogación de documentos del PCI.
4. Un lenguaje basado en el consenso en torno a las definiciones y ámbitos del PCI permitiría una mejor comunicación entre las diferentes instituciones y disciplinas que de manera directa o indirecta se ocupan del patrimonio inmaterial.

5. Este lenguaje consensuado permitirá visualizar con mayor precisión lo que respecta a la rutina administrativa de los ámbitos del PCI y lo que concierne al planteamiento de políticas respecto al tema. Esto se refiere a las actividades meramente burocráticas en contraposición con los procesos del devenir en el campo del patrimonio inmaterial.
6. Cada uno de los cuadros clasificatorios y del cuerpo de definiciones categoriales y conceptuales enriquecería sobremanera el lenguaje de la Convención y reforzaría los diferentes puntos de vista sobre el vasto mundo del PCI, permitiendo con ello mantener la dinámica propia de un ámbito de por sí cambiante y en movimiento.
7. Este ejercicio permite, por un lado, introducir un modelo común para todo ente, gubernamental o no, que desee constituir su propio archivo de documentos del PCI, como estrategia de conservación, divulgación y difusión del mismo; por otro lado, constituye una guía para la capacitación de nuevos agentes interesados en el PCI.

La tercera problemática es de carácter epistémico y constituye un reto no solo para la Convención del PCI, sino para la Unesco en su conjunto y para aquellos que se dedican al estudio —o son portadores— del patrimonio inmaterial. Tiene que ver con la problemática de las declaratorias bajo el actual modelo universal, que divide la cultura en material e inmaterial, por una parte, y lo que respecta a lo natural, por la otra.

Resulta que en la práctica, en la mayoría de los casos, es muy complicada la conformación de expedientes bajo este enfoque, y cuando se les integra ha sido siempre bajo cierta arbitrariedad.

Creo que el problema está en el encontronazo entre epistemes diferenciadas: la mentalidad occidental, que tiende a dividir todo en busca de objetividad, cuestión que ya se ha esclarecido desde diferentes corrientes de pensamiento, entre las que destacan la complejidad de Edgar Morin y el perspectivismo andino, y las epistemes no occidentales, que encuadran su mundo en un espectro

más amplio, donde no tiene cabida la separación occidental entre cultura material e inmaterial y mucho menos entre lo cultural y lo natural.

Otras voces, como la del sociólogo francés Pierre Bourdieu, ya enuncian esta idea, cuando planteaba que no era posible dividir la cultura objetivada del significado y el sentido que la ha moldeado y que le ofrece su contenido, su valor y su interés para la humanidad toda (Bourdieu 2005, 401); la naturaleza tampoco obtiene valor patrimonial hasta que ha sido significada y atestada de sentidos por un grupo humano determinado.

Si la cultura, en su acepción más aceptada, es aquello que el hombre llama significar y dar sentido, ¿entonces, cómo separar este aspecto de lo objetivado-significado o lo natural-significado?

Ante esta disyuntiva, el AP ha tenido que conceptualizar ámbitos del PCI que den cuenta de este fenómeno, y con ello se vuelve al problema de hasta dónde llega lo inmaterial y comienza lo material o lo natural. Reitero, la lógica occidental de colocar fronteras epistémicas se está derrumbando y la forma en que entendemos lo cultural y lo natural no es la excepción; las epistemes no occidentales ofrecen un panorama riquísimo sobre cómo entender y conocer al mundo de manera integral y ese podría ser, no sin provocar polémica y discusión, el punto de partida para iniciar un arduo trabajo que permita la integración de cada uno de esos ámbitos que hoy aparecen dispersos.

La conformación de expedientes integrales que incluyan lo cultural en toda su dimensión, sin tener que diferenciar entre lo inmaterial y lo material ni tampoco poner aparte lo natural culturizado, es un paso que todavía no damos, pero sobre el cual se debe trabajar, lo que exige una mayor apertura en el diálogo transepistémico y cognitivo al interior de los organismos internacionales que se encargan de lo cultural.

Lo dicho con anterioridad no solo impacta la forma en que conceptualizamos y por ende clasificamos, sino que además, impacta con mucha más fuerza en las políticas y las formas de administración de los bienes inmateriales de toda la humanidad.

Mientras dure la separación conceptual entre cultura material e inmaterial y cultura y naturaleza, la política de salvaguardia de los bienes inmateriales en su totalidad estará limitada. ¿Cómo salvaguardar en todos sus aspectos una

técnica o conocimiento, si no se salvaguardan al mismo tiempo sus anclajes materiales o naturales? Se pueden salvaguardar, por ejemplo, los procesos rituales, si se descuidan los espacios naturales donde se realizan o se expresan algunos de sus ritos, así como si se dificulta a sus portadores el acceso a las materias primas con las cuales fabrican toda la parafernalia material del ritual.

Este ejemplo es abstracto, pero seguro nos proporciona el vínculo para repensar sobre estos temas; la salvaguardia debe emprender el camino de la transdisciplina, debe borrar de una vez por todas las fronteras epistémicas y cognitivas que impiden la integración de todos los elementos culturales y naturales, y con ello, una efectiva y tal vez utópica manera de hacer y pensar el patrimonio, una manera más integral y justa de salvaguardar lo que ha hecho al hombre, hombre: su cultura.

Conclusiones

La Convención sobre la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial logró finalmente el reconocimiento internacional (y con ello, impulsa al PCI a nivel nacional, regional y local) de las formas subjetivadas de la cultura, ya que aunque esta es nuclearmente inmaterial, históricamente se enfatizó mucho más en sus formas objetivadas que en sus expresiones de significación, conocimiento y sentido. Este, sin duda, fue un paso adelante en el mundo de la administración y las políticas culturales, pero no fue el paso final; el camino es largo y el porvenir mucho más amplio de lo que pensamos hoy.

La salvaguardia de la cultura precisa de conceptualizaciones más definidas y definiciones mejor conceptualizadas, trabajo que compete más al ámbito local y regional que a los sectores nacionales e internacionales. Con este ejercicio, que al igual que el Archivo de la Palabra han iniciado otras tantas instituciones gubernamentales y no gubernamentales, comienza el diálogo con la Convención de la Unesco sobre PCI; de lograrse un consenso, se estaría en posición de beneficiar a todos los agentes sociales que en sus respectivos niveles intervienen en los menesteres de la salvaguardia. Beneficios que de seguro sobrepasarían a los enumerados en este capítulo y que engloban tanto

a documentadores, clasificadores y portadores como a entes administrativos y políticos del patrimonio cultural.

Finalmente, el hombre se erige como animal cultural gracias al desarrollo de una diversidad de epistemes y a su capacidad cognitiva, y esa cualidad lo hace vislumbrar más allá de su propia existencia. La salvaguardia como ejercicio de la cultura para la cultura debe entonces superar las fronteras que el propio hombre ha construido en su devenir histórico, salvaguardar lo material, lo inmaterial o lo natural es reducir el alcance de tan noble tarea, la integralidad necesaria de la salvaguardia debe ser el lema de todos los salvaguardistas.

El conocimiento, las técnicas, las expresiones performativas, los significados y finalmente el sentido mismo de la cultura no podrán ser salvaguardados de ninguna forma si no se integran en dichas políticas los elementos materiales de las cuales precisa y también los entornos naturales bajo los que se cobijan. Tampoco será posible mantener una salvaguardia que no tome en cuenta las etnategorías, tema que se da la mano con la anterior problemática.

La utopía está planteada; falta sistematizar el proyecto y emprender el camino hacia una salvaguardia integral de la cultura.

Bibliografía

- Aranda Palacios, Saida, León Vargas Ángel, Gerardo Cabrera Cruz, Michel Mariazell Montoya, José Alejandro Puente Zacamocana y Sandra Rita Ruíz Castañeda. 2001. "Tradición e historia oral como fuente para la creación de documentos de archivo: propuesta del cuadro general de clasificación archivística y formatos de descripción". Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía-México.
- Bourdieu, Pierre. 2005. "La interiorización y la objetivación de la cultura". En *Teoría y análisis de la cultura*, compilado por Gilberto Giménez Montiel. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Coahuilense de Cultura.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: Unesco.

Estrategias para la salvaguardia: de lo institucional a lo comunitario en las Listas representativas de la Unesco

Ixel Hernández León

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

Federico Gerardo Zúñiga Bravo

Dirección de Etnología y Antropología Social

Introducción

Patrimonio y cultura son conceptos que actualmente experimentan una notable “apertura semántica con la cual es posible pensar e identificar nuevas fuentes de valor en los ámbitos de la cultura y la naturaleza, fuentes de valor que no son evidentes por sí mismas” (Frigolé 2014, 39-40). La noción de *patrimonio* ha cobrado relevancia al utilizarla como categoría para distinguir elementos culturales con valor excepcional, cuya consolidación en diversos ámbitos —académico, político, económico y social— se ha incrementado desde que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) promulgara la Convención para la Protección del Patrimonio Cultural y Natural en 1972.

En este sentido, México es uno de los países¹ con mayor número de sitios histórico-naturales y elementos culturales inscritos en la Lista de Patrimonio Mundial. A los 33 elementos registrados en dicha lista² se suman las 7 manifestaciones de carácter inmaterial³ que han sido consideradas en la Lista

¹ México ocupa el sexto lugar detrás de Italia, España, China, Alemania y Francia, y el primero en América Latina y el Caribe.

² De los cuales 5 son bienes naturales, 27 son culturales y 1 es mixto (natural-cultural).

³ 1) Las fiestas indígenas dedicadas a los Muertos (2008); 2) lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Toluca: en torno al territorio sagrado de Peña de Bernal (2009); 3) la Ceremonia Ritual de Voladores (2009); 4) la *pirekua*, canto de los *p'urhépechas* (2010); 5) los *parachicos* en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo (2010); 6) la tradición gastronómica de Michoacán. Cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva. El paradigma de Michoacán (2010), y 7) el *Mariachi*. Música de cuerdas, canto y trompeta (2011).

Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial (LRPCI) y el reconocimiento a las buenas prácticas de salvaguardia, cumpliendo así con los compromisos que adquiere el Estado mexicano al ratificar las convenciones sobre patrimonio y favoreciendo el reconocimiento a la diversidad cultural.

Sin embargo, hay que destacar que estos reconocimientos implican también la obligación del Estado para desarrollar políticas públicas de protección, conservación o salvaguardia; la implementación de marcos jurídicos, así como la creación de planes estratégicos que consideren la participación de las comunidades, las instituciones y todos los actores sociales que contribuyan a la realización de estas acciones, además de contar con recursos humanos, financieros y materiales para poder llevarlas a cabo, circunstancia que no necesariamente se cumple en la práctica, por lo menos en el caso del patrimonio cultural inmaterial (PCI), que es el caso que nos ocupa en este análisis.

Los elementos inscritos en la LRPCI además del reconocimiento internacional, a través de estos procesos de *patrimonialización*, adquieren legitimación —que va desde el ámbito cultural y turístico, hasta el económico—, estatus que frecuentemente los convierte en botín, debido a la diversidad de intereses que se entretajan y de los que no están exentos incluso los portadores, circunstancia que ha generado conflictos y fracturas al interior de las comunidades, o bien con las instituciones de cultura o turismo, lo que ha dificultado la realización de acciones de salvaguardia.

Además, hay que considerar que las políticas públicas deben adecuarse a las visiones internacionales que consideran la cultura como uno de los pilares para el desarrollo sostenible —como establece la Comisión de Cultura de la asociación mundial de Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU), a través de la Agenda 21 de la cultura— en las que cada vez con más frecuencia se apuesta a la oferta de bienes y servicios en el sector turístico en función de que “la cultura puede ser usada por las comunidades como una herramienta para el bienestar social, la dignidad y la defensa de las identidades colectivas ante las amenazas homogeneizadoras” (Martinell 2008, 13). Por tanto, se aplican o modifican las legislaciones que regulan, en primera instancia, el uso del suelo en playas, áreas naturales protegidas, bosques, ciudades con un amplio patrimonio arquitectónico e histórico, zonas de monumentos, etcétera

(Castellanos 2012), priorizando la creación de condiciones favorables para la inversión en materia de turismo antes que la definición de políticas públicas para la salvaguardia.

Las problemáticas en torno a la patrimonialización y la salvaguardia tienen diversas aristas que es necesario hacer visibles desde diferentes ópticas, ya sea para el análisis de sus efectos o bien para el diseño de estrategias que consideren la compleja y heterogénea composición de la sociedad mexicana, pluriétnica y multicultural, así como las formas en que operan las instituciones encargadas de dar seguimiento a estos asuntos:

La separación entre instancias dominantes y las comunidades de portadores tiene un ángulo problemático, pues crea nuevos conflictos a partir de las declaratorias o potencia los ya existentes, porque las formas de implementación de las políticas de salvaguardia reflejan prácticas poco democráticas o francamente impositivas que imperan de manera histórica en varias entidades del país (Barquín 2014, 6).

Este análisis se realiza con un enfoque interdisciplinario desde la gestión cultural y la antropología aplicada, disciplinas de las ciencias sociales que se han interesado en abordar el PCI desde una perspectiva más operativa que teórica con el objetivo de “integrar a varias ciencias para la explicación y posible solución de problemas concretos de la sociedad; lo que implica redefinición, intercambio y construcción en conjunto del objeto de estudio a indagar por parte de diferentes disciplinas” (Ruiz y Salomé 2008, 106). También se consideran puntos de vista de algunos portadores⁴ que hacen visibles problemáticas que

⁴ Como parte del balance obtenido en el II Coloquio sobre la Salvaguardia de la Música Tradicional Mexicana, organizado por el Seminario Permanente para la Salvaguardia del Patrimonio Musical Mexicano de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS-INAH), realizado en septiembre de 2014, y de las tesis “Gestión y políticas culturales en el marco de las Listas representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en México”, para obtener el grado de licenciada en Arte y Patrimonio por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), y “Patrimonio cultural, etnicidad y turismo. Procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización en el Totonacapan veracruzano”, para obtener el grado de doctor en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

han detectado, además de realizar propuestas para mejorar las acciones de salvaguardia, lo que permite pensar en posibilidades para desarrollar estrategias que van de lo comunitario a lo institucional.

Puesta en valor de la cultura a través de la patrimonialización

Desde finales del siglo pasado, la cultura ha tenido mayor atención al ocupar un papel especial en la definición de políticas vinculadas especialmente con el desarrollo y el turismo, además de figurar como un concepto que ha adquirido relevancia en los discursos de organismos internacionales, como la Unesco, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), y de los Estados nacionales, entre otros. De igual forma, los partidos políticos la incluyen en sus programas, los escritores disienten en torno a ella y las ideologías la convierten a menudo en elemento esencial de sus sistemas (Zaragoza 2010, 154-155). Lo anterior ha propiciado que la cultura se expanda hacia diversos ámbitos, entre ellos el político y económico (Yúdice 2002), lo que ha tenido como resultado la adquisición de nuevos sentidos y usos relacionados con su resignificación y recontextualización.

A partir de que la cultura se posicionó como una estrategia para el desarrollo, se han incrementado considerablemente los procesos de *patrimonialización*,⁵ sobre todo en lo inmaterial, durante los últimos diez años, después de la promulgación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, pues en términos de valor de uso:

El patrimonio visto desde la lógica del mercado tiene dos vías de interpretación: la activación del patrimonio como recurso y la activación del patrimonio como producto. El patrimonio como producto posee una orientación

⁵ Entendida como el proceso por el cual a un elemento cultural o natural le es asignada la categoría de *patrimonio cultural* con el fin de adquirir un nuevo estatus, prestigio y valor simbólico, pero también económico.

puramente mercantilista. El patrimonio como recurso pretende su puesta en valor en el sentido amplio del término, y entendiendo que se pueden “valorar” desde el reforzamiento de la identidad, la utilidad pedagógica o, como no, el potencial económico (Jiménez de Madariaga 2005, 33).

La legitimación del patrimonio cultural por instancias internacionales en el contexto actual contribuye a las formas de apertura y despliegue del capital turístico transnacional ante la competencia por las regiones turísticas del mundo, mediante inversiones en regiones con recursos culturales y naturales, acondicionados mediante declaratorias de zonas o elementos protegidos para usufructuarios de nuevo tipo (Machuca 2008), con el fin de perseguir beneficios económicos. Este hecho puede convertirse en el único fin de la patrimonialización, y con ello se transforman sitios arqueológicos, festividades patronales, preparación de alimentos, prácticas médico-terapéuticas, música y danzas tradicionales en productos susceptibles de ofertar como bienes para el consumo turístico. Además, en algunas ocasiones son los integrantes de las comunidades quienes contribuyen en este proceso priorizando el valor de cambio al valor simbólico, y así modifican la dinámica social de la expresión cultural, cuyas consecuencias pueden ser la división de posturas o intereses entre la comunidad.

Hay que considerar que la patrimonialización también puede ser parte de un proceso de reivindicación de la identidad local, regional o indígena que vale la pena documentar como un efecto positivo para la continuidad de las manifestaciones, pues “el factor determinante de lo que entendemos por patrimonio —en nuestro caso, intangible—, es su carácter simbólico y su capacidad para representar simbólicamente los procesos de construcción identitaria del *nosotros* vs. el *otro*” (Rosón Lorente 2010, 180). Esta distinción cultural es al mismo tiempo la que permite ubicar las expresiones culturales como “una masa de bienes, valorables económicamente (o susceptibles de valoración económica ya sea directa o indirecta), cuya envolvente es el servicio que prestan al desarrollo y enriquecimiento cultural personal” (Rodríguez Temiño 2010, 80). A partir de esta valoración económica es que la promoción del patrimonio inmaterial se hace mayormente desde una visión turística.

El resultado de estas intervenciones para el PCI, con una visión exclusivamente turística, afecta a las comunidades y genera, por ejemplo, varios grupos de poder que se disputan el control de algún aspecto de la expresión cultural, o bien, durante la realización de las manifestaciones, al interferir en los tiempos, espacios y códigos. Esto llega a alterar la estructura tradicional y propicia las presentaciones en escenarios artísticos de danzas y música ritual, que así se extraen de sus lugares y espacios simbólicos, otorgando beneficios económicos solo a un sector de la población.

Estrategias de gestión: de lo institucional a lo comunitario

Parecería que el interés de los Estados por promover las nominaciones es más de orden económico que de salvaguardia, mediante lo que Pérez Galán denomina como “gestión de la tradición”, que define como “la administración económica y política de los vestigios actuales y del pasado indígena en sus múltiples facetas: exotismo, autenticidad y sus modernas representaciones para el turismo” (Pérez 2006, 32). Aunque este concepto remite exclusivamente a la administración económica y política del patrimonio desde el Estado, y se crea que es posible aplicarlo al PCI, la realidad es que la gestión, sobre todo la que involucra patrimonio vivo con actores sociales heterogéneos, implica mucho más que solo administrar recursos y símbolos, puesto que hay que generar acuerdos, realizar diagnósticos, establecer alianzas, diseñar proyectos que operen en diferentes fases, por mencionar solo algunas de las actividades en las que se involucra la gestión del patrimonio inmaterial. Por tanto, hay que vislumbrar diversas estrategias para cumplir con las premisas de la Convención para la salvaguardia, donde se destaca en todo momento la participación libre, previa e informada de las comunidades, sean o no pueblos originarios.

En el caso de las nominaciones de la Ceremonia Ritual de Voladores y los Parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo, ambas iniciativas provinieron de agentes externos a las comunidades, que si bien conocían su importancia simbólica, priorizaron las ventajas que tenía como elemento cultural atractivo para la oferta turística. Así se evidencia en los expedientes técnicos

elaborados para cada caso, en los que se señalan puntualmente acciones de promoción turística a la par, en el mismo orden de relevancia que procesos de transmisión o de registro. En ambos casos existió un importante papel del gobierno estatal al considerar que:

En ocasiones, lo que los organismos encargados de la gestión del patrimonio deciden patrimonializar no coincide con lo que el pueblo se identifica o cree relevante y significativo, es decir, con lo que interpreta como patrimonio. El problema está en quién determina qué es patrimonio: es aquello que los políticos ponen en sus miradas (casi siempre influidos por condicionamientos, lógicamente, de rentabilidad política y partidista), lo que se declara legal y formalmente como patrimonio o lo que las gentes consideran que es su patrimonio (Jiménez de Madariaga 2005, 27).

Esta visión sobre la gestión del patrimonio inmaterial ha sido heredada de las estrategias y planes de manejo hechos para el patrimonio material, y aunque existen evidentes coincidencias, principalmente en las motivaciones para la patrimonialización, no es posible pensar en la misma lógica operativa, por lo que es necesario dar un giro y ubicar la realidad operativa y los contextos espacio-temporales en los que se desarrolla el PCI.

Por otra parte, pensar que las comunidades son entes pasivos que se mantienen solo a la espera de lo que las instituciones decidan hacer, es negar la capacidad de organización y negociación con la que históricamente han funcionado. No olvidemos que a reserva de las legitimaciones que hagan las instituciones sobre lo que se considera patrimonio, al interior de las comunidades existen procesos de apropiación y significación de los elementos que se han patrimonializado, los que tienen *per se* un valor simbólico que se adecúa a sus contextos colectivos, que a pesar de incorporar o desincorporar elementos siguen siendo vigentes para sus portadores, quienes concretan la salvaguardia de sus tradiciones desde antes de que el patrimonio inmaterial fuera reconocido como categoría. Incluso cuando existen manifestaciones en riesgo, son las propias comunidades las que deciden qué y cómo mantener vivos elementos que les brindan identidad.

Para el caso de los patrimonios declarados existe la responsabilidad del Estado para “el diseño de estrategias específicas para la salvaguardia del PCI con participación directa y permanente de los involucrados, posibilitando cambios anhelados desde las propias experiencias de quienes participan en las actividades” (Toledo 2015, 15), por tanto, en los planes de salvaguardia no solo es deseable, sino indispensable la participación de los portadores.

En palabras de Rubisel Gómez, patrón de los Parachicos, a partir de las declaratorias existen contradicciones entre lo que se informa desde las instituciones, lo que realmente hacen y lo que les piden a ellos como portadores realizar:

Sobre las instituciones, ellas han hecho poco y las iniciativas han sido más mías con poco apoyo de las autoridades. [...] No hay que esperar que las instituciones hagan. Yo tengo que ver la manera de preservar esto, es parte del plan de salvaguarda, pero las instituciones no han hecho nada, pero algo se tiene que hacer (Gómez 2014).

A partir de estos contextos podemos visibilizar los niveles de intervención, las responsabilidades operativas institucionales y comunitarias, y, desde luego, las estrategias que se llevan a cabo para las acciones de salvaguardia que se han ejecutado hasta la fecha en los dos casos de análisis.

Políticas culturales de salvaguardia, ¿qué se ha hecho?

Los planes de salvaguardia propuestos en los expedientes de nominación presentan una serie de actividades, proyectos e intervenciones donde colaboran diversas instancias y actores sociales, que consideramos políticas culturales en virtud de que:

la política cultural constituye una ciencia de la organización de las estructuras culturales, y generalmente es entendida como un programa de intervenciones realizadas por el Estado, instituciones civiles, entidades privadas y grupos

comunitarios con el objetivo de satisfacer las necesidades culturales de la población y promover el desarrollo de sus representaciones simbólicas (Cohelo 2000, 308).

Las políticas culturales se plantean como la concreción de programas, planes y proyectos culturales diseñados y gestionados por diferentes actores sociales, sean o no instituciones gubernamentales, es decir, también se consideran las acciones que se desarrollan desde la sociedad civil organizada y las iniciativas comunitarias.

Con respecto a la gestión del PCI, tal como se expuso anteriormente, la tarea no es exclusivamente conseguir financiamiento para ejecutar acciones de salvaguardia; esta también implica crear consensos, plantear estrategias para el acercamiento y negociación con diversos actores socioculturales, mantener vínculos de comunicación con quienes participan en los reconocimientos oficiales de patrimonio, así como establecer alianzas de colaboración y la integración de redes de interacción, y, sobre todo, mantener a las comunidades participativas, involucradas e informadas, y en su caso, consultarles de manera libre, previa e informada sobre las actividades que se llevan a cabo en torno a sus patrimonios. Pues en la instrumentación de la Convención en el ámbito nacional e internacional, es importante tender puentes entre los diversos actores involucrados: comunidades, organizaciones civiles y gobiernos, con el objetivo de implementar las medidas de salvaguardia pertinentes (Machuca 2014).

Este es quizá uno de los puntos centrales del presente análisis, ya que el interés por dar seguimiento a las declaratorias ha permitido identificar el distanciamiento entre lo que se propone desde las instituciones, a partir de criterios como lo que se “cree que se debe hacer” al interior de las comunidades, y las necesidades reales de desarrollar proyectos específicos, por ejemplo, de documentación o revitalización, especialmente cuando se considera que todas las acciones de salvaguardia deben ser generadas y realizadas con las comunidades, según lo establecen las directrices operativas de la Convención de 2003.

Haciendo referencia a las estrategias de salvaguardia que pueden originarse desde la institución, es posible concretar políticas públicas para favorecer “procesos de sensibilización”, la generación y actualización de inventarios,

proyectos de formación y capacitación en temas específicos, como la ejecución de instrumentos o el aprendizaje de repertorios tradicionales, la elaboración de proyectos que se adecúen a los criterios internacionales para el desarrollo humano —como los establecidos en la Agenda 21 y las convenciones de la Unesco—, propiciar espacios de diálogo e interacción entre los diversos actores sociales para establecer las prioridades en las acciones de salvaguardia, y también intervenir para que se creen grupos de trabajo interinstitucionales y multidisciplinarios.

Sin embargo, estas acciones no necesariamente corresponden a las necesidades de “salvaguardar” el patrimonio desde la óptica de las comunidades, por lo que es necesario realizar acercamientos que puedan generar vínculos de colaboración. Además, hay que considerar el poder político que implica para el Estado tener una declaratoria a nivel internacional, hecho que no necesariamente corresponde al interés que tiene para ejecutar los planes de salvaguardia, aunque esto no descarta su responsabilidad de hacerlo. Los impactos que tienen las declaratorias y sus planes de salvaguardia respectivos se pueden medir al menos en cuatro aspectos: simbólico-social, político, turístico y económico.

Como se mencionó antes, parecería que uno de los principales objetivos para promover este tipo de nominaciones es perseguir beneficios económicos, lo cual transforma la música tradicional y las danzas vinculadas en productos para ofertar como bienes para el consumo, como ha sido posible constatar con la realización de la Fiesta Grande de los Parachicos en Chiapa de Corzo y la Ceremonia Ritual de Voladores en el contexto del Festival Cumbre Tajín.

Así, durante los días de la Fiesta Grande, cuando salen a bailar los parachicos, la venta de bebidas alcohólicas y alimentos en casas o en puestos (formales e improvisados) se incrementa en tal número, que para los danzantes hacer los recorridos habituales por las principales calles es una odisea, pues tropiezan con lazos, sillas, mesas y comensales, que han provocado la caída de parachicos, lo que es causa de molestias e inconformidades para los danzantes y al mismo tiempo para los espectadores. Además, el consumo de bebidas alcohólicas se ha incrementado de tal manera durante los días de la fiesta tradicional de enero en Chiapa de Corzo, que comienza a ser evidente la distorsión

que hay del sentido de la danza entre los actores sociales comunitarios que participan en ella y los visitantes que no danzan, pero sí portan el traje, afectando la imagen de los danzantes.

En cuanto a la Ceremonia Ritual de Voladores, la intermediación cultural que ha desempeñado el Centro de las Artes Indígenas (CAI) y el Festival Cumbre Tajín, en representación del Gobierno veracruzano, que promoviera su nominación para que fuese declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, además de ser un medio de control cultural (Bonfil 1987), es una forma de gestión cultural en donde la función principal es desempeñar el papel de mediador turístico cultural que gestiona recursos turístico-culturales, que suponen la generación de empleos e ingresos y una relación entre patrimonio cultural y la economía creativa, lo cual está vinculado a los lineamientos de la Unesco y organismos de turismo y cultura de nivel nacional, pero también a su papel como intermediarios culturales.

Por otro lado, entre las estrategias institucionales que mayor impulso han tenido como acciones de salvaguardia está la promoción turística de la música y danza ritual en escenarios fuera de los contextos en que se desarrollan estos elementos, sin que se comparta la función social comunitaria; por ejemplo, de la Danza de los Parachicos en la celebración a San Sebastián, que es su espacio simbólico-temporal natural; sin embargo, comienzan a tener mayor relevancia para algunos danzantes las invitaciones para participar en foros donde solo se hacen presentaciones a manera de espectáculos. Se prioriza la música para los escenarios o las representaciones, como está sucediendo con la Ceremonia Ritual de Voladores en el contexto del Festival Cumbre Tajín. Además, hay que considerar que un segmento de los portadores no es considerado como parte esencial, pese a que han contribuido a que este patrimonio se mantenga vivo, generando fracturas al interior de las comunidades:

Una vez que se hizo la declaratoria comenzaron a gestarse cambios al interior de las comunidades. En principio se propuso la creación de una escuela comunitaria para la enseñanza del ritual, sin embargo, esta escuela se encuentra acaparada y concentrada en el parque temático Takilhsukut, entonces lo que sucede en las escuelas comunitarias, con base a la experiencia que tengo como volador, es que a nosotros

nos enseñaron que la Ceremonia Ritual de los Voladores es para la convivencia con la comunidad y, sobre todo, para seguir preservando esta ceremonia (Entrevista con Alejandrino García, estudiante, artesano y danzante de la comunidad de El Chote, municipio de Coatzintla, Veracruz, 2014).

Reconocer lo que se ha hecho desde las instituciones en cuanto a políticas culturales permite establecer los vínculos con la comunidad y plantear estrategias de colaboración, ya sea a partir de las acciones que han procurado la salvaguardia, o bien de los efectos que están detonando de forma interna.

En el caso de la Ceremonia Ritual de Voladores, se ha detectado que en los informes que el Estado mexicano entregó a la Unesco, se evalúan solamente las actividades realizadas en el CAI, lo que excluye a otras comunidades que habitan en la región del Totonacapan, pero que no están insertas ahí; la responsabilidad de cumplir el plan de salvaguardia es del CAI en el parque temático Takilhsukut, donde se realiza el Festival Cumbre Tajín, mientras que las comunidades no están participando. Desde la percepción de los portadores, su patrimonio ha sido apropiado y corporativizado por un grupo de personas que no los representa. Por su parte, los organizadores y representantes del Festival Cumbre Tajín-CAI y el Consejo Ritual de Voladores tienden a manifestar resultados positivos con relación a los avances en la implementación de los planes de salvaguardia en espacios académicos e institucionales; sin embargo, constantemente se ha omitido la realidad sociocultural y económica que permea en las comunidades; se propuso la creación de una escuela comunitaria para la enseñanza del ritual; no obstante, al estar concentrada en el parque temático, aparta del contexto comunitario el proceso de aprendizaje, que es parte esencial de la manifestación.

En palabras de Alejandrino García, quien no se ha sumado a las actividades que se llevan a cabo en el CAI o en el Festival Cumbre Tajín, la preocupación por visibilizar el futuro de su tradición lo manifiesta a través de la siguiente reflexión:

Nos hacen pensar si realmente el nombramiento de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad para la Ceremonia Ritual de los Voladores fue bueno o malo,

principalmente porque se le ha sacado de su contexto y se le ha metido en el parque temático, además de que los niños ahora ya lo están viendo como una profesión, ya no lo ven como una forma de preservar nuestra cultura, a la par de que se crea un modelo educativo para la preservación de la Ceremonia de los Voladores (Entrevista con Alejandrino García, 2014).

Para el caso de los parachicos, entre las problemáticas que se han detectado está que se le ha dado más relevancia a la fiesta como espectáculo para turistas que importancia simbólica; se han generado conflictos al interior de la comunidad al prevalecer en el imaginario colectivo que la declaratoria implica una importante suma de recursos económicos que han sido entregados (sobre todo) al patrón, al patronato o al ayuntamiento; hay una absoluta falta de apoyos económicos institucionales, además de la evidente desvinculación entre las instituciones y la comunidad en las acciones de promoción y difusión de la Fiesta Grande y de los parachicos, lo que implica que haya acciones desarticuladas, pero que cuando se requieren los informes, sí se consideran como acciones con intervención del Estado. Respecto a las iniciativas comunitarias, tenemos lo siguiente:

Hicimos un curso de verano para enseñar la forma tradicional a los niños la música y la danza del Parachico. Tomaron el curso entre 10 y 15 niños; es decir, que la escolita de los Parachicos funcionó. Los papás están contentos, los niños también y la gente del pueblo ya está preguntando que cuándo empieza el siguiente curso.

Otro proyecto que estamos promoviendo es el de la elaboración de instrumentos, del pito o flauta de carrizo y el tambor vaciado, que es como se hacía tradicionalmente. Para hacer el tambor se habló con Protección Civil de Chiapas que recoge los troncos que se caen en la temporada de lluvia y que tapan el Cañón del Sumidero, para que ellos nos los den y así no afectamos a la naturaleza (Gómez 2014).

Hacer visibles estas problemáticas implica que, además del reconocimiento de los efectos, se están haciendo propuestas, algunas en colaboración

con diversos actores sociales, pero muchas de ellas, desde la intuición, por lo que es necesario generar mayores acercamientos propositivos con las instituciones, a fin de que puedan resolverse, en la medida de lo posible, los conflictos que hasta la fecha se han generado.

Propuestas de salvaguardia desde la comunidad

En los dos casos que se analizan en este capítulo existen propuestas para realizar acciones de salvaguardia que surgen a partir de que los portadores visibilizan que hasta hoy lo que se ha hecho no necesariamente resulta conveniente para las comunidades, o bien hay sectores que han sido excluidos. Es oportuno considerar que estas propuestas son una posibilidad de colaboración, principalmente entre las instituciones y las comunidades, con el objetivo de mantener el patrimonio vivo, priorizando el valor simbólico al valor de cambio.

Para el caso de la Ceremonia Ritual de Voladores, existen comunidades que se han excluido en las acciones de salvaguardia; sin embargo, en el expediente se reconoce la participación de diversos grupos que no solo se concentran en el Totonacapan, por lo que los portadores proponen incluir a todos los grupos de voladores en las acciones de salvaguardia. Además se plantea fortalecer la colaboración entre los grupos y al interior de las comunidades, realizando proyectos autogestivos, entre otras acciones, lo que permitiría romper la relación económico-cultural en la que ha caído la Ceremonia Ritual del Palo Volador. Los portadores también consideran que los procesos formativos deben priorizar el contexto ceremonial de la danza sobre la exhibición, con medidas que resuelvan necesidades específicas de cada comunidad y grupo cultural de voladores, así como también que la salvaguardia se extienda a otras danzas, por mencionar solo algunas propuestas para las que se necesita, en primer lugar, la voluntad política y responsabilidad ética para comenzar con la implementación de estrategias incluyentes que consoliden la salvaguardia de las ceremonias.

En el caso de los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo, para generar procesos de salvaguardia que sean más efectivos es

impostergable concretar acciones interinstitucionales y multidisciplinarias en coordinación con el Consejo de Patrimonio Cultural de Chiapa de Corzo, con el objetivo de promover el sentido ceremonial-ritual de los parachicos, la Fiesta Grande y de todos los elementos que la integran, tanto en la comunidad como para los visitantes, a través de charlas, talleres, material audiovisual y por la propia tradición oral; realizar charlas de concientización al interior de la comunidad para que no se desvirtúe la celebración y evitar que se sigan entorpeciendo los espacios de los recorridos de los parachicos, y concretar el Centro de Documentación e Información del Parachico como una de las estrategias de promoción y difusión, a través de vínculos reales de colaboración interinstitucional para realizar diagnósticos y posteriormente ejecutar los proyectos de salvaguardia.

De igual manera, es importante vincular el PCI con el desarrollo sostenible, fortalecer los sistemas de monitoreo y de cooperación entre las convenciones, así como la intervención de organizaciones no gubernamentales (ONG; Machuca 2014), con el fin de que la evaluación de las políticas culturales (planes y estrategias de salvaguardia) incorpore la opinión de todos los actores involucrados en los procesos de patrimonialización, gestión y salvaguardia.

Conclusiones

El análisis de los efectos que han tenido hasta el momento las declaratorias permite evaluar si la salvaguardia se está llevando a cabo en cumplimiento con los compromisos adquiridos con la Unesco, pero, sobre todo, para hacer visibles los efectos que están teniendo en las comunidades. En el caso de la Ceremonia Ritual de Voladores esto implica considerar las necesidades y propuestas de aquellos actores que han sido excluidos sistemáticamente de este proceso, identificar los grados de conflictividad a nivel personal-colectivo e institucional, así como destacar los efectos de la declaratoria a partir de la propia experiencia de los actores involucrados.

Asimismo, hay que considerar que las estrategias institucionales, en especial las vinculadas al turismo, priorizan el valor de cambio al valor simbólico

de los elementos declarados patrimonio. Es viable implementar acciones de turismo que sean sustentables si se concretan estrategias que coadyuven al desarrollo integral de la comunidad a través de proyectos sostenibles, pero no exclusivamente para el turismo, sino a través de acciones de información, capacitación, sensibilización y revitalización, entre muchas otras, donde las comunidades puedan contar con mejores condiciones para continuar realizando sus actividades, sin tener que dedicarse exclusivamente a la prestación de servicios turísticos.

Es necesario comenzar a trabajar en propuestas de colaboración entre todos los actores a fin de obtener mejores condiciones para la salvaguardia, donde existan ganancias para todos los portadores, considerando que es oportuno tener diversas visiones que sean incluyentes, pero, sobre todo, que exista la voluntad y el compromiso de mantener y respetar las dinámicas comunitarias.

Bibliografía

- Barquín Cendejas, Alfonso. 2014. "Los dilemas de la salvaguardia: una introducción". *Diario de Campo* 1 (2): 4-6.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos". *Papeles de la Casa Chata* 2 (3): 23-43.
- Castellanos Guerrero, Alicia. 2012. "Turismos, poder y autonomía". En *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*, coordinado por Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca, 267-294. México: UAM-I; Juan Pablos.
- Cohelo, Teixeira. 2000. *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente; Secretaría de Cultura-Gobierno de Jalisco.
- Frigolé, Joan. 2014. "Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado". *ÉNDOXA: Serie Filosóficas*, núm. 33, 37-60.

- Gobierno del Estado de Chiapas. 2009. Expediente técnico *Los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo*. México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Gobierno del Estado de Veracruz. 2008. Expediente técnico *La Ceremonia Ritual de Voladores*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Gómez, Rubisel. 2014. “Los parachicos, balance de la Declaratoria como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad”. Ponencia presentada en el II Coloquio de la Salvaguardia de la Música Tradicional Mexicana, Ciudad de México.
- Jiménez de Madariaga, Celeste. 2005. “Patrimonio etnológico e instrumentalización política”. En *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones, x Congreso de Antropología*, coordinado por Xosé Carlos Sierra Rodríguez y Xerardo Pereiro Pérez, 25-36. Sevilla: Fundación El Monte-Asociación Andaluza de Antropología; Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- Machuca, Antonio. 2008. “Estrategias turísticas y segregación socioterritorial en regiones indígenas”. En *Turismo y antropología: miradas del Sur y el Norte*, coordinado por Alicia Castellanos Guerrero y Jesús Antonio Machuca, 56-91. México: UAM-I; Juan Pablos.
- . 2014. “Evaluación del sector cultura de la Unesco: ¿un nuevo enfoque de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial?” *Diario de Campo* 1 (2): 7-12.
- Martinell, Alfons. 2008. *Gestión cultural y desarrollo: claves del desarrollo*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo; Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación.
- Pérez Galán, Beatriz. 2006. “Turismo y representación de la cultura: identidad cultural y resistencia en comunidades andinas del Cusco”. *Antropológica* xxiv (24): 29-49.
- Rodríguez Temiño, Ignacio. 2010. “Sobre el patrimonio cultural”. *Sphera Publica*, número especial, 75-117.
- Rosón Lorente, Francisco Javier. 2010. “Dimensiones de patrimonialización cultural: ‘intangibilidad’ local vs. transnacional”. *Sphera Publica*, número especial, 167-188.

- Ruiz Torres, Mónica y Xóchitl Salomé Castañeda. 2008. "Cómo abordar temas interdisciplinarios a partir de la ecología cultural". *Investigaciones Geográficas*, núm. 66, 105-115.
- Toledo, María. 2015. "Diferentes posibilidades y metodologías de reconocimiento, identificación, investigación y documentación del PCI". En *Desafíos contemporáneos de la gestión del PCI. Formación para la gestión del patrimonio cultural inmaterial en el ámbito de la cooperación Sur*. Curso libre a distancia. Brasil: Crespial; Centro Lucio Costa; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- Yúdice, George. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Zaragoza Contreras, Laura G. 2010. "Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos". *Cuicuilco*, núm. 48, 149-164.

Entrevista

- García, Alejandrino. 2014. El Chote, Coatzintla, Veracruz, septiembre de 2014.

SEGUNDA PARTE

Efectos de la política internacional
en contextos locales

Entre el dicho y el hecho. Experiencias de salvaguardia en torno a las expresiones musicales y dancísticas mexicanas declaradas Patrimonio de la Humanidad

Amparo Sevilla

Dirección de Etnología y Antropología Social

Clara Macías Sánchez

Universidad de Huelva

Introducción

A más de una década de la creación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)¹ y de la posterior inclusión de varias expresiones culturales de México a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad es, no solo oportuno, sino indispensable analizar los efectos que estos reconocimientos internacionales y sus experiencias de salvaguarda están generando al interior de las comunidades que portan las expresiones culturales en cuestión.

La realización de dicho análisis ha sido uno de los objetivos principales del Seminario Permanente para la Salvaguarda del Patrimonio Musical de México (en adelante, Seminario). En él participamos investigadores de diversas disciplinas e instituciones y nuestro propósito es la elaboración de plataformas teóricas que permitan el diseño de políticas culturales para la atención del patrimonio musical de nuestro país. La investigación y discusión pública al respecto tiene la finalidad de observar e incidir en las políticas nacionales e internacionales relacionadas con el patrimonio antes referido.

En consecuencia, hemos abordado varias líneas de análisis y efectuado diversas actividades.² Una de las principales líneas ha sido la referente al

¹ México ratificó dicha Convención en el año 2005.

² Entre las actividades realizadas se encuentran la asesoría académica a la Red Nacional de Intérpretes y Promotores de la Música Tradicional Mexicana A. C.; la producción de tres discos compactos con fines educativos bajo el rubro de *Acervos en Movimiento*; la elaboración del documento analítico de la convocatoria del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes

seguimiento y evaluación de los procesos de patrimonialización de las prácticas musicales y dancísticas de México, originados por la Unesco, para lo cual organizamos dos coloquios titulados “Salvuarda de la Música Tradicional Mexicana”, en los que participaron investigadores, funcionarios, promotores culturales y sobre todo, músicos y danzantes cuyas prácticas culturales han sido incluidas en la Lista Representativa. Estas son “La Ceremonia Ritual de Voladores” (2009), “La pirekua, canto tradicional de los p’urhépecha” (2010), “Los Parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo” (2010) y “El Mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta” (2011). En el último de los coloquios se incluyó el análisis sobre las iniciativas gubernamentales para la nominación del son jarocho y del son huasteco como Patrimonio de la Humanidad, con el fin de prever escenarios futuros.

El propósito de este texto es brindar un panorama general de las problemáticas planteadas en dichos coloquios, presentando los datos obtenidos en dos partes. La primera consiste en una serie de observaciones que integran el documento dirigido a las instituciones encargadas de atender los lineamientos de la Convención para la Salvuarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco, el cual fue entregado en las oficinas correspondientes. En la segunda parte se narra y analiza el proceso que se originó a partir de la iniciativa, por parte del Gobierno de Veracruz, de que el son jarocho sea declarado Patrimonio de la Humanidad, en aras de proveer un ejemplo acerca de la diversidad de situaciones que se desprenden de la implantación de las lógicas de las Listas representativas de la Unesco, incluso desde los procesos de elaboración de expedientes.

Primera parte. *Entre el dicho y el hecho, o bien,* entre los discursos y las prácticas gubernamentales

El proceso de patrimonialización de lo que se ha dado por llamar cultura intangible o inmaterial pareciera ser, en principio, un acto que persigue invaria-

(Fonca) titulada “Músicos Tradicionales”, entregado a las autoridades correspondientes; la participación en diversos foros y congresos, además de la publicación de varios artículos.

blemente un beneficio. Sin embargo, tal proceso consiste en una acción social que carece de neutralidad política, ya que atiende a intereses de determinados grupos sociales. Con la acción citada se busca, en efecto, un beneficio, aunque el destinatario suele enunciarse en términos más o menos abstractos: “la humanidad”, “la sociedad”, “el pueblo”, “la comunidad”. El problema es que hasta ahora no se ha verificado con la evaluación correspondiente³ quiénes son, en concreto, los sectores sociales que obtienen los beneficios políticos, económicos, sociales y culturales de las declaratorias en cuestión.

En el proceso de patrimonialización arriba citado participan varios actores. En el caso de las declaratorias emitidas por la Unesco referentes a las prácticas musicales y dancísticas de México, se observa que todas las iniciativas provienen de los gobiernos de los estados (Veracruz para el caso de los Voladores, Michoacán para la *pirekua*, Chiapas para los Parachicos y Jalisco para el Mariachi); las instancias de turismo fueron las promotoras para las declaratorias obtenidas, a excepción del Mariachi, siendo la Secretaría de Cultura de Jalisco, con el apoyo de la industria tequilera y Televisa, quienes impulsaron el logro de dicho reconocimiento. Debido al evidente juego de intereses entre políticos, funcionarios y empresarios es indispensable conocer entonces cuál fue la participación de los practicantes, herederos de los legados culturales patrimonializados. Al revisar cada uno de los expedientes se encuentra que, como lo exige la Unesco, se incluye una lista de firmas de personas que testifican su consentimiento libre, previo e informado para la presentación de la candidatura correspondiente. El procedimiento obligado para una evaluación objetiva es, por lo tanto, conocer cómo se hizo la consulta y si esta es representativa de acuerdo con la totalidad de los practicantes de la manifestación cultural.

³ Amparo Sevilla (2014, 24) presenta un análisis sobre el monitoreo realizado por la Unesco en 2013; en él se advierte que tal labor se hizo a partir de reportes gubernamentales y dados los evidentes sesgos de las fuentes informativas, el organismo internacional concluye que “es difícil llegar a una conclusión general sobre los resultados obtenidos”. Si bien dicha evaluación emite 24 recomendaciones, estas no incluyen la necesidad de diseñar y aplicar un procedimiento para el análisis sistemático de los efectos suscitados por las declaratorias.

En relación con la consulta, en los expedientes no se indica el procedimiento seguido, esto es, si en ella se incluyó la presentación del plan de salvaguarda propuesto o si en dicho plan participaron activamente los músicos y danzantes involucrados, el número de reuniones realizadas, el perfil de los asistentes, el grado de reflexión y discusión sobre los posibles efectos (positivos y negativos), entre otros puntos. En cuanto a la representatividad de los asistentes a dicha consulta, los expedientes tampoco informan cuál es el porcentaje de las firmas obtenidas con relación al universo total de los practicantes.

Lo anterior aplica para los cuatro expedientes y a ello se agrega el que hay dos manifestaciones culturales que pertenecen a pueblos originarios, la *pirekua* a los *p'urhépecha* y la ceremonia de los Voladores, que es practicada no solo por los *totonacas* que habitan el estado de Veracruz, sino también por los *teenek*, *nahuas*, *ñañhus* y *mayas*. Cabe recordar que las consultas a los pueblos originarios suelen ser muy deficientes en nuestro país, y lo que sucedió con la *pirekua* no puede considerarse como un caso aislado. Resulta que el 24 de mayo del 2011 *pireris*, músicos y compositores *p'urhépecha*, organizados a raíz de la declaración de la *pirekua* como Patrimonio de la Humanidad, interpusieron una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH/4/2011/9959/Q). Esta fue interpuesta dado que no existió la consulta previa, libre e informada al conjunto de las comunidades *p'urhépecha*. El 28 de junio de 2012 se estableció una mesa de diálogo en la ciudad de Morelia, en la que participó la CNDH, el Gobierno de Michoacán, el INAH e integrantes del pueblo *p'urhépecha* que habían respaldado la queja. A pesar de que los *p'urhépecha* fueron convocados con dos días de anticipación y sin mencionar el objetivo de la reunión, lograron llegar a cinco acuerdos con las instituciones, entre ellos la reformulación del plan de salvaguarda con la participación de las comunidades *p'urhépecha*, que a la fecha no se ha cumplido. En su lugar, se han hecho algunas acciones aisladas que también carecen de la participación del conjunto de los *pireris*.

Hacer una evaluación objetiva del proceso de patrimonialización de las manifestaciones citadas incluyendo los efectos suscitados, requiere la asignación de recursos humanos y financieros, pero, sobre todo, la voluntad política de las instituciones involucradas debido a que tal acción arroja, como se puede ver en el ejemplo anterior, carencias y errores graves. Consideramos que dicha

tarea es indispensable, por lo que, a pesar de nuestras múltiples limitaciones, los miembros del Seminario intentamos dar voz a las opiniones de músicos y danzantes cuyas prácticas culturales han sido incluidas en la Lista Representativa mediante la organización de dos coloquios.

El primero de ellos se realizó en 2012 en la ciudad de Puebla de los Ángeles y se abordaron tres temas: “¿Existen culturas musicales en riesgo?”, “Políticas públicas y experiencias de salvaguarda” y “Declaratorias de la Unesco”. El segundo se efectuó dos años después en el Museo del Carmen de la Ciudad de México y se abocó al seguimiento de los procesos de patrimonialización antes señalados, con los siguientes objetivos: *a)* abrir un espacio para conocer diversas opiniones sobre el tema; *b)* plantear propuestas alternativas de salvaguarda y proponer soluciones a los problemas suscitados por las declaratorias, y *c)* prever posibles escenarios de patrimonialización originados por la Unesco.

Somos conscientes de que la información recabada en estos coloquios no supe la elaboración de una evaluación sistemática; no obstante, los datos obtenidos brindan elementos importantes al respecto. Por tal motivo, lo recabado y analizado a partir de ambos coloquios se integró en un documento cuyo borrador fue elaborado por Amparo Sevilla para su discusión y corrección en el Seminario. En este proceso participaron Ixel Hernández, Georgina Flores, Clara Macías, Federico Gerardo Zúñiga, Gonzalo Camacho, Taly Gutiérrez y Carlos Ruiz, y fue suscrito por otros investigadores que han participado en el Seminario.⁴ Su objetivo es la presentación de una serie de observaciones dirigidas a las instituciones encargadas de atender los lineamientos de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco, las cuales se exponen a continuación.⁵

⁴ Además de los mencionados en su elaboración, firmaron Jorge Amós Martínez, Alejandro Martínez, Antonio Machuca, Felipe Flores, Camilo Camacho, Cecilia Reynoso, Fernando Nava, Julio Herrera, Arturo Chamorro, Ulises Fierro, Aurora Oliva, Fernando Hajar, Félix Rodríguez, Xilonen Luna y Daniel Najmad.

⁵ El documento entregado a las autoridades incluye, además de las observaciones citadas, los resolutivos del coloquio en torno a las alternativas de salvaguarda y propuestas de solución a los problemas suscitados por las declaratorias. Dada su extensión, no se integran en esta publicación.

I. Con relación a la elaboración de los expedientes, los planes de salvaguarda y los reportes:

- a) Es evidente la falta de una amplia participación libre e informada de las comunidades en la elaboración de los expedientes de tres de las declaratorias. En el caso de la *pirekua* nos referimos a las ciento diez comunidades pertenecientes a veintidós municipios p'urhépecha; al conjunto de las comunidades que practican la Ceremonia Ritual de Voladores (totonacas, teenek, nahuas, ñañhus y mayas), y finalmente, a los miles de mariachis que existen en varios estados de la República mexicana.
- b) En cuanto a los planes de salvaguarda se observa que:
- Se generaron expectativas y se planearon acciones que no se han cumplido.
 - Hay una notable restricción de acción territorial. Las manifestaciones culturales antes referidas se efectúan en amplios territorios que, si bien se mencionan en los expedientes, no se han aplicado en ellos acciones de salvaguarda.
 - No fortalecen las acciones y estrategias que los propios grupos y comunidades han creado y establecido para transmitir y mantener vivo su patrimonio musical.
 - Disocian o separan la práctica musical de las otras manifestaciones a las que está vinculada y del ámbito comunitario que la ha producido.
- c) En cuanto a los reportes:
- Se incluyen acciones que realizan las propias comunidades como parte de las acciones financiadas por las instituciones, sin reconocer la labor que los propios portadores hacen para “salvaguardar” su patrimonio.

II. En relación con los procesos derivados de dichas declaratorias que contravienen la salvaguarda:

- a) Surgimiento de conflictos al interior de las comunidades debido a los siguientes factores:
 - las distintas visiones que existen sobre los usos sociales del patrimonio;
 - las discrepancias sobre la utilización mercantilista del patrimonio;
 - la apropiación del patrimonio con fines políticos;
 - la falta de información sobre la existencia y uso de los recursos económicos derivados de dicho reconocimiento internacional.
- b) Las ganancias económicas derivadas de la práctica de las manifestaciones culturales se concentran principalmente en las empresas turísticas y ciertos grupos musicales y organizaciones de danzantes vinculadas con las instituciones gubernamentales.
- c) Aparición de gestores culturales externos a las comunidades que operan como sus “representantes”, sin que estas comunidades les hayan otorgado dicha representatividad.
- d) La masificación provocada por la propaganda turística invade los espacios de las prácticas rituales, impidiendo su adecuado desarrollo.
- e) Notable aumento de la tendencia a su espectacularización para su uso turístico y para su manipulación política.
- f) La suma de los factores arriba señalados da como resultado cambios opuestos a los planteados, esto es, no se logra la salvaguarda de dichas manifestaciones culturales, sino, paradójicamente, una manipulación que genera la desarticulación de las prácticas con sus comunidades dando lugar a resignificaciones encauzadas a fines políticos y mercantiles.

Cabe destacar que la conformación de la Lista Representativa de la Unesco genera distintos niveles de exclusión social, al otorgar un reconocimiento

internacional, nacional y estatal a unas cuantas manifestaciones culturales sobre todas las demás. Este procedimiento, de manera automática, excluye a una cantidad innumerable de manifestaciones de gran valía cultural para miles de comunidades y, por ello, contraviene el espíritu de la otra Convención de la Unesco sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, la cual, por cierto, ha sido tímidamente atendida por parte del Gobierno mexicano.

Compromisos pendientes de las instituciones gubernamentales

Es de suma importancia retomar lo que la propia Unesco ha advertido en la autoevaluación sobre los avances de la Convención. Entre la diversidad de temas abordados, encontramos tres señalamientos que exigen atención:

- En numerosos países las instituciones gubernamentales no disponen de los medios financieros y humanos para aplicar de forma efectiva los lineamientos emanados de la Convención.
- La comprensión conceptual de la Convención sigue siendo limitada tanto a nivel gubernamental como comunitario.
- Aunque las comunidades son el elemento central de la Convención, una de las medidas más difíciles de aplicar es su participación activa en todas las actividades de salvaguarda.

Entre las 24 recomendaciones formuladas por ese organismo internacional destaca la que indica: “Revisar el formulario del reporte periódico para incluir cuestiones específicas sobre política, legislación y género para asegurar que los informes se centren más en los resultados que en las actividades”.

A lo señalado por la Unesco habría que añadirse, desde nuestro punto de vista, las siguientes acciones en nuestro país:

- Diseñar y aplicar métodos y mecanismos para garantizar la participación informada, libre y reflexionada de los grupos y comunidades

en la elaboración y puesta en práctica de todas las actividades de salvaguarda.

- Si bien la Convención de 2003 no incorpora el concepto de *pueblo indígena* en sus lineamientos, ya que solo utiliza las categorías de individuos, grupos y comunidades, es importante recordar que el Estado mexicano sí tiene el compromiso de cumplir y hacer cumplir las legislaciones y acuerdos internacionales firmados, como es el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que señala, en relación con los pueblos indígenas, la obligación de efectuar consultas previas, libres e informadas sobre cualquier proyecto que se piense implementar en sus territorios. Lo mismo debe garantizarse para aquellos grupos o comunidades que, aunque no sean pueblos indígenas, sí son los creadores, custodios y propietarios de su patrimonio cultural.
- Dar mayor impulso a las medidas de salvaguarda planteadas por la Unesco en los artículos 13 y 14 de la Convención, las cuales trascienden en gran medida el afán de visibilidad política y mercantil adquirida por la inscripción de “elementos culturales” en la Lista Representativa. Entre estas medidas encontramos las siguientes:
 - Fomentar estudios científicos, técnicos y artísticos, así como metodologías de investigación, para la salvaguarda eficaz del patrimonio cultural inmaterial, y en particular del patrimonio cultural inmaterial que se encuentre en peligro.
 - Mantener al público informado de las amenazas que pesan sobre ese patrimonio y de las actividades realizadas en cumplimiento de la Convención.
 - Promover la educación sobre la protección de espacios naturales y lugares importantes para la memoria colectiva, cuya existencia es indispensable para que el patrimonio cultural inmaterial pueda expresarse.
 - Diseñar y aplicar una metodología adecuada para el análisis sistemático del impacto generado por las declaratorias en el ámbito cultural, social y económico.

La elaboración y presentación de este documento tiene el propósito de abrir un espacio de diálogo y reflexión que tome en cuenta las voces que han sido excluidas de la toma de decisiones para las acciones de salvaguarda. El cuestionamiento de las formas y los procesos que hasta ahora han seguido las declaratorias es un ejercicio ineludible para que las instituciones logren un mejor desempeño en sus funciones.

Los miembros del Seminario estamos convencidos de que las instituciones pueden y deben actuar para fortalecer y mantener vivas las culturas musicales y dancísticas presentes en nuestro país, y ello significa poner en primer plano el cumplimiento de las demandas de las personas que las hacen posibles.

Segunda parte. *Entre lo hecho y lo dicho*, o bien entre las acciones y las promesas gubernamentales

La obtención de una declaratoria proveniente de una instancia internacional, como es la Unesco, brinda, entre cosas, la imagen pública de buen gobierno y la posibilidad de impulsar industrias culturales vinculadas al turismo. Lograr estos objetivos es, desde nuestro punto de vista, lo que ha motivado la búsqueda de patrimonialización de diversas expresiones culturales por parte del gobierno federal y los gobiernos estatales.

En el caso del estado de Veracruz, la Secretaría de Turismo y Cultura (Sectur) de dicha entidad, haciendo a un lado a su propio Instituto de Cultura⁶ y a las instancias de cultura de los estados de Oaxaca y Tabasco —donde también hay jaraneros—,⁷ realizó varios intentos, registrados desde el 2010 hasta

⁶ Alejandro Mariano, quien fungió como director del Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC) del 2012 al 2013, no fue incorporado a la puesta en marcha de la iniciativa en cuestión. Cabe señalar que Sectur subsumió al IVEC en 2006.

⁷ La música de jaranas, llamada después *son jarocho*, se configuró en lo que históricamente fue el territorio del Sotavento. Esta macrorregión cultural, que incluye llanos costeros y un macizo montañoso, abarca no solo el sur de Veracruz, sino también varios municipios de los estados de Oaxaca y Tabasco.

el 2013, por inscribir al son jarocho en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Unesco. Veamos a continuación cómo se llevó a cabo este proceso, mediante una síntesis de entrevistas a músicos y promotores culturales involucrados en el mismo proceso, además del seguimiento de la información periodística publicada al respecto.

Todas las notas de prensa acerca de los intentos anteriores al del 2013 esgrimen, como principal precedente, el reconocimiento otorgado a los Voladores de Papantla, relacionados con la Cumbre Tajín y su principal promotor, Salomón Bazbaz. Esta vinculación continúa en el proceso reiniciado a finales del mes marzo de 2013, fecha en la que el titular de Sectur, Harry Grappa, visita —en helicóptero y con fuerte dispositivo de seguridad— el rancho Luna Negra. En esos días tenía lugar allí el seminario anual que el Centro de Documentación del Son Jarocho realiza desde hace más de veinte años. El secretario entregó un reconocimiento al grupo Los Cojolites, organizadores de este evento de enseñanza y convivencia, con motivo de su reciente nominación a los premios Grammy. Asimismo, expresó su deseo de contribuir y apoyar a la cultura musical del son jarocho.

Al cabo de un mes, aproximadamente, la Secretaría convocó a una primera reunión a un grupo de catorce personas. Entre ellas se encontraba Salomón Bazbaz, como coordinador del proceso de consulta con la comunidad, y Dalia Pérez, directora de Turismo Cultural y representante de Sectur. El 14 de mayo de 2013 aparece un comunicado de prensa del Gobierno del Estado acerca del impulso de dicha Secretaría en la búsqueda de que el son jarocho fuera declarado Patrimonio de la Humanidad por la Unesco, y sobre la constitución de un grupo promotor⁸ para “emprender una gran campaña que lo enaltezca, reconozca y posicione en México y en el mundo”.

⁸ Según este comunicado, “estuvieron presentes el subsecretario de Promoción y Servicios Turísticos de la Sectur, Guillermo Herrera Mendoza; el director general de Cumbre Tajín, Salomón Bazbaz Lapidus, y representantes de los grupos Cojolites, Soneros de Tesechoacán, Estanzuela, De Playa Son, Mono Blanco y Tecalli, así como de la asociación La Cuenca Viva A. C., el Centro de Documentación del Son Jarocho y el Comité Cultural Buscapiés”. Comunicado 2664, 14 de mayo de 2013.

Como consecuencia de este anuncio, del cual hicieron eco múltiples medios de comunicación, en junio de 2013 algunos miembros de la “comunidad sonera” publicaron en redes sociales su descontento al enterarse por medio de la prensa de la convocatoria de estas reuniones. En esos manifiestos se aludía a las problemáticas relacionadas con la representatividad del llamado “grupo promotor” y se expresaban temores acerca de la relación entre músicos y bailarines con las autoridades gubernamentales. Se cuestionó el dudoso beneficio que extraerían con la conclusión de la convocatoria. Como justificación de las dudas expresadas se trajeron a la luz los procesos históricos de apropiación de este género musical para la creación de espectáculos folclóricos y se calificó esta iniciativa como un nuevo intento de vender esta expresión cultural y musical en el mercado. Desde ese momento comenzó el debate y la división al interior de la comunidad sonera, que nunca ha formado un grupo homogéneo ni unívoco. En realidad, el llamado Movimiento Jaranero⁹ es un grupo informal de personas, agrupadas en distintos colectivos familiares y de otros tipos, con distintas visiones acerca de la promoción y difusión del son jarocho y el fandango, y con frecuentes luchas de poder entre ellos.

A partir de las primeras reuniones que la Secretaría convoca, algunos de los asistentes realizaron un documento de análisis y de propuestas generales —el cual no se ha hecho público— que recogía las necesidades identificadas por los concurrentes. Al grupo promotor inicial se fueron sumando nuevos integrantes, todos ellos personalidades reconocidas dentro del Movimiento

⁹ A partir de la década de los años ochenta del siglo xx, comenzaron un conjunto de acciones, desarrolladas tanto por agentes civiles como institucionales, encaminadas a la promoción y difusión de lo que se llamó entonces *son jarocho tradicional*. El Movimiento Jaranero y todos los procesos de resignificación y revitalización que se generaron desde entonces, ha generado la existencia de un elevado número de grupos dedicados a su ejecución, así como un gran número de personas interesadas en el aprendizaje de la música y el baile dentro, pero también fuera del estado de Veracruz. Se realizan numerosos eventos en los que este género es protagonista, como son los llamados encuentros de jaraneros, festivales, conciertos o presentaciones de grupos profesionales. Han aparecido abundantes publicaciones bibliográficas y encuentros académicos que discuten sobre su desarrollo, tesis desde distintas ciencias sociales y un gran número de productos audiovisuales que documentan las transformaciones, permanencias e historia de su música y su fiesta.

Jaranero. A petición de los convocados, el mencionado documento de análisis habría de discutirse en un foro público de trabajo que incluyera a un mayor número de personas relacionadas con el son y el fandango.

Entre los temas que, según los entrevistados, integraban la agenda de negociación destacan los siguientes: reconocer el trabajo de los viejos músicos y otorgarles seguros de salud y de apoyo económico; cuestionar los modos de enseñanza en el son jarocho; reflexionar acerca del modelo de los encuentros de jaraneros; analizar el estado de la Fiesta de la Candelaria en Tlacotalpan; reflexionar acerca del papel de las Casas de Cultura, y fomentar los trabajos de enseñanza y difusión consolidados en diferentes regiones. Estas propuestas debían conformar el Plan de Salvaguardia, condición *sine qua non* para que los asistentes aceptaran considerar la elaboración del expediente de la declaratoria. A partir de ello, algunos de los representantes consultados exigieron alterar el orden habitual: se priorizó el plan de acciones con el objetivo de obtener un compromiso real por parte de las autoridades públicas, a raíz de la inquietud de que la declaratoria por sí misma no supondría recursos ni garantizaría su distribución equitativa. Por otro lado, también se compartió la sospecha de que el proceso fuera consumado a espaldas de la comunidad.

Al inicio la propuesta de Sectur tuvo defensores; sin embargo, estos afirmaron que el planteamiento de la elaboración del expediente fue cuestionado en todo momento, pero se quiso aprovechar el marco de negociación con el Gobierno del Estado. El argumento principal para dicho cuestionamiento era la contradicción inherente al hecho de que se quisiera reconocer al son jarocho a nivel internacional cuando no existe un reconocimiento real, ni efectivo, por parte del gobierno estatal ni federal. Otro de los ejes de discusión fue que el hipotético nombramiento debía hacerse extensivo a la Fiesta del Fandango, ya que es en esta donde se da el espacio de convivencia y participación que la distingue de la ejecución de la música y la danza en un escenario. Reconocer al son jarocho como género musical aislado de su fiesta implicaría un desconocimiento profundo de la tradición musical y dancística del sur del estado de Veracruz y estados colindantes. Asimismo, fomentaría exclusivamente procesos actuales en los que efectivamente la música se ha autonomizado adaptándose a formatos de escenario. En general, las personas que asistieron a estas juntas

destacan lo positivo de promover la reunión de representantes informales de este “movimiento de revitalización” y difusión para poner en común necesidades, preocupaciones y objetivos.

Desde el mes de mayo hasta finales del año 2013 se realizaron al menos cuatro reuniones organizadas por la Secretaría. Sin embargo, repentinamente el proceso terminó y se cortó la comunicación con dicha instancia gubernamental. A pesar de que la reflexión acerca del modelo de los festivales o encuentros de jaraneros había sido incluida en el documento de propuestas, se pidió el apoyo formal de la Secretaría para los encuentros y festivales más consolidados. Esto debía ser la prueba fehaciente de su deseo de contribuir y apoyar a la cultura musical del son jarocho. Llegada la fecha de celebración de dichos eventos, el silencio fue la única respuesta por parte de Sectur. Esto a pesar de que a mediados del mes de diciembre habían aparecido en la prensa nuevas declaraciones del secretario que anunciaban que la elaboración del expediente tenía un 40 % de avance.

Esta situación, paradójica y confusa, provocó el envío y publicación en distintos medios en diciembre de 2013 de una carta firmada por la mayoría de los asistentes a las reuniones en distintos medios. La carta básicamente fue un posicionamiento por parte de los firmantes, donde se afirmaba públicamente que la declaratoria como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad no es el interés primordial de este sector de la comunidad de músicos, bailarines, versadores y promotores, sino “la construcción de un Plan Integral de Salvaguardia de la Fiesta Comunitaria del Fandango y Son Jarocho [...] para construir un foro de discusión”. Básicamente fue un reclamo al Gobierno del Estado de Veracruz para que demostrara con acciones su interés en reconocer el valor social y cultural de la Fiesta del Fandango. Este debía materializarse en la definición de un presupuesto público para la puesta en marcha de acciones integrales que se encontraran enmarcadas en un Plan Integral de Salvaguardia.

Sectur no contestó a esta carta ni tampoco los medios de comunicación recogieron ninguna declaración al respecto. A finales de enero de 2014 se anuncia en varios medios el II Encuentro de Son Jarocho en el Centro Nacional de las Artes (Cenart) de la Ciudad de México. En este evento tuvo lugar una mesa de análisis sobre “La pertinencia de inscribir al son jarocho en la

Lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad”. Ciertamente, en este espacio se dio una discusión importante acerca del tema, aunque no fue el único espacio dedicado a ello.¹⁰ Salomón Bazbaz, presente en esta mesa de diálogo, declaró que fue invitado por el Gobierno del Estado de Veracruz para realizar el expediente. Su principal argumento para defender la declaratoria fue que el nombramiento proporcionaría un Plan de Salvaguardia que permitiría proteger a “la comunidad” ante los cambios de gobierno sexenales. También informó sobre la propuesta de crear una escuela de son jarocho con varias sucursales y la certificación de los maestros, lo que generó argumentos a favor y en contra entre los presentes. La relación de las declaratorias de la Unesco con los beneficios a las empresas turísticas surgió también en varias intervenciones de dicho foro.

Por tal motivo, en diciembre de 2014, después de la ceremonia inaugural de los Juegos Centroamericanos y del Caribe, en la que se presentó una recreación escénica de la música jarocho, Gilberto Gutiérrez, director del reconocido grupo Mono Blanco, quien inicialmente apoyaba la iniciativa de la declaratoria, publicó en su portal electrónico un “NO a la patrimonialización en tanto el Estado no se ponga en sintonía con las verdades de la tradición”.

Los protagonistas tienen hoy día varias teorías acerca de por qué desaparece el interés de Sectur en darle continuidad a este proceso. Entre ellas destaca la idea de que detectaron demasiadas complicaciones, calcularon que la inversión económica era alta y decidieron apostar por otro tipo de campañas turísticas más simples. Asimismo, se argumenta la falta de presupuesto del gobierno para temáticas culturales y el que los tiempos de las legislaturas políticas ya eran insuficientes para conseguir este objetivo como un mérito político. De alguna forma, el debate en el Cenart fue percibido como un termómetro que mostró que el proceso no iba a ser fácil. En general, se piensa que el debate está en pausa, aunque no cerrado, y que el asunto probablemente siga discutiéndose en esferas políticas más altas.

¹⁰ En el marco de los Talleres Vivenciales de Son Sanandrescano de 2013 hubo también una mesa redonda titulada “El son jarocho, ¿Patrimonio Cultural de la Humanidad?” y el Observatorio Cultural Veracruz publicó en internet varios artículos de reflexión sobre el tema.

Conclusiones

Una vez narrado el proceso anterior consideramos que es importante destacar la división interna provocada entre los distintos colectivos por la exclusión de algunos de ellos en los procesos de negociación, reflejo a su vez del problema más complejo de la representatividad en los procesos de consulta. Los distintos niveles de exclusión que genera la conformación de la Lista Representativa de la Unesco ya han sido señalados. Sin embargo, en este caso destaca otro tipo de exclusión, que, más allá de la manifestada por miembros destacados del Movimiento Jaranero, consiste en la ejercida a todos los músicos y bailadores no profesionales que viven en los pueblos y cabeceras municipales del llamado Sotavento y que recrean esta expresión cultural de forma cotidiana y en los espacios festivos. En la mayoría de los casos, hay, entre ellos, un desconocimiento total de estos procesos, sus lógicas, conceptos e implicaciones.

La desconfianza previa hacia las instituciones públicas fundada en experiencias anteriores es particularmente relevante cuando son estas las promotoras de la iniciativa de la elaboración del expediente. La confusión en las expectativas creadas ante las declaratorias y la inquietud acerca su utilidad o beneficio es un efecto que se ha constatado en el resto de los casos analizados que cuentan ya con el reconocimiento de la Unesco y que ha causado graves conflictos. El desconocimiento de la dinámica del proceso y la terminología de la Unesco es el marco que contextualiza las anteriores observaciones. Así mismo, es característica la ausencia total de la reflexión sobre el concepto de *patrimonio* y sobre la sostenibilidad de los contextos socioeconómicos necesarios para la reproducción de dicho patrimonio cultural.

Sin embargo, hay algo aún más relevante del proceso descrito alrededor del intento de inscripción del son jarocho como Patrimonio de la Humanidad. Se trata de la capacidad de consenso y la expresión de necesidades, dentro de un grupo heterogéneo de individuos interesados en la continuidad de un acervo cultural determinado. Esto es valioso a pesar de que estas solamente sean las necesidades de un sector de los actores o portadores. Por ello, se deduce que es esencial la creación de espacios donde se discuta una agenda compartida entre los colectivos y los agentes que están trabajando en la promoción de las

culturas sotaventinas. Y posteriormente, que dichas reflexiones y demandas sean atendidas por las autoridades, sin que necesariamente sean consideradas como el marco de las declaratorias de la Unesco.

Por último, cabe señalar que los integrantes del Seminario hemos observado que los usos sociales de las manifestaciones culturales abordadas están cada vez más determinados por la lógica del mercado, vía su explotación turística, y por la construcción de capitales políticos. Se ha idealizado la industria turística como una forma de superar la pobreza, pero se ha desarrollado una industria depredadora que solo ha reforzado las relaciones de desigualdad entre los empresarios y las comunidades.

Bibliografía

- Quintero Morón, Victoria. 2003. “El patrimonio inmaterial: ¿intangible? Reflexiones en torno a la documentación del patrimonio oral e inmaterial”. En *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, 144-157. Andalucía: Junta de Andalucía; Consejería de Cultura.
- Sevilla, Amparo. 2014. “Del ritual al espectáculo”. En *Diario de Campo*, núm. 2 (abril-junio): 24-31.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 2013. “Evaluation of Unesco’s Standard-setting Work of the Cultural Sector. 2003. Final Report”. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Consultado en octubre de 2013. <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002230/223095e.pdf>.

Inventario Nacional de Referencias Culturales del Maracatu-Nação: entre desafíos, aciertos y tensiones

Anna Beatriz Zanine Koslinski

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Introducción

El Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), impulsado por el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) de Brasil, desde principios de los años 2000 se ha destacado por la política pública en favor de la diversidad cultural. Desde su inicio, de acuerdo con el sitio web oficial del instituto (IPHAN 2015), cerca de veinticinco bienes intangibles ya se han registrado y veintitrés están en proceso de registro. A pesar del reconocimiento del programa, su aplicación en distintos contextos culturales ha revelado limitantes en el método y, en ocasiones, generado conflictos y disputas de poder o legitimidad entre los actores involucrados, sean ellos investigadores, poseedores del bien o representantes de gobierno. El convertir un bien en *patrimônio imaterial nacional* implica, según el IPHAN, manejar identidades culturales, promover acciones de salvaguardia, inclusión social y mejorar las condiciones de vida de productores y poseedores del bien cultural (IPHAN 2015); en consecuencia, negocian con intereses múltiples y conflictivos. Con base en la experiencia adquirida como supervisora del Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu-Nação y considerando los puntos de vista de los diversos actores involucrados, el presente capítulo tiene como objetivo describir el proceso destacando sus desafíos y logros.

Políticas patrimoniales en Brasil

La preocupación por cuestiones relativas al patrimonio inmaterial en Brasil se encuentra dentro de un escenario presente a nivel mundial. A partir de los

años noventa, organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) mostraron su preocupación relativa a las culturas tradicionales que podrían correr el riesgo de desaparecer, perder su identidad y cultura originales o ser expropiadas debido a la globalización; esto porque el universo simbólico de dichas culturas podría ser deseado por un mercado cultural que cada vez más valora todo lo que considera exótico (Abreu 2005). En 2003, la Unesco lanza la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, documento que formaliza y concreta sus esfuerzos en la protección de los bienes de naturaleza intangible (Machuca 2014). La institución define patrimonio inmaterial como:

prácticas, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto a instrumentos, objetos, artefactos y lugares culturales que les son asociados— que las comunidades, los grupos y en algunos casos, los individuos, reconocen como parte de su patrimonio cultural (Ministério da Cultura s. f.).

Es necesario destacar que el surgimiento de la preocupación por el patrimonio inmaterial fue importante en el sentido de disminuir la desigualdad existente en la Lista del Patrimonio de la Humanidad reconocida por la Unesco, ya que la mayoría de los bienes materiales son de origen europeo (Rosas Mantecón 2010; Nivón 2010).

Antes del surgimiento de la Convención de la Unesco, Brasil ya articulaba la creación de un programa con estos mismos objetivos. Es por ello que el Ministério da Cultura¹ solicita al antropólogo Antônio Augusto Arantes formular una metodología de inventario enfocada al patrimonio cultural inmaterial, y así, gracias a su trabajo y el de otros intelectuales, el 4 de agosto de 2000 se promulga el decreto 3551, que instituyó el registro de bienes culturales de naturaleza inmaterial, y se crea el PNPI² (Abreu 2005). Según el IPHAN, el programa

¹ Ministerio de Cultura.

² Brasil ratificaría la Convención propuesta por la Unesco en 2006.

viabiliza proyectos de identificación, reconocimiento, salvaguardia y promoción de la dimensión inmaterial del patrimonio cultural aparte de ser un programa de fomento que busca establecer enlaces con instituciones de los gobiernos federal, estatal y municipal, ONG, agencias de desarrollo y organizaciones privadas ligadas a cultura e investigación (IPHAN 2015).

En resumen, el programa tiene como objetivo la salvaguardia de los bienes culturales inmateriales situados en Brasil; sin embargo, el bien debe ser registrado en los libros de registro del IPHAN, y antes recomendarse que el bien sea inventariado. Solamente después de ese proceso, el plan de salvaguardia entra en acción.

Como ya se ha mencionado, el IPHAN posee una metodología específica para inventariar los bienes inmateriales nombrada Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). El inventario es un instrumento para conocer y documentar un bien cultural, aparte de identificar posibles problemas y soluciones para la salvaguardia. Resumiendo, para formular acciones que se enfoquen en la protección, continuidad y sustentabilidad del bien, es necesario que sean conocidas a detalle. Por esto, el INRC prevé que sean completadas las fichas de sitio, localidad, lugares, edificaciones, formas de expresión, celebraciones, oficios y modos de hacer referentes al bien, más allá de fichas adjuntas con levantamiento de material bibliográfico y registros audiovisuales. Aparte de llenar esas fichas, es preciso documentar el bien por medio de registros audiovisuales de sus actividades y celebraciones, realización de entrevistas, producción de un documental de carácter etnográfico y al finalizar contar con un *dossier* que relate el proceso completo de inventario y las cuestiones pertinentes al universo del bien a ser registrado, más allá de recomendaciones para su salvaguardia. Según las recomendaciones de la Unesco, se sugiere la participación de los poseedores del bien en los procesos de inventario y planeamiento de la salvaguardia. Si el material es aprobado por IPHAN, el bien cultural se registra en los libros divididos bajo las categorías de Saberes, Celebraciones, Formas de Expresión o Lugares (IPHAN 2015).

El inventario de los *maracatus-nação*

Como se puede percibir, el proceso de inventario, registro y salvaguardia de un patrimonio inmaterial en Brasil es extenso, y con los *maracatus-nação* pernambucanos no ocurrió de forma distinta; sin embargo, antes de explicar el INRC de los *maracatus*, es necesario definir y contextualizar dicha expresión cultural.

Maracatu-nação o *maracatu de baque virado* es una manifestación de la cultura popular y negra de Brasil con fuerte presencia en el estado de Pernambuco. Encontrar una descripción exacta de lo que es el *maracatu-nação* es difícil debido a su complejidad, pero en general se puede describir al *maracatu-nação* como una manifestación cultural caracterizada por una corte real compuesta de rey, reina, príncipes, princesas, nobleza, vasallos, *bahianas*,³ entre otros personajes que ejecutan una danza específica acompañada por una orquesta de percusiones compuesta por instrumentos como *alfaias* (tambores), cajas, *gonguês*, *mineiros* o *ganzás* y a veces *agbês* y timbales.⁴ Los grupos de *maracatu* están organizados como agrupamientos de carnaval, localizados en comunidades con descendencia afro en la periferia (también conocidas como favelas) de la ciudad de Recife y alrededores. Poseen como liderazgos en la mayor parte de los casos, a personas de la misma familia, y cuentan también con la participación de las personas residentes de la comunidad dentro del *batuque* (orquesta de percusiones) o corte. De acuerdo con los *maracatuzeiros*, solamente son considerados auténticos los *maracatus-nação* que poseen vínculos de carácter religioso con las casas de *xangô* (nombre de la religión de culto a los orishas en Pernambuco) o *jurema* (religión que venera espíritus de origen afro, indígena y portugués; Motta 1997), donde presentan algunas ofrendas (Koslinski 2012).

El período del carnaval y el mes que lo antecede es cuando los *maracatus-nação* tienen mayor actividad. En estos meses, aparte de los ensayos en sus comunidades, los grupos realizan actividades en escenarios y desfiles en las calles, generalmente contratados por el gobierno, como parte de las atracciones

³ Personaje del *maracatu-nação* con referencia al estereotipo de la típica mujer nacida en el estado de Bahía.

⁴ Muchos de los instrumentos de *maracatu* no tienen traducción a otros idiomas.

ofrecidas por la ciudad debido al festejo más popular de Brasil. Los *maracatus* son una de las principales atracciones del Carnaval de Recife; entre tanto, dicho protagonismo no resulta en buenas condiciones estructurales para estos grupos. Su mayoría se encuentra en condiciones miserables. La subvención para el carnaval y otros pagos ofrecidos por el gobierno no cubren los gastos para su manutención básica. Por último, es necesario reiterar que, a pesar de la indiferencia por parte de los organizadores del carnaval, los *maracatus-nação*, son pieza clave en la construcción de una identidad pernambucana en un modelo de carnaval que se diferencia de carnavales como el de Salvador o el de Río de Janeiro, a los cuales era asociado antes de la implementación del Carnaval Multicultural da Cidade do Recife,⁵ creado en 2002 (Koslinski 2012).

La importancia de los *maracatus-nação* para la identidad pernambucana también fue uno de los motivadores del pedido realizado por el Gobierno de Pernambuco al IPHAN en 2007, cuando solicitó su registro como *patrimônio cultural do Brasil*;⁶ sin embargo, solamente en 2011 fue que la convocatoria para la selección de los equipos de investigación que deseasen inventariar el bien fue lanzada. Así, con la aprobación del equipo del cual formé parte, el INRC de los *maracatus* comenzó en noviembre de 2011 y entregó el material final a la Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe) en septiembre de 2012.

Antes de asistir a la convocatoria, nuestro equipo de investigación ya había conseguido la anuencia de los *maracatuzeiros* participantes de la Associação dos Maracatus-Nação de Pernambuco (Amanpe)⁷ y eso sin duda colaboró para nuestra aprobación. La Amanpe existe desde 2009 y fue fundada para que los *maracatus-nação* pudieran luchar por sus derechos e intereses comunes y pudieran asesorarse mutuamente en cuestiones de burocracia, como ciudadanía jurídica, subvenciones y otros temas.

A pesar de la anuencia previa de la asociación, una de las primeras actividades del equipo de investigación fue la realización de una junta con los *mara-*

⁵ Carnaval Multicultural de la Ciudad de Recife.

⁶ Patrimonio cultural de Brasil.

⁷ Asociación de los Maracatus-Nação de Pernambuco.

catuzeiros para explicar cómo funcionaría la dinámica del inventario y también para quitar cualquier tipo de duda del proceso. También nos aseguramos de explicar la razón de ser del INRC, y cuáles serían los beneficios de la obtención del registro como patrimonio inmaterial por parte de los *maracatus-nação*. El esfuerzo de trabajar en un diálogo constante con los *maracatuzeiros* en una perspectiva de construcción conjunta estuvo presente en todo el proceso. Sin embargo, no fue algo exento de conflictos. La mayoría de los *maracatuzeiros*, aunque hubieran firmado las cartas de anuencia, parecían indiferentes a lo que hablábamos. Creo que delante de la complejidad de las políticas culturales en Brasil, y del histórico de dificultades a que los *maracatuzeiros* y otros grupos representantes de las culturas populares enfrentaran en su relación con los poderes públicos, dicha postura no fue una sorpresa para el equipo; toda esta apatía por parte de ellos nos hizo reflexionar también acerca de los significados al obtener un título de patrimonio inmaterial. ¿De qué sirve imponer ese título a un grupo social que en principio no veía sentido en él? En ese contexto, ¿cómo concretar la recomendación de que los poseedores del bien tomaran como propio y fueran protagonistas de su proceso de patrimonialización y salvaguardia? Era preciso tener cuidado para que el título no se convirtiera en algo meramente figurativo que no genera autonomía ni acceso a la ciudadanía a los grupos involucrados.

Otras actividades que marcaron el inicio del proceso de inventario fueron la definición del sitio y las localidades, así como el levantamiento de material bibliográfico y registros audiovisuales del bien, ya existentes. Para eso el equipo recurrió a museos, bibliotecas y archivos públicos. Este inicio estuvo marcado por incontables juntas internas del equipo de investigación⁸ y también con la Fundarpe, con el fin de estructurar toda la metodología que seguiríamos. Las fichas del INRC son muy extensas, y no siempre los campos a ser llenados tenían sentido o aplicación a los *maracatus*. Al mismo tiempo había características presentes en los *maracatus* consideradas de extrema relevancia para constar en

⁸ Las juntas del equipo de investigación eran realizadas en las dependencias del Laboratório de História Oral (Lahoi) de la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). El trabajo conjunto con la universidad fue fundamental para la realización del inventario, debido al apoyo logístico y el acceso a la estructura del laboratorio.

el inventario, pero que no poseían espacio en las fichas donde pudieran adecuarse. En estas juntas también definimos los bienes presentes en el universo de los *maracatus* que serían inventariados, las categorías donde se encuadraban y los guiones de entrevista que pudieran fornecer las informaciones suficientes para llenar las fichas.

En enero de 2012 iniciamos las entrevistas junto con el registro de ensayos, *performances* y otras actividades relacionadas a los *maracatus*. Como se iniciaba el período previo al carnaval, había mucho que registrar, pues como ya he mencionado, hablamos del período en donde los *maracatus* tienen más actividad. El equipo registró no solo los eventos realizados en el centro de la ciudad, sino también los ensayos realizados en las comunidades donde los grupos se ubicaban. Esos registros fueron muy importantes para constatar la difícil situación en la cual se encontraban la mayor parte de los grupos, que poseían sedes en situación precaria, con poco espacio para alojar instrumentos, disfraces y complementos.

Después del término del carnaval, que en 2012 ocurrió en el mes de febrero, seguimos con las actividades de entrevistas y llenado de fichas. Teníamos seis meses de trabajo para cumplir, pero para la cantidad de datos que recogeríamos, el tiempo era muy corto. En verdad, si no fuera por la familiaridad que el equipo de investigación tenía con el bien cultural y con la metodología del INRC, hubiera sido imposible el cumplimiento del plazo, o, de hacerlo, no entregaríamos un material de calidad (Guillen 2012). Ya se ha mencionado que llenar las fichas es algo un tanto complejo; la metodología creada por IPHAN es reciente y existen pocos investigadores en Brasil preparados para capacitar a otros investigadores en esta tarea (Carvalho 2010). La creación del INRC abrió nuevas oportunidades para el trabajo de los antropólogos en Brasil, ya que es el punto profesional indicado y con la legitimidad necesaria para orientar el proceso. Sin embargo, todavía hay mucho que avanzar en la comprensión y mejora del método. Las juntas internas que el equipo tuvo con los representantes del IPHAN y de la Fundarpe no serían suficientes para capacitar a los investigadores y auxiliares. La mayor parte de los investigadores del inventario también participaron en dos proyectos previos, uno de ellos utilizando el INRC como parte de su metodología, en un proyecto que inventarió la dimensión sonora

de los *maracatus* y que terminó por funcionar como un ejercicio y aprendizaje para lo que vendría a ser el futuro inventario completo de los *maracatus*.

Con relación al llenado de las fichas, fue necesario decidir cuáles serían los criterios, por ejemplo, la estandarización del lenguaje, ya que diferentes investigadores llenarían un mismo tipo de ficha, adicional a los guiones de las entrevistas. Cada ficha presente en el manual del INRC fue precedida de un cuestionario que tuvo como finalidad enfocar el guion de entrevista para auxiliar en la obtención de información durante el llenado de la misma ficha. Para el caso del INRC de los *maracatus-nação*, el tiempo disponible no era suficiente para aplicar los cuestionarios tal cual estaban en el manual. Lo que hicimos fue crear un cuestionario general para ser aplicado a los representantes de los *maracatus*, cuestionario que serviría para el llenado de las fichas de *formas de expresión* de cada grupo, así como otras fichas que unieran material de distintas fuentes de información, incluyendo preguntas dependiendo del área en que el representante pudiera auxiliar con su conocimiento (costura, música, confección de instrumentos, administración, etcétera).

Hubo todavía el problema de cómo abarcar dentro del inventario valores y cuestiones relevantes en el universo de los *maracatus* que no tendrían espacio en las fichas. Para ello, decidimos abrir espacio para la discusión de dichas cuestiones en el *dossier* a ser entregado. En este *dossier*, pudimos exponer con más autonomía y libertad cuestiones acerca de la relación de los *maracatus* con el mercado, religión, género, tradición, salvaguardia, entre otros valores que no podrían ser ignorados dentro del proyecto.

También tuvimos que lidiar con la desconfianza de algunos *maracatuzeiros*. Muchos de ellos con malas experiencias anteriores en la relación con investigadores representantes de la academia o del gobierno. Esos “traumas” hicieron que algunos de ellos asociaran a nuestro equipo de investigación con esos eventos anteriores. Si pensamos en el proceso histórico de expropiación y exploración al que la cultura popular ha sido sometida desde que despertó el interés de investigadores y del mercado cultural (Carvalho 2005), tal desconfianza está justificada, y construir nuevas relaciones con los representantes de esas culturas se volvió un desafío con el cual tuvimos que lidiar.

La presencia de algunos *maracatuzeiros* que pertenecían a grupos distintos de los investigadores dentro del equipo también generó desconfianza debido a rivalidades existentes entre ellos. Las rivalidades y conflictos entre las diferentes *nações de maracatu* son históricos y tienen que ver no solo con los concursos durante los carnavales, sino también con diferencias existentes en la identidad, manera de gestionar los grupos, comprensión de su universo simbólico y también con relación a la inserción en el mercado cultural. En ese sentido, reforzar la creación de la Amanpe ha sido fundamental en el proceso de empoderamiento de los grupos en cuanto a sus derechos como agrupaciones de carnaval y representantes de la cultura popular, como también en el sentido de hacer que los grupos administren mejor sus conflictos, dejándolos de lado en un momento de lucha por el bien común. El trabajo colectivo es importante para que los beneficios que antes eran destinados a los *maracatus* con mejores condiciones de dialogar y ser parte en las esferas de la política y producción cultural pudieran alcanzar la totalidad de los grupos.

Lamentablemente no fue posible contar con la participación de *maracatuzeiros* de cada grupo dentro del equipo. Incluir poseedores del bien dentro del proceso de inventario es una recomendación no solo de IPHAN, sino también de la Unesco, y la realidad con la cual el equipo se encontró, dificultó el cumplimiento total de esa demanda. La Unesco reconoce la dificultad para cumplir tal criterio (Barquín Cendejas 2014), así que los obstáculos no se tratan de una particularidad del contexto de los *maracatus*. Por principio, era exigido un nivel académico mínimo para ser investigador del INRC, en este caso, maestro en las áreas de Historia, Antropología, Etnomusicología o áreas afines. Debido al contexto sociocultural en el cual se encuentran los grupos y las dificultades que Brasil presenta en las áreas de educación, la cantidad de *maracatuzeiros* que logran acceder a la enseñanza superior es mínima, y a un posgrado, aún menor. Además, el tiempo de trabajo que debían dedicar al proyecto no permitiría que ellos se organizaran en sus trabajos, y el valor de la beca pagada a los investigadores y auxiliares de investigación no era suficiente para su sustento y el de sus familias

Aun así, pudimos hacer partícipes a algunos *maracatuzeiros* como investigadores, auxiliares de investigación o en el área de producción. Destaco

que la participación de estos *maracatuzeiros* fue una gran contribución para el inventario en el sentido de que contábamos con representantes del bien cultural en las juntas que nos auxiliaban en la toma de decisiones y en el diálogo con otros *maracatuzeiros*, así como en la comprensión del universo de los *maracatus-nação*. Reitero todavía que la participación de los *maracatuzeiros* representó un aprendizaje para ambos lados (*maracatuzeiros* e investigadores) y fue un paso importante para su empoderamiento y apropiación de las políticas públicas que benefician los patrimonios inmateriales en Brasil. El contexto revela la importancia de que las acciones de salvaguardia se preocupen por producir condiciones para que ese grupo social históricamente excluido pueda obtener pleno acceso a la educación de nivel superior, obteniendo así mayores posibilidades de protagonismo, no solo en las cuestiones referentes al bien registrado, sino también en otras esferas de sus vidas.

A pesar de la conciencia de la polisemia y permanente construcción del concepto de salvaguardia,⁹ había una preocupación por parte de los investigadores del INRC de que el concepto pudiera ser debatido entre los *maracatuzeiros* y en una tentativa de ampliar las posibilidades de ese campo, concretando un diálogo igualitario y de construcción colectiva; realizamos en agosto de 2012 un seminario sobre salvaguardia en las dependencias de la Universidade Federal de Pernambuco. El seminario estuvo compuesto por una serie de mesas redondas y grupos de trabajo donde los *maracatuzeiros*, después de haber asistido a las discusiones acerca del significado y posibilidades de la salvaguardia, pudieron cambiar experiencias y exponer sus propuestas para los *maracatus-nação*. Así como fue señalado por Elaine Monteiro y Mônica Pereira do Sacramento, en el artículo que relata el proceso de construcción de acciones para la salvaguardia del *jongo*. El equipo del INRC de los *maracatus* también estaba preocupado por un “hacer con” y no un “hacer para” los *maracatuzeiros* y el seminario representó una acción exitosa en ese ámbito. Al término de los grupos de trabajo, las propuestas fueron reunidas y discutidas entre todos los *maracatuzeiros*.

⁹ Véase Monteiro y Sacramento (s. f.).

Durante las entrevistas que fueron realizadas entre enero y julio de 2012, percibimos que la idea de salvaguardia presentada por la mayoría de los *maracatuzeiros* estaba muy relacionada con el mercado cultural. Este tema es un tanto delicado, y se debe tener cuidado con posibles juicios de valor relacionados con su influencia sobre las culturas populares. Los *maracatuzeiros* no son grupos aislados, por tanto, comparten con los demás ciudadanos deseos no solo por una vida digna, sino también por bienes de consumo, entre otras ambiciones. De ese modo, su deseo por pertenecer al mercado cultural es legítimo, así que no se debe ignorar o reprimir. Puesto que existe la preocupación por las posibles imposiciones del mercado, es preciso reflexionar también sobre los riesgos de una posible imposición de un estilo de vida y gestión comunitaria. Tal actitud configuraría una discriminación en relación con el protagonismo de los *maracatuzeiros* en sus decisiones, aparte de ser una postura ingenua en cuanto a la realidad más amplia a las que pertenecen las culturas populares, sus dinámicas y resignificaciones.

A pesar de las preocupaciones relativas a cualquier imposición, es necesario estar atento a las diferentes percepciones e interpretaciones existentes en la recepción de un título de patrimonio cultural inmaterial, principalmente para no propiciar que los usos comerciales y turísticos del patrimonio distorsionen su carácter comunitario —que todavía existe— y beneficien a productores y empresarios en lugar de a los poseedores del bien. En Latinoamérica no son pocos los estudiosos que ya presentaron tal preocupación (Barquín Cendejas 2014; García Canclini 2012; Chaves, Montenegro y Zambrano 2010; Machuca 2014; Rosas Mantecón 2010; Martín Barbero 2009; Nivón 2010).

Con base en lo expuesto, hay que resaltar que en los ámbitos de acciones de salvaguardia existe el riesgo de que se salvable el bien en el sentido de su forma de expresión y que se olvide lo más importante, que es la salvaguardia de las personas que hacen el bien. Es necesario estar atento para que la salvaguardia no ignore las disputas y dimensiones del poder (García Canclini 2012). En ese sentido, es preciso garantizar por medio de políticas los derechos sociales y culturales que disminuyan las desigualdades en las comunidades a las cuales los poseedores del bien pertenecen, así como las condiciones

para que ellos puedan dar continuidad a su cultura de forma digna (Monteiro y Pereira s. f.).

Después del seminario, las propuestas crecieron, así que fue posible retomar, sin imposiciones o juicios de valor, la preocupación no solo con el mercado cultural, sino también con prácticas comunitarias entre los *maracatus*.

Es importante mencionar los conflictos existentes entre los *maracatus-nação* y los grupos de percusiones pernambucanos. A diferencia de los primeros, los grupos de percusiones están compuestos por jóvenes blancos y universitarios en su mayoría, que se reúnen en la región central de Recife u Olinda los fines de semana para tocar el ritmo y ejecutar la danza de los *maracatus*. Dentro del estado, es imposible no percibir la disputa existente entre las dos categorías de grupo dentro del mercado cultural, ya que los grupos también son contratados para realizar *performances*; además, ellos mueven un mercado de talleres, mercado que podría beneficiar a los *maracatus-nação*.

En el proceso del INRC surgió una polémica a partir del momento en que notamos que algunos grupos de percusiones, aunque no reconocidos por los *maracatus-nação* como *maracatus* auténticos, reivindicaban tal identidad para sí. Si dichos grupos fueran contemplados dentro del inventario, ellos también tendrían derecho a las políticas de salvaguardia y presentarían mejores condiciones estructurales para la realización de sus actividades. El surgimiento de estos grupos es, entre otras razones, consecuencia de ese mercado cultural que en los últimos años ha valorado las formas de expresión del *maracatu-nação*; recordemos que la Unesco desde la década de 1990 se mostró preocupada por las consecuencias del mercado que rodea los bienes de naturaleza inmaterial, y en sus acuerdos destaca la importancia de políticas patrimoniales que puedan proteger esos bienes de la influencia mercantil de carácter negativo. El equipo que inventarió a los *maracatus-nação* optó por no hacerlo con dichos grupos; sin embargo, entrevistamos a algunos de sus representantes para fundamentar nuestra opción, presentando los resultados de esas entrevistas en el *dossier*. Intelectuales como Regina Abreu (2005) discutieron acerca del poder del antropólogo en seleccionar y definir los bienes que serán registrados y el riesgo de jerarquizarlos; como investigadores que intentan auxiliar en la construcción de autonomía

para los grupos tradicionales, no podemos permitir que las desigualdades y la exclusión a la que están sometidos esos grupos en la sociedad se repitan en su INRC.

La preocupación por la desigualdad fue la razón por la cual decidimos registrar, entrevistar y llenar fichas de forma de expresión para cada uno de los *maracatus* tradicionales existentes. Entre los grandes grupos *maracatus-nação* existe una disparidad evidente. Estos poseen mejores condiciones estructurales, de divulgación e inserción en proyectos culturales y en el mercado; y los grupos menores sobreviven a pesar de las enormes dificultades que enfrentan. Durante el inventario buscamos romper estas jerarquías.

Las desigualdades internas existentes entre los *maracatus-nação* y los grupos de percusiones son resultado de una compleja red que conjunta mercado y productores culturales, turistas, jóvenes de clase media y gobierno. Ante esa realidad, es preciso replantear la noción de autonomía que la comunidad poseedora del bien puede tener para ser definida como patrimonio inmaterial, ya que existe una interdependencia de esas dimensiones. Como afirma Sandroni (2010), es necesario estar atento a la amplia red de mediaciones por medio de la cual la comunidad se fortalece. Es preciso tener cuidado de diferenciar la autonomía que los grupos poseen en sus procesos organizativos internos versus la autonomía para la comprensión y participación en convocatorias vinculadas a la producción cultural, redacción de proyectos y captación de recursos. La generación de autonomía es un largo proceso de aprendizaje.

Paralelamente a la preocupación de la Unesco, según la cual la globalización coloca los patrimonios inmateriales en riesgo, existen intelectuales que observan dimensiones positivas en el fenómeno. Según Eduardo Nivón y Ana Rosas Mantecón (2010, 9), la globalización ejerció un papel fundamental en el contexto de la gestión de patrimonios “reconociendo sus potenciales económicos y como factor de desarrollo con la consiguiente multiplicación de los agentes involucrados y el redimensionamiento de sus ámbitos de negociación e influencia”. Otros intelectuales, como Jesús Martín Barbero (2009), señalan aún que en Latinoamérica hubo una renovación del patrimonio, o sea, una reconversión en recursos económicos y de articulación productiva de lo local con lo global, enfatizando que la diversidad cultural implica el desplazamiento del

protagonismo del Estado hacia el ciudadano. En mi opinión, corresponde al Estado colaborar para el empoderamiento del ciudadano.

El 3 de diciembre de 2014, el *maracatu-nação* tuvo su aprobación de registro por el IPHAN en Brasilia, y la ceremonia que entregó el título de Patrimonio Cultural Imaterial fue realizada en Recife el día 18 de agosto de 2015.

Conclusión

No existen garantías de que las condiciones obtenidas por los diferentes grupos de *maracatus* tradicionales de aquí en adelante serán igualitarias. Ciertamente, para que dicha premisa sea real será necesaria mucha colaboración y diálogo entre los grupos tradicionales. Creo que después de todo el proceso del INRC, los *maracatus-nação* se fortalecerán políticamente, pues ya poseen muchas herramientas que facilitan su articulación entre sí, el mercado y los poderes públicos. Lo que se queda es el deseo de que su salvaguardia pueda traer mejorías para esos grupos y que pueda ser gestionada de manera autónoma por los poseedores del bien y servir de ejemplo para otros patrimonios inmateriales que tendrán sus registros y salvaguardias.

Bibliografía

- Abreu, Regina. 2005. "Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação dos antropólogos nas questões do patrimônio". *Revista Sociedade e Cultura* 2 (8): 37-52.
- "Apresentação". s. f. *História e memória dos maracatus nação de Pernambuco*. Blog. <http://www.historiamaracatusnacao.com/p/apresentacao.html>.
- "Apresentação". s. f. *Inventário Sonoro dos Maracatus Nação de Pernambuco*. Blog. <http://inventariomaracatus.blogspot.mx/p/apresentacao.html>.
- Barquín Cendejas, Alfonso. 2014. "Los dilemas de la salvaguardia: una introducción". *Diario de Campo* 1 (2): 4-6.

- Carvalho, Ana Paula Comin de. 2010. "O que um inventário de referências culturais poderá dizer? Os desafios da atuação dos antropólogos nos processos de mapeamento, identificação e registro do patrimônio cultural das populações afro-brasileiras". *Campos* 11 (1): 31-46.
- Carvalho, José Jorge de. 2005. "Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable". En *Culturas de Iberoamérica: diagnósticos y propuestas para su desarrollo*, coordinado por Néstor García Canclini, 97-130. Madrid: OEI.
- . 2010. "Espetacularização e canibalização das culturas populares na América Latina". *Revista Antropológicas*, año 14, 21 (1): 39-76.
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano. 2010. "Mercado, consumo y patrimonialización cultural". *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 7-26.
- García Canclini, Néstor. 2012. *A sociedade sem relato*. São Paulo: EDUSP.
- Guillen, Isabel Cristina Martins. 2012. "Inventariando experiências entre os maracatus nação em Pernambuco". *Anais Eletrônico da 28.ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)*, 1-12.
- IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). 2000. *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: IPHAN.
- . 2015. Sitio web del IPHAN. Consultado el 10 de septiembre de 2015. www.iphan.gov.br.
- Koslinski, Anna Beatriz Zanine. 2012. "Estratégias e ressignificações na espetacularização dos maracatus nação pernambucanos". *Anais Eletrônico da 28.ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)*, 1-21.
- Machuca, Antonio. 2014. "Evaluación del sector cultura de la Unesco: ¿un nuevo enfoque de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial?" *Diario de Campo* 1 (2): 7-12.
- Martín Barbero, Jesús. 2009. "Desafios Políticos da Diversidade". En *Políticas culturais: reflexões e ações*, coordinado por Lia Calabre, 155-161. Brasil: Casa de Rui Barbosa.

- Ministério da Cultura. s. f. “O que é Patrimônio Imaterial?” *Bens Culturais Registrados*. <http://portal.iphan.gov.br/bcrE/pages/conPatrimonioE.jsf?tipoInformacao=1>.
- Monteiro, Elaine y Mônica Pereira do Sacramento. s. f. “Pontão de Cultura de bem registrado e salvaguarda de patrimônio imaterial: a experiência do Jongo no Sudeste”. http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/pontao_de_cultura_de_bem_registrado_e_salvaguarda_de_patrimonio.pdf.
- Motta, Roberto. 1997. “Religiões afro-recifenses, ensaios de classificação”. *Revista Antropológicas* II (2): 11-34.
- Nivón, Eduardo. 2010. “Del patrimonio como producto. La interpretación del patrimonio como espacio de intervención cultural”. En *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*, coordinado por Eduardo Nivón y Ana Rosas Mantecón, 15-36. México: Universidad Autónoma Metropolitana; Juan Pablos.
- Pontão de Cultura do Jongo. 2015. Sitio web. Consultado el 10 de septiembre de 2015. <http://www.pontaojongo.uff.br>.
- Rosas Mantecón, Ana. 2010. “El giro hacia el turismo cultural: participación comunitaria y desarrollo sustentable”. En *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*, coordinado por Eduardo Nivón y Ana Rosas Mantecón, 161-184. México: Universidad Autónoma Metropolitana; Juan Pablos.
- Sandroni, Carlos. 2010. “Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade”. *Estudos Avançados* 24 (69): 373-388.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 2015. “Samba de roda do recôncavo baiano”. Consultado el 10 de septiembre de 2015. <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/cultura/world-heritage/intangible-cultural-heritage-list-brazil/samba-de-roda-do-reconcavo-baiano>.

Procesos de patrimonialización y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial de México: la Ceremonia Ritual de Voladores, Papantla, Veracruz

Montserrat Patricia Rebollo Cruz
Coordinación Nacional de Antropología

Introducción

En la actualidad, un tema central en el campo de las políticas culturales es el patrimonio cultural inmaterial (PCI), también conocido como intangible o vivo. Su estudio compete principalmente, aunque no exclusivamente, a la antropología, pues refiere a la búsqueda de respeto, reconocimiento y valoración de las expresiones culturales vivas, creadas y recreadas por las diversas culturas del mundo; incluye aquellas manifestaciones cuya valoración se expresa en la capacidad de reavivar las identidades, atributos históricos, artísticos, valores compartidos y, claro, la memoria colectiva a través de los recuerdos, las evocaciones, los afectos, los sentimientos colectivos y las prácticas que se reproducen en el día a día. A su vez, el patrimonio inmaterial es una forma de expresar las capacidades de los practicantes de una cultura, para conservar, recrear, reinventar e innovar sus expresiones culturales adecuándolas a nuevos contextos.

El PCI como tema y política cultural de relevancia internacional tuvo que pasar por varios años de consensos, aportes académicos, reuniones internacionales que lograron despertar el interés de propios y extraños, en un contexto donde se buscaba sensibilizar acerca de su importancia, y poner la mirada en los cambios e impactos generados en escalas locales a partir de fenómenos globales, como la famosa y acelerada globalización, tratados de libre comercio, migraciones, entre otros, que desdibujaban la diversidad cultural a mediano y largo plazo en el imaginario mundial.

Procesos de patrimonialización

El patrimonio de una cultura determinada está conformado a partir de un proceso de selección y valoración que pone en el reflector la manifestación cultural por encima de cualquier otra expresión de la misma. A este proceso se le denomina *patrimonialización*, es decir, “un proceso de producción de significados” (Machuca en Amescua-Chávez 2013) “profundamente relacionado con el contexto de producción, reproducción, por medio del cual las comunidades y grupos humanos (y por ende los individuos) les otorgan particular relevancia o importancia a ciertos elementos de la cultura” (Amescua-Chávez 2013).

Un proceso de patrimonialización está construido a partir de *diversos procesos* que son dados desde los diversos actores que intervienen de manera activa y pasiva, con la característica de estar en constante movimiento, en articulación de significaciones, intereses, apropiaciones, posicionamientos que responden a los cambios intrínsecos de la práctica viva de una cultura.

Los procesos de patrimonialización no pueden verse, analizarse o entenderse de manera aislada, si no es a partir de conocer los perfiles de los actores que los hacen posibles y considerando el contexto en el que se desarrollan; anteponiendo sus posicionamientos con respecto a su participación en el proceso que intervienen, sin importar si es en mayor o menor grado. Lo interesante es analizar su posicionamiento en términos sociales e identificar cómo influyen en la dirección que tomará el proceso de patrimonialización a corto, mediano y largo plazo.

Ahora bien, un proceso de patrimonialización se deriva del interés primario de sus creadores, practicantes o portadores de conocimiento, al valorar sus expresiones culturales. La valoración del PCI es clara cuando vemos que los practicantes de una cultura tienen y mantienen expresiones culturales a lo largo de los años y son transmitidas de generación en generación; y su salvaguarda está sujeta al interés de vivirlas, sentirlas, compartirlas, renovarlas, migrarlas, e incluso suspenderlas en el tiempo para revalorarlas después y mantenerlas en la memoria colectiva, con la intención de conservar esos conocimientos que han sido heredados por los abuelos y que hoy dan sentido al ser y estar de los individuos que conforman una cultura que le da un sentimiento de pertenencia

a un grupo social, y que es vivida en la multiplicidad de identidades dentro y fuera del grupo.

El proceso de reproducción de significados se realiza desde diversos lugares (procesos de distinción), a partir de las condiciones económicas, políticas, étnicas y sociales, lo cual produce diversas identidades. Dado que la reproducción del sentido parte de distintos espacios y relaciones sociales, tiende a la multiplicidad en dos dimensiones: *a*) multiplicidad de identidades, determinada por factores económicos, políticos, étnicos, etc., lo que nos lleva a la diversidad de grupos al interior de una misma nación, y *b*) multiplicidad de niveles de identidad dentro de un mismo grupo reconocido como unidad (Aguado y Portal 1991, 32).

Dicho lo anterior, existen diversas formas de generar procesos de patrimonialización en una cultura, los cuales trastocan de manera casi simultánea esta multiplicidad de identidades; por un lado, la valoración que viene y se sostiene desde los portadores-practicantes-creadores del PCI, a la que denomino *valoración autogénica*; y por otro lado, los procesos de *valoración heterogénica* que son generados o intervenidos por terceros —políticas culturales, instancias de cultura y gobierno en sus diversos niveles, académicos, empresarios, ONG—; es decir, aquellos procesos de patrimonialización en donde la valoración de los bienes culturales son compartidos y dispuestos para la canalización de otras vertientes de revaloración y reconocimiento que trasciendan lo local. Las categorías de *valoración autogénica* y *valoración heterogénica* son de carácter operativo con la única finalidad de hacer la distinción y lograr trabajar estas dos dimensiones de valoración al interior de un proceso de patrimonialización, considerando que en la realidad estas valoraciones no están disociadas; al contrario, la patrimonialización conjuga estas valoraciones a partir de los actores que hacen posible la patrimonialización de un bien cultural (Rebollo 2016, 26).¹

¹ Las categorías de *valoración autogénica* y *valoración heterogénica* son una propuesta de carácter operativo para identificar los dos niveles de valoración en un proceso de

Los procesos de patrimonialización de los bienes culturales inmateriales, en este contexto, han alcanzado nuevas dinámicas y dimensiones de valoración trastocadas ahora desde diferentes perspectivas: política en sus diversas escalas, económica, social, académica, cultural e incluso siendo utilizadas como una herramienta política de reconocimiento, cargada de expectativas e intereses diversos que se diluyen hasta convertirse en un discurso, y a veces, esencialista por resaltar lo propio de un grupo.

Un reto que se debe considerar es la implementación de políticas públicas y estrategias de salvaguarda a nivel internacional, mismas que han sido adoptadas por los Estados miembros y más tarde, por los gobiernos locales. Un claro ejemplo son las anheladas declaratorias emitidas por la Unesco, en donde un proceso de valoración va más allá de una dimensión cultural, y se convierten en valoraciones que responden a intereses de carácter “cultural”, político, económico y social.² Estas dinámicas hoy son utilizadas como un recurso político y de negociación entre los diversos niveles de gobierno y las sociedades a las que pertenecen las expresiones culturales puestas en valor compartido; y muchas veces, esos bienes culturales son convertidos en espectáculos folcloristas, teatralizaciones, *performances*, descontextualizando su verdadero sentido y función social. Lo anterior no lo menciono en un sentido peyorativo, al contrario, considero que el espectáculo, el folclor, la teatralización y el *performance* tienen su lugar y su mérito como acción y creatividad social; sin embargo, una expresión cultural no puede convertirse en solo eso, espectáculos disfrazados como únicos recursos para la salvaguarda del patrimonio vivo.

Cabe decir que la Unesco³ propone estas listas como una medida más para contribuir a la salvaguarda del PCI, en donde cada Estado miembro que

patrimonialización, cuyo crédito debo al doctor Hilario Topete Lara, quien en un ejercicio de reflexión, derivado de la inquietud para denominar estas valoraciones, me propuso los calificativos que ahora propongo como *valoración autogénica* y *valoración heterogénica*, en el mes de julio de 2014.

² “En donde la Convención [de 2003] obliga a la participación de las comunidades en toda la cadena, que abarca desde la declaratoria hasta la implementación de políticas de salvaguarda, pues es inconcebible imaginar la salvaguarda del PCI sin una relación productiva entre instituciones políticas y portadores” (Barquín 2014, 6).

³ 1) La “Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de

ratifica la Convención puede adoptar estas medidas bajo un ejercicio de gestión para buscar una candidatura como expresión cultural digna de reconocimiento que trasciende las fronteras nacionales del país que la propone, a partir de generar expedientes que justifiquen un reconocimiento de envergadura internacional.

Sin embargo, la adopción de las listas como estrategia de salvaguarda se ha convertido en el núcleo más visible de lo propuesto en la Convención de 2003, haciendo de la propuesta un instrumento de visibilidad política a nivel internacional, como en el caso de la Lista Representativa, y en donde las declaratorias se convierten en una especie de “medallas”, de “reconocimientos”, como menciona la doctora Amescua: se considera “un honor, una especie de premio, aparecer en la Lista Representativa, mientras que la inscripción en la Lista de Salvaguardia Urgente se percibe como una vergüenza, se han olvidado de esta” (Amescua-Chávez y Topete Lara 2015, 32).

La lista es asimismo el modo más visible, menos costoso y más convencional de “hacer algo” —algo simbólico— por las comunidades y tradiciones desatendidas. Un gesto simbólico como la lista, confiere valor a lo que en ella se inscribe, conforme al principio de que no puede protegerse lo que no se valora. La Unesco da muestras de una enorme confianza (una confianza desmesurada, según algunos participantes en el proceso) en que el reconocimiento engendre la revitalización (Kirshenblatt- Gimblett 2004, 59).

En el caso concreto de México, por ejemplo, la adopción de la Lista Representativa ha sido un tema polémico, pues los gobiernos locales lo han considerado como “la estrategia” de salvaguarda y ha tenido considerables impactos a nivel local, si bien es cierto que México, al ser un país rico en diversidad

salvaguardia” (que cuenta hasta el momento con 31 elementos inscritos); 2) el Registro de las Mejores Prácticas de Salvaguardia integrado hasta el momento por 10 “programas, proyectos y actividades que mejor reflejan los principios y objetivos de la Convención”, y 3) la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad que tiene como objetivo “ilustrar la diversidad del PCI en el mundo y contribuir a una mayor conciencia de su importancia” (con 257 elementos inscritos).

cultural tiene una gama de posibilidades para buscar estos reconocimientos. Actualmente, México cuenta con 9 elementos inscritos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, al igual que Colombia, lo cual los reivindica como los dos países de América Latina con el mayor número de manifestaciones inscritas y reconocidas (Unesco 2016). El caso de las declaratorias como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la Unesco son un referente inmediato de generación de procesos de patrimonialización, y sus impactos a nivel local han sido puestos en la mesa para su evaluación y crítica. Entre estos casos se encuentran las declaratorias como los Parachicos en la fiesta de tradicional de enero en Chiapa de Corzo, la *pirekua*, canto de los purépecha de Michoacán, y la propia Ceremonia Ritual de Voladores; lo similar en todos los casos es que presentan experiencias de beneficio, tensión o rechazo por la puesta en práctica de sus respectivos planes de salvaguarda; pero al mismo tiempo, son experiencias que han hecho de las manifestaciones culturales un atractivo turístico y de espectáculo, provocando que sus practicantes se perciban y vivan su expresión de diferente manera.

El caso de la Ceremonia Ritual de Voladores, Papantla, Veracruz

La Danza de Voladores o Ceremonia Ritual de Voladores, como es conocida actualmente a consecuencia de ser renombrada con la declaratoria de 2009 de la Unesco como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, es una práctica cultural mesoamericana de origen prehispánico que tiene una serie de expresiones en varios estados de la República mexicana y en países como Guatemala y Nicaragua. Es una danza relacionada con la petición de lluvias y la fertilización de la tierra, una comunión entre el sol y la tierra; significado y práctica que varían según la región donde se lleva a cabo. La Ceremonia Ritual de Voladores, desde su inserción a la Lista Representativa de la Unesco hasta la fecha, ha generado cambios considerables alrededor de la patrimonialización de dicha expresión cultural. En el caso de México existe un caso referencial: los voladores de Papantla, Veracruz, pues su expresión cultural es muy reconocida a nivel nacional, y en el imaginario social, los voladores son una danza emblemática

de México que los destaca más allá de esta región veracruzana. Ellos son quienes han tenido mayor difusión como variante de la danza, desdibujando otras expresiones ubicadas en estados como San Luis Potosí, Puebla, Michoacán, entre otros.

La Danza de Voladores se encuentra presente en las diversas zonas arqueológicas en todo México, haciendo de esa expresión una danza representativa del país, pero también todo un espectáculo, intrínseco de la expresión, para el turista. Sin embargo, su práctica y significados no han dejado de formar parte de la cotidianidad y tradición entre los totonacas de Veracruz,⁴ en un contexto donde ser volador representa una tradición heredada a nivel local, pero ahora también es compartida con la humanidad como expresión viva de la cultura. El trabajo se centra en conocer la experiencia de esta patrimonialización de la danza entre los voladores papantecos, y para ello habrá que conocer dónde se ubican, a qué se dedican, cómo se organizan y cómo viven su tradición de ser voladores en este contexto específico y actual.

La investigación en campo me permitió identificar una serie de actores sociales que intervienen en el proceso de patrimonialización de la Ceremonia Ritual de Voladores. Entre ellos se encuentran las organizaciones de voladores (Unión de Danzantes y Voladores de Papantla A. C., Totonakú A. C., Asociación de Voladores Independientes de Papantla Kgosni S. C., Libres, y al Consejo para la protección y preservación de la Ceremonia Ritual de Voladores A. C.), las instancias de cultura y de gobierno en sus diversos niveles, los académicos y la iniciativa privada, sociedad civil en general, entre otros.

La tradición de ser volador forma parte de la vida cotidiana de las familias totonacas. La transmisión de esta tradición y el gusto de ser volador no necesariamente es solo de padres a hijos, sino también de tíos a sobrinos y

⁴ La región de Totonacapan en México no solo se acota a un espacio geográfico, sino también a un espacio conformado por la riqueza cultural de las etnorregiones de los estados de Puebla (sierra norte), Veracruz (sierra y costa) y una modesta porción del estado de Hidalgo (municipio de Acaxochtlán), territorio en donde conviven las etnias nahua y totonaca y las etnias tepehua y otomí (Zúñiga 2014, 356). En la presente investigación nos centramos en el Totonacapan veracruzano, también conocido como región de Papantla, la cual abarca 15 municipios al norte de Veracruz.

hasta de vecinos a vecinos o de amigos a amigos; es decir, es un conocimiento que forma parte del vivir y convivir.

Así mismo, ser volador es una práctica cultural que ha permitido generar posibilidades de empleo, de estudio, hasta convertirse en una alternativa para conocer otros lugares a nivel local, nacional e internacional entre quienes deciden convertirse en voladores. En toda familia hay alguien que es o fue volador: padres, hermanos, sobrinos, hijos, esposos, vecinos; es una tradición, pero también una habilidad y un empleo de lo más común, una práctica que no distingue edades u oficios y, como ellos dicen, basta con tener “el don de volar” para hacerlo, lo cual la convierte en “una tradición que se contagia”.

Sin embargo, los voladores no pueden vivir solo de los posibles ingresos que esta práctica les puede generar; por ello se ven obligados a emplearse como albañiles, jornaleros, comerciantes, artesanos, camioneros locales, taxistas o empleados en la zona petrolera, por mencionar algunos, sin olvidar que muchos fungen como autoridades locales en sus comunidades de origen. Entre los voladores hay algunos que tienen negocios propios, como pequeños locales de comida o de artesanías en la zona arqueológica de El Tajín; otros trabajan como instructores de danza en su localidad y en diferentes lugares a donde los invitan. Además se emplean o autoemplean en la fabricación y venta de artesanías que muchas veces acompañan la parafernalia para volar, lo mismo en una zona arqueológica, que en algún palenque, feria, celebraciones de santo; ser volador es, pues, una práctica cultural viva, pero también un medio de subsistencia local.

La Ceremonia Ritual de Voladores en el caso concreto de Papantla, Veracruz, es una experiencia en donde el proceso de patrimonialización vino a consecuencia de un contexto en donde la política local —en el estado de Veracruz— apostó al turismo bajo un discurso de desarrollo regional. Por un lado, al buscar exaltar la riqueza natural de su medio ambiente y por otro, la riqueza cultural, incluyendo su zona arqueológica de El Tajín (declarada Patrimonio de la Humanidad en 1992), artesanías, lengua, indumentaria y danzas características de la cultura local (a través de sus danzas como las de moros y cristianos, guaguas, santiagueros y negritos), entre las que destaca la Danza

de Voladores, que en 2009 fue declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ante la Lista Representativa de la Unesco.

Cabe destacar que el proceso de patrimonialización de la Ceremonia Ritual de Voladores en primer lugar ya se sostenía en la valoración de sus practicantes (autogénica). Incluso antes de la declaratoria, ya existía una preocupación por conservar dicha danza, expresada en esfuerzos como la conformación de sus organizaciones de voladores, quienes buscaban desde entonces generar estrategias de autogestión que favorecieran la existencia de las danzas en esta región. Sin embargo, el tiempo pasó y surgieron una serie de proyectos derivados desde el estado localmente, bajo esta misma lógica turística. Uno de estos proyectos fue el del Festival Cumbre Tajín en el año 2000, hasta la fecha vigente. Celebrado año con año en el mes de marzo, es un espacio que invita al turismo a conocer la cultura local en medio de otra serie de actividades, como los conciertos de grupos nacionales e internacionales, muestras de cine, venta de comida, bebidas, con la intervención de empresas nacionales y transnacionales; todas reunidas en un espacio llamado Parque Temático Takilsukut, en cuyas instalaciones se alberga el Centro de las Artes Indígenas (CAI), iniciativa que también logró pertenecer a la Lista de Mejores Prácticas de Salvaguardia de la Unesco. El espacio propone reunir una serie de casas en donde se realizan actividades que muestran expresiones de su cultura al turismo que los visita (la casa del algodón, carpintería, la casa de la danza —escuela de niños voladores—, la casa de la cocina totonaca, casa de las pinturas, casa de la música, casa del arte de sanar, entre otras), haciendo de su estancia un espacio de exhibición y venta de lo producido en las casas, bajo el discurso de salvaguarda de la cultura totonaca. Además, en 2006 la ciudad de Papantla fue incorporada al programa Pueblo Mágico, aunque en 2009 se le retiró la categoría, pero se logró recuperar en el año 2012, y sigue vigente hasta hoy (Sectur 2016-2018).

Lo anterior lo menciono porque nos permite darnos una idea de cuál es el contexto en donde se practica esta Danza de Voladores: un ambiente que ha diversificado la manera de practicar y vivir la Ceremonia Ritual de Voladores, pues entre otros cambios, a partir de la declaratoria de 2009 se crearon nuevas organizaciones de voladores (Totonakú A. C. y Kgosni S. C.), sin olvidar a la organización de los Libres, voladores quienes por sus propios medios buscan

practicar y contactar posibilidades de trabajo como voladores. Así mismo, otra organización derivada de este proceso de patrimonialización es el Consejo para la Protección y Preservación de la Ceremonia Ritual de Voladores A. C., encargado de vigilar y llevar cabo acciones que pongan en práctica el plan de salvaguarda de la ceremonia ritual.

La creación de otras organizaciones es una respuesta de esta nueva manera de vivir la tradición, en donde a los practicantes los inserta en nuevas maneras de apropiación, resignificación y revaloración de su tradición, pero también los invita a enfrentarse a nuevos retos, como el de la gestión (sin ser gestor), el de buscar la “estética” en la danza, pues hoy son una cara visible ante el mundo, entre otras. Así, estamos presenciando al mismo tiempo la adecuación de una tradición en nuevos contextos, no en un sentido de resignación, en donde las expresiones vivas solo tiendan a la espectacularización o folklorización de las tradiciones, sino en un sentido más amplio, en donde son los practicantes de la tradición los que también participan —mayor o menor grado—, se apropian —en un sentido de beneficio o no—, pero siempre con algo que decir, ocasionando tensiones y posicionamientos alrededor del proceso, pero también de las consecuencias que puede atraer un proceso de patrimonialización. En este proceso intervienen y participan varios actores, entre ellos los practicantes de la cultura, los gobiernos locales, las instancias internacionales, los empresarios, organizaciones civiles, académicos, instancias de cultura —de diversa escala—; entre quienes se desarrolla el reconocimiento y valoración del bien cultural.

La patrimonialización de una expresión viva genera una serie de retos a considerar, pues, como comenta Narciso Hernández, presidente del Consejo de Voladores, hoy se tiene como encomienda

gestionar esta parte legal, de representar jurídicamente, legalmente, a mis compañeros voladores, pero sobre todo impulsar ese plan de salvaguarda que consta de cinco ejes, tocar puertas, pedir apoyo a las diferentes instituciones culturales, porque en sí cuando nos dan el nombramiento en México no tenemos quién dé la cara por un patrimonio y se avientan la bolita Conaculta, el INAH, Culturas Populares, nos traen como pelota; no hay una institución exclusiva para patrimonios. Fuimos

el primer patrimonio vivo, con muchas necesidades, un patrimonio que come, un patrimonio que bebe, un patrimonio que viste, un patrimonio que calza, un patrimonio que necesita estudio, que necesita medicina, eso es algo nuevo que nació, entonces, el Gobierno mexicano no estaba preparado para tener un patrimonio vivo (Entrevista con Narciso Hernández, 2016).

Reflexiones finales

A manera de conclusión, podemos decir que:

- Los procesos de patrimonialización se sustentan en la valoración autogénica de sus practicantes.
- Las declaratorias no pueden ser vistas como único recurso para contribuir a la salvaguarda del patrimonio vivo.
- Hasta ahora los Estados miembros han optado por utilizar las declaratorias como medallas en una escala mundial y como prestigio político; sin embargo, su labor como Estado no se agota en obtenerla, sino que debe darle seguimiento buscando estrategias para medir los impactos de apropiación y aplicación de los planes de salvaguarda a escala local.
- Los objetivos y alcances de las declaratorias deben ser bien transmitidos a quienes participan, principalmente a sus practicantes, para evitar falsas expectativas.
- Un proceso de patrimonialización también puede generar un espacio de diálogo y de interacción entre diversos actores de la sociedad, sin olvidar que también generan un campo de tensiones inevitables entre ellos, a partir de sus intereses y expectativas.

Estas son algunas reflexiones para seguir discutiendo, pienso, si existen los retos a los que hasta ahora nos hemos enfrentado, en donde la patrimonialización y folklorización de los bienes culturales son otra manera de salvaguardar un bien cultural en un contexto de globalización y modernidad, en donde

la patrimonialización y el sistema capitalista obliga a los practicantes a entrar a nuevos procesos de valoración, significación o resignificación de su cultura.

Por otra parte, las preguntas para los Estados, los estudiosos de la cultura, los promotores culturales y la sociedad civil en general, son ¿cómo estamos participando y contribuyendo a los procesos de patrimonialización?, ¿de qué manera garantizamos el acompañamiento responsable en los procesos de patrimonialización para que no tiendan a convertirse en ejercicios aislados y abandonados a medio camino? El reto ya lo tenemos frente a nosotros.

Bibliografía

- Aguado, José Carlos y María Ana Portal. 1991. "Tiempo, espacio e identidad social". *Alteridades* 1 (2): 31-41.
- Amescua-Chávez, Cristina. 2013. "Patrimonio y patrimonios: patrimonio cultural material e inmaterial". Ponencia presentada en el Diplomado de creación, resguardo, conservación y difusión de acervos de tradición oral e historia oral. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Amescua-Chávez, Cristina e Hilario Topete Lara, coords. 2015. *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Nuevas miradas*. México: Bonilla Artigas; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.
- Barquín Cendejas, Alfonso. 2014. "Los dilemas de la salvaguardia: una introducción". *Diario de Campo* 1 (2): 4-6.
- García Cervantes, Eunice Evelyn. 2016. "Totonacan veracruzano".
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. "El patrimonio inmaterial como producción metacultural". *Museum Internacional* 56 (221-222): 52-67. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001358/135852s.pdf>.
- . 2011. "Objetos de etnografía". En *Estudios avanzados de performance*, editado por Diana Taylor y Marcela Fuentes. México: FCE.

- Rebollo Cruz, Montserrat Patricia. 2016. “Procesos de patrimonialización y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en México. La Ceremonia Ritual de Voladores, Papantla, Veracruz”. Tesis de maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia-México.
- Sectur (Secretaría de Turismo). 2015. *Programa de Trabajo 2016-2018 Papantla, Pueblo Mágico*. México: Sectur).
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 2016. *Patrimonio inmaterial*. México: Unesco. <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/intangible-heritage/>.
- Zúñiga Bravo, Federico Gerardo. 2014. “Las transformaciones del territorio y el patrimonio cultural en el Totonacapan veracruzano, México, basadas en la actividad turística como estrategia de desarrollo regional”. *Cuaderno de Turismo*, núm. 34, 351-372.

Entrevista

Hernández Jiménez, Narciso. 2016. Papantla, Veracruz, 7 de abril de 2016.

Gubernamentalidad y regímenes patrimoniales: conceptos para la patrimonialización neoliberal de la maroma mixteca*

Julián Antonio Carrillo

Alliance for California Traditional Arts

Introducción

Un área de investigación en el campo de la producción, gobernanza y administración del patrimonio cultural inmaterial (PCI) es el estudio de la compleja red de interacciones entre los diferentes actores sociales y las instituciones involucrados en la “patrimonialización”. Partiendo de que la patrimonialización es un “proceso de producción de significados” (Machuca 2011, 291-292), la antropóloga Cristina Amescua menciona que este proceso está “profundamente relacionado con el contexto de producción, [y] reproducción, por medio del cual las comunidades y grupos humanos (por ende los individuos) le otorgan particular relevancia o importancia a ciertos elementos de la cultura” (Amescua-Chávez 2013). En este capítulo empleo el concepto de *patrimonialización* en los términos de Machuca y Amescua agregando el adjetivo *neoliberal*.

La *patrimonialización neoliberal* combina fuerzas del Estado, el mercado neoliberal y la sociedad civil en el campo de la producción, gobernanza y administración del PCI. Por ende, la propongo como el proceso sinérgico por el cual selectas prácticas culturales locales se pueden volver patrimonio inmaterial, adquiriendo, como tales, mayor visibilidad y valor para las personas a niveles más amplios, tanto el regional como nacional e internacional. Mi trabajo etnográfico en la Mixteca, México —realizado desde 2012 y basado en entrevistas a varios actores sociales (institucionales, académicos, artísticos y comunitarios) y en la observación participante (en contextos institucionales,

* Dedicado a la antropóloga Luz María Robles Dávila, por su apoyo al principio y a lo largo del viaje.

festivos y de *performance*)— se enfoca en la patrimonialización para analizar desde una perspectiva antropológica las interacciones entre comunidades mixtecas, el Estado mexicano e intermediarios de la sociedad civil alrededor de una práctica cultural llamada la maroma.

La maroma mixteca, comúnmente referida por gente de fuera como “circo” rural o “circo de los pobres”, es una forma de trabajo remunerado, una expresión artística y recreativa, y un ritual religioso practicado tanto por grupos indígenas como mestizos. Presentada comúnmente en fiestas patronales desde hace por lo menos setenta años, la maroma mixteca hoy en día involucra a hombres y mujeres acróbatas en la cuerda floja y en trapecios, actores en obras de teatro originales y a payasos que cantan, bailan y recitan poesía acompañados de bandas de viento. En los últimos veinte años, la maroma mixteca ha adquirido gradualmente mayor visibilidad y valor más allá del nivel local, lo cual, atribuyo, es a causa de la patrimonialización neoliberal.

Una de las instituciones clave analizadas en este caso de estudio es la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas (Culturas Populares) de la Secretaría de Cultura federal. Culturas Populares fue creada en 1978 con el propósito de investigar, preservar y promover el desarrollo de las culturas populares e indígenas de México.¹ A partir de 2006, esta dirección se dio a la tarea de implementar la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) en colaboración con otras instancias, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Para este proyecto institucional, la Unidad Regional Huajuapán de Culturas Populares, localizada en la Mixteca del estado de Oaxaca, a través del Proyecto de Salvaguarda de la Maroma desempeña un papel importante en la patrimonialización de la maroma, mismo que opera desde 2008 hasta la fecha.

En este contexto, el presente capítulo introduce los conceptos de *gubernamentalidad neoliberal* y *regímenes patrimoniales* argumentando que son útiles para investigar la patrimonialización neoliberal. Se dará el ejemplo de

¹ Se le agregó el término *indígenas* a esta institución hasta los principios del siglo XXI.

dos regímenes patrimoniales, el del *indianismo* y el de la Unesco, que exhibe la Unidad Regional Huajuapán en su Proyecto de Salvaguarda de la Maroma, para después plantear un ejemplo de un dominio por el cual opera la gubernamentalidad en el campo del PCI: la documentación cultural.

La gubernamentalidad neoliberal

El concepto de *gubernamentalidad*, neologismo que combina las palabras *gobernar* y *mentalidad*, es principalmente trabajado por el filósofo e historiador Michel Foucault (1991). El autor toma el concepto del *arte de gobernar* de Macchiavello y lo desarrolla de tal manera que demuestra cómo funciona el poder productivo en dimensiones más allá de la esfera jurídica.

El poder en el sentido de la gubernamentalidad actúa sobre la población, y por medio de ella misma, con la meta de crear, normar y regular sujetos que sigan el *statu quo*. Por lo tanto, cualquier desviación de la norma es trabajada por la gubernamentalidad —una mezcla de discursos y técnicas administrativas (Gill 2013, 57)— para “corregir” actitudes, pensamientos, comportamientos, etcétera, que no cuadran o no se adaptan al estándar de la realidad social constantemente construida por actores sociales e instituciones con mayor poder en la sociedad.

Considero que la gubernamentalidad es una forma moderna de poder que opera en nuestra cotidianidad y moldea nuestras subjetividades condicionando nuestros gustos, percepciones, hábitos de pensamiento. Ya que el Estado u otra institución poderosa en la sociedad no pueden controlar directamente el comportamiento de cada persona, buscan por medio de la gubernamentalidad que cada una de ellas se “autorregule”, internalizando sus discursos y poniéndolos en práctica (Li 2007, 1). Por ejemplo, entiendo a la Unesco como una de estas instituciones poderosas que busca que la población internalice sus discursos (patrimoniales, de derechos humanos, de la educación, etcétera) y los ponga en práctica. Ya que como lo explica el académico Ramesh Thakur (2012, 3), la Unesco tiene un rol importante en lo que él llama la “gobernanza

global”, es decir, gobernanza para que el mundo produzca orden, estabilidad y predictibilidad aun en la ausencia de un gobierno mundial.

Y así como un individuo aprende a “autorregularse” ante los estándares de la sociedad, así también una institución u otro grupo social pueden autorregularse. De hecho, lo hacemos tanto a nivel individual como colectivo para poder participar de manera “normal” en la sociedad y operar sin ser relegados, sancionados, estigmatizados, etcétera, por no adecuarnos a las normas. En este sentido, la gubernamentalidad también se refiere a la forma en que la sociedad se “autogobierna”.²

Es importante recordar que, aunque la gubernamentalidad busca constantemente crear y normar sujetos, los actores sociales no son agentes pasivos en estos procesos. Más bien, los actores sociales juegan un rol activo en decidir qué ideas y perspectivas promovidas por gubernamentalidades ellos aceptan, rechazan y adoptan. Por lo tanto, es importante tener en mente que la gubernamentalidad tiene límites (Li 2007) y que, como lo argumenta la antropóloga Kristin Kuutma (2013, 12), los grupos patrimoniales (*heritage groups*) no son recibidores pasivos de políticas culturales, sino también actores que toman decisiones para negociar o rechazar las opciones disponibles, incluyendo aquellas de contradicción y disenso.

El término *gubernamentalidad neoliberal* se puede referir en una primera acepción a cómo el neoliberalismo influye las subjetividades de la población como un programa ideológico y económico globalizado. El neoliberalismo, según el geógrafo David Harvey (2007, 2, 3), sostiene que el bien social será maximizado mediante el incremento del alcance y la frecuencia de las transacciones del mercado, y busca incorporar toda acción humana al dominio del mercado. Por lo tanto, a partir de la década de los setenta del siglo pasado, el neoliberalismo ha fomentado políticas y prácticas político-económicas que promueven libertades y destrezas empresariales individuales, las cuales han sido ampliamente adoptadas.

Sin embargo, el término *gubernamentalidad neoliberal*, en una segunda acepción, se refiere a una forma de gobernanza contemporánea en la cual la

² Información recibida en plática personal con el doctor Quetzil Castañeda.

sociedad civil se “autogobierna” o “autorregula” a sí misma. Como lo explican la antropóloga Marybeth Coombe y la arqueóloga Lindsay Weiss (2015, 44, 45), es muy importante no perder de vista el hecho de que el neoliberalismo es también un proceso político que está reestructurando y reconfigurando las naciones, la soberanía, los territorios y los derechos. Para entender la gubernamentalidad neoliberal en esta segunda acepción, es imperativo reconocer que esta reestructuración y reconfiguración no es tanto un distanciamiento del Estado —como suele explicarse el neoliberalismo—, sino más bien una nueva distribución de poderes gubernamentales.

Es decir, existen nuevas formas de gubernamentalidad que proliferan en varios campos, y el poder como gubernamentalidad opera por medio de otros conductos y actores sociales de la sociedad civil en conjunto con el Estado. Por lo tanto, en campos como el del patrimonio —en el cual cada vez con mayor frecuencia la norma puede ser la interpenetración de fuerzas del Estado, el mercado y de la sociedad civil (Coombe y Weiss 2015, 45)— un enfoque gubernamental nos puede ayudar en por lo menos dos sentidos. Primero, a entender cómo las fuerzas del Estado, el mercado y la sociedad civil —y su confluencia— están moldeando las subjetividades de los actores involucrados en procesos de patrimonialización. Y segundo, a comprender cómo las poblaciones se están “autoregulando” en términos de la Unesco, una organización internacional relevante en cuestiones de patrimonio que, como lo expresan los académicos Lynn Meskell y Christoph Brumman (2015, 22), tiene un “peso simbólico considerable”.

Los regímenes patrimoniales

Los científicos políticos Stacey Philbrick Yadav y Sheila Carapico (2014) postulan que un régimen es un estrato intermedio entre el gobierno (el cual toma decisiones del día a día y es fácil de alterar) y el Estado (el cual es una compleja burocracia encargada con un rango de funciones coactivas). Por lo tanto, un régimen es entendido por los científicos políticos como un sistema de reglas y

normas por el cual el poder es distribuido a través —y por medio— de instituciones del Estado.

Basado en un trabajo académico reciente sobre la gobernanza del patrimonio que utiliza el término *régimen* como es desarrollado en la teoría regulatoria internacional (Bendix, Aditya y Peselmann 2012, 12), entiendo que el concepto de *régimen patrimonial* significa un juego de reglas y normas que regulan las relaciones entre el Estado-gobierno y la sociedad en el campo de la producción, gobernanza y administración del patrimonio. Regímenes patrimoniales internacionales, como el de la Unesco, “son realizados por medio de negociaciones entre actores en un nivel internacional” (Bendix, Aditya y Peselmann 2012, 12-13) y luego son operados por medio de las burocracias culturales de cada Estado miembro de la Unesco. El enfoque en los regímenes patrimoniales y el Estado permite a los investigadores analizar las capas de operaciones metaculturales, aquellas que constituyen al patrimonio en primer lugar, es decir, la serie de pasos regulatorios, los actores y las instituciones que transforman una práctica intangible cultural en patrimonio certificado (p. 11).

Es importante tener en cuenta que los regímenes patrimoniales internacionales pueden interactuar (y seguido lo hacen) con regímenes patrimoniales nacionales, regionales y hasta locales que existen históricamente y continúan ejerciendo una influencia en los actores sociales involucrados en la patrimonialización neoliberal. Es decir, los regímenes patrimoniales del Estado que ya existían tienen legados y es por eso que en vez de ver a los regímenes patrimoniales internacionales, como el de la Unesco, como algo simplemente impuesto desde arriba, es más útil conceptualizar la intersección de múltiples, solapados y a menudo competitivos regímenes patrimoniales actuando en los procesos de patrimonialización, regímenes relacionados a las diferentes escalas y actores que los nutren y defienden (De Cesari 2012, 403).

Tomando en cuenta lo anterior, entiendo que los regímenes patrimoniales son marcos significantes de poder que operan y se intersecan en el ámbito internacional, nacional y local, influyendo y moldeando formas dominantes de conceptualizar, construir y, sucesivamente, usar (y abusar de) el patrimonio. Por lo tanto, siguiendo a la antropóloga Haidy Geismar (2015, 72), concuerdo en pensar el patrimonio como un término analítico y una herramienta de

gobernanza; una categoría que nos permite entender las dinámicas de poder involucradas en el reconocimiento selectivo de la identidad, a menudo en forma material.

El campo del patrimonio en un México neoliberal

En México, la interpenetración de fuerzas del Estado, del mercado y de la sociedad civil en el campo del patrimonio es clara cuando se considera precisamente que el Estado-nación es “reconfigurado” y que hay un “cambio de la conciencia patrimonial” en la población a partir del neoliberalismo (Machuca 2005). El antropólogo Antonio Machuca, a partir de una examinación de cómo el Estado mexicano ha cambiado en los últimos treinta años, y con ello la hegemonía que ejerció sobre el patrimonio cultural nacional, explica que hoy en día, en un contexto neoliberal y globalizador, el patrimonio de la nación ya no es un “campo” exclusivo del Estado (Machuca 2005).

Por lo tanto, el campo del patrimonio en México, que solía ser dominado por el Estado, ahora es más bien un campo donde se proponen y discuten diversas formas de patrimonio cultural (por ejemplo, los narcocorridos) de acuerdo con los diversos grupos de población del país (y sus respectivas políticas, discursos, objetivos políticos, situaciones económicas, etcétera) e incluso grupos que viven en otros países, como Estados Unidos.³ Y por lo tanto, son estos diversos grupos (por ejemplo, las asociaciones civiles a favor de la prohibición de los narcocorridos) los que compiten, disputan o conciertan fuerzas para tener un grado de control para influir —para proponer una dirección— sobre la producción, gobernanza y administración del patrimonio cultural.

A mi parecer, el análisis de Machuca (2005) concuerda con lo que expresan Coombe y Weiss: que bajo las condiciones del neoliberalismo estamos atestiguando cambios en los regímenes liberales de protección del patrimonio

³ Es muy importante no perder de vista a los millones de personas de origen mexicano en Estados Unidos y la fuerza sociopolítica, económica y cultural que ejercen en la dirección que toma México en general y en los procesos de patrimonialización en específico.

que entienden al patrimonio como propiedad del Estado. Actualmente se ven configuraciones (*assemblages*) de regulación gubernamental que operan a múltiples escalas y con múltiples sectores de la población (Coombe y Weiss 2015, 43). Argumento que como estudiosos del campo del patrimonio tenemos que identificar y estudiar dichas “configuraciones de regulación gubernamental” porque es en estos sitios clave que el poder y la influencia de los regímenes patrimoniales pueden ser discernidos y analizados. De igual forma argumento que es precisamente dentro de las dinámicas de control entre los diferentes actores sociales e instituciones involucradas en procesos de patrimonialización donde pueden ser útiles los conceptos *gubernamentalidad* y *regímenes patrimoniales*.

A continuación se dará el ejemplo de los dos regímenes patrimoniales mencionados, el del *indianismo* y el de la Unesco, para después plantear el ejemplo de la documentación cultural. Pero antes se dará una introducción a la Mixteca y a la maroma mixteca.

La maroma mixteca

La Mixteca es una región históricamente marginada en el sur de México que comparten los estados de Guerrero, Puebla y Oaxaca. Por sus variantes en altitud, clima, subsuelo y vegetación, dicha región ha sido comúnmente dividida en tres subregiones que se conocen como Mixteca Alta, de la Costa y Mixteca Baja. Esta última, y sobre todo el distrito de Huajuapán, es el área geográfica bajo cuestión en este escrito.

En general, la Mixteca es una región rural árida y semiárida con significativa erosión de suelo y con poco desarrollo industrial, lo que ha hecho que mucha de su población deje la agricultura y entre al comercio o deje su tierra en búsqueda de mayores oportunidades de empleo como migrantes. Los mixtecos se han establecido principalmente en ciudades del Estado de México, en la frontera de México-Estados Unidos y en varias partes más al norte y al noroeste, incluyendo California y Nueva York.

Los mixtecos son el cuarto grupo indígena más grande de México. Su territorio⁴ fue invadido a partir de 1522 por los españoles causando la destrucción del 90 % de su población en los primeros cien años de la Conquista (Kearney 1998, 135). Sin embargo, la cultura mixteca incluyendo el idioma y los usos y costumbres aún continúa de manera significativa.

La maroma en la Mixteca es una forma de trabajo remunerado, una expresión artística y recreativa, y un ritual religioso, practicado tanto por grupos indígenas como mestizos. Los *maromeros* y las *maromeras* son adolescentes, adultos y ancianos que se pintan la cara y se visten como mujer (si son hombres) o como arlequines y payasos para actuar como acróbatas en la cuerda floja y trapecios, como actores en obras de teatro originales o como payasos que cantan, bailan y recitan poesía acompañados de bandas de viento.

Por lo regular, la maroma se presenta en las fiestas patronales. En el distrito de Huajuapán la maroma tiene por lo menos desde los años cuarenta del siglo pasado presentándose en este contexto festivo, pero como se comentará después, la maroma se ha ido reduciendo por varios factores socioeconómicos (Carrillo 2014, 58).⁵

Los maromeros se organizan en *compañías de maroma*, grupos que tienen entre cinco a dieciséis miembros y que no incluyen, por lo general, a la banda de viento que los apoya en sus actuaciones; este último elemento es muy importante para la maroma, sobre todo para llevar a cabo los versos de payaso, pero casi siempre el grupo musical es provisto por el pueblo que está celebrando su fiesta patronal y que invita y recibe a los maromeros.

La maroma mixteca incluye una diversidad de actos realizados en el espacio creado por las estructuras que arman al lado de la iglesia principal o en una plaza. Dichas estructuras de madera y metal son erigidas durante el día y ya armadas, los maromeros presentan sus actos por la noche. Incluyen elementos como el cuadro, las tijeras, el alambre y la barra, entre otros, que se construyen

⁴ Otros grupos étnicos menos numerosos, pero también pertenecientes a la Mixteca son los triquis, chocholtecos, tacuates, nahuas, amuzgos, chatinos, afrodescendientes y mestizos.

⁵ Para mayor información sobre la maroma y su patrimonialización, véase la obra de la antropóloga Charlotte Pescayre (por ejemplo, 2015a y 2015b).

a base de cuerdas. De hecho, el nombre de *maroma* se deriva de la cuerda que se usaba en el pasado y que se asoció con quienes la usaban para ejecutar sus actos (Revolledo 2003, 111), y del español árabe *mabrúm(a)*, que a su vez viene del árabe clásico *mabrūmah*, que significa cuerda ‘retorcida.’⁶

Cuando ya están de pie las estructuras, sirven para ejecutar varios actos acrobáticos (los maromeros vuelan de un trapecio a otro; brincan y danzan en la cuerda, o dan vueltas en la barra) y también para enmarcar el espacio donde se presentan las *pantomimas* o *entremeses* —obras de teatro originales y por lo regular cortas y cómicas—, donde cantan, bailan y recitan poesía los payasos poetas acompañados de una banda musical.

Entre el momento de armar las estructuras de día y cuando se presenta la maroma de noche, se hace un invitación llamada *convite* por las calles del pueblo al cual llegan los maromeros. Dicho evento consiste en que la compañía de maroma —los miembros ya vestidos de arlequines, payasos o acróbatas, pintadas sus caras y puestas sus pelucas de color— sale a hacer un recorrido acompañada de la banda musical para anunciar que esa noche habrá maroma.

En dicho convite los payasos poetas se detienen de vez en vez en su recorrido para cantar. Tarareando una tonada a capela, cuya melodía es después imitada por la banda musical, inician los maromeros sus versos en un tipo de reto oral-musical entre payaso y banda, donde cada elemento se turna cantando y tocando.⁷ Los versos de payaso pueden ser humorísticos, celebratorios, románticos o hasta políticos, dependiendo del payaso, su audiencia y el contexto.⁸

Es importante considerar, como lo dice el etnomusicólogo Rubén Luengas, quien ha estudiado la maroma desde los 1990, que “hay muchas maromas” mixtecas. Esta diversidad se da porque se practica por diferentes grupos y la

⁶ *Maroma*. Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española y la Asociación de Academias de la Lengua Española, edición 22.

⁷ Información recibida en plática personal con Rubén Luengas, véase también Luengas (2004).

⁸ Véase Robles Dávila (2008, 2010) para mayor información acerca del origen de los versos de payaso y su relación con el género musical corrido suriano.

maroma tiene diferentes funciones en cada lugar.⁹ En este aspecto, Luengas categoriza a los maromeros de la Mixteca a partir de una “división lingüística”.

Luengas sugiere que, por un lado, la maroma en la Mixteca se divide entre maromeros que hablan mayoritariamente español y aquellos que hablan principalmente mixteco. Los primeros presentan la maroma más como un entretenimiento, que contiene versos de payaso, pantomimas y entremeses en español. En contraste, los segundos presentan la maroma más como un ritual, sin versos y con pantomimas que tienen poco diálogo.¹⁰

Por ejemplo, el periodista Jaciel Villavicencio (2012) describe la maroma como se practica en El Jicaral —pueblo ubicado en una región de la Mixteca más monolingüe en cuestión del mixteco— como un acto entre la “diversión y el ritual”, donde los “hombres dioses” (los maromeros) danzan en la cuerda por horas y horas continuas para los “dioses mayores” en un elaborado y complejo ritual como parte del “pedimento de agua” que involucra al dios de la Lluvia, a san Marcos y a san Isidro Labrador, quienes juntos forman la “trinidad de las buenas cosechas y la abundancia” entre las comunidades mixtecas. Es oportuno aclarar que este trabajo lo enfoco en los maromeros del distrito de Huajuapán, del lado “español”, en términos de Luengas.

A pesar de que la maroma es aún solicitada anualmente en varios pueblos para la fiesta patronal, los maromeros que la practican más como un trabajo remunerado y una expresión artística que como ritual, han batallado con varias problemáticas, incluyendo la migración y la pobreza económica. Esta situación lleva a entender a los maromeros como “sujetos económicamente marginales” en un doble sentido, no solo porque como muchos otros en la Mixteca padecen económicamente, sino también porque han perdido público —entre otras razones— por falta de interés de las nuevas generaciones, que desconocen o ignoran la maroma.

Las problemáticas bajo las que viven y trabajan los maromeros en cuestión ayudan a explicar por qué varias de las compañías de la región a principios

⁹ La maroma es practicada en varias partes del sur de México, incluyendo Veracruz, la sierra norte de Oaxaca y en las subregiones de la Costa y Guerrero de la Mixteca. Y también entre los grupos nahuas, zapotecos y mixes.

¹⁰ Información recibida en plática personal con Rubén Luengas.

del siglo XXI empezaron a organizarse entre ellas para proponer y realizar estrategias de salvaguarda. A saber, se empezaron a congregarse compañías que antes no actuaban juntas (a expandir sus redes) para así apoyarse y causar mayor impacto a la hora de presentarse.¹¹

Dichas condiciones y la problemática general también ayudan a explicar por qué se acercaron los maromeros a Culturas Populares en el 2008, cuando esta institución realizó el “Taller de Planeación Cultural Participativa para Integrantes de Grupos de Maromeros de la Mixteca” en San Martín Zatepec, Oaxaca, con el objetivo de conocer a los maromeros y sus problemáticas socioeconómicas y culturales para formular medidas de salvaguarda que serían apoyadas desde la institución.

Culturas Populares y la influencia de la Unesco

Culturas Populares surge del contexto de los movimientos sociales y de la antropología crítica de los sesenta y setenta del siglo pasado en México. En 1978, por decreto presidencial, esta institución federal fue creada bajo el mando inicial del antropólogo Rodolfo Stavenhagen. Desde un principio, Culturas Populares ha trabajado con el patrimonio —un patrimonio vivo, multicultural y compartido que va desde el pueblo a la nación—. Esta propuesta contrasta con las políticas asimilacionistas indigenistas de los años treinta, cuarenta y cincuenta del siglo pasado que buscaban crear una nación mestiza. Ya desde la década de los cuarenta del siglo pasado se debatían las políticas asimilacionistas del Estado mexicano hacia los indígenas, pero es hasta los setenta del siglo pasado que surge una propuesta distinta a nivel institucional.

Como lo describe el sociólogo César Guevara González (2011, 160), en este contexto es cuando la cultura popular se vuelve una categoría de acción pública y Culturas Populares es creada para investigar, preservar y promover las diversas culturas del país. En este sentido, se puede argumentar que desde

¹¹ Véase Cobo (2009), un producto que documenta algunas de estas intenciones y las problemáticas que enfrentaban los maromeros en cuestión en esos años.

un principio Culturas Populares ha promovido un régimen patrimonial basado en el discurso del indianismo. El indianismo es un tipo de “indigenismo crítico” en el cual, como argumenta el antropólogo Guillermo de la Peña (1999, 21),

se negaba que el destino universal de los mexicanos fuera el mestizaje cultural; se reivindicaba la legitimidad de las identidades étnicas como identidades mexicanas; se exigía el fin del paternalismo de las políticas del INI [Instituto Nacional Indigenista] y la democratización de los espacios públicos.

La antropóloga Emiko Saldivar argumenta que aunque el INI ha dejado de existir, y se transformó en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el *indigenismo* como práctica aún sigue vivo en las prácticas burocráticas cotidianas del Estado mexicano. Basándome en Saldivar (2011), argumento que aunque Culturas Populares no es la misma institución que fue en los setenta del siglo pasado, pues en sus prácticas burocráticas cotidianas contemporáneas aún se reproduce el *indianismo*. Y que dicha práctica se manifiesta en el trabajo del “promotor cultural”, quien está “ligado a la comunidad y a la preservación de las culturas populares (principalmente indígenas) consideradas como resultado de dinámicas internas y autosuficientes” (Guevara González 2011, 253). Por lo tanto, como régimen patrimonial, el indianismo y su tendencia a la preservación permean las reglas y las normas regulando la relación entre Culturas Populares y sus beneficiarios, las culturas populares e indígenas, en el campo de la producción, gobernanza y administración del patrimonio.

Por otro lado, la Unesco figura en el contexto histórico-político del desarrollo de las políticas culturales en México desde la década de 1950. Y de hecho, México ha contribuido de manera significativa a los debates globales sobre PCI y políticas culturales a nivel de la Unesco.¹² Sin embargo, aquí solo considero la influencia del régimen patrimonial de la Unesco en Culturas Populares a

¹² Información recibida en plática personal con Cristina Amescua. Un ejemplo que yo veo de dicha contribución fue en el contexto del Mundiacult (Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales), llevada a cabo en 1982 en la Ciudad de México, donde se mencionó por primera vez el término de patrimonio cultural inmaterial (PCI; Machuca 2014, 7).

partir del 2006, que es cuando se le asigna la tarea de implementar la Convención de 2003 (Pérez Ruiz 2012, 26) y, en específico, crear un inventario nacional de PCI como primer paso, para después poder nominar a las listas de la Convención las prácticas culturales consideradas PCI.

Para cumplir dicho reto y sus objetivos, Culturas Populares depende del trabajo de 20 unidades regionales localizadas a lo largo del país, y estas, a su vez, dependen del trabajo de sus respectivos promotores culturales y empleados que se manejan directamente con poblaciones locales. En este sentido, son estos trabajadores culturales los que interpretan y diseminan los discursos del régimen patrimonial de la Unesco a nivel local creando intereses, actividades, espacios e iniciativas para salvaguardar, o asegurar la continuación y viabilidad de selectas prácticas culturales que ellos consideran PCI.

Como lo documento en mi tesis de maestría, en el caso de la Unidad Regional Huajuapán y la maroma mixteca, fue la Lista de Salvaguardia Urgente —como un incentivo de reconocimiento y a la vez una oportunidad de posible financiamiento— lo que contribuyó en gran medida a que se generara el Proyecto de Salvaguarda de la Maroma (Carrillo 2014, 62-70). A mi entender, en este escenario, el poder e influencia de la Unesco operó más que nada en un sentido simbólico, ya que después de que la unidad llenó el formato de nominación para la maroma y lo envió a la Unesco, dicho formato fue “rechazado”.

Dicho rechazo no desanimó a la unidad para que se abandonara el proyecto. Al contrario, como lo expresaron Guillermo Círiga y Francisca Alavez Francis, jefa de Unidad y promotora cultural, respectivamente, el rechazo de la Unesco solo los llevó a reforzar un compromiso moral que habían establecido con los maromeros en el 2008 al llevar a cabo ese taller participativo que se hizo en San Martín Zacatepec, donde los promotores aprendieron de primera mano acerca de la situación desfavorable y la problemática socioeconómica de los maromeros en la región.

A partir de ese rechazo de la Unesco, cuentan los promotores culturales, empezaron el Proyecto de Salvaguarda de la Maroma, el cual exhibe la tendencia hacia la preservación de la maroma mixteca. Desde su inicio hasta el presente, dicho proyecto realiza varias acciones institucionales, tales como una base de datos sobre maromeros, registros fotográficos y de video, entrevistas,

y transcripciones musicales de los versos y de la música. Al igual que se han organizado encuentros de maromeros, talleres de actuación y acrobacia, talleres de maquillaje, y viajes, por ejemplo, a la Ciudad de México a una convención de payasos, y más recientemente, a la ciudad de Aguascalientes a la Muestra Nacional de Teatro.

La documentación cultural como tecnología de mapeo¹³ y legibilidad

Para que una práctica cultural entre al imaginario nacional, a la esfera pública o al imaginario transnacional (como en el caso de los mixtecos, que tienen parte de su población en Estados Unidos), se requiere que primero dicha práctica cultural se vuelva “legible”. Y de acuerdo a la arqueóloga Lynn Meskell, nuevas formas de gubernamentalidad están proliferando en el neoliberalismo reflejadas en el deseo incrementado por mapear (*map out*) e inventariar propiedades culturales, confiriendo “legibilidad” a sujetos por medio de nuevas formas de documentar, archivar y acceder el patrimonio (Meskell 2015, 7). De acuerdo al *New Oxford American Dictionary*, “legible” significa “la cualidad de ser lo suficientemente claro para ser leído”. Para el antropólogo James Scott (1998, 2, 3); sin embargo, la “legibilidad” se refiere a los esfuerzos del Estado por asentar y fijar a “sujetos móviles” y simplificar su “conocimiento complejo” (Reddy 2006, 162).

Considerando lo anterior, los maromeros mixtecos pueden considerarse “sujetos móviles”, ya que antes de estar involucrados en los procesos de patrimonialización inspirados por el régimen patrimonial de la Unesco, ellos no estaban en la mira institucional de Culturas Populares, ni tampoco eran legibles para el mercado neoliberal ni para la sociedad civil. Hoy en día los maromeros de la Mixteca han sido tema de tesis (incluyendo la mía), programas de televisión nacional e internacional y parte de un álbum de música producido y

¹³ Con este término me refiero a darle un lugar a una práctica o un actor social en un mapa metafóricamente hablando.

distribuido por una compañía reconocida del género *world music*. De igual forma, la maroma mixteca se puede considerar un conocimiento complejo —en el sentido de que tiene funciones espirituales, comunitarias y recreativas, entre otras, para los pueblos de la Mixteca— que al volverse legible se convierte en información, la cual puede ser descontextualizada y cosificarse (en el sentido de volverse propiedad).¹⁴

Por lo tanto, la Unidad Regional Huajuapán le otorga “legibilidad” a los maromeros y a la maroma de varias formas por medio de la documentación cultural. Desde que inicia el Proyecto de Salvaguarda de la Maroma los promotores culturales han realizado una base de datos, videos, fotografías, etcétera, que continúan aumentando en número hasta el día de hoy. Algunos de estos artefactos de la legibilidad no están disponibles al público directamente. Por ejemplo, la base de datos que contiene números de teléfono, direcciones e información demográfica. En cambio, otros artefactos como los videos y las fotos se han difundido ampliamente en las redes sociales por medio de la página de internet de la unidad y otros medios, como el Facebook.

Es importante también mencionar que la unidad no está sola en el proceso de darle legibilidad a los maromeros. Gracias a las redes de personas a las cuales se han incorporado gradualmente los maromeros a partir del Proyecto de Salvaguarda de la Maroma, se han sumado a los espacios institucionales de Culturas Populares una serie de actores sociales de la sociedad civil que no son maromeros, los cuales —bajo sus respectivos criterios, intereses, objetivos y ópticas— contribuyen a darle legibilidad a los maromeros y a la maroma de diferentes formas. A saber, en los últimos diez años se han sumado documentalistas, músicos, artistas, académicos y promotores culturales independientes, entre otros.

Este escenario de participación múltiple en los espacios creados por Culturas Populares —espacios institucionales y de influencia institucional— concuerda con lo que argumenta Machuca (2005, 174): aunque existe una creciente diversidad de actores sociales con intereses distintos que ejercen formas

¹⁴ Véase Reddy (2006) para un ejemplo de cómo se vuelven “legibles” las prácticas culturales en nuestros tiempos.

de apropiación económica o simbólica sobre los bienes culturales, en el escenario reconfigurado por el neoliberalismo, el Estado todavía tiene y tendrá un papel importante en “la regulación de las formas de participación y gestión de los bienes culturales”. Por lo tanto, es claro que la patrimonialización neoliberal con base en el régimen patrimonial de la Unesco, implementado por medio de Culturas Populares, está intersecada por actores sociales de la sociedad civil, quienes, desde mi perspectiva, contribuyen también a la patrimonialización.¹⁵

Conclusión

En este artículo se introdujo la maroma mixteca, práctica cultural que considero está bajo el proceso de patrimonialización neoliberal. También se dio el ejemplo de cómo la Unidad Regional Huajuapán ejemplifica la influencia de la interacción de dos regímenes patrimoniales. Además, se habló de la documentación cultural como forma de darle legibilidad a grupos patrimoniales.

En general, se ha planteado que el concepto de *gubernamentalidad* neoliberal y el de *régimen patrimonial* son útiles para investigar la patrimonialización neoliberal, ya que el pensar el patrimonio y los procesos de patrimonialización como medios o conductos por los cuales opera la gubernamentalidad nos invita a reflexionar sobre cómo todos los actores involucrados en estos procesos (académicos, practicantes, gestores culturales, documentalistas, etcétera) influimos en las direcciones que dichos procesos toman. En este sentido, las preguntas que nos plantean la gubernamentalidad y los regímenes patrimoniales en el estudio de la patrimonialización son importantes. Por ejemplo, ¿cómo opera el poder en la patrimonialización?, ¿por medio de quién

¹⁵ Dicho sea de paso, no considero a la patrimonialización como algo intrínsecamente negativo. Sin embargo, admito que las dinámicas que constituyen dicho proceso son rara vez esclarecidas tanto en ponencias como en publicaciones, a pesar del uso libre del término *patrimonialización*, lo que conlleva o puede llevar a malinterpretaciones y debates. Y que aparte, no ayuda el hecho de que pocas personas [en México] definen el término *patrimonialización*, como lo expresó la antropóloga Montserrat Patricia Rebollo en una plática que tuvimos de manera personal.

y qué conductos?, ¿qué efectos sociales y consecuencias materiales tienen dichos procesos?

Dichas preguntas primeramente nos remontan a examinar los espacios que se crean por medio de intervenciones patrimoniales. Y en segundo lugar, también nos apuntan a examinar las dinámicas de poder entre los diferentes actores sociales involucrados en procesos de patrimonialización, al igual que a examinar los efectos sociales y las consecuencias materiales de sus respectivas políticas, discursos y acciones. Estas cuestiones, sostengo, contribuyen a esclarecer las “dinámicas vivas” (Rebollo 2015) de los procesos de patrimonialización, un tema relevante a nivel mundial.

Bibliografía

- Amescua-Chávez, Cristina. 2013. “Patrimonio y patrimonios: patrimonio cultural material e inmaterial”. Ponencia presentada en el Diplomado Creación, resguardo, conservación y difusión del conocimiento de historia oral y tradición oral. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Bendix, Regina F., Aditya Eggert y Arnika Peselmann, eds. 2012. *Heritage Regimes and the State*, vol. 6. Gotinga: Universitätsverlag Göttingen.
- Carrillo, Julián Antonio. 2014. “La Maroma: The Revival of Rural Circus in the Mixteca, Mexico”. Tesis de maestría. Indiana University Bloomington.
- Cobo, Eugenio. 2009. Documental “Maroma campesina: de la yunta a la escena”. Colección Estudios Documentales y Obras de Consulta. México: Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Teatral Rodolfo Usigli. DVD.
- Coombe, Rosemary J. y Lindsay M. Weiss. 2015. “Neoliberalism, Heritage Regimes, and Cultural Rights”. En *Global Heritage: A Reader*, editado por Lynn Meskell, 43-69. Hoboken: Wiley Blackwell.

- De Cesari, Chiara. 2012. "Thinking through Heritage Regimes". En *Heritage Regimes and the State*. Vol. 6, editado por Regina F. Bendix, Aditya Eggert y Arnika Peselmann, 399-413. Gotinga: Universitätsverlag Göttingen.
- De la Peña, Guillermo. 1999. "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada". *Desacatos*, núm. 1.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality". En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Collin Gordon y Peter Miller, 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- Geismar, Haidy. 2015. "Anthropology and Heritage Regimes". *Annual Review of Anthropology* 44: 71-85.
- Gill, Lesley. 2013. "Power". En *The Handbook of Sociocultural Anthropology*, editado por James G. Carrier y Deborah B. Gewertz, 49-67. Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Guevara González, César. 2011. *Culture populaire et politique culturelle au Mexique (1920-2006)*. París: L'Harmattan.
- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kearney, Michael. 1998. "Mixtec Political Consciousness: from Passive to Active Resistance". En *Rural Revolt in Mexico: US Intervention and the Domain of Subaltern Politics*, editado por Daniel Nugent, 134-146. Durham: Duke University Press.
- Kuutma, Kristin. 2013. "Concepts and Contingencies in Heritage Politics". En *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*, editado por Lourdes Arizpe y Cristina Amescua-Chávez, 1-16. Dordrecht: Springer; Printforce.
- Li, Tania M. 2007. "Governmentality". *Anthropologica* 49 (2): 275-281.
- Luengas, Rubén. 2004. *El viejo repertorio de la banda mixteca. En ese tonito maestros filarmónicos*. México: Dirección General de Culturas Populares. CD.
- Machuca, Jesús Antonio. 2005. "Reconfiguración del Estado-nación y cambio de la conciencia patrimonial en México". En *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, coordinado por Raúl Béjar y Héctor Rosales, 135-176. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM.

- Machuca, Jesús Antonio. 2011. "Transmisión y producción del sentido en el fenómeno migratorio: su incidencia en la conceptualización del patrimonio inmaterial". En *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, coordinado por Lourdes Arizpe, 281-309. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM; Conaculta.
- . 2014. "Evaluación del sector cultura de la Unesco: ¿un nuevo enfoque de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial?" *Diario de Campo* 1 (2): 7-12.
- Meskill, Lynn, ed. 2015. *Global Heritage: A Reader*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Meskill, Lynn y Christoph Brumann. 2015. *Unesco and New World Orders*, editado por Lynn Meskill, 22-42. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena. 2012. "Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes". *Diario de Campo*, núm. 7, 4-82.
- Pescayre, Charlotte. 2015a. "La maroma mexicaine contemporaine: patrimoine ou "cirque indigène?". *Revue Terrain*, núm. 64, 3-15.
- . 2015b. "La maroma mexicaine enjeux d'un patrimoine metises dans une nation pluriculturelle". En *La diversité des patrimoines: du rejet du discours a l'éloge de pratiques*, editado por Daniela Moisa y Jessica Roda, 83-105. Quebec: Presses de l'Université du Québec.
- Philbrick Yadav, Stacey y Sheila Carapico. 2014. "The Breakdown of the GCC Initiative". *Middle East Report* 273 (44).
- Rebollo Cruz, Montserrat Patricia. 2015. "Los procesos de patrimonialización y sus dinámicas vivas". Ponencia presentada en el III Congreso Internacional sobre Experiencias de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, México.
- Reddy, Sita. 2006. "Making Heritage Legible: Who Owns Traditional Medical Knowledge?" *International Journal of Cultural Property* 13: 161-188.
- Revolledo Cárdenas, Julio. 2003. *La fabulosa historia del circo en México*. México: Conaculta.
- Robles Dávila, Luz María. 2008. *Versistas de la escena: La maroma campesina*. Ciudad de México: Centro Nacional de Investigación, Documentación e información Teatral Rodolfo Usigli. CD-ROM.

- Robles Dávila, Luz María. 2010. “Versistas de la escena: la maroma campesina”. En *Tres mixtecas: una sola alma*, compilado por Martha Carmona. México: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Saldivar, Emiko. 2011. “Everyday Practices of Indigenismo: An Ethnography of Anthropology and the State in Mexico”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 16 (1): 67-89.
- Scott, James. 1998. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Thakur, Ramesh. 2012. “The United Nations in Global Governance: Rebalancing Organized Multilateralism for Current and Future Challenges”. Consultado el 7 de febrero de 2016. <http://www.un.org/en/ga/presidet/65/institutions/GlobalGovernance>.
- Villavicencio Ramos, Jaciel. 2012. “Entre el ritual y la diversión: maromeros del Jicaral”. *El blog de Frida #Niunamás*. Consultado el 7 de febrero de 2016. <http://fridaguerrera.blogspot.com/2012/07/entre-el-ritual-y-la-diversion.html>.

TERCERA PARTE

Tensiones de la salvaguardia

Empatía, ética y dialogía en la investigación del patrimonio cultural inmaterial

Hilario Topete Lara

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Este es el crío

En las disciplinas antropológicas y similares todo ejercicio de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (PCI) presupone una investigación. La detección, el registro etnográfico, la documentación en audio o video, como procesos indagatorios iniciales, presuponen un contacto con la manifestación del patrimonio que interesa y con sus creadores, portadores y practicantes. En relación con el primero, hasta el momento contamos con instrumentos jurídicos que nos permiten el reconocimiento y manejo del PCI (Unesco 2003, 2005); en cambio, en relación con el segundo tenemos un gran vacío. En efecto, documentos como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 y su subsecuente en torno de la protección del mismo, se erigen como respuesta a los riesgos que corre el PCI en tiempos de la mundialización. Pero se trata de un instrumento jurídico aunque considera a aquel como patrimonio vivo, de grupos, valioso, digno de salvaguardia, en primera instancia, por los creadores y practicantes en lo que denominamos procesos de patrimonialización endogénica, y en segundo lugar, por los Estados adherentes (patrimonialización exogénica)¹ en diálogo con los propios creadores-practicantes.

¹ Los conceptos *patrimonialización endogénica* y *patrimonialización exogénica* los propuse ante la emergencia de distanciar aquellos procesos de puesta en valor, apropiación, defensa, creación y modificación de la cultura desde los propios grupos y sociedades (el primero) y los que surgen desde fuera, como los emprendidos por las entidades federativas y el Estado. Esta emergencia ocurrió en julio de 2015 y aparecieron por vez primera en el proyecto de investigación para el programa de maestría-doctorado de Montserrat

Los antropólogos, decía, somos profesionales que por la propia “naturaleza” de nuestra profesión, el estudio de la cultura, estamos permanentemente en contacto con el PCI, sea en ejercicios salvaguardia o aunque disten de serlo; sin embargo, escasamente pensamos en nuestra relación con los otros, que son ante todo personas, y en el PCI de los otros, que no se ajusta necesariamente ni a nuestras normas jurídicas ni a nuestra forma de pensarlo y vivirlo. Para dar cuenta de ello, voy a hacer un recorrido por la propia experiencia con alguna salpicadura de reflexión.

Una antropología ¿sin ética?

Hace muchos ayeres, cuando transitaba por las aulas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México (ENAH) —poco después de la legendaria salida de los Siete Magníficos—,² cuando las paredes de sus instalaciones en Cuicuilco aún olían a ladrillo y a cemento fresco, aprendí que para el trabajo de campo una buena dosis de *rapport*³ y de observación participante eran indispensables, y que grabar era tan útil como ver y escuchar. Eran los tiempos de las grabadoras de periodista con cinta magnetofónica para tres horas de registro sonoro, tiempos cuando cualquiera irrumpía con una cámara fotográfica

Patricia Rebollo Cruz. Al parecer, alguien más los ha propuesto, pero no se trata de plagio alguno, sino de una coincidencia.

² Se llamó así a los miembros de una corriente antropológica crítica surgida en el seno de la Escuela Nacional de Antropología e Historia hacia el año 1979. El grupo estaba conformado por Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Enrique Valencia, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen. La salida de los siete, que causó una crisis profunda en la vida académica de la ENAH, marcó una nueva etapa de la institución porque los planes y programas de estudio sufrieron cierto alejamiento de la antropología clásica y al mismo tiempo una aproximación al marxismo. Insanamente, algunos investigadores llamaron al período que inició como de “las generaciones perdidas” o de “los inútiles críticos”, que se caracterizaron por sus simpatías con los movimientos populares independientes.

³ La noción de *rapport* que subyace en el presente texto es la de un estado de óptima comprensión interpersonal y la capacidad de comunicarse mutuamente con confianza; el *rapport* nunca es unilateral (*infra*).

en mano y “sin decir ‘¡agua va!’”, enfocaba, encuadraba y disparaba; igual pasaba con el uso de la cámara Betamax. También escuché que cuando no se había logrado ese nivel de confianza y comunicación no estaba nada mal llevar oculta una grabadora —previamente activada— dentro del morral o la *back pack*. Nuestra impudicia casi no reconocía límites: en sentido contrario de la vergüenza, podíamos henchirnos de orgullo al obtener información “en aras de la ciencia”: la ciencia lo justificaba todo. Pero permítaseme regresar un poco sobre el *rapport*.

El *rapport* es básico, pero la empatía es mejor

Cualquier estudioso de la cultura sabe, desde los primeros pasos en su formación disciplinar, que en trabajo de campo debe desplegar afabilidad, sentido común y todo cuanto esté a la mano para crear atmósferas de confianza en aras de conseguir del otro cierta disposición a cooperar con nuestros proyectos; de producir las condiciones, mediante la observación participante en aras de establecer una comunicación fluida, sincera, tan cualitativamente rica como sea posible. Mediante el *rapport*, el estudioso de la cultura y la sociedad, se insiste, puede ayudar al otro a concentrarse y a la vez concentrarse uno en el mismo objetivo, al mismo tiempo que mediante su consecución podemos entendernos mutuamente y podemos lograr que en el proceso de comunicación fluya la información sin escollos, sin entendidos indeseables en ambos sentidos; mediante el *rapport*, se dice, salvamos distancias y diferencias, los malentendidos, las dudas, las reticencias en un ambiente de respeto mutuo. Las partes involucradas, así, pueden acordar, pactar sin desconfianza porque con *rapport* la comunicación y la comprensión mutual son la resultante “natural”. Hasta aquí, todo bien, pero en aras del *rapport*, de una supuesta tolerancia y un supuesto respeto, seguimos siendo éticamente cuestionables.

En efecto, el *rapport* no es suficiente. Una cosa es que entendamos al otro y nos entienda, que lo respetemos y nos respete; otra cosa es desarrollar la capacidad de comprender el estado del otro y responder con emociones y sentimientos adecuados a los estados mentales del otro, además de crear el canal

de flujo de emociones, sentimientos e ideas en torno de los valores y las normas con las cuales se movería el otro y, a través de ese canal, corriesen también hacia el otro los valores y las normas propias; se trata de otra dimensión, la de la empatía. Y si esto es indispensable en el proceso etnográfico, debería serlo aún más en el contacto, la vivencia, el tratamiento del patrimonio cultural del otro, porque ¿sabemos qué es lo que ellos quieren hacer con su cultura?, ¿sabemos qué es lo que ellos quisieran hacer de su cultura con nosotros, si estamos nosotros incluidos?, ¿conocen el alcance y las dimensiones que puede lograr el atesoramiento de su cultura en manos irresponsables, mercantilistas? Puedo asegurar que casi siempre no, por más observación participante que hagamos y teorías científicas ajenas que utilicemos; adicionalmente, la realidad es que no somos empáticos ni comprendemos que entre el otro y yo debería haber algo más allá de la empatía, una dialogía de valores y normas, lo que equivale a una ética colocada en un horizonte que ocasionalmente es un mar proceloso. Se trata, pues, de una ética aún no puesta en práctica. Con esta idea hemos regresado ya al terreno de la ética.

De la mano de Kant (esperando su indulgencia)

También me percaté, desde mis tiempos de estudiante, que en ningún plan de estudios ni programa alguno de la ENAH había temas de ética (y no los hay hasta hoy, 2016), como sí lo había en muchas otras instituciones de enseñanza superior. Nunca supe por qué, pero me reconfortaba saber que los antropólogos nos reputábamos como paladines del respeto y la tolerancia a la alteridad. “Quizá allí radicaba el meollo de la ética profesional”, suponía. Estaba en un error, por supuesto, y hube de recuperar algunos harapos de mi previa formación, como aquellos que se tejieron el día en que me tropecé con Kant, a quien he leído poco, y desgraciadamente, entiendo menos. En él había encontrado cierto sentido al núcleo del *ethos* antropológico. En efecto, existe una fórmula kantiana para el juicio moral que reza así: “se debe poder querer que una máxima de nuestra acción se torne ley general” (cito de memoria). Este es el canon por antonomasia, muy bien acogido en Occidente, por cierto; por

consecuencia, el “solo debo actuar según máximas que yo pueda querer que se conviertan en leyes generales”, viene a ser lo mismo que “solo debo actuar según máximas tales que yo pueda desear que los demás actúen conforme con ellas” (por supuesto, también con respecto a mí). Pareciera que el principio egotista de cuidarse las espaldas está detrás del respeto a la otredad: defender la tolerancia hacia otros es defender la tolerancia hacia mí, en cierta manera; entonces, solo se puede ser responsable de sí mismo (¡mezquina idea de respeto a la diversidad!):⁴ el otro de sí mismo y yo de mí mismo; sin embargo, adelante, en materia de un PCI que queda justo entre el otro y yo, pero que no es mío, no se puede actuar bajo el mismo axioma. Por otro lado, pareciera ser también que mi máxima generalizable puede estar acompañada de otras que no lo son. ¿Por qué?

Es evidente que si yo desease que la violación a la autodeterminación cultural se elevase a rango de ley general, no por ello lo querría otro ser humano, según la perspectiva kantiana, sobre todo si estamos hablando de PCI;⁵ aquel es un deseo que ningún antropólogo podría defender públicamente sin ruborizarse; en efecto, y ya fuera del ejemplo, yo no podría querer que los demás hicieran suya esa máxima, ni podría esperar que los demás la sancionasen como ley general y me obligasen a su cumplimiento; pero mi pensamiento no rige al mundo. Existe en ello una deducción lógica: las máximas no generalizables son aquellas sobre las cuales los humanos no podrían nunca alcanzar acuerdo alguno; por ende, no pueden ser aceptadas como reglas para una praxis colectiva (al menos no se podría contar conmigo, por ejemplo, y esto marca nuevamente la dosis individualista que existe en ese carácter dado al respeto a la diversidad cultural).

⁴ Esta forma de pensamiento cuando guió el comportamiento en prácticas y trabajo de campo permitía a los estudiantes y tesistas eludir la responsabilidad de aguzar el sentido común y de trasladar los hábitos adquiridos de su sociedad de origen a la de estudio (cuando eran diferentes ambas) sin considerar —y por ende, sin preocuparse por— las perturbaciones ocasionadas.

⁵ Justo las convenciones de 2003 y la de 2005 aparecerían, por un lado, como contenedores del ultraindividualismo neoliberal al considerar a las expresiones de PCI como colectivas; por otro, también abrieron las puertas para su potencial explotación bajo el disfraz de “buenas prácticas de salvaguardia” y para su explotación con fines turísticos.

En otro sentido, se trataría de predicar con el ejemplo y esperar a la consagración —sea que se participe en su realización o no, aunque es esperable lo primero— del imperativo categórico, pues ni más ni menos. En efecto, el imperativo me impone actuar conforme con las máximas de las que pueda yo, al mismo tiempo, desear que se eleven al rango de “ley universal”; ahora, lo que yo deseo que se convierta en ley general está determinado por mis convicciones normativas existentes desde siempre y, particularmente, por mis expectativas normativas respecto de los demás, adquiridas por cierto adiestramiento social; en otras palabras, en lo general, por mi *habitus* y en lo particular, por la realización personal del *habitus*. ¿Qué es lo que resulta de ello? Que el “haz aquello que creas que valga la pena de ser elevado a ley general” no es otra cosa que un “haz aquello que creas que debe hacerse” o un “haz lo que debes hacer”, o, en última instancia, “haz aquí, ahora, por propia convicción, un conjunto de obligaciones normativas ya reconocidas (socialmente)”; la noción de absoluta individualidad en la actuación parece ser más la excepción que lo cotidiano, porque las normas reconocidas socialmente son las del propio grupo, negociadas dentro del mismo; empero, en materia de investigación y del PCI de los otros, el estudioso siempre es de fuera y las normas con que se crea, se conserva, se reproduce o se modifica su patrimonio es un asunto de ellos, en primera instancia. Luego, quien lo investiga se desempeña casi siempre con las normas de su mundo de vida y se desplaza con sus propias normas que son las de su grupo de origen; sin embargo, no son las del grupo estudiado. Ergo, ¿qué se hace? La primera salida es conducirse conforme a derecho positivo, porque no hay una reflexión ética. Y si esto es así, ¿hay alguna diferencia entre una forma de proceder y otra?

Ética, derecho y *public choice* a vuela pluma

Por definición, *derecho* es un conjunto de normas jurídicas encaminadas a lograr el bien común que tienen aplicabilidad para un territorio y una población determinadas; adicionalmente, estas normas poseen bilateralidad en tanto

confieren derechos y obligaciones a las personas a quienes son dirigidas; heteronomía, porque las normas dadas al sujeto siempre le son dadas desde fuera, por un cuerpo especializado; exterioridad, toda vez que lo que enjuicia es la conducta externa, y coercibilidad, porque el incumplimiento de la norma es causal de sanciones y puede ser exigida por un órgano facultado para ello.⁶ En lo que pareciera una paradoja, la ética, disciplina que estudia los comportamientos humanos en términos de la dualidad bien-mal, también busca la felicidad humana, pero por medios distintos a los del derecho: estudia la interioridad que antecede al acto, las motivaciones internas y su relación con la idea de bien o mal, y sabe que el comportamiento propio no es unible, excepto por la conciencia propia; en términos éticos, las características de las normas jurídicas para enjuiciar el acto moral están fuera de orden. Pero si derecho y ética buscan la felicidad y el bien, al actuar el antropólogo con el derecho en la mano ¿hace lo correcto o lo mejor? Y, en materia de PCI, ¿también hace lo mejor y lo correcto? Aunque parezca fácil la respuesta y se incline por un escasamente razonado “sí”, como veremos, la respuesta final es, casi siempre, un “no”. Veamos.

En términos del *ethos* antropológico al que he hecho referencia, significaría que no es prerrequisito buscar a cada paso justificación a la conducta propia ni que se deba actuar según lo que pueda argumentarse conforme con las convicciones normativas del investigador, sino algo mucho menos desgastante y complicado: que no se llame a engaño acerca de lo que le sería dado esperar de los demás en caso de que los papeles de los sujetos fueran invertidos. Pero esto entraña dificultades y riesgos; voy a enunciar solo dos: en primer lugar, que no todos los seres humanos sintonizan la misma frecuencia axiológica ni ética; en segundo lugar, que, como ocurre muy frecuentemente, quienes deciden y cuyas decisiones afectan a la cultura, intercambian la ética (cuando existe) por el *public choice*.⁷ Esto viene a tono con los tiempos, porque en materia

⁶ En materia de las características de las normas morales y las normas jurídicas, véase García Maynez (2004) y Salazar (2004).

⁷ Aunque literalmente *public choice* se traduciría como ‘elección pública’, y que en politología remite a una teoría cuyo núcleo ancla en el individualismo metodológico, según el cual

de gestión del PCI, algunos procesos de patrimonialización heterogénea son calificados como “buenas prácticas” por la Unesco, gracias a la teoría del *public choice*: si no lo hubiéramos hecho así, cualesquiera otros pudieron haberlo tomado por su cuenta y convertirlo en un espectáculo mercantilizable con dividendos exclusivos para el empresario que lo tomase en sus manos. Voy a proseguir con esto último y luego regresaré a la primera dificultad y riesgo en el apartado “La incitación” (*infra*).

El intelectual, el político y el antropólogo, entre ellos, son deudores de la sociedad en muchos sentidos: primero, porque son poseedores de un capital social generacionalmente acumulado, al cual llamamos cultura (académica) y otros llaman conocimiento; segundo, porque el arsenal de datos empíricos con el cual generan ideas lo extraen de esa realidad misma de la cual en ocasiones se sirven y a la cual debieran servir, en términos humanos. Como deudores y depositarios, ¿no sería deseable que en situación de decidir operasen moralmente bien y no al estilo *public choice*, o sea, optando “por el mal menor”? Como deudor y depositario, el investigador social ¿no estaría mejor equipado contra las corruptelas —tanto inducidas por el sistema como auto-generadas—, los contubernios y otras manchitas de tigre, si tuviese un instrumento para reflexionar, en términos axiológicos y éticos, en torno de sus ideas y de su praxis? ¿No ocurriría que, en posesión de un instrumental reflexivo, algunas decisiones tomadas desde el punto de vista político podrían realizarse ética, profesional y humanísticamente? Si estas y otras interrogantes similares en espíritu fuesen contestadas con un “sí”, ¿no pondría en evidencia la enorme necesidad de una formación ética y profesional? Porque ¿qué nos hace suponer que el simple hecho de ser científicos sociales es garantía de que nuestra praxis sea todo lo moralmente deseable? Nada, salvo nuestra egolatría.

burócratas y políticos actúan decidiendo asuntos sociales luego de colocar en el horizonte proyectos individuales, la acepción que pretendemos aquí es un poco más coloquial si decimos que se trata de “la elección del mal menor” o de “hacer lo que beneficie a otros si me beneficia a mí”.

Ética básica (en una semilla de arroz)

Voy a permitirme un paréntesis en cuyo interior quiero hacer evidente dos temas breves, pero importantes, a guisa de ejemplo: en nuestro país las instituciones que realizan estudios con la historia que bulle en la mente de los otros hacen contacto con los informantes (testimoniantes), preparan el *rapport*, informan del proyecto, la tecnología a utilizar, la técnica de trabajo, el proceso que ha de seguir la organización, clasificación, resguardo, conservación y uso del material; negocian los espacios y los tiempos, dónde y cuándo se ha de generar el documento audiovisual o fonético. Invariablemente, hacia el final, solicitan la cesión de derechos del contenido del documento logrado; esto, para “actuar con toda legalidad”. Lo mismo pasa —o algo parecido debería ocurrir— cuando un antropólogo realiza una entrevista, aunque podría pasar algo diferente, como veremos.

Otro caso más: cualquier antropólogo llega a una fiesta, boda, procesión, peregrinación o despliegue de habilidades en un oficio, y toma una fotografía, en el mejor de los casos con permiso (generalmente casi nadie lo solicita, sin importar lo que el espíritu del otro sufra como consecuencia de nuestro comportamiento, en una violación contra la intimidad de su persona y de su cultura). El antropólogo más tarde decide que la imagen es un excelente relevo o dialogante con un texto y la incluye en un artículo, en un ensayo, en un libro o en un documental.

Si comparásemos ambos casos con aquel de quien llevaba oculta la grabadora en el morral —o el que dispara su cámara subrepticamente—, parecería que hay un salto cualitativo éticamente hablando, pero detengámonos un poco a pensar: en el caso del dispositivo oculto —o la toma por sorpresa— hay un flagrante robo y una traición a la confianza y al momento de intimidad compartido; en los casos de los párrafos precedentes el problema es el de la propiedad de la imagen y el uso de la memoria y, por ende, de la historia oral y de la cultura. En efecto, si la imagen o la palabra es del otro y la técnica, la tecnología, la mirada y el sentido son del investigador, ¿de quién es el documento? Si estuviésemos frente a una modelo o a una figura pública cualquiera (político o funcionario, por ejemplo), es muy claro que la permisión para

capturar la imagen está mediada por un costo, casi siempre en dinero o forma parte de su función; y aun así mantengo una dosis de reserva.

Casi nunca nos ponemos a pensar en lo anterior en nuestro quehacer como antropólogos, como tampoco en lo que deviene con nuestro contacto con los otros al usar nuestro lenguaje, generar expectativas, las implicaciones de una ruptura de confidencialidad, y otros más; tampoco en los vacíos que las normas jurídicas no han cubierto para reconocer la coautoría de imágenes, grabaciones, videograbaciones, etcétera. En síntesis, nuestro vacío ético es tan considerable como el vacío legal en materia de autoría sobre la memoria, las tradiciones y, si se nos apura, en materia de muchos ámbitos del PCI. Pero no todo es tan grave ni hay solución totalmente satisfactoria a la vista. Veamos.

Los antropólogos y las antropólogas del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. en México, sin embargo, poseen un recurso que debería normar el comportamiento de todos sus agremiados: su código de ética. Dicho *corpus* normativo establece los compromisos de los agremiados frente a los sujetos⁸ con los que se trabaja, a saber: consentimiento informado e información para los otros de nuestros objetivos, metas y productos, tratamiento de la información y destino de la misma, protección a la integridad de los informantes, devolución de resultados, originalidad y, entre otros, veracidad de la información (CEAS 2004).

El código de ética del CEAS es, sin duda, un buen instrumento para normar el comportamiento antropológico en investigación y, por ende, frente al PCI y a sus creadores/practicantes; sin embargo, es insuficiente, primero porque obliga solo a los agremiados. Segundo, porque el consentimiento informado debería ser una condición *sine qua non* en el quehacer del profesional de la sociedad y la cultura, pero no basta; no basta con informar a los otros lo que se ha de hacer, sino que deben comprender la envergadura y alcances de lo que queremos hacer y tener muy claro ambos que cualquier elemento del sector del PCI obtenido, organizado, clasificado, dispuesto en texto o puesto en

⁸ La misma incorporación del concepto *sujeto* en el código de ética es preocupante porque los antropólogos no tratamos en campo con “sujetos”, sino con personas individuales y personas colectivas (pueblos, grupos, cuasigrupos, comunidades) conformadas por personas individuales.

acervos o archivos, no puede ser, en este proceso, propiedad del investigador, sino copropiedad de él y de las personas informantes (el bien aludido, en esta tesitura, permanece como debería permanecer, en calidad de patrimonio cultural de ellos). Esto implica algo más que el consentimiento informado y, por ende, algo más que un simple estadio de confianza mutua.

La incitación

Es claro que no todos los científicos sociales y humanistas sintonizamos la misma frecuencia axiológica ni ética, a lo que había que agregar, en el colmo de los desencuentros, que mientras unos hablamos de argumentos, otros colegas hablan de personas: discurso justificatorio versus *ethos*. Nuestro punto de partida es colocar el acento en una ética alterna que antepone la idea de que el trabajo etnográfico y el de gestión cultural se hace entre personas, con personas, para personas con las que trabajamos, con seres humanos, cuya cultura tiene raíces en el alma de los otros, como lo pensaba Calixta Guiteras.⁹ Como segundo momento, nos proponemos anteponer el dinamismo sociocultural que nos obliga a flexibilizar nuestros propósitos indagatorios, la táctica y las estrategias, así como los objetivos y metas que pretendemos con nuestra investigación: el dinamismo, hay que reiterarlo, es tanto en nuestra persona como en nuestro proyecto y nuestra sociedad; y también lo en la sociedad o grupo estudiado, en su cultura, en los asentimientos otorgados.

Afortunadamente, algunos investigadores y gestores ya han emprendido, aunque de manera individual, una reflexión al respecto: la observación participante no ha sido suficiente del todo, aunque ella nos coloca un paso adelante en los estudios socioculturales frente a otros científicos sociales; pero el consentimiento informado tampoco ha sido la panacea. La observación militante en ocasiones es una consecuencia necesaria. Existen, sin embargo, en términos de personas, algunas cosas que no se han hecho de manera generalizada; citaré dos por ahora, solo a guisa de ejemplo: dar el derecho a la palabra y, como

⁹ La metáfora fue obtenida de Calixta Guiteras (1965).

Voltaire, defender hasta la muerte el derecho que tiene a la misma y a que se le tome en cuenta aunque carezca el otro de la capacidad argumentativa nuestra y de las condiciones nuestras para hacernos tomar en cuenta; y reconocer que, aun en el saqueo que hacemos contra los otros, nunca hemos sido lo suficientemente honestos para reconocerles su coautoría. En el primer caso, es claro que las minorías hoy son escuchadas más que antes, pero ¿su aspiración a ser escuchados es al mismo tiempo el derecho de sus argumentos a ser tomados en cuenta? La respuesta es un sí parcial, y se ha hecho, pero mínimamente, por desgracia. En el segundo caso, es claro que se les escucha y se les toma en cuenta, en cuanto proveedores de materia prima, pero, en ese dar, ¿qué es lo que nosotros damos? Usar a los otros —después de haber sido intrusos en su vida y su cultura— anular prácticamente a los otros, ¿no es motivo para reflexionar sobre la moral?, ¿no es motivo para sentarnos, hacer un alto en el camino de las ontologías, las epistemologías y las gnoseologías, y dialogar en términos axiológicos, o más modestamente, en términos éticos, o más elementalmente, en términos humanos, es decir, sin objetos ni sujetos, sino con personas?

En efecto, decíamos, si un instrumento como el código de ética *per se*, no es la salida al dilema, y tampoco lo será cambiar nuestra noción de persona, ¿es posible algo más en el trabajo de investigación y el tratamiento del PCI? Al parecer, sí: abandonar el supuesto de que reputarse como campeón de la tolerancia y el respeto a la alteridad son la panacea al problema, porque eso nos coloca en una postura egotista; abandonar el *public choice* y la idea de que la observación participante, el *rappport* y la empatía lo resuelven. Se requiere ingresar, aunque resulte chocante, en una ética dialógica. Veamos. El PCI del otro no ha sido ni creación nuestra ni somos practicantes, por ello, quienes deberían decidir su destino son quienes lo patrimonializaron endogénicamente antes de que nos diéramos cuenta e incluso antes de que existiéramos; pero nuestra necesidad ontológica nos lleva hacia el otro con nuestras propias ideas, teorías, conocimiento, políticas, etcétera, y los necesitamos, requerimos de su cultura porque con la investigación realizamos un ejercicio —al parecer sano— de salvaguardia al difundir para su conocimiento y ulterior respeto. Si mirásemos kantianamente el asunto nos entramparíamos en más de lo mismo; lo mismo nos ocurriría si optáramos por el *public choice*, y así proseguirían los

procesos de patrimonialización e investigación dirigidos por la teoría del mal menor. En cambio, si entrásemos en un diálogo de ontologías, de axiologías y reflexiones mutuas entre nosotros —gestores y estudiosos— y los otros, si negociásemos constantemente las coautorías de las que hablamos en el proceso de producción de etnografías y los destinos de estas, así como de gestión del patrimonio y su sino, estaríamos más próximos a una vinculación menos inequitativa, menos asimétrica en cualquier ejercicio de salvaguardia.

Epílogo

Allá afuera de nosotros, la otredad está ajena a nuestra mismidad. ¿Qué tal si, no más por sensacionalismo, no digamos por toma de conciencia, y hasta pretendiendo ignorar todo el pasado, si se quiere, tomamos el sendero de una ética diabólica que contemple nuestros valores y los valores de los otros?

Bibliografía

- CEAS (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C.). 2014. *Código de ética*. Consultado el 13 de mayo de 2016. <https://ceasmexico.wordpress.com>.
- García Maynez, Eduardo. 2004. *Introducción al estudio del derecho*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1965. *Los peligros del alma: visión del mundo de un totzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar, Efraín. 2004. *Elementos de derecho*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). 2003. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París: Unesco.
- . 2005. *Convención sobre la Protección de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. París: Unesco.

El Brinco del Chinelo, ¿patrimonio cultural inmaterial de los pueblos de Morelos?

Armando Josué López Benítez
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Este capítulo pretende ser una invitación a reflexionar sobre una serie de vicisitudes que ha sufrido la danza más representativa de los pueblos del estado de Morelos durante los últimos años. El Brinco del Chinelo, como se le conoce de manera local, ha puesto en riesgo su denominación como patrimonio cultural inmaterial (PCI), debido a una serie de circunstancias que han ido arrebatándole a las comunidades su realización, organización y transmisión. Todo ello en aras de incrementar el turismo o generar votos en épocas electorales, convirtiéndose en un elemento de exclusión y de imposición desde los distintos niveles de gobierno, ya sean municipales o estatales. Por otro lado, es importante mencionar que, el Brinco del Chinelo no solo se realiza en el estado de Morelos. La danza se lleva a cabo en festividades de carnaval y fiestas patronales en el Estado de México, en lugares como Tepetlixpa, Ozumba, Tenango del Aire, Amecameca, Chalco, Chalma, Tenancingo, Malinalco, entre otros. En la Ciudad de México se danza en Cuajimalpa, Tlalpan, Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac e Iztapalapa. En el estado de Guerrero se realiza en Taxco, Mayanalán, Maxela, La Palma, Tixtla, entre otros. Por tal razón, es necesario cuestionarse ¿es el Brinco del Chinelo PCI de los pueblos de Morelos? En las páginas siguientes trataré de demostrar que no. La idea central es que, en realidad, el chinelo puede ser catalogado como PCI de la región suriana, territorio que va más allá del estado de Morelos y que está por encima de los intereses oportunistas de algunos políticos y empresarios avocados en Morelos. Podemos encontrar un elemento fundamental en los pueblos mencionados: tienen una historia compartida, incluyendo la Revolución zapatista, la gesta más

importante realizada en la región suriana y de gran valor simbólico en la memoria colectiva de los pueblos.

Morelos es...

El 17 de octubre de 2003 fue aprobada la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). Los postulados más importantes instituyen la comprensión y el diálogo entre diversas culturas, además de promover el respeto hacia otras, para lo cual establece que el PCI debe ser:

Tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo: El patrimonio cultural inmaterial no solo incluye tradiciones heredadas del pasado, sino también usos rurales y urbanos contemporáneos característicos de diversos grupos culturales.

Integrador: Podemos compartir expresiones del patrimonio cultural inmaterial que son parecidas a las de otros. El patrimonio cultural inmaterial contribuye a la cohesión social fomentando un sentimiento de identidad y responsabilidad que ayuda a los individuos a sentirse miembros de una o varias comunidades y de la sociedad en general.

Representativo: El patrimonio cultural inmaterial no se valora simplemente como un bien cultural, a título comparativo, por su exclusividad o valor excepcional. Florece en las comunidades y depende de aquellos cuyos conocimientos de las tradiciones, técnicas y costumbres se transmiten al resto de la comunidad, de generación en generación, o a otras comunidades.

Basado en la comunidad: El patrimonio cultural inmaterial solo puede serlo si es reconocido como tal por las comunidades, grupos o individuos que lo crean, mantienen y transmiten. Sin este reconocimiento, nadie puede decidir por ellos que una expresión o un uso determinado forma parte de su patrimonio (Irigaray 2013, 123).

Desafortunadamente, la tradición del Brinco del Chinelo en el estado de Morelos ha ido perdiendo tales características. Ha dejado de ser un ritual de origen agrario y de resistencia cultural, para convertirse en un espectáculo turístico promovido desde los gobiernos municipales en turno, apoyados también por los gobiernos estatales. Los carnavales más antiguos (Tlayacapan, Tepoztlán, Yautepec y Totolapan) han perdido la característica más importante con la que nacieron y que fue la base de su resistencia: la autonomía.

En plena efervescencia nacionalista posrevolucionaria, el Estado, que comenzaba a cimentarse institucionalmente, implementó un sistema de gobierno alejado por completo a las realidades de los pueblos, no solo de Morelos, sino de todo el país, pues jamás llegó a ser representativo para ellos y no contempló la diversidad geográfica y cultural. La integración nacional fue promovida principalmente por la educación y el nacionalismo emanado de la primera, los pueblos fueron perdiendo autonomía paulatinamente y con ello la capacidad de decidir sobre sí mismos. Lo dicho anteriormente se reflejó en la realización del carnaval y el Brinco del Chinelo. En el año de 1943, en el pueblo de Tepoztlán, se observa que el señor Vicente Campos, representante de los organizadores del festejo, pide permiso a las autoridades constituidas, en este caso, al presidente municipal en turno:

Que estando próximas las fiestas de Carnaval y desean[do] contar con anticipación con el permiso correspondiente para poder utilizar parte del Mercado Público, que se ha venido destinando al esparcimiento popular, a Ud. suplico se sirva conceder el permiso correspondiente, y en caso de no ser posible, que se permita improvisar el salón 1.º parte oriente del zócalo [sic] frente al propio mercado.¹

Por su parte, el presidente municipal en turno, Emilio Martínez, responde a las solicitudes de los representantes de las comparsas, otorgando permiso para la realización del carnaval, no sin antes hacer algunas sugerencias que se

¹ Museo y Centro de Documentación Ex Convento de Tepoztlán/Gobierno/Asuntos Religiosos/1940-1945/Caja 1, Expediente 1, foja 7.

deben acatar en el evento, básicamente sobre la seguridad. Lo que queda claro es la interferencia que en adelante habrá por parte de los ayuntamientos para la realización de los festejos que hereditariamente se realizaban de manera comunitaria y autónoma desde sus inicios, sin la necesidad de pedir o recibir permiso.

Con relación a su atenta solicitud verbal [sic] presentando ante la Presidencia Municipal de mi cargo autorizo a usted es para celebrar la fiesta de carnaval durante los días 7, 8 y 9 de del presente mes de marzo. Para efecto se les suplica de la manera más atenta que ustedes como encargados traten de guardar el orden hasta donde sea posible, para evitar trastornos con el público.²

Cabe mencionar que para el gobierno posrevolucionario, la mayor preocupación fue la de alcanzar un mayor régimen fiscal para sobrevivir. De esta forma, atacó las estructuras sociales que manifestaran cierta autonomía, es decir, las comunidades campesinas e indígenas que seguían manteniendo una organización comunitaria, de tal suerte que también fue afectada la realización del carnaval. Eric Hobsbawm (2002, 11) señala que

la “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.

En este sentido, el autor nos remite a la apropiación de la cultura popular por parte de las élites dominantes para utilizarla para otros fines diferentes a los que nació y se desarrolló. De tal suerte, inferimos que a partir de entonces los carnavales tienen tal característica y pasaron por el proceso de la invención

² Museo y Centro de Documentación Ex Convento de Tepoztlán/Gobierno/Asuntos Religiosos/1940-1945/Caja 1, Expediente 1, foja 4.

de la tradición. Se alejaron de su sentido originario, lo que fue aprovechado por las autoridades en turno, sujetando la toma de decisiones a la centralidad del ayuntamiento posrevolucionario.

En adelante, veremos muchas circunstancias que permiten la transformación del festejo. Por ejemplo, durante el año 1953, en Tlayacapan, el presidente municipal en turno, Aldegundo Mares, comenzó la perforación de un pozo de agua potable que abastecería a toda la población. El problema radicó en que pretendía captar ingresos a través de los ejidatarios y la población, por lo que les niega el permiso de realizar el carnaval. La comunidad no aceptó y se quejó fervientemente, en especial el señor Emilio Dorantes del barrio de Texcalpa, quien fuera encarcelado. A pesar de que los otros dos barrios, el de Santa Ana y el Rosario, eran comparsas que no tenían buena relación, se unieron y organizaron para demostrar su inconformidad, lo que provocó que finalmente el presidente municipal accediera a realizarlo y las obras se detuvieran momentáneamente (Entrevista con Banderas Téllez, 2013).

Por otro lado, los ayuntamientos locales comenzaron a hacerse cargo de los gastos que generaba el carnaval, dando el golpe definitivo a su organización. Ello conllevó la introducción de elementos ajenos a los pueblos, tales como los refrescos, la cerveza y los juegos mecánicos, dando cabida a dos eventualidades. Una es que las empresas lucraran con la cultura popular, y la otra es la fiscalización de los recursos que generan los pagos del derecho de piso de los juegos mecánicos y demás comercios, también asemejándose a las ferias que se realizan en Estados Unidos. Citamos un documento de 1958, emitido por el presidente municipal en turno de nombre Alfredo Palacios García, quien solicita a una cervecera de Cuernavaca su apoyo para solucionar los gastos que genera la compra de ese producto para las comparsas participantes.

Con motivo de la Celebración de la fiesta Carnavalesca que tontro [sic] verificativo en esta población los días 16, 17 y 18 de febrero entrante, los ciudadanos Carlos Hidalgo, Fausto Villamil y Bonfilio Rodríguez. Representantes de las directivas de las comparsas "AMÉRICA CENTRAL, ANÁHUAC Y UNIÓN Y PAZ" en su acuerdo verificado con intervención de esta Presidencia Municipal de mi cargo se consideró prudente solicitar de usted si a bien lo tiene,

su cooperación como auxilio para solventar el enorme gasto que tiene dichas comparsas al llevar a cabo la representación de la tradicional fiesta regional de Mascaras [sic] que llama la atención simpatizantes de propios y extraños.³

Por su parte, desde otra óptica, el señor José Salazar Flores recuerda también la preponderancia que comenzaron a tener las autoridades locales en la organización del carnaval:

Al intervenir la presidencia [municipal] empezaron a introducirse también... este, las cervecerías, los refrescos, los juegos mecánicos, que ya pagaban cierta parte... por vender sus productos, entonces... ya sobre eso comenzaron a salir para los gastos de cada comparsa [...] como la presidencia [municipal] se encarga de repartir ese dinero entre las comparsas y ya no das cooperación para ir a brincar (Entrevista con José Salazar Flores, 2014).

La década de los sesenta es precisamente la etapa de inicio de la desaparición del Morelos rural y campesino, para dar paso a una entidad recreativa (Hernández 2012, 2). La represión hacia los campesinos y disidentes por defender sus tierras que paulatinamente habían comenzado a perder de nueva cuenta, dio por entendido que la Revolución zapatista fue la gran perdedora. Al respecto, Aura Hernández (2010, 422) señala:

Ya para los años sesenta, el benévolo clima de Cuernavaca y sus alrededores, además de su cercanía al Distrito Federal, convirtieron al estado en un gran centro de descanso de las élites políticas y económicas asentadas en la capital del país y originaron que los empresarios de la industria inmobiliaria recurrieran no solo al despojo, sino al asesinato de los campesinos y sus dirigentes que se oponían a esta expansión a toda costa.

³ Museo y Centro de Documentación Ex Convento de Tepoztlán/Gobierno/Celebraciones/enero 1958.

También en estos años, localizamos en la búsqueda de la legitimación y originalidad del chinelo una disputa entre Tepoztlán y Tlayacapan por otorgarle la paternidad, siempre remitiéndose al pasado. La querrela, en primer lugar, se finca en la pregunta ¿qué carnaval es más antiguo? Entonces se comienzan a realizar algunos estudios locales sobre la antigüedad y originalidad de ambos carnavales. Por ejemplo, en Tepoztlán florecen distintas versiones sobre la realización de su primer carnaval, pues se daban versiones sobre 1851 o 1861, inclusive para 1962, se realizó la celebración del centenario (López González 2002, 30). El argumento de mayor antigüedad se dio quizás para legitimar la paternidad del chinelo en un momento de crisis, cuando Tepoztlán se encuentra sumergido por la voracidad de los proyectos desarrollistas:

El gobierno federal ha[bía] presentado diversos planes para el desarrollo de esta actividad productiva en Tepoztlán. En 1962 la federación proyectó construir un complejo turístico. El objetivo era construir fraccionamientos residenciales con albercas y un club de golf. Años antes del inicio oficial del proyecto, corredores de bienes raíces habían adquirido ya 240 hectáreas de tierras dentro del Parque Nacional del Tepozteco (Velázquez García y Balslev Clausen 2012, 144).

Un ejemplo de lo que vivía el estado quedó claro cuando ese mismo año Esteban Flores Uribe, presidente del comité Pro-Montes comunales, fue asesinado a balazos en el camino Cuernavaca-Tepoztlán, cuando bajaba de un autobús del servicio urbano (Hernández 2010, 24-25). En 1962, Tepoztlán celebra el “centenario”⁴ de su carnaval y su chinelo. En realidad, lo que se estaba generando es ese rasgo de comunidad, reciprocidad, resistencia y memoria colectiva a través de la fiesta. Una vez más las celebraciones tomaron sentido y fuerza en momentos de crisis para los pueblos cuando existen amenazas externas. Al disputarse la paternidad del chinelo entre Tepoztlán y Tlayacapan —que en estos años toma relevancia—, lo que se fomentó es el sentido de pertenencia hacia el territorio y el fortalecimiento de la identidad local. Territorio en peligro por

⁴ Las fuentes históricas indican que la llegada del carnaval a Tepoztlán fue posterior a 1867.

la codicia de gobernantes, políticos, inmobiliarias y el creciente turismo que busca fraccionar la tierra para crear casas de descanso y establecer nuevas relaciones de dominador-dominado.

Por otro lado, Tlayacapan sufre el despojo de aguas de riego para sus ejidos, puesto que la prioridad era dársela al balneario IMSS Oaxtepec, que sería inaugurado en 1964 (Gaona 1997, 184-191). Con la pérdida de tierras y aguas se va coartando la autonomía, en especial la alimentaria, y por ende, los pobladores quedan a merced de cualquier tipo de trabajo servil que acarrearán los proyectos modernizadores. Este es un proceso que se vivirá en prácticamente todo el estado de Morelos. Mientras que en Tepoztlán y Tlayacapan se disputaban la paternidad del chinelo, Yautepec representó un cambio radical con respecto al traje de chinelo. En aras de darle una imagen propia, surgieron diversos artesanos que se dedicaron a crear sus propios diseños; entonces los comienzan a adornar con lentejuela, en lugar de encaje y piel de conejo, que posteriormente se sustituyó por el marabú. Se apartó directamente del chinelo tepozteco, lo que conlleva a que desde finales de 1963 se realice anualmente un concurso para designar el mejor traje de chinelo y al mejor “brincador” (Entrevista con Feliciano Barrios Meza, 2013).

Hasta entonces el Brinco del Chinelo dentro del estado de Morelos solo se utilizaba para el evento más esperado por los pueblos, su carnaval, a pesar de que en las cabeceras municipales los ayuntamientos se hacen cargo de la organización. A principios de la década de los años noventa del siglo xx, la globalización influenció a pasos agigantados la vida de los pueblos. El chinelo comenzó a salir del carnaval. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (2016, 14) ha denominado que Morelos se ha *chinelizado*, pues se convirtió en la imagen turística del estado junto con los balnearios. Uno de los grandes problemas es la implementación de programas como el de Pueblos Mágicos, que ha dañado seriamente la identidad de los pueblos, al obligarlos a pintar todas las fachadas de un solo color uniformemente, pero también ha prostituido las culturas locales al ser un requisito fundamental para permanecer en el programa tener eventos “culturales” cada fin de semana, lo que los ha orillado a utilizar el Brinco del Chinelo en diversos eventos carentes de simbolismo y contrarios al carnaval. Es importante señalar que Tepoztlán fue de los primeros pueblos en ser

nombrado Pueblo Mágico, perdiendo el título en 2009 y recuperándolo en 2010, mientras que Tlayacapan recibió su nombramiento en 2011. Todo ello ha sido impulsado por los gobiernos municipales en turno, con el pretexto de “que el campo ya no da” (Entrevista con Guilebaldo Banderas Téllez, 2013). La idea es ir dejando atrás la autonomía y las identidades indígenas, en aras de favorecer la homogeneización y captar mano de obra servil, pues se puede observar que el carnaval también ha dejado de ser de los habitantes de los pueblos; ahora una gran parte tiene que satisfacer las necesidades de los visitantes durante los días del carnaval. Así, en Tepoztlán se creó el Brinco de los Cenicientos el día Miércoles de Ceniza, refiriéndose a los comerciantes que no tuvieron la oportunidad de disfrutar el carnaval por atender a los visitantes.

Otro de los grandes problemas es que los políticos se han apropiado de la imagen del chinelo y la utilizan como propaganda electoral, lo que ha provocado división en las comunidades, lo cual es uno de los problemas más importantes que ponen en riesgo el patrimonio cultural inmaterial, por la exclusión que representa. En un evento político es evidente que no toda la comunidad puede participar en el Brinco del Chinelo, solo las personas afectas al candidato que contrató a su banda y sus chinelos. Con este tipo de propaganda se han dado a notar candidatos a presidentes municipales, pero también hay que señalar que los últimos gobernadores del estado utilizaron la misma estrategia: Sergio Estrada Cajigal, Marco Adame y Graco Ramírez.

Las empresas refresqueras y cerveceras son las que más provecho han sacado de la situación, pues los ayuntamientos otorgan jugosas concesiones para la venta y distribución de sus productos, principalmente en los carnavales que se llevan a cabo en las cabeceras municipales, que es donde generalmente más turistas asisten. Desde luego, son los carnavales que más difusión tienen desde la Secretaría de Turismo, por lo que inventaron lo que han denominado “temporada de carnavales”, excluyendo, en principio, a los pueblos que no son cabecera municipal y demostrando de este modo un desconocimiento y desapego hacia las comunidades que gobiernan. En realidad, la temporada de carnavales en la región inicia en el mes de octubre para culminar en el mes de mayo. Además, se debe tomar en cuenta que en principio eran pueblos

agrarios y lo que condicionaba su realización eran el temporal y las secas, no el inicio del año del calendario gregoriano.

Lo que podemos remarcar es lo señalado atinadamente por Amparo Sevilla (2014, 26): “Los usos sociales están cada vez más determinados por la lógica del mercado —vía explotación turística— y por la construcción de capitales políticos”. De esta forma, cabe preguntarnos nuevamente ¿es el chinelo patrimonio cultural inmaterial de los pueblos de Morelos?

La identidad suriana y el chinelo

Respondiendo la pregunta formulada en el apartado anterior, pensamos que no, que el Brinco del Chinelo no puede ser denominado como patrimonio cultural inmaterial de los pueblos de Morelos, o no exclusivamente. Para poder argumentar esta respuesta es necesario realizar la siguiente pregunta: ¿cómo explicar que el Brinco del Chinelo se lleva a cabo en pueblos del sur de la ahora Ciudad de México, en el Estado de México, Puebla y Guerrero? Lo primero que tenemos que entender es que la zona que acabamos de describir, desde principios del siglo XIX se le denominó el Sur, de ahí que la gente que habitaba los pueblos se autodenominaban surianos, pueblos mayoritariamente de ascendencia nahua, con una cosmovisión mesoamericana. Esa identidad suriana que ha sido olvidada y sepultada por la historia oficial, que favoreció a los ganadores de la Revolución, cimentando las bases de un proyecto de nación que nada tenía que ver con la realidad de las comunidades. A propósito de ello, Guillermo Bonfil Batalla señala:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos pero no se abandonó con la Independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos nunca renunciaron al proyecto occidental. No han renunciado a él; sus diferencias y las luchas

que los dividen expresan solo divergencias sobre la mejor manera de llevar a cabo el mismo proyecto (Bonfil Batalla 2012, 10).

Afortunadamente, hay un gran interés por comprender a profundidad los elementos culturales de la región suriana a través de la investigación histórico-social. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (2016, 52-82), pionero en la temática, ha conceptualizado a la zona, las representaciones y prácticas sociales como territorio cultural suriano, llegando a la conclusión de que la lucha zapatista no solo se dio por la pobreza de los campesinos surianos y por sus tierras, sino que tiene implicaciones más profundas. A partir de una perspectiva mesoamericana, tomando en cuenta que los montes y aguas son sagrados, podemos entender la radicalidad del zapatismo y la disputa por el territorio. Otro elemento importante que se ha borrado de la historia oficial es la lucha por la autonomía, que se veía reflejada en la toma de decisiones en colectivo por parte de los pueblos, pero también a través de los ritos de peticiones de lluvia, las fiestas y las danzas que enlazan a las dos primeras. Es en este sentido que entendemos la importancia del carnaval y el Brinco del Chinelo, pues representaban la autonomía de los pueblos. De ahí la trascendencia de entender histórica y simbólicamente la danza, su organización y el patrimonio cultural inmaterial del Sur.

Otra cuestión que hay que mencionar son las grandes relaciones que las fiestas generaban entre las comunidades: a través de lazos consanguíneos, de amistad, compadrazgo y reciprocidad vincularon a una variedad de pueblos más allá de las fronteras políticas estatales. Muestra de ello son las ferias de Cuaresma que adquirieron un nivel de importancia a lo largo del siglo XIX y conectaron a los pueblos del Sur. Realizar las fiestas significaba compartir con “la gente como uno”. Miguel Morayta señala que en los pueblos de la región [suriana] la reciprocidad y ayuda mutua se caracterizaba con la denominación de “la gente como uno”:

llaman a las personas con quienes mantienen relaciones de intercambio recíproco y ayuda mutua, “la gente de uno” coincide en parte, pero no completamente con personas relacionadas por el parentesco o compadrazgo ya que los

lazos con los vecinos, las amistades y los amantes también son muy estrechos. Al hablar de sus parientes y compadres [...] siempre distinguen entre las personas en estas categorías con quien mantienen relaciones de ayuda recíproca y las que no responden a este intercambio de reciprocidad (Morayta 2000, 17-18).

Los habitantes del Sur se diferenciaban entre sí por ser de “tierra caliente”, de Cuautla, Cuernavaca, Iguala, Taxco; y la de “tierra fría”, de Chalco, Amecameca, Ozumba y sus alrededores, aunque también se involucra la de la zona lacustre de Iztapalapa, Tláhuac y Xochimilco. Las ferias de Cuaresma se realizaban todos los viernes de ese período, pasando desde Jiutepec, Amecameca, Cuautla, Mazatepec, Totolapan, Tepalcingo, Atlatlahucan, Tlayacapan, Amayucan, Mayanalán, Iztapalapa, Taxco, entre otros muchos más. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (2015, 133) señala que “La autonomía del pueblo se sustentaba entonces en la posibilidad [de] sostener el culto, lo cual era una demostración de sus capacidades organizativas y su potencial económico, en suma su capacidad de autogobernarse y controlar su territorio”.

Entrando en materia, es sabido que el carnaval surge en la región durante la segunda mitad del siglo XIX, en Tlayacapan, para posteriormente pasar a Tepoztlán y juntos construir las bases del chinelo, y finalmente difundirse por Yautepec y Totolapan. Dicha danza acompañó a los zapatistas durante la Revolución (López Benítez 2016, 51-69, 76-84). Por eso no es casual que el Brinco se comenzara a difundir a otros pueblos al término del movimiento armado. En la década de los treinta pasa al pueblo de Anenecuilco, mientras que en los cincuenta se expandió a otras comunidades y municipios del estado de Morelos, por ejemplo, Jiutepec, Tlaltizapán, Emiliano Zapata, Villa de Ayala, Cuautla. Todos estos lugares son cabeceras municipales, pero también serán algunos de sus pueblos sujetos los que lo reciben y celebran en distintas fechas, para no coincidir con los carnavales de otros lugares y mantener las visitas recíprocas entre los pueblos. Los carnavales se llevarán a cabo en temporada de secas, entre octubre y mayo, siendo la extensión del territorio suriano donde acontecen.

Debido a las relaciones de compadrazgo, amistad y parentela, el chinelo es llevado a otros lados bajo el enfoque de “la gente como uno”. Por ejemplo, Xochimilco lo adopta, pero no en el sentido carnavalesco, sino en uno religioso. El chinelo fue llevado por comparsas del estado de Morelos a causa de la peregrinación o promesa que se hacía al Niño. Al recibirlo, comienzan a preparar sus propias comparsas, que estarán organizadas bajo las mayordomías (Dany 2014, 49). La banda de Tlayacapan, portadora de música ritual, afianzó la difusión a lo largo de la región. Al respecto, Cornelio Santamaría (2012, 102) recuerda: “Con frecuencia iban al Estado de México a Tepetlixpa, Chalco, Ozumba, Amecameca, Juchitepec, Tlalmanalco, San Rafael, Xochimilco, o Topilejo allá por el Ajusco, soportando fríos a los que no estábamos acostumbrados”.

La transmisión se promovió por personas de Tepoztlán, y al llegar a otras localidades, se le dio una resignificación, tanto de sentido como de espacio, pues es más urbano en la ciudad, donde el ritual es un procedimiento por medio del cual se estructuran y reproducen —con base en la construcción de un tiempo y espacio particulares— las identidades tanto individuales como sociales (Portal Ariosa 1997, 64). De esta manera:

las comparsas de chinelos [...] fueron una expresión dancística, reproducida y ubicada en los pueblos originarios de Xochimilco y Tláhuac, como muchos otros pueblos de las delegaciones Tlalpan, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Milpa Alta y Cuajimalpa. [...] Estas comparsas fueron aceptadas por sus pobladores, al incorporarlas en diversos procesos rituales de su religiosidad popular (Estrada Quiroz 2010, 106).

Era común que cuando una comitiva de peregrinos de Morelos, en cuya ofrenda a la comunidad anfitriona estuvieran incluidos los chinelos, los encargados llevaban un rato la danza a la casa de los compadres para brindarles “un poco de gusto”. También danzaban en honor de los caseros que atendieron y alimentaron a los visitantes (Morayta 2011, 49). En Tlalpan, los chinelos llegaron a los pueblos de San Andrés Totoltepec, San Pedro Mártir, San Miguel Ajusco, por mencionar algunos de ellos. También ahí la religiosidad popular es

la que alienta a los receptores a hacerlo. En algunos casos se debió a que en las fiestas dedicadas al santo patrono de pueblos o barrios se fueron incorporando estas comparsas u organizaciones de chinelo a las formas de festejo intercomunitario (Morayta 2011, 49), que concretamente se debe a la cercanía entre Tepoztlán, Tlayacapan, Yau-tepec y Totolapan, debido a los lazos que entre ellos existieron por lo menos desde el siglo XIX.

En Milpa Alta se realizaba un carnaval con anterioridad, proveniente también del siglo XIX, en el que se llevaba a cabo la Danza de los Huehuenches; además, había mojjingangas y consumo de pulque. Ambos elementos fueron sustituidos; por un lado, se ofreció a “modo de manda” el Baile del Chinelo, que se incorporó al carnaval ya existente y se introdujo la celebración con una comparsa de chinelo en la zona (Dany 2014, 135), pues algunas personas se dieron a la tarea de ir a Yau-tepec y llevar gente local para copiar el modelo de carnaval y poder realizarlo. Entonces se llevó la comparsa del barrio de San Juan de esa localidad, que se adoptó prácticamente en los once pueblos que componen la delegación (hoy alcaldía) Milpa Alta. A propósito, el señor Álvaro Zapata Rojas recuerda:

Nosotros fuimos, cuando fuimos a impulsar sus fiestas que ellos tenían, ellos se vestían con otro tipo de vestimenta, como de charros, con máscara e igual de payasos, etcétera, era, o sea, un carnaval, una diversificación de personajes que ellos hacían. Los primeros encuentros que ellos tuvieron [...] fue[ron] a raíz de una persona que se llamaba don Miguel Cruz, que era uno de los organizadores del barrio de Santa Martha, allá en Milpa Alta, que por... no sé, si por accidente o ya había tenido conocimiento llegó a venir y nos contactó [...] específicamente en el barrio de San Juan y nos hizo la invitación expresa de que fuéramos a participar, porque iba a ser muy novedoso para ellos conocer la Danza del Chinelo (Entrevista con Álvaro Zapata Rojas, 2014).

Otros lugares donde el chinelo llegó son Tláhuac y Cuajimalpa. En este último llegó a convivir con la Danza de los Arrieros, que es una danza que, al igual que la del chinelo, surgió en el siglo XIX, emulando la vida en las haciendas. Por esa razón, el chinelo se adaptó fácilmente en el carnaval de los pueblos

de Capulhuac y Ocoyoacac (Dany 2014, 83). Así, los chinelo se convirtieron en el elemento ceremonial regional portador de participación y reciprocidad. Encontramos la difusión del Brinco del Chinelo entre pueblos con un pasado histórico común. Es precisamente la identidad suriana y el zapatismo lo que conectó ineludiblemente a las poblaciones de la Ciudad de México con los pueblos de Morelos. Señala Lourdes Arizpe (2011, 43): “Por lo general, se concentran características culturales en un núcleo que puede ser geográfico o cultural, y se va diluyendo y recombinado hacia las fronteras con otras”. El chinelo se difundió por las mismas razones hacia el Estado de México, Guerrero y Puebla, como se ha visto, por esos lazos construidos desde la identidad suriana cimentada por la religiosidad popular y diversos elementos culturales.

De esta forma, podemos entender que el Brinco del Chinelo no es PCI de los pueblos de Morelos, o por lo menos, no exclusivamente, puesto que, como hemos visto, en realidad la propuesta es hablar de un patrimonio cultural de la región suriana, que sobrepasa al estado de Morelos. Curiosamente, es mayoritariamente fuera de Morelos donde se mantienen las características señaladas por la Unesco: tradicional, contemporánea y viviente a un mismo tiempo, integradora, representativa y basada en la comunidad. Por tal motivo, es primordial recordar y hacer recordar el territorio cultural suriano y entender que los pueblos nahuas del actual centro y sur de México están conectados culturalmente mediante ritos, fiestas compartidas y reciprocidad, como señala Edith Pérez Flores: “Para salvaguardar debemos compartir lo que se tiene, lo que se es, lo que se piensa” (Pérez Flores 2011, 46). Mostrar ese México profundo que Guillermo Bonfil Batalla señaló y que va más allá del proyecto de nación, impuesto desde la centralidad y que nada tiene que ver con las percepciones de los pueblos, es el México que el mismo autor llamó imaginario (Bonfil Batalla 2012, 10). Por otro lado, es fundamental entender que el PCI no puede ser clasificado mediante la delimitación administrativa, es un gran error denominar al Brinco del Chinelo PCI de los pueblos de Morelos, sin darle el crédito correspondiente a los pueblos que están alrededor y que merecen ser mencionados en el desarrollo, continuidad y trascendencia de la Danza del Chinelo.

La resistencia continúa...

En Morelos, a pesar del secuestro, botín político y económico que representa el Brinco del Chinelo y todo lo que su entorno conlleva, se vislumbran elementos de resistencia por parte de algunos pueblos para preservar los elementos culturales propios de la fiesta, sobre todo en las comunidades que no son cabeceras municipales y que no reciben la atención ni de los gobiernos locales ni de los estatales. Ejemplos de ello son Anenecuilco, pueblo que organiza su carnaval de forma comunitaria el quinto domingo de Cuaresma, sin depender del ayuntamiento de Villa de Ayala, que es al que se encuentra sujeto. La concesión a grandes cerveceras es nula y, por ende, el derecho de piso, que en otros lados los comerciantes se ven obligados a pagar a los gobiernos locales, no existe: es un carnaval autónomo. También Cocoyoc, pueblo sujeto a Yautepec, al no ser cabecera municipal, no recibe el apoyo del ayuntamiento. A su vez, los pobladores de dicha localidad, en una muestra de resistencia, optaron por utilizar el traje de chinelo al estilo de Tlayacapan, alejándose del disfraz exageradamente adornado utilizado en Yautepec, como una muestra más de que las delimitaciones administrativas son obsoletas, ya que esto nos hace ver que cultural y geográficamente Cocoyoc está más cercano a Tlayacapan que a Yautepec.

En los pueblos que son cabecera municipal también hay resistencia. Recientemente, en Yautepec, se dio a conocer la creación de un museo del chinelo por parte de los ayuntamientos encabezados por Agustín Alonso Mendoza y posteriormente su hijo Agustín Alonso Gutiérrez, con muy poco éxito. Ignorando que dicho proyecto existe, Héctor Daniel Bastida Salomón, César E. Ortiz Triana, Felipe Terán Pedrote, Celina Miranda, Víctor Maya Lagunas, entre otras personas que forman parte del Grupo Cultural Yautepec A. C., desde el año 2006 dieron forma al proyecto Museo del Chinelo, espacio de investigación, recopilación de documentos y fotografías, exposiciones, conferencias y una biblioteca especializada sobre la historia del chinelo. Todo ello con la idea de conocer, promover y divulgar los orígenes más profundos del Brinco en Yautepec y en los pueblos de Morelos. Es una iniciativa ciudadana que resiste y se mantiene como un espacio autónomo de relevancia cultural, a pesar del despojo que pretenden hacerles con respecto al nombre.

Otra muestra de resistencia se dio en el Carnaval de Totolapan, en diciembre del 2014. Pero para poder explicar de qué se trató la resistencia, es necesario mencionar que por lo menos desde los años cuarenta, en cada carnaval local se llevan a cabo “bailes” con grandes grupos que eran contratados por los organizadores de las comparsas de forma autónoma. Por ejemplo, en Yautepec:

cada quien su baile... los de San Juan eran en lo que es el Zócalo, así, en la entrada de San Juan, y los de Santiago para acá [entrada al barrio de Santiago desde el centro]; de este lado, los de Unión y Reforma, y ya los del centro ya... ahí también, [a] un lado [...] bailaban los del centro porque cada quien traía su música y cada quien... Y me acuerdo que los chinelos bailaban, pero a los chinelos no les cobraban (Entrevista con Aldegunda Montes Estudillo, 2013).

En la localidad de Tlayacapan:

En esos tiempos los bailes se hacen en la misma plaza cívica. Antes cada comparsa tenía su salón especial. Había una de la América; el del puente lo tenía la comparsa de la Azteca, el que estaba a la entrada de la carretera era el de la Unión. La central lo hacía enfrente, donde están ahora restaurando el edificio de la cerería. Los de unas y otras salones particulares. [...] Las comparsas se unieron para poder pagar los costos de las orquestas del cartel (Gaona 1997, 177).

Mientras que en Totolapan:

[Eleazar Ramírez]—Los bailes, los bailes... se hacían en donde ahora es el Centro de Rehabilitación, ahí se hacían en el saloncito que como era chiquito pues bien apretado, pero las orquestas no utilizaban audio, puro aire, puro viento— (Flores y Martínez 2013, 58).

[Félix Martínez]—Antes se tocaba en la mera plaza en la víspera cuando se iniciaba el carnaval... dábamos serenata, pero una orquesta en el zócalo y otra

allá en un lugarcito que está en la escuelita y ya tocaba uno viento— (Flores y Martínez 2013, 56).

En Tepoztlán se recuerda lo siguiente:

Había un punto de reunión de las tres comparsas. La de Santo Domingo se reunía aquí, donde está la secundaria, ahí te reunías y ahí estaban los encargados, ahí dabas los que podías. [...] La Santísima, también San Miguel se reunían (Entrevista con José Salazar Flores, 2014).

Los bailes se realizaban todas las noches de carnaval, mientras que en el día se llevaba a cabo el Brinco del Chinelo. En los bailes, las orquestas hacían gala con su presencia en los lugares que le eran asignados a cada comparsa. Para el caso mencionado de 2014, el ayuntamiento de Totolapan, que se hace cargo de realizar el festejo, concesionó a particulares la realización de los bailes. Durante el último día de carnaval se pretendía cobrarle el boleto de entrada a los chinelos participantes en el Brinco. Como se ha visto en los testimonios, tradicionalmente no se les cobra la entrada, y ese año sería la excepción. La reacción de los disfrazados fue no comenzar el desfile de entrada al zócalo a manera de protesta, bloqueando el paso a las bandas de viento, a las autoridades en turno y organizadores. A esta manifestación le hemos denominado “la primera huelga de chinelos”. En la defensa sus derechos como participantes en los festejos de carnaval, la resistencia sigue siendo parte fundamental del patrimonio cultural.

A manera de conclusión

Dar una explicación sobre el sentido de las fiestas que forman parte del patrimonio cultural inmaterial es fundamental para poder valorarlo. En este sentido, debemos entender que gran parte de este patrimonio nació y es parte de la resistencia de los pueblos indígenas de México frente a un sistema que los ha excluido a través del tiempo. Más allá de una denominación atribuida desde

fuera por instituciones ajenas a los contextos de las comunidades, es básico que las explicaciones sean dadas desde los mismos pueblos. Solo reforzando la memoria colectiva y la identidad, las manifestaciones culturales seguirán vivas, heredándose de generación en generación.

A la Danza del Chinelo le ha pesado mucho su popularidad, ya que los políticos y administraciones en turno se han apropiado de su imagen, secuestrando el patrimonio cultural de los pueblos en aras de un mayor régimen económico, con elementos como el turismo, o para hacer de este patrimonio un simple botín electoral. Es significativo para el caso del Brinco del Chinelo señalar que no es patrimonio inmaterial exclusivo de los pueblos de Morelos, sino de una región más grande y representativa, que además fue donde se gestó una de las revoluciones más importantes del mundo en el siglo pasado y que estuvo enlazada al chinelo; hablamos de la revolución de la región suriana o del Sur. Por ello, para comprender los procesos culturales hay que olvidarnos de las delimitaciones político-administrativas actuales. De esta manera, se podrá gestar en los pueblos una memoria colectiva que conllevaría a la autonomía para realizar sus festejos, ya sean carnavales, fiestas patronales y otros elementos culturales que les pertenecen, y de los cuales, al ser los portadores, son los indicados para decidir qué rumbo han de tomar sus celebraciones.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes, coord. 2011. "Fusión y fricción en la creatividad cultural". En *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, 33-43. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM; Conaculta.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 2012. *México profundo. Una civilización negada*. México: Debolsillo.
- Dany, Agustín. 2014. *DF festivo, carnavales en la Ciudad de México*. México: PRI.
- Estrada Quiroz, Alejandro. 2010. "Las comparsas de chinelo en los pueblos originarios de Xochimilco y Tláhuac de 2000 a 2004. El cambio simbólico

- de una representación dancística”. Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Flores Mercado, Georgina y Araceli Martínez Vergara. 2013. *Músicos y campesinos. Memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos*. México: Libertad Bajo Palabra; PACMYC.
- Gaona, Rafael. 1997. *El diablo en Tlayacapan*. México: Mar y Tierra.
- Hernández Hernández, Aura. 2010. “Razón y muerte de Jaramillo, violencia política y resistencia. Aspectos del movimiento jaramillista”. En *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*. Tomo 8, coordinado por Horacio Crespo, 401-428. México: Congreso del Estado de Morelos; Universidad Autónoma del Estado de Morelos; H. Ayuntamiento de Cuernavaca; Instituto de Cultura de Morelos.
- . 2014. *El jaramillismo en el Morelos de Norberto López Avelar*. México: Libertad Bajo Palabra.
- Hobsbawm, Eric. 2002. “Introducción: la invención de la tradición”. En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 7-21. Barcelona: Crítica.
- Irigaray Soto, Susana. 2013. “El concepto de patrimonio cultural inmaterial”. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* XLV (88): 121-124.
- López Benítez, Armando Josué. 2016. *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)*. México: Libertad Bajo Palabra; Museo del Chinelo.
- López González, Valentín. 2002. *Los carnavales en el estado de Morelos*. México: Secretaría de Educación del Estado de Morelos.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel. 2000. *Presencias nahuas en Morelos*. México: Centro INAH Morelos.
- , coord. 2011. “Los chinelos”. En *Los pueblos nahuas de Morelos: Atlas etnográfico*, 45-51. México: Gobierno del Estado de Morelos; Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Flores, Edith. 2011. “Compartir lo intangible”. En *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, coordinado por Lourdes Arizpe, 45-53. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM; Conaculta.

- Portal Ariosa, María Ana. 1997. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México D. F.* México: Dirección Nacional de Culturas Populares; Conaculta.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo. 2002. *De rebeldes fe. La formación de la conciencia zapatista.* México: Casa de Cultura de Morelos; La Rana del Sur.
- . 2015. *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos.* México: Libertad Bajo Palabra.
- . 2016. “Prólogo”. En *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)*, editado por Armando Josué López Benítez, 13-20. México: Libertad Bajo Palabra; Museo del Chinelo.
- Santamaría, Cornelio. 2012. *La Banda de Tlayacapan. ¿Quién ha visto un quetzal en cautiverio?* México: Conaculta; CNDH; CNDPI; UAEM; Gobierno del Estado de Morelos; Ayuntamiento de Tlayacapan.
- Sevilla, Amparo. 2014. “Del ritual al espectáculo”. *Diario de campo* 1 (2): 24-31.
- Velázquez García, Mario Alberto y Helene Balslev Clausen. 2012. “Tepoztlán, una economía de la experiencia íntima”. *Latin American Research Review* 47 (3): 134-154.

Archivos

- Archivo Fotográfico Laura Citlalli Osorio Benítez, Cuernavaca, Morelos.
Museo y Centro de Documentación Ex Convento de Tepoztlán, Tepoztlán Morelos.
- Secretaría de Turismo, Gobierno del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos.

Hemerografía

El Regional del Sur. 2012. Sábado 11 de febrero de 2012.

Entrevistas

Banderas Téllez, Guilebaldo. 2013. Realizada por Armando Josué López Benítez y Javier Zapotitla, Tlayacapan, Morelos, 19 de octubre de 2013.

Barrios Meza, Feliciano. 2013. Realizada por Armando Josué López Benítez y Daniel Bastida Salomón, Yautepec, Morelos, 13 de abril de 2013.

Montes Estudillo, Aldegunda. 2013. Realizada por Armando Josué López Benítez, Yautepec, Morelos, 15 de agosto de 2013.

Salazar Flores, José. 2014. Realizada por Armando Josué López Benítez, Tepoztlán, Morelos, 29 de abril de 2013.

Zapata Rojas, Álvaro. 2014. Realizada por Armando Josué López Benítez, Yautepec, Morelos, 27 de abril de 2013.

La experiencia de salvaguarda del son jarocho y la idea de autenticidad

Francisco Javier Saucedo Jonapá
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

La actualidad del son jarocho

En la música de son jarocho han germinado diversas variantes musicales distinguibles no solo por sus cualidades musicales, sino porque desde cada una de ellas se ha constituido una imagen de lo *jarocho* y del mundo simbólico que lo contiene. Estas diferentes formas musicales están asociadas incluso a procesos histórico-sociales, así como a fronteras geográficas y étnicas. En este sentido, es preciso comprender que el actual estilo preponderante de esta música, nombrado popularmente son jarocho tradicional, se ha venido constituyendo como una respuesta a la versión acartonada del músico jarocho promovida por la política cultural nacionalista de la posrevolución. Por tanto, el son jarocho tradicional es solo uno de entre varios estilos de esta música que por definición, como veremos más adelante, se ubica cronológica y simbólicamente lejano del período de folklorización de tradiciones indígenas y campesinas, en el que los mismos campesinos veracruzanos migrantes en la Ciudad de México durante la primera mitad del siglo xx aprovecharon su conocimiento musical para ocuparse como músicos en restaurantes y clubes nocturnos (Pérez 2002). En ese momento, los medios masivos, como la radio, la televisión y el cine, contribuyeron a crear una imagen bucólica y romántica del músico de son jarocho.

El proceso de resurgimiento y de salvaguarda que el son jarocho experimentó a fines del siglo xx fue también el posicionamiento de la variante denominada “tradicional” que impuso nuevos valores a esta música contruidos desde ideas e imágenes de originalidad y autenticidad que, como se señaló antes, no solo lo desligaban de aquel son jarocho de la posrevolución, sino que se contraponían a él. Este proceso de revalorización y salvaguarda desplegó

recursos de autenticación específicos, como la selección de un pasado campesino del sur de Veracruz, la construcción discursiva de un conocimiento local y la creación de ciertos músicos de origen campesino que fungieron como arquetipos de un auténtico músico de son jarocho.

En concreto, el son jarocho tradicional es una variante de una música mestiza de origen colonial que ha sustentado su discurso musical y social en la selección e invención de tradiciones ubicadas en el mundo campirano del sur de Veracruz, a través de las narraciones de músicos, bailadores y cantadores veteranos sobre cómo era esta música y en qué contexto social y de vida cotidiana se reproducía en los tiempos cuando ellos eran hijos de familias campesinas en un mundo rural que carecía de energía eléctrica. En tal empresa, las visiones de estos viejos campesinos que presenciaron fandangos, las formas de tocar, de bailar, de cantar, de vestir, de comer y que, por ende, participaron tanto de formas de socialización como del mundo simbólico alrededor de esta música, han sido usadas como el material preferido al momento de diseñar un son jarocho que por oponerse a aquel de la posrevolución terminó siendo la versión tradicional y auténtica.

En las últimas tres décadas, este son jarocho tradicional ha atravesado por un proceso de expansión inusitado. Ediciones de festivales y discos; talleres y seminarios exprés para principiantes y avanzados de ejecución de algunos de los instrumentos característicos de este son jarocho, como la jarana, el requinto, el zapateado sobre la tarima o la leona; encuentros de jaraneros y laudería; documentales, reportajes varios y publicaciones tanto académicas como de divulgación, y fandangos en los que pululan músicos *amateurs*, en su mayoría jóvenes provenientes de ciudades del centro del país, son algunos de los elementos del *boom* del son jarocho tradicional. Ciertos nombres de agrupaciones, personajes y lugares se han vuelto referencia en el mundo del son jarocho tradicional y de su proceso de recuperación y salvaguarda: Mono Blanco, Los Cojolithes, Los Utrera, Chuchumbé, Patricio Hidalgo, Los Vega, Los Soneros del Tesechoacán, Estanzuela, Siquisirí, Tlacotalpan, Los Tuxtlas, Playa Vicente, Jáltipan, Otatitlán, Chacalapa, Chinameca, Antonio García de León, Arcadio Hidalgo. Muchos de estos grupos han comercializado sus discos mediante compañías discográficas internacionales al mismo tiempo que

han realizado conciertos en diversas ciudades del mundo. Estos son músicos profesionales insertos en un mercado global de la música, muchas veces reconocido bajo el genérico *world music*.¹

El lado gubernamental también ha sido crucial al otorgar apoyos mediante instituciones, como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) —a través del Programa Cultural del Sotavento y del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC)— y el Instituto Veracruzano de la Cultura (IVEC).² Esta historia reciente ha sido documentada por investigadores, periodistas, documentalistas y músicos que con diferentes enfoques se han comprometido con la investigación de campo y la difusión de sus hallazgos como parte del proceso de revalorización de esta música.³

Tanto en discusiones académicas (Gottfried 2005) como en charlas entre seguidores y músicos, una de las herramientas para comprender el devenir del son jarocho tradicional en últimas décadas ha sido la oposición entre lo tradicional y lo moderno, materializada principalmente en los espacios en los que esta música encuentra su espacio de producción y reproducción: el fandango y el escenario, respectivamente. A partir de esta oposición han emergido tensiones, desencuentros, convergencias y fragmentaciones tanto entre músicos profesionales posicionados en el mercado como entre seguidores o aficionados.

¹ A grandes rasgos, se puede señalar que el *world music* reúne a las llamadas música folklórica, étnica, indígena y popular que son el fundamento de una nueva era de las músicas tradicionales del mundo. Con la globalización, el valor de estas músicas se ha resignificado viendo en ellas un legado y herencia de la humanidad. En este sentido, prevalece el ideal de que estas músicas deberían no solo escucharse, sino resguardarse.

² Algunos de los libros publicados por el Programa Cultural del Sotavento, el PACMYC del Conaculta y la Universidad Veracruzana son los siguientes: *Presas del encanto: crónicas de son y fandango* (2009) y *Las Pascuas de la región de los Tuxtlas* (2013) del músico y promotor Andrés Moreno Nájera; *Del hilo de mis sentidos: la versada tradicional jarocho en Playa Vicente, Veracruz* (2003) de los músicos y promotores Arturo Barradas y Patricia Barradas; *El canto de la memoria* (2004) del músico Patricio Hidalgo Belli.

³ Una lectura de Ávila Landa (2008), Bearn Esteva (2011), Cardona (2006), Fernández Palomo (2007), Figueroa (2007), García de León (2006), González (2013), Gottfried (2005), Huidobro (1995), Meléndez de la Cruz (1997), Pascoe (2003), Pérez Montfort (2002, 2010), así como una revisión de un par de textos míos (Saucedo 2008, 2011) brindan un panorama amplio del son jarocho tradicional.

Los comentarios no suelen ser muy distintos a los siguientes: “Que si toca solo en escenarios, que si solo le interesa vivir y explotar a esta música, que si esta música es solo para fandangos, que si el escenario es un regalo, lo principal de esta música está en el fandango, que los fandangos deben realizarse sin hacer uso de altavoces, que la música no debe llevar instrumentos modernos”. Es claro que el son jarocho tradicional se ha configurado echando mano de la recuperación e invención de un pasado opuesto a todo aquello susceptible de etiquetarse como formas o elementos de una vida *moderna*. En consecuencia, la búsqueda de las formas antiguas de tocar instrumentos de cuerda, como el requinto y la jarana, de bailar los sones de *la bamba* o *el zapateado* por mencionar algunos, de vestir en los fandangos, de poesía en los versos cantados, de comida y bebida en estas celebraciones, por poner algunos ejemplos, ha sido crucial en la constitución de este son jarocho. Los relatos de músicos viejos campesinos cobran sentido por la información valiosa que pueden proporcionar al respecto. Este regreso al pasado campirano significó la separación ideológica de un son jarocho comercial y folklorizado. A partir de esta premisa, los músicos apegados a estos cánones “tradicionales” gozan de mayor prestigio y capital simbólico. Y aquellos músicos profesionales con mayor congruencia en su discurso respecto al equilibrio entre fandango y escenario, entre lo viejo y lo nuevo, suelen gozar de más acreditaciones y mayor autoridad entre los seguidores e incluso en el mercado musical global. Este fue el proceso de recuperación de salvaguarda de un son jarocho campesino distinto al promovido por el Estado nacional posrevolucionario al que se le denominó tradicional y auténtico.

Efectos de la salvaguarda

El resurgimiento y renovación que el son jarocho comenzó a experimentar a fines del siglo pasado ha sido también una estrategia exitosa de salvaguarda que no debería estudiarse sin tener presentes las políticas multiculturales de reconocimiento, visibilidad y empoderamiento de pueblos autóctonos y originarios. El reconocimiento de la tercera raíz en la identidad de lo jarocho, como se le ha llamado a la herencia y presencia africana en Veracruz y otros estados

de México, ha sido exaltado al punto de que en ocasiones el elemento indígena parece haber pasado a un segundo plano.⁴

Las políticas de visibilización de lo jarocho se han materializado en festivales, becas y apoyos impulsados por diversos órganos de gobierno. Un gran número de libros, discos, documentales, talleres de laudería y encuentros de jaraneros —en los que lo jarocho como una categoría étnica se ha venido re-pensando y rediseñando— se deben gracias a este tipo de apoyos. No deja de ser interesante que este proceso de reconocimiento y salvaguarda se ha sincronizado con intereses de la sociedad civil, que muchas veces suele actuar con un trasfondo de resistencia a una supuesta homogeneización cultural consecuencia de la globalización. Vista así, la relación entre cultura popular y formación del Estado se puede estudiar desde el proceso de salvaguarda del son jarocho tradicional, en el que músicos, estudiosos y promotores elaboraron un corpus de cómo recuperar una versión auténtica de esta música y, por su parte, las instituciones estatales estimularon este anhelo definiendo líneas estratégicas sobre qué tipo de proyectos serían beneficiados.

El trabajo de deconstrucción de una etnia propuesto por el antropólogo francés Jean-Loup Amselle resulta sugerente al momento de comprender el impacto de la idea de lo *jarocho* en el resurgimiento del son jarocho tradicional. A partir de su experiencia en estudios antropológicos africanos, Amselle (2010, 34) apunta que “la manera en que los autóctonos se perciben a sí mismos estaría vinculada a la repercusión de textos etnológicos coloniales y poscoloniales sobre la conciencia que tienen de sí mismos”. En esta dirección, el conjunto de músicos oriundos del sur de Veracruz que comenzaron a poner sus esfuerzos en reactivar esta música, recuperaron e inventaron imágenes específicas de quiénes y cómo eran los “jarochos” que en el pasado reprodujeron esta música considerando los resultados de investigaciones antropológicas e históricas a las que tuvieron acceso.

La cercanía entre investigadores y músicos profesionales que han encabezado la recuperación de esta música ha sido crucial en este proceso. Antonio

⁴ Un ejemplo del creciente interés en las expresiones culturales locales para su reconocimiento y visibilización es el texto de Bigenho (2002).

García de León y Ricardo Pérez Montfort, entre otros historiadores, y estudiosos como Alfredo Delgado y Álvaro Alcántara⁵ han mantenido una reconocida cercanía con músicos, y con el transcurso de los años, se han posicionado como personajes cruciales en el resurgimiento del son jarocho, otorgando así a estos un carácter de autoridad moral, que conjugada con su trabajo en el escenario y en los fandangos, los convierte en personajes imprescindibles en este proceso.

Los documentos producidos por estos y otros investigadores constituyen un conjunto de ideas e imágenes del cual se ha alimentado una idea del son jarocho y de lo jarocho. Como resultado directo, muchos músicos e interesados en el estudio y recopilación de textos sobre el son jarocho comenzaron a hacer investigación de campo a su manera, con apoyos de instituciones gubernamentales y en muchos casos con sus propios medios.⁶ El interés en acercarse a un pasado de lo jarocho de manera académica o por iniciativa propia comenzó a perfilarse como un filtro de autenticación del son jarocho tradicional. Es decir, quien investigó o quienes recurrían a conocimientos “autorizados” adquirirían un carácter de músicos de son jarocho con una orientación tradicional o auténtica.

Algunas investigaciones sobre el son jarocho tradicional han identificado la manera en que la autenticidad opera al interior del mundo de esta música. En su tesis doctoral sobre políticas culturales y son jarocho, Homero Ávila (2008, 52, 182) explica el fenómeno de que músicos y promotores posicionados como “autoridades” dentro del resurgimiento desplazan a otros con menor jerarquía; ello, señala Ávila, desata luchas simbólicas por la legitimidad del jarocho auténtico y la preservación de una idea de “jaroquidad”. De manera más puntual, Pérez Montfort (2010, 214) vislumbró la articulación entre las expresiones populares y las interpretaciones eruditas sobre el “deber ser”

⁵ Véase Delgado (2004) y Alcántara (2009). Además, ambos escribieron en un número de la revista *Son del Sur*, editada por el Centro de Documentación de Son Jarocho, encabezado por Ricardo Perry y el grupo Los Cojolites. Esta revista fue fundamental en el proceso de recuperación y salvaguarda. Diversos músicos e investigadores publicaron sus avances de investigación en dicha publicación.

⁶ La lectura de Ávila Landa (2008) y Saucedo (2008) ofrece un panorama amplio en torno a este punto.

de los auténticos jarochos, que también alimentó discrepancias respecto a la manera de definir y representar a la cultura regional.⁷ En concreto, la autenticidad juega el papel de dispositivo legitimador en torno a quién posee el mando para dictar qué es un son jarocho tradicional, es decir, cómo debe sonar, qué elementos musicales debe contemplar, en dónde está, de dónde viene, quiénes son sus verdaderos representantes y hacia dónde debería dirigirse.

De manera que el proceso de salvaguarda y recuperación de un son jarocho tradicional, alejado de imágenes acartonadas producto del nacionalismo posrevolucionario precisó de métodos de producción de verdad y autoridad. El soporte ideológico del son jarocho tradicional se centró en intentar definir cómo era el son jarocho auténtico que no había sido contaminado por las versiones folklóricas. Para ello era importante no solo la investigación histórica, sino la indagación en las historias de músicos veteranos que “nunca” salieron de sus ranchos y pueblos, y que mantuvieron entre sus saberes cotidianos formas de reproducción musical propias de su contexto sociocultural. Las historias sobre fandangos, músicos, cantadores y bailadoras fueron vistas como figuras arquetípicas.⁸ Esta búsqueda de raíces significó una reivindicación histórica y resultó en una estrategia de visibilización social y política de lo jarocho.

El auge del son jarocho sostenido en las investigaciones significó la identificación y reconocimiento de una serie de variantes musicales al interior de la geografía del sur de Veracruz que impidió sostener el argumento de la existencia de un solo y único son jarocho tradicional. Empero, este reconocimiento no disminuyó el anhelo por el diseño ideológico de un son jarocho tradicional;

⁷ Aldara Fernández (2007, 25) también identificó estos antagonismos y desaprobaciones entre músicos para señalar quién no es jarocho.

⁸ Músicos veteranos campesinos de gran calidad comenzaron a estar rodeados de aprendices, documentalistas e investigadores. Arcadio Hidalgo fue el primero de estos músicos en obtener un alto reconocimiento. Su historia está delineada de manera novelada en el texto *La Mona* de Juan Pascoe (2003). Muchos otros músicos también han sido valorados y festejados por su conocimiento, entre ellos destacan Esteban Utrera y Andrés *el Güero* Vega, de quien se editó un relato de vida (Herrera Silva y Güemes Jiménez 2008). La lista de músicos veteranos sobre los cuales se comenzó a documentar sus historias de vida creció al por mayor en las distintas regiones del sur de Veracruz.

por el contrario, la constitución de imágenes sobre este son jarocho auténtico —con todo y sus variantes— se mantuvo articulado en el mundo campesino y enraizado en el pasado de pueblos y rancherías.

Además del impulso a la difusión del son jarocho, este proceso de resurgimiento y salvaguarda tuvo como resultado un grado de idealización de la vida campirana, que consistió en que poblados campesinos comenzaron a ser percibidos como comunidades horizontales en las que las jerarquías propias de una sociedad occidental no predominan. Como corolario, estas poblaciones campesinas fueron vistas como un ejemplo en la construcción de una democracia o de sociedades menos desiguales. Este ha sido uno de los efectos de la promoción del son jarocho tradicional respecto a la constitución de ideas e imágenes sobre la gente del sur de Veracruz. Es decir, se han creado ideales de la gente del sur de Veracruz a partir de una interpretación de sus prácticas culturales que no corresponden necesariamente a sus formas de organización y pasado histórico social.

La experiencia del resurgimiento del son jarocho es un caso del fenómeno de salvaguarda de tradiciones locales en un marco de políticas multiculturales en donde la comercialización de prácticas culturales es una opción real de ocupación económica y de consumo cultural global. El uso del adjetivo *auténtico* en la recuperación del son jarocho a fines del siglo xx no es neutral ni casual.

La autenticidad y la salvaguarda del son jarocho en el mundo global

Lo auténtico hace referencia a algo original, único y legítimo. Funciona además como antónimo de lo repetitivo, imitativo y falso. Algo auténtico es lo que no se repite, lo que no es una copia, pero también lo que no se ha contaminado; porque una de las formas de perder la unicidad es dejándose contagiar por el otro. A lo largo de los procesos de construcción de la cultura en esta era de globalización, la tendencia ha sido que la autenticidad de una tradición corre el riesgo de desaparecer, por lo que se ha celebrado y promovido la existencia de

culturas locales. Justo en este mundo donde todo se combina y diluye tan rápido, el sabor de lo auténtico es anhelado y valorado. Por ello, la búsqueda de la verdadera constitución, la primigenia, la más pura de las formas y contenidos.

En el denominador común, la autenticidad como categoría en la música ha sido denostada debido a que suele usarse solo para discutir en términos subjetivos y calificar así a un género, canción o melodía en términos negativos, haciendo menos la capacidad creativa del artista que experimenta con nuevos sonidos. Pero la autenticidad, como señala Daniel Nugent (1992, 42, 43), es un producto histórico del presente y se ha formado en contextos particulares y específicas geografías e historias regionales, considerando factores extraestéticos, como las fuerzas económicas y políticas. Se debe prestar atención a que el anhelo por el pasado es un sentimiento que predomina en las generaciones de seguidores y músicos profesionales de son jarocho; hurgar en el pasado del son jarocho simbolizó indagar en el pasado acerca de las verdaderas raíces y características de esta música; solo allí se encuentra la originalidad y el legítimo son jarocho. En este sentido, la estructura de sentimiento, en términos de Raymond Williams (2009), de la actual generación de hacedores del son jarocho dirige su mirada hacia el pasado al momento de construir imágenes sobre esta música y la gente campesina que alguna vez lo reprodujo. La selección de ciertas imágenes del pasado de la gente que hacía el son jarocho concentró la búsqueda de la autenticidad de esta música.

La investigación histórica a la que el resurgimiento del son jarocho tradicional hizo referencia era más que un recurso cualquiera: se trató en realidad de un dispositivo de verdad. Es decir, buscó la originalidad y unicidad de esta música en el pasado para diferenciarse del son jarocho folklórico de mediados del siglo xx. El son jarocho folklórico de la época de la posrevolución tomó entonces la forma de artificial y falso. Esta autenticidad del son jarocho tradicional fungió como un escape de la modernidad y otorgó al sur de Veracruz imágenes de una comunidad *folk* libre de lo moderno. Al respecto, la investigadora del folklore Regina Bendix (1997, 7) apunta que “el folklore ha servido como un vehículo en la búsqueda de autenticidad, satisfaciendo un anhelo para un escape de la modernidad. El ideal de la comunidad folk, figurada como pura y libre de los demonios de la civilización fue una metáfora para todo lo que no

fue moderno”. En este sentido, lo realmente importante no es la definición de autenticidad, sino quién la necesita, por qué y cómo ha sido desplegada (Bendix 1997, 21).

La autenticidad es, al final, una forma en que lo local y lo ajeno se abren espacio en el ámbito de la globalización, dado que una expresión auténtica es aquella que se opone al estándar y a los cánones. David Harvey (2013, 145), geógrafo estudioso del capitalismo y sus formas actuales, explica la autenticidad como una pretensión que se refiere a bienes culturales distintivos y no reproducibles. En esta dirección, la autenticidad es un método de distinción en el mundo de la competencia. Una mercancía que es auténtica es única, original y distintiva. No es cualquier producto y suele carecer de competencia. Las músicas locales y auténticas que como el son jarocho se distinguen de un *mainstream* tienen potencial en el mundo del mercado musical global.

Dentro de la gran narrativa del *world music*, aquellas músicas auténticas —por no decir autóctonas— tienen menor campo de competencia frente a aquellas que son mezcladas con ritmos y *beats* occidentales. Como señala el mismo Harvey (2013, 151), estudiar este tipo de fenómenos sirve para entender cómo se integran las tradiciones y los desarrollos culturales locales en la globalización. En otras palabras, el asunto de la autenticidad moldea las prácticas y consumos culturales de ciertos nichos de la economía global. Esta cualidad de la autenticidad había sido ya delineada desde hace un par de décadas; Paul Gilroy (en Pacini 1998, 113) señaló que la autenticidad realza el atractivo de mercancías culturales y ha llegado a ser un elemento importante en la aceptación de música no europea y no americana.⁹ Vista así, la autenticidad revela la presencia de una ideología multicultural que produce el efecto de vender más mercancías provenientes del mundo no occidental.

⁹ El reconocido estudioso Stuart Hall reconoció a inicios de la última década del siglo pasado que la globalización no busca homogeneizar y hacer pequeñas versiones de todo, sino reconocer y absorber las diferencias: “Esas formas que son diferentes, que tienen su propia especificidad, pueden, sin embargo, ser repenetradas, absorbidas, ser reformadas y negociadas sin destruir en lo absoluto lo que resulta específico y particular de cada una de ellas” (Hall 1991, 12).

La autenticidad es, entonces, un dispositivo metodológico mediante el cual es aprehensible la dinámica sobre la que ha operado el resurgimiento del son jarocho en una versión autodenominada “tradicional”. Desde esta categoría, es posible visualizar el papel de los músicos profesionales que, en busca de un sonido auténtico del son jarocho, negociaron con el Estado para visibilizar esta y otras formas culturales del mundo indígena y afro mestizo. En consecuencia, el Estado desarrolló una política pública de cultura fundamentada en la noción de salvaguarda del patrimonio cultural que halló resonancia en las exigencias de un mercado global consistente en ofrecer una mercancía cultural local y única.

Esta política cultural no fue solo un programa o conjunto de acciones gubernamentales encaminadas a un objetivo específico en una población concreta. Implicó una construcción ideológica sobre cómo impulsar una versión del son jarocho a la que se llamó tradicional. En este proceso de resurgimiento y salvaguarda del son jarocho, la noción de autenticidad ha venido fungiendo como un campo contencioso que permite pensar tanto al mercado global de la música como a las políticas públicas de cultura como discursos que convergen. La manera en que los músicos profesionales como Los Cojolites y Mono Blanco se mueven entre grandes escenarios invita a pensar en su capacidad creativa para sobrevivir entre el mundo de la salvaguarda y de la comercialización de su música. Los Cojolites, por ejemplo, han sido nominados en dos ocasiones al premio Grammy.

Los retos para los músicos de son jarocho tradicional que —de una u otra manera y que para bien o para mal— se han posicionado como autoridades morales son varios. Por un lado, la visibilización del patrimonio musical del sur de Veracruz ha empoderado a músicos no profesionales de comunidades campesinas al tiempo que ha destinado a otros músicos a no gozar del mismo renombre. Las mujeres han ganado terreno en los espacios de producción y reproducción de esta música. Los derechos culturales y políticos de poblaciones han sido favorecidos. Por el otro, el desplazamiento de músicos octogenarios campesinos se ha dejado sentir, en primera instancia, por un relevo generacional y, en segunda, por la desbandada de jóvenes de ciudades del centro del país. Empero, pocos son los jóvenes descendientes de estos músicos

u oriundos de estas poblaciones campesinas que desean continuar con esta tradición musical. La tendencia dominante es que los elementos musicales del son jarocho que estos músicos viejos interpretaron va en decadencia y las nuevas propuestas de jóvenes con talento florecen. El son jarocho tradicional que se gestó revalorando la música y anhelo de estos campesinos se enfrenta a la verdad humana de la desaparición de su generación. Otros valores y métodos de autenticación tendrán que emerger o el son jarocho en su versión tradicional verá concluida su enorme labor de salvaguarda de esta música.

Bibliografía

- Alcántara López, Álvaro. 2009. "Culturas musicales en transición. De la arcadia bucólica al espacio global y vuelta pa'tras... pero más mejor". En *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre patrimonio musical de México*, coordinado por Fernando Híjar Sánchez, 237-249. México: Conaculta.
- Amselle, Jean-Loup. 2010. "De la deconstrucción de la etnia a la conexión de las culturas: un itinerario intelectual". En *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, editado por Christophe Giudicelli, 21-57. México: El Colegio de Michoacán; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Embajada de Francia en México.
- Ávila Landa, Homero. 2008. "Políticas culturales en el marco de la democratización. Interfaces socioestatales en el movimiento jaranero de Veracruz, 1979-2006". Tesis de doctorado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-México.
- Barradas Benítez, Arturo y Patricia Barradas Saldaña. 2003. *Del hilo de mis sentidos. La versada tradicional jarocho en Playa Vicente, Veracruz*. México: PACMYC; Conaculta.
- Bearns Esteva, Stuyvesant. 2011. "A la trova más bonita de estos nobles cantadores: The Social and Spatiotemporal Changes of Son Jarocho Music

- and the Fandango Jarocho”. Tesis de doctorado. University of California.
- Bendix, Regina. 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bigenho, Michelle. 2002. *Sounding Indigenous. Authenticity in Bolivian Music Performance*. Nueva York: Palgrave.
- Cardona, Ishtar. 2006. “Los actores culturales entre la tentación comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del son jarocho”. En *Retos culturales de México frente a la globalización*, coordinado por Lourdes Arizpe, 393-418. México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura; Miguel Ángel Porrúa.
- Delgado, Alfredo. 2004. *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*. México: Dirección General de Culturas Populares; Conaculta.
- Fernández Palomo, María Aldara E. 2007. “Procesos cognitivos en la construcción de la identidad del son jarocho”. Tesis de doctorado. Universidad de Granada, España.
- Figuerola Hernández, Rafael. 2007. *Son jarocho. Guía histórico-musical*. México: Fonca; Conaculta.
- García de León, Antonio. 2006. *Fandango. El ritual del mundo jarocho a través de los siglos*. México: Conaculta; IVEC; Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento.
- González González, Agustín Porfirio. 2013. “Sólo en el fandango se aprende. Las prácticas de lo jarocho en el movimiento jaranero”. Tesis de maestría. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-México.
- Gottfried Hesketh, Jessica Anne. 2005. “El fandango jarocho actual en Santiago Tuxtla, Veracruz”. Tesis de maestría. Universidad de Guadalajara-México.
- Hall, Stuart. 1991. “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”. En *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, editado por Anthony D. King, 19-39. Binghamton: University of New York at Binghamton.
- Harvey, David. 2013. *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

- Herrera Silva, Armando y Román Güemes Jiménez. 2008. *La vergüenza me sujeta. Relato de vida de Andrés Vega Delfín*. México: Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento; Conaculta.
- Hidalgo Belli, Patricio. 2004. *El canto de la memoria*. México: Universidad Veracruzana.
- Huidobro Goya, José Alejandro. 1995. "Los fandangos y los sones. La experiencia del son jarocho". Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Meléndez de la Cruz, Juan. 1997. "Arcadio Hidalgo y el movimiento jaranero". *Son del Sur*, núm. 5, 18-19.
- Moreno Nájera, Andrés B. 2009. *Presas del encanto: crónicas de son y fandango*. México: Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento; Conaculta.
- . 2013. *Las pascuas de la región de los Tuxtlas*. México: Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento; Conaculta.
- Nugent, Daniel. 1992. "Popular Musical Culture in Rural Chihuahua: Accommodation or Resistance?" En *Worker's Expressions. Beyond Accommodation and Resistance*, editado por John Calagione, Doris Frances y Daniel Nugent, 29-47. Nueva York: State University of New York Press.
- Pacini Hernández, Deborah. 1998. "Dancing with the Enemy: Cuban Popular Music, Race, Authenticity and the World Music Landscape". *Latin American Perspectives* 25 (3): 110-125.
- Pascoe, Juan. 2003. *La Mona*. México: Universidad Veracruzana.
- Pérez Montfort, Ricardo. 2002. "Testimonios del son jarocho y del fandango". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 66, 81-95.
- . 2010. "Desde Santiago a la Trocha: la crónica local sotaventina, el fandango y el son jarocho". *Revista de Literaturas Populares*, núms. 1-2, 211-237.
- Saucedo Jonapá, Francisco Javier. 2008. "El resurgimiento del son jarocho. Estado, cultura popular y globalización". Tesis de maestría. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-México.
- . 2011. "Celebrando la globalización. Vida cotidiana de músicos de son jarocho". En *La conciencia contradictoria de la vida cotidiana*,

editado por Nancy Churchill, María de Lourdes Flores Morales y Macarena Flores Villeda, 65-84. México: ICSUH; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Williams, Raymond. 2009. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Los Cuarenta.

Apuntes para el estudio de las patrimonializaciones*

Cristina Amescua-Chávez
Universidad Nacional Autónoma de México

Sin importar cuán elusivo sea,
el potencial creativo lo es todo...

GRAEBER (2001, 259)

El patrimonio cultural es un tema que ha ido adquiriendo cada vez mayor relevancia, lo cual atrae las miradas de actores sociales muy diversos desde la escena local hasta la global. Son muchas y muy diversas las posturas que se erigen y son múltiples las aristas que aparecen cuando se habla de los patrimonios. Pero quizá uno de los principales consensos es que el patrimonio no existe en sí mismo, ninguna de sus características intrínsecas hace que algo —un objeto, un monumento, un sitio arqueológico, un lugar o una práctica— sea patrimonio. Es el acuerdo social el que lo construye. Así, lo que es patrimonio para unos puede no serlo para otros, o lo que lo es un momento histórico determinado puede dejar de serlo en el futuro.

Autores como Kuutma, Berliner, Ariño o Bendix, entre otros, han señalado que la necesidad de construir patrimonios se deriva de esa sensación de pérdida, de nostalgia o de riesgo inherente a la modernidad, “es un campo de significación que se organiza en torno a la valoración social de los objetos y prácticas como expresiones testimoniales, con valor creativo o simplemente documental, de la herencia pasada digna de preservación; y que este campo ha sido construido en y por la modernidad” (Ariño 2009).

* Este texto se realizó en el marco y gracias al apoyo del proyecto PAPIIT IN303015. “La influencia de la experiencia migratoria en los procesos de transmisión y valoración del patrimonio cultural inmaterial en los estados de Morelos, México y Georgia, Estados Unidos”.

Así, en un primer momento fue a los grandes y sólidos testigos de esa herencia pasada —los monumentos, los paisajes majestuosos, los sitios arqueológicos— a los que se les otorgó la cualidad patrimonial en su calidad de anclajes para la memoria. Pero con lo que Ulrich Beck llama la segunda modernidad (en la que se entrelazan y aceleran procesos derivados de la globalización, la reorganización social y productiva alrededor de una redefinición de los roles y las relaciones de género, la precariedad, la desigualdad y los riesgos a escala planetaria) se acrecienta la sensación de pérdida y se amplía la conciencia de lo perdido: ya no solo se corre el riesgo de ver desmoronarse los grandes monumentos de un pasado casi extinto, ahora además cambian —y de manera vertiginosa— los modos de vida, las certezas que antes colocábamos en las pautas culturales propias se escurren entre los dedos frente al constante encuentro con “lo otro”, con “el otro”, la ciencia socava las verdades absolutas que solían descansar sobre los dogmas religiosos.

Las tradiciones también sucumben con frecuencia a la modernidad, y lo están haciendo, en algunas situaciones, por todo el mundo. La tradición que se vacía de contenido y se comercializa se convierte en folclorismo o *kitsch* —las baratijas que se venden en los aeropuertos—. Tal y como se canaliza por la industria, el folclorismo es tradición presentada como espectáculo. Los edificios restaurados en zonas turísticas pueden ser espléndidos, y la renovación incluso ser auténtica hasta el último detalle. Pero el folclorismo que así se protege pierde el alma de la tradición, que es su conexión con la experiencia de la vida cotidiana (Giddens 2007, 22).

El mercado lo absorbe todo, los transforma todo, lo vacía y lo reempaca para el consumo rápido y masivo. De esto hablaré más adelante, pero por ahora me interesa destacar que la respuesta a estos procesos, desde el campo de lo patrimonial, es la patrimonialización ya no solo de los objetos con significado cultural, sino de la cultura misma, es decir “... una ampliación prácticamente ilimitada del repertorio patrimonial y una proliferación y pluralización de los sujetos que lo activan” (Ariño 2009).

Estos procesos no ocurren en el aire, ni de manera fortuita e inocente; se dan en el marco de una tendencia mundial a la difusión de una forma específica de organización socioeconómica y política: el neoliberalismo. David Harvey explica que para que el neoliberalismo se convirtiera en el sistema de pensamiento hegemónico fue necesario construir un aparato conceptual montado sobre un cambio de paradigma que colocó en el centro, ya no a la comunidad y al bienestar colectivo, sino al individuo y su libertad (Harvey 2006, 145), de modo que fuera posible naturalizar la idea de que

el bienestar humano puede alcanzarse mejor a través de la maximización de las libertades empresariales dentro de un marco institucional caracterizado por los derechos de propiedad privada, la libertad individual, el libre mercado y el libre comercio. El papel del Estado es el de crear y preservar un marco institucional apropiado para tales prácticas (Harvey 2006, 145).

Con el doble objetivo de asegurar la expansión del mercado y de dar salida a las crisis producidas por la sobreacumulación de capital, se observa un proceso cíclico y expansivo de despojo. Con la Revolución Industrial, para liberar mano de obra para el ejército laboral de reserva y crear al mismo tiempo la posibilidad de reinversión de excedentes de la propiedad privada de la tierra, el campesinado de Inglaterra y de Europa Central se vio despojado de sus tierras. Con la pauperización del campesinado y de las clases obreras, cuyos salarios disminuían constantemente por las presiones de la oferta y la demanda de trabajadores, los países industrializados saturaron sus mercados y se enfrentaron con las crisis de sobreacumulación. Ampliaron entonces el proceso de despojo hacia las colonias.

La empresarialización, la mercantilización y la privatización de los activos previamente públicos ha sido un rasgo distintivo del proyecto neoliberal. Su objetivo prioritario ha consistido en abrir nuevos campos a la acumulación de capital en dominios hasta el momento considerados más allá de los límites establecidos para los cálculos de rentabilidad (Harvey 2007, 167).

Así, las políticas neoliberales se centraron en someter a la lógica y a las leyes del mercado aquellos aspectos de la vida social que hasta entonces no pertenecían a esa esfera: allí donde no había mercados era necesario crearlos. De esta manera, ámbitos como el de la salud, la educación, la seguridad social o la atención al medio ambiente, que hasta la década de 1970 no se regían bajo la lógica mercantil, se han ido paulatinamente privatizando. En este sentido “la mercantilización (a través del turismo) de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual implica despojos masivos (la industria musical es muy conocida por apropiarse y explotar la cultura y la creatividad popular o indígena)” (Harvey 2006, 153).

Si la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de 1972 surge con el objetivo de visibilizar y proteger a este tipo de patrimonio de la destrucción causada por las guerras, la urbanización acelerada o el descuido y abandono oficial, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 se negocia como un instrumento para oponer resistencia a los abusos y excesos del capitalismo voraz que todo lo convierte en mercancía, apropiándose de lo que no le pertenece e incluso de lo que no debería ser ni siquiera apropiable. Si bien los efectos de la implementación de esta Convención no han sido siempre los que originalmente se buscaban, tal y como lo señalan varios de los trabajos de este volumen, la intención, o lo que algunos autores llaman “el espíritu de la Convención” (Khaznadar 2014), se fundaba en reconocer la importancia para la humanidad de la diversidad de sus expresiones culturales y la necesidad de asegurar las condiciones para su reproducción siempre en los términos establecidos por sus creadores-portadores-practicantes.

Tras cuarenta y cinco años de la Convención para el patrimonio cultural y natural y a casi quince de la de patrimonio inmaterial han pasado muchas cosas, tanto en el pensamiento como en la realidad. De allí que haya un interés creciente por entender qué ha ocurrido con el patrimonio, qué significa hoy en día, cuáles han sido los efectos de las políticas públicas nacionales e internacionales, cuáles han sido los impactos negativos o las consecuencias positivas. El panorama no es sencillo: son muchos los factores que intervienen y múltiples las posibles formas de aproximación.

En este texto quiero poner sobre la mesa una propuesta para el estudio y análisis de cómo se construyen hoy día los patrimonios. Esta propuesta busca ofrecer las herramientas para dar cuenta de la complejidad, de las múltiples escalas que atraviesan los patrimonios, de las diferentes realidades en las que se desarrollan actualmente las expresiones y prácticas culturales de los grupos humanos.

Mi objeto de estudio no es tanto el patrimonio como los procesos de patrimonialización que lo crean, que lo construyen, le dan vida e incluso lo destruyen. En este sentido, resulta imprescindible ofrecer una definición concreta de este concepto.

Entiendo entonces a la patrimonialización como “un proceso de producción de significados” (Machuca 2011, 291-292) que se construye en contextos específicos de producción/reproducción, y por medio del cual las comunidades y grupos humanos en toda su heterogeneidad le otorgan particular relevancia o importancia a ciertos elementos de su cultura y no a otros. Es, entonces, un proceso de asignación de valor en el que intervienen agentes o actores sociales distintos, mecanismos diferentes e intereses particulares y no siempre compatibles.

Villaseñor y Zolla (2012, 86) lo plantean en términos de *activación patrimonial*¹ entendida como la manera de “legitimar el valor asociado a las prácticas culturales para que éstas sean reconocidas como patrimonio. Estas activaciones incluyen no solo acciones ‘macro’, provenientes de organismos estatales, nacionales o internacionales, sino también aquellas de escala ‘micro’, como pueden ser las iniciativas locales o comunitarias”.

Pero, desde mi perspectiva, el panorama es mucho más complejo. En efecto, puede haber activación patrimonial desde lo macro y desde lo micro, desde “afuera” o desde “adentro”, pero centrarse en estas esquematizaciones dicotómicas permite apenas perfilar algunos de los elementos de una estructura básica de lo que en realidad son complejos y dinámicos procesos de interacción social, política, simbólica y económica enmarcados en contextos de

¹ Un concepto tomado de Prats (2009).

profunda desigualdad —social y económica, por supuesto, pero también en la distribución del poder—.

Para construir mi aproximación teórica al estudio de la patrimonialización me moveré entre diversas líneas de pensamiento, propias y ajenas, tratando de identificar encuentros, de construir diálogos entre las posturas teóricas y metodológicas de Anthony Giddens, Ana Lowenhaupt Tsing y David Graber. A partir de algunos de los planteamientos de la teoría de la estructuración de Giddens, buscaré abordar las distintas formas en las que múltiples tipos de agentes interactúan a partir tanto de una conciencia práctica como de una conciencia discursiva para detonar y llevar adelante distintos procesos de puesta en valor. Para abordar estas cuestiones tomaré como base los planteamientos metodológicos de Ana Lowenhaupt-Tsing acerca de los ensamblajes y la fricción.

En efecto, ella afirma que: “Las culturas están en constante coproducción a partir de las interacciones a las que llamo ‘fricción’: las raras, desiguales, inestables y creativas cualidades de las interconexiones a través de las diferencias” (Lowenhaupt Tsing 2005, 3-4). En los procesos de patrimonialización esta coproducción es evidente, y es, sin duda, resultado de las múltiples fricciones que se dan en las distintas escalas en las que se construye el patrimonio. A modo de ejemplo, es posible mencionar las fricciones que se dan cuando un grupo de danzantes decide colaborar con instancias gubernamentales para promover su danza tradicional, mientras que otro de los grupos dentro de la misma comunidad decide que esa colaboración no solo no es benéfica para todos, sino que afecta profundamente los modos de organización e incluso el sistema de creencias que le dan sentido a la danza.

Hablar de la fricción constituye un recordatorio de la importancia de la interacción en la definición del movimiento, de las formas culturales y de la agencia. [...] La fricción hace que las conexiones globales sean poderosas y eficientes, al tiempo que, sin ni siquiera intentarlo, la fricción se interpone en el camino de la operación fluida del poder global. [...] La fricción refuta la mentira de que el poder global opera como una máquina bien aceiteada” (Lowenhaupt Tsing 2005, 6).

Esta forma de aproximarse al análisis de los procesos de patrimonialización a partir de las fricciones que se dan en la cocreación del patrimonio me parece particularmente útil para entender que los distintos agentes involucrados forman parte del fenómeno y no se limitan a ser simples observadores de los excesos y abusos de los poderes locales, nacionales o internacionales. Uno de los casos que permite ilustrar mejor mi argumento es el de la *pirekua* (que ha sido descrito en detalle y con mucho cuidado por investigadoras como Amparo Sevilla —en este libro— y Georgina Flores Mercado en diversos trabajos). Aquellos *pireris* que han denunciado los abusos y han opuesto activamente resistencia a la forma en que fue inscrita su práctica en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, no se encuentran fuera del proceso de patrimonialización, son parte del mismo, y lo son porque valoran su práctica lo suficiente como para defenderla dedicando a esta defensa su tiempo y sus recursos, haciendo alianzas con otros agentes, tales como los académicos que han documentado y visibilizado sus acciones, que han coadyuvado en el proceso de recolectar firmas para exigir el cumplimiento de los acuerdos derivados de las mesas de negociación, y que desde su propio posicionamiento son capaces de movilizar otro tipo de recursos.

En un principio me planteé que había que entender los procesos de patrimonialización específicos como un campo social en el marco en el cual actúan los distintos agentes, como “un campo de disputa y negociación entre los diversos grupos sociales y culturales que conforman una nación, un Estado, o una comunidad cultural” (Pérez Ruiz 2004, 12).

Sin embargo, después de encontrarme con el concepto de *ensamblajes de formas de vida entremezcladas* (4-5) utilizado por Anna Lowenhaupt Tsing para aludir a la multiplicidad de reuniones abiertas, ilimitadas y contingentes, es decir, que pueden o no suceder, pero en las que nos desenvolvemos hoy en día de manera colaborativa los humanos y los no humanos. Son estos ensamblajes fortuitos y contingentes los que nos muestran “historias potenciales en proceso de realización” (Lowenhaupt Tsing 2015, 22-23).

Así, los procesos de patrimonialización entendidos como ensamblajes están siempre “en vías de”, “yendo hacia”, “construyendo-se”, “realizando-se” en las múltiples acciones e intervenciones de los agentes que les dan forma.

Son momentos de encuentro abiertos en el sentido de que unos pueden entrar y otros salir, y luego regresar dependiendo del contexto y la coyuntura. Ni la participación de los agentes, ni sus acciones mismas son constantes y predecibles; por el contrario, se transforman y se coproducen no solamente por el peso de sus propias agendas, sino por los efectos que los otros agentes y sus acciones ejercen unos sobre otros. Pero, insisto, este proceso no ocurre en el aire, no es inocente, ni está exento de las dinámicas y los abusos propios de la desigual distribución del poder y de los recursos materiales y simbólicos que este permite o no movilizar. Estos “ensamblajes no pueden esconderse del capital y del Estado, son sitios para observar cómo trabaja la economía política” (Lowenhaupt Tsing 2015, 23).

Así pues, propongo pensar lo patrimonial como un ensamblaje atravesado por las estructuras propias del neoliberalismo que, como tendencia económica mundial, está asociado con la aceleración de los avances tecnológicos y sus consecuencias sobre la circulación de información, bienes, servicios y personas y ha tenido impactos diferenciados a lo largo de la historia y a través de las regiones. De acuerdo con Jan Nederveen Pieterse (2004, 10), “la globalización acelerada viene en un mismo paquete con la información, la flexibilización y la desregulación. La conjunción de estos factores contribuye al carácter dramático de los cambios asociados con la globalización”. Este es el marco desde donde actúan los diversos agentes involucrados en los procesos de patrimonialización.

Entiendo entonces a la agencia como la capacidad de “ejercer algún grado de control sobre las relaciones sociales en las que uno está inmerso, lo cual implica a su vez la capacidad de transformar en algún grado esas relaciones sociales” (Sewell 1992, 20). De acuerdo con Giddens, las estructuras son puestas en práctica por agentes humanos cognoscentes que actúan a partir de un conocimiento estructurado, así las estructuras no solamente constriñen, sino que posibilitan la acción humana. Esta concepción, afirma Sewell, “implica que esos agentes son capaces de poner a trabajar sus capacidades estructuralmente formadas de maneras creativas e innovadoras” (Sewell 1992, 4).

El planteamiento de que la capacidad de agencia es “tan inherente a los humanos como la capacidad de respirar” (Sewell 1992, 20) o de producir

lenguaje, rompe con la idea de los sujetos sociales como reproductores pasivos de su propia cultura, o como receptores pasivos en los procesos de dominación e imposición.

Así, la patrimonialización es un proceso dinámico, construido a partir de las interacciones de distintos agentes. Pero es fundamental insistir en que “la agencia ejercida por diferentes personas está lejos de ser uniforme, dicha agencia difiere enormemente tanto en su forma como en sus alcances” (Sewell 1992, 20). Es aquí donde el análisis de la movilización de recursos (tanto materiales como simbólicos) se vuelve crucial, pues la disponibilidad y posibilidad de movilización de estos por parte de los agentes está íntimamente ligada con las estructuras de poder y configurará la fuerza que ejerzan en la fricción que le dará su forma a cada uno de los procesos de patrimonialización.

Cada uno de los agentes opera de acuerdo con las reglas que lo rigen, los recursos de que dispone, y por supuesto, sus propios intereses y agendas particulares. Por eso resulta casi imposible establecer generalizaciones válidas para todos los procesos de patrimonialización.

Para entender la complejidad característica de los ensamblajes que se articulan a partir de los procesos de patrimonialización es necesario volver a la idea de que patrimonializar significa otorgarle valor a uno o a un conjunto de elementos de una cultura dada, tomando como punto de partida una teoría del valor que “no solamente entienda cómo las diferentes culturas definen de maneras radicalmente diferentes el mundo”, sino que plantee “cómo, al mismo tiempo definen qué es bello, valioso o importante acerca de él” (Graeber 2001, ix). El tema del valor y sus significados, sus formas de producción —y de destrucción— han ocupado a un sinfín de pensadores de las más distintas disciplinas, desde la filosofía hasta la economía, pasando por la antropología, la sociología o la lingüística. Más que entrar aquí en un desglose puntual de cada una de estas perspectivas, nos conformaremos con reconocer con Graeber que hay tres grandes corrientes de pensamiento que lo definen. En términos sociológicos, los valores son concepciones de lo que es bueno, adecuado o deseable en la vida humana; en sentido económico, el valor representa el grado en el que los objetos son deseados; mientras que desde la perspectiva lingüística, específicamente, aclara Graeber, desde el estructuralismo saussureano, el

valor no es otra cosa que “la diferencia significativa” (2001, 1-2). En efecto, para Marx, el valor se deriva del trabajo, mientras que Sewel (1992) sostiene que surge del intercambio y por lo tanto es puramente el efecto del deseo individual. Por su parte, Appadurai (1986, 5, 14-15) sugiere que en la vida social de los objetos, estos pueden transitar de un “régimen de valor” a otro (Graeber 2001, 31).

De acuerdo con Graeber, las políticas de valor de Appadurai son las historias de

cómo diversas élites intentan controlar y limitar el intercambio y el consumo, mientras que otras fuerzas (generalmente populares) intentan expandirlos, incluyendo las contiendas sociales que resultan. Por su parte, los “régimenes de valor” son el resultado de esas luchas: el grado en el cual esas élites han logrado canalizar el libre flujo del intercambio, o alternativamente, en el cual las normas culturales existentes limitan las posibilidades de qué puede intercambiarse por qué (Graeber 2001, 32).

Esta aproximación puede resultar de gran utilidad para entender las formas específicas que adquieren los ensamblajes de la patrimonialización, puesto que en el mundo interconectado de hoy, una práctica cultural puede verse atravesada por distintos regímenes de valor con los cuales operan los diferentes agentes: el valor que le otorgan los practicantes (porque es divertida, porque “nos da orgullo”, porque representa “quiénes somos”, y da prestigio ante nosotros y los demás), el que encuentran los antropólogos (porque crea, consolida y reproduce la cohesión social), el que le dan las autoridades políticas (como práctica emblemática de la localidad les da prestigio y les permite movilizar recursos materiales y simbólicos en los juegos de poder en los que participan), el que le da la Secretaría de Turismo como un factor de atracción turística y por lo tanto de ingresos económicos, el que le dan empresas privadas, como la Coca-Cola o distintas compañías cerveceras como un contexto de venta y promoción de sus productos, el que le da el gobierno de México como una medalla al ser incluido en la Lista del Patrimonio de la Humanidad...

Adoptar una perspectiva como la que propongo para estudiar las patrimonializaciones permite entender a partir de datos empíricos, las fricciones, negociaciones, alianzas y las políticas del valor impulsadas por los distintos agentes que van configurando con sus acciones creativas eso que hoy llamamos patrimonio.

En este sentido, cuando hablo del valor y de la patrimonialización como un proceso de asignación de valor, lo entiendo junto con Graeber como “la forma en que las acciones se tornan significativas para el actor al ser incorporadas en una totalidad social de mayor envergadura —incluso si en muchos de los casos esta totalidad existe principalmente en la imaginación del actor” (2001, 230). De esta manera, si los sistemas sociales son concebidos como estructuras de acción creativa, el valor es entonces equivalente a la forma en la que la gente mide la importancia de sus acciones dentro de dichas estructuras.

Esta idea refuerza una de las bases principales del trabajo que realizamos desde hace más de una década en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, bajo la coordinación de Lourdes Arizpe: el patrimonio cultural en general y particularmente el patrimonio cultural inmaterial (PCI) no es solo un invento de las instancias internacionales de política pública —léase la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)—, ni un mecanismo de los gobiernos y las instituciones oficiales a nivel nacional y local para acumular medallitas capitalizables en términos de prestigio y de dinero, ni siquiera es solo una argucia del capitalismo depredador para seguir reproduciéndose gracias a la injerencia de aquellas esferas que no le correspondían (en este caso, la cultura). El patrimonio cultural y en particular el PCI sí es todo eso, pero, al mismo tiempo y sobre todo, es mucho, mucho más. Es eso que le da sentido a la vida de la gente, es eso que las personas en los pueblos y en los barrios señalan como lo más valioso o lo más importante, es eso por lo que toda la comunidad detiene su cotidiano andar para construir en conjunto lo que les importa. Aunque no lo llamen patrimonio, y menos aún, patrimonio inmaterial, aunque no aparezca en las listas de la Unesco, ni sea reconocido por las autoridades municipales, estatales o nacionales, aunque la gente no aspire a ese reconocimiento “oficial” o incluso aun cuando lo combata activamente, el patrimonio inmaterial existe

porque lo componen acciones significativas, porque forma parte de un sistema de acción creativa que por supuesto no opera casi nunca de manera homogénea y fluida. Afirma Graeber que:

Solo así las potencias se convierten en valor (Graeber 2001, 260).

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Ariño Villarroya, Antonio. 2009. "La patrimonialización de la cultura y sus paradojas posmodernas". En *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento*, coordinado por Gabriel Gatti Casal de Rey, Iñaki Martínez de Albeniz Ezpeleta y Benjamín Tejerina Montaña, 131-156. Lejona: Universidad del País Vasco. https://www.academia.edu/1198690/La_patrimonializacio_n_de_la_cultura_y_sus_paradojas_postmodernas.
- Foucault, Michel. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3): 3-20.
- Giddens, Anthony. 1981. *Power, Property and the State*. Vol. 1 de *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Londres: Macmillan.
- . 1985. *La constitución de la sociedad, bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2007. *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus.
- Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Harvey, David. 2006. "Neo-Liberalism as Creative Destruction". *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 88 (2): 145-158.
- . 2007. *La breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Khaznadar, Chérif. 2014. "Alerte: patrimoine immatériel en danger". *Internationale de l'imaginaire. Nouvelle Série*, núm. 29.

- Lowenhaupt Tsing, Anna. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton: Princeton University Press.
- . 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Machuca, Jesús Antonio. 2011. “Transmisión y producción del sentido en el fenómeno migratorio: su incidencia en la conceptualización del patrimonio inmaterial”. En *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, coordinado por Lourdes Arizpe, 281-309. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM; Conaculta.
- Nederveen Pieterse, Jan. 2004. *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena. 2004. “Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía”. *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos*, núm. 9, *Patrimonio cultural, oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos*, 12-26. México: Coordinación Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo-Conaculta. http://www.cultura.gob.mx/turismo-cultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno9.pdf.
- Prats, Llorenç. 2009. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Sewell, William H. 1992. “A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation”. *American Journal of Sociology* 98 (1): 1-29.
- Villaseñor, Isabel y Emiliano Zolla. 2012. “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”. *Cultura y Representaciones Sociales* 6 (12): 75-101. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/30475>.

EPÍLOGO

Cultura, patrimonio cultural inmaterial y reconfiguración

Lourdes Arizpe

Universidad Nacional Autónoma de México

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial es la cima de un gran número de iniciativas y programas que ya habían surgido de forma espontánea en distintos países. Entre ellos, se pueden mencionar los programas de Rescate Etnográfico y Culturas Populares en México, el programa de maestros como Tesoros Humanos Vivos en Japón y Corea, la defensa de las Pinturas de los Sueños de los aborígenes australianos y de las esculturas de los inuit en Canadá, y el programa Sobrevivencia Cultural (Cultural Survival) en la antropología. Como en todos los grandes acuerdos internacionales, fue la concientización colectiva, gradual y extendida entre muy distintos pueblos, gobiernos y especialistas la que unificó los criterios para apoyar esta Convención. Una vez que fue aprobada, como siempre sucede en los procesos humanos, cada uno de los grupos involucrados hace lo que puede por tener la mejor actuación posible en el nuevo marco de la aplicación de la Convención. De ahí los disensos, forcejeos y llamadas a la armonía que provocan programas como el de la salvaguarda del patrimonio cultural intangible, que tienen tanto éxito alrededor del mundo.

El patrimonio cultural intangible, en particular, se cuida y se protege porque representa, como se ha repetido con frecuencia en reuniones, el “corazón” de las culturas, y vivimos en una época de grandes transformaciones culturales. Es por ello que necesitamos un símbolo fuerte de continuidad histórica y, a la vez, una embarcación que permita navegar sobre las corrientes que necesariamente obligan a crear y representar nuevos paisajes.

Creatividad y resistencia

El ser humano, cuando se define como tal, es creativo. Es decir, se enfrenta a una montaña, a la necesidad de inventar una nueva herramienta y con nuevos bríos, se alza y sigue abriendo caminos al andar. Hoy los descubrimientos científicos de la antropología, la genética, la epigenética, la psicología evolutiva y las ciencias cognitivas confirman que cada mujer y cada hombre reconfigura su entorno social y ecológico. Los genes que heredamos nos dan reflejos y predisposiciones; pero la epigenética, es decir, la influencia del medio ambiente en la forma en la que crecen la niña o el niño, altera la expresión de esos genes. Y la expresión más visible y más entrañable de esas alternativas creativas se encuentra en el patrimonio cultural intangible.

Entre más rituales, más danzas, más música, más colores, más muchedumbre y más mitote se celebren, habrá mayores elementos para reinventar y mayor cohesión para actuar en conjunto. En México, la resistencia de los pueblos originarios al defender la base cultural de sus civilizaciones mesoamericanas ha sido extraordinaria. Quinientos veintitrés años después de la expoliación, etnocidio y represión de sus sociedades, hoy todavía está presente, en lo visible pero también en lo invisible, en la riqueza de la ritualidad y la socialidad de los pueblos mesoamericanos que se ha transformado en la alta socialidad de la cultura mexicana en sus distintas variantes.

En este libro celebramos y felicitamos a todos los participantes del III Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial llevado a cabo en 2015. Los participantes mismos trajeron a este Congreso sus experiencias en el análisis y salvaguardia de este patrimonio vivo, haciendo evidente su voluntad de conservar y hacer presente el legado del pasado para crear el futuro. Lo interesante es que todo este patrimonio, precisamente por ser vivo, se reconfigura constantemente.

Reconfigurar e inventar

Así, en Morelos, no hace tanto tiempo, se inventaron varios Brincos de los Chinelos, la Representación de la Vida y Muerte de Zapata, la Toma de la Alhóndiga de Granaditas en Tetelpa, la obra de teatro sobre Mariano Matamoros y la Representación de las Malinches en Tlacotepec, entre muchas otras danzas y prácticas culturales. Mencionemos también, por su importancia en ligar a Morelos con el mundo, los nuevos grupos de danza africana y de danza del Medio Oriente.

Si así de vivo es el patrimonio cultural inmaterial, hay que recalcar dos de sus atributos. Primero, que ninguna cultura tiene fronteras: ni de cemento, ni de alambre de púas, ni de ninguna barrera visible. Hace tiempo Julien Steward mostró que toda cultura está conformada por un corazón cultural que la define y que cambia sus elementos de forma muy lenta, pero a medida que los practicantes se alejan de ese centro, sus prácticas se entrelazan con las de otras culturas vecinas o se yuxtaponen con ellas. De hecho, la singularidad de cada cultura está marcada con algunos elementos que hacen que la gente la reconozca, pero están siempre insertas en una pluralidad que une a varias comunidades o a toda una región. El mejor ejemplo de ello son los Chinelos, cuyos vistosos trajes cambian en cada pueblo al añadirse nuevos elementos.

Dicho de otra manera, lo intangible, es decir, el pensamiento, la imaginación, el sentimiento y la conciencia es lo que subyace a toda manifestación cultural humana, y la capacidad de razonar y transformar esas prácticas es lo que une a la gente de un pueblo o de varios pueblos con la gente de la nación y con el resto de la humanidad.

El segundo atributo del patrimonio cultural inmaterial es que, al ver que sus portadores deciden siempre renovar, adaptar, adoptar, regenerar ese patrimonio, este tiene que concebirse como expresiones de culturas que evolucionan. Esa evolución es siempre múltiple y en distintos momentos crea unidad o define variantes cada vez más precisas, dependiendo de cada coyuntura. Hoy se quiere crear una ideología de “choque entre culturas” para dividir lo indígena mesoamericano de lo mexicano, lo originario de lo mestizo, lo mexicano de lo mexicano-americano, chicano, latino y norteamericano. Detrás se encuentra,

agazapada, igual que a lo largo de la historia, una supuesta pureza cultural que recuerda la “pureza de sangre” de los castellanos contra los andaluces, la “limpieza étnica” de los serbios contra los bosnios y muy recientemente, la “limpieza religiosa” del Califato islámico wahabita que está destruyendo Palmira, las antigüedades de Mosul y de tantos sitios en Iraq y Siria.

Hoy en día, en su versión simplista, el multiculturalismo ha sido usado como una ideología neoconservadora del neoliberalismo económico; así, la primera segmenta las sociedades en mosaicos culturales al tiempo que el segundo segmenta los mercados. Incluso en países como Inglaterra, el multiculturalismo está conduciendo a un “nuevo tribalismo” que lejos de hacer posible la cooperación para salvar a los seres humanos en este planeta amenazado, sirve para impulsar guerras civiles de baja intensidad que acentúan aún más la pobreza y el deterioro.

Todavía hay quienes están atrapados en categorías del pasado y que clasifican lo antiguo y lo nuevo, lo indígena y lo mestizo, el folklore y el arte, lo auténtico y lo sincrético, cuando estamos entrando a una época de tal aceleración comunicativa y cultural que se han quedado atrás todas esas categorías. Hoy lo que vale es salvaguardar y reconfigurar lo que nos da una noción de lo que somos, en tanto que son historias, historias que compartimos con América Latina y el Caribe y que se han construido en el diálogo o enfrentamiento con Norteamérica, Europa, África y Asia. Lo maravilloso es que encontramos rasgos de todas esas historias vigentes, hoy, en tantas comunidades de México, como hemos encontrado en los estudios que realizamos para el archivo del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM sobre patrimonio cultural inmaterial.

Cuidemos bien nuestra convicción de que el patrimonio cultural inmaterial es un bien forjado colectivamente a lo largo del tiempo y que no puede ser usufructuado por quienes solo quieren obtener ganancias para sí mismos y así ahondar la terrible desigualdad impulsada en este país y en el mundo.

Culturemas y comunicación

Hoy en día, lo que se está desplegando frente a nuestros ojos a través de tantas pantallas, de televisión, cine, iPads, iPods, teléfonos inteligentes, son esas historias con sus significados y con símbolos que están tomando los jóvenes para reconstruir lo que son, o, más bien, quienes quieren ser. Aquí están porque son ellos y sus comunidades quienes toman las decisiones de qué salvaguardar, qué cambiar y, lo que es fundamental, qué crear para forjarse un rostro hacia el futuro.

Por eso al Congreso asistimos a celebrar, sí, pero también a hacer preguntas. ¿Cómo se realizan actualmente las negociaciones internacionales acerca de las candidaturas a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial? Como ustedes saben, hay dos listas muy distintas derivadas de dos convenciones: la de 1972, de Conservación de Patrimonio Natural y Cultural, que generó la Lista del Patrimonio de la Humanidad e incluye principalmente el patrimonio construido: pirámides, monumentos, catedrales y sitios naturales, en la que los arqueólogos y arquitectos mexicanos han tenido una participación destacada. Y la nueva Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, derivada de la Convención de 2003, en la que se inscribe el patrimonio vivo, es decir, las danzas, las festividades, la gastronomía, la música, el teatro y las creencias acerca de la naturaleza y el cosmos, entre muchos otros rubros.

Preguntamos entonces, tanto en la Unesco como en las instituciones culturales nacionales, ¿cómo se decide qué manifestaciones culturales se proponen para la Lista Representativa? Preguntamos también ¿qué reconocimiento político y social expresan las instituciones públicas acerca de estas manifestaciones? Porque es muy claro que los pueblos, las organizaciones civiles, los artistas, los intelectuales y los ciudadanos sí reconocen y aprecian estas prácticas culturales.

Preguntamos también ¿dónde está la discusión pública sobre la propiedad intelectual de las actividades culturales cuando hay tal énfasis en defender únicamente la propiedad intelectual de las empresas?

Vale también la pregunta ¿hasta dónde puede cambiar una práctica cultural, por ejemplo, una danza, para seguir creando el sentimiento de pertenencia y de identidad para sus integrantes? Y otra pregunta inquietante: al pasar los jóvenes sus prácticas culturales al internet, a YouTube, a Facebook, ¿siguen siendo las mismas? ¿Cómo pueden enriquecerse con el diálogo, por ejemplo, con practicantes culturales de otros países, como Japón, China o Corea?

Ahora la antropología tiene una nueva tarea, que consiste en contextualizar los miles y miles de culturemas que desparrama el internet por el mundo. Sin esa red contextualizadora en el mundo cibernético, al separarse de sus creadores, practicantes y adeptos, ¿quedarán esos culturemas flotando en el internet como puntos que poco a poco van desapareciendo, a la manera de eslabones insignificantes? Una persona no puede dar sentido a su vida rodeado de prácticas insignificantes. Al contrario, tratará siempre de crear y renovar prácticas significantes.

Se dice con demasiada frecuencia que estamos viviendo un momento de aceleración comunicativa y cultural, sin colocar este proceso particular en el contexto mayor. El único propósito hacia el futuro tiene que ser la sustentabilidad, pero, como lo dije hace varios años, no habrá sustentabilidad medioambiental sin sustentabilidad social. Dicha sustentabilidad social se construye con relaciones políticas que apoyen a la ciudadanía y con relaciones culturales que generen, sostengan y expresen la transformación de los significados y prácticas de cada individuo y cada grupo.

Los autores

AMESCUA-CHÁVEZ, CRISTINA

Investigadora del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Doctora en Antropología Social por la Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Su tesis ganó el Premio a la Mejor Tesis Doctoral sobre América del Norte, en el concurso convocado por el Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN-UNAM). Las principales líneas de investigación en las que se ha enfocado son migración y cultura, patrimonio cultural inmaterial, y violencia. Ha colaborado en distintos momentos con organismos tales como la Unesco y el Consejo Internacional de Ciencias Sociales. Actualmente, es directora de la Cátedra Unesco sobre Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural, y presidenta de la Comisión sobre Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. En 2014 recibió el Reconocimiento Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos (RDUNJA) otorgado por la UNAM. Es coautora de seis libros coordinados (tres de ellos como primera autora) y de más de veinte capítulos en diversos libros.

ARIZPE, LOURDES

Doctora en Antropología Social por la Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres. Fundadora y coordinadora de la Cátedra Unesco sobre Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural de la UNAM; fue directora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de

la UNAM, profesora-investigadora del CRIM-UNAM y subdirectora de Cultura en la Unesco. Es consultora para la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco y profesora distinguida de la Cátedra Andrés Bello del Centro Rey Juan Carlos de la Universidad de Nueva York. Vicepresidenta y presidenta del Consejo Internacional de Ciencias Sociales (ISSC). Miembro del Board of Trustees de la Biblioteca de Alejandría. En 2007 fue condecorada con la Orden de las Palmas Académicas de Francia. En el año 2010 recibió el doctorado Honoris Causa por la Universidad de Gainesville, en Florida, la medalla al Mérito de la Universidad Veracruzana en mayo de 2011, y la vena "José María Morelos y Pavón, Morelense de Excelencia, 2014", otorgada por el Gobierno de Morelos. Sus más recientes publicaciones son *Cultura, transacciones internacionales y el Antropoceno* (CRIM-UNAM; MA Porrúa, 2019); *Renovación y futuro del patrimonio cultural inmaterial en México* (CRIM-UNAM, 2017); *Vivir para crear historia. Antología de estudios sobre desarrollo, migración, género e indígenas* (CRIM-UNAM; MA Porrúa, 2015), y *A Mexican Pioneer in Anthropology* (Springer, 2014).

CARRILLO, JULIÁN ANTONIO

Candidato a doctor en Antropología en la Universidad de Indiana, donde también se tituló de la maestría en Cultura Popular y la maestría en Antropología. Estudia la política pública cultural en materia de patrimonio cultural inmaterial al igual que las formas en que diversas comunidades artísticas crean iniciativas de salvaguardia con sus propios recursos. A lo largo de su carrera, ha buscado oportunidades para aprender de varias instituciones y organizaciones. Dicha trayectoria incluye un intercambio académico en el CRIM-UNAM, bajo la dirección de la doctora Cristina Amescua, y una estancia académica en el Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution. Desde el 2018, forma parte del equipo de trabajo de la Alliance for California Traditional Arts. Dicha organización no gubernamental trabaja con poblaciones originarias al igual que con migrantes, refugiados, prisioneros y otros grupos minoritarios, para

promover su patrimonio y avanzar la equidad racial, cultural, económica y de género en el diverso estado de California, EE. UU.

CHI BARRALES, JIMENA

Maestra en Derecho Internacional por la Universidad de Turín y licenciada en Derecho por la Universidad Panamericana. En el 2014 fue seleccionada por la Agencia Internacional de Cooperación Japonesa (JICA) para participar como becaria del Programa para la Formación de Recursos Humanos en la Asociación Estratégica Global México-Japón, en donde se integró como investigadora invitada a la Escuela de Posgrado de Propiedad Intelectual del Instituto Tecnológico de Osaka (OIT). Desde el 2007 trabaja temas relacionados con la propiedad industrial, derecho internacional, transferencia de tecnología, conocimiento tradicional y políticas públicas en materia de propiedad intelectual.

HERNÁNDEZ LEÓN, IXEL

Licenciada en Arte y Patrimonio Cultural por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, actualmente cursa el posgrado en Políticas Culturales y Gestión cultural en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es jefa de Asuntos Internacionales en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y colaboró como coordinadora operativa de programas de Desarrollo Cultural Regional en la Dirección General de Culturas Populares de la Secretaría de Cultura. Las líneas de investigación que aborda son patrimonio cultural inmaterial, políticas culturales, gestión y proyectos culturales. Ha participado con ponencias en congresos, encuentros, foros y coloquios nacionales e internacionales con temas referentes a las líneas de investigación que desarrolla, y su especialización es en gestión del patrimonio cultural inmaterial. Cuenta con diversas publicaciones sobre patrimonio cultural, gestión de patrimonio inmaterial y políticas culturales en materia de patrimonio. Ha impartido talleres sobre patrimonio cultural comunitario y derechos culturales. Ha participado en proyectos culturales sobre sensibilización y formación de públicos. También forma parte de la producción de

proyectos audiovisuales en colaboración con Enfoque-Lab. Ha tomado seminarios sobre patrimonio cultural en Argentina, Uruguay y México.

LÓPEZ BENÍTEZ, ARMANDO JOSUÉ

Licenciado en Historia y maestro en Humanidades con la especialidad en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Doctorante en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Ponente en diversos foros académicos, como el Primer Coloquio de Antropología, Etnografía e Historia, Vínculos y Perspectivas, en el x Foro Internacional de Música Tradicional de la Fonoteca del INAH, en el diplomado Tradición y Cambio Cultural. Temas de Identidad y Cultura en Morelos y el Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. Autor del libro *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)* (Libertad Bajo Palabra; Museo del Chinelo).

MACHUCA RAMÍREZ, JESÚS ANTONIO

Sociólogo por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es profesor-investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Ha impartido cursos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia sobre Antropología y patrimonio cultural, y Problemas filosóficos de la Antropología. Particularmente ha promovido la reflexión sobre el patrimonio cultural como campo conceptual y ámbito de investigación. Ha sido coordinador de los seminarios “El patrimonio cultural en el contexto de las transformaciones del siglo XXI” y “Aproximaciones multidisciplinares al estudio de la memoria”, y de los diplomados Antropología y turismo; Análisis de la cultura, y Patrimonio y cultura, en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Actualmente participa en el proyecto de investigación “Impactos socioculturales del proyecto de construcción del Tren Maya” en la Dirección de Etnología y Antropología del INAH.

MACÍAS SÁNCHEZ, CLARA

Doctora en Antropología Social por la UNAM. Obtuvo mención honorífica con el premio del Instituto Nacional de Antropología e Historia Fray Bernardino de Sahagún 2017 a la mejor tesis doctoral en Antropología por su trabajo “La explosión del son jarocho. Músicas, versos y baile para el ritual”. Desarrolló estudios de posgrado en la Universidad de Sevilla, donde obtuvo el diploma de Estudios Avanzados (DEAS), y en la Universidad de Huelva, el título oficial de maestra con mención de calidad en Patrimonio Histórico y Natural. Es licenciada en Antropología Social por la Universidad de Granada. Coordinó la investigación “La música entre Al-Andalus y la Curva del Níger”, subvencionada por la Consejería de Cultura, y fue miembro del equipo de investigación del proyecto “Censo y análisis de los grupos religiosos no católicos en Andalucía”, a cargo de la Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia. Fue becaria de investigación en el área de Antropología en el Centro de Estudios Andaluces, donde participó en la investigación “Religiosidad popular en Carmona”. Actualmente, es parte del proyecto I+D “Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Patrimonialización, gestión y buenas prácticas”, con sede en la Universidad de Huelva.

MATSUURA, KOICHIRO

Licenciado en Derecho por la Universidad de Tokio y en Economía por el Haverford College. Diplomático japonés, embajador de Japón en Francia, Djibouti y Andorra, fue director general de la Unesco de 1999 al 2009 y miembro del Comité del Patrimonio Mundial de esa organización. Es autor de numerosas obras, entre ellas, *Sur le front of the politique diplomatique d'aide* (1990), *History of Japanese-American relations* (1992) y *Focusing on the Future* (1993). Es doctor Honoris Causa por la Universidad Jean Moulin de Lyon y miembro honorario de la Asociación Internacional de Medicina del Hospital Americano de París.

MOMPELLER PRADO, VLADIMIR

Doctorante en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde funge además como profesor de varias asignaturas. Auxiliar de investigación en el Proyecto Eje Tlaxiaco-Archivo de la Palabra del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ha presentado ponencias en eventos nacionales e internacionales, colaborado en la producción de documentales sobre cultura inmaterial, tiene publicada una reseña sobre el cultivo del amaranto en Santiago Tulyehualco, Xochimilco, y ha cursado dos diplomados especializados en interculturalidad y patrimonio cultural, así como ejercicios de salvaguarda de PCI.

PÉREZ FLORES, EDITH

Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, es académica del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM. Colabora en la Catedra Unesco sobre Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural de la UNAM. Es autora de diversos artículos y publicaciones académicas, y ha participado en congresos internacionales y nacionales. Productora ejecutiva en la realización de documentales antropológicos; ha realizado fotografía antropológica en temas de patrimonio cultural inmaterial (PCI). Es miembro del Comité académico del Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del PCI. Sus principales líneas de investigación se relacionan con diversas manifestaciones del patrimonio inmaterial, como patrimonio alimentario y gastronomía ancestral, comercio tradicional, expresiones orales, naturaleza y cosmovisión, medicina tradicional, y antropología visual.

REBOLLO CRUZ, MONTSERRAT PATRICIA

Cursa el posgrado de excelencia en Antropología Social, maestría-doctorado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y es becaria del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) 2014- 2019; colabora como auxiliar de investigación en el proyecto Eje Tlaxiaco-Archivo de la Palabra del Instituto Nacional de Antropología e

Historia (INAH). Coautora y coordinadora de los proyectos Archivo de la Palabra. Ha laborado con diferentes proyectos, capacitaciones y eventos relacionados con la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial; forma parte del comité académico y organizador del Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y del Foro de Patrimonio Cultural Inmaterial de los Pueblos y Barrios de la Ciudad de México. Coordinadora ejecutiva de las investigaciones para realizar los documentales: *Alegrilleros somos y en el amaranto andamos*; *Cruces*; *Senderos de la devoción*; *Vivir la muerte en pueblos de Milpa Alta* (producciones del Archivo de la Palabra-ENAH-INAH). Además, forma parte del equipo de investigación del proyecto Teotihuacán: 100 años de memoria, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

SAUCEDO JONAPÁ, FRANCISCO JAVIER

Licenciado en Antropología Social. Obtuvo el grado de doctor en Sociología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con una tesis sobre el son jarocho y la articulación de este género tradicional con el mercado global de la música.

SEVILLA, AMPARO

Cursó la carrera de Bailarina de Concierto de la Academia de la Danza Mexicana-INBA y la maestría en Antropología Social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha sido investigadora titular en la Dirección General de Culturas Populares; la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, y de 1986 a la fecha en la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del INAH. Ha realizado la coordinación editorial de libros, fonogramas y documentales, además de ser autora de varios libros y ensayos sobre danzas tradicionales, bailes urbanos, movimiento urbano popular y patrimonio cultural. Durante varios años fungió como coordinadora del Seminario Permanente para la Salvaguarda del Patrimonio Musical de México, y en la actualidad es directora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.

TOPETE LARA, HILARIO

Doctor en Antropología adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Autor de *Ideas en movimiento* (Nuestro tiempo, 1998); coordinador de *La organización social y el ceremonial; Cargos, fiestas, comunidades; Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, y Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Nuevas miradas*. Ha coordinado *dossieres* en las revistas *Cuicuilco* y *Diálogo Andino*. Es autor de diversos ensayos y artículos sobre evolución humana y sistemas de cargos, y autor de diversos artículos y ponencias en eventos nacionales e internacionales con los temas de salvaguardia del patrimonio cultural, hominización y gobiernos locales.

ZANINE KOSLINSKI, ANNA BEATRIZ

Cursa el doctorado en Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana. Cuenta con una maestría en Antropología por la Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Fue supervisora del Inventário Nacional de Referências Culturais do Maracatu-Nação (INRC 2011-2012) e investigadora en los proyectos Inventário Sonoro dos Maracatus-Nação de Pernambuco História y Memória dos Maracatus-Nação de Pernambuco (2010-2011), proyectos apoyados por el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), UFPE y la Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe). Tiene como principal tema de investigación los *maracatus-nação* y se enfoca en temas relacionados con su patrimonio, mercado cultural, tradición y religión. También actuó como educadora social y coordinadora en proyectos sociales, y trabajó como formadora en Educación en Derechos Humanos con maestros de la red pública de enseñanza del estado de Pernambuco.

ZÚÑIGA BRAVO, FEDERICO GERARDO

Licenciado en Antropología Social por la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Maestro y doctor en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (FFYL; IIA-UNAM) y posdoctorante en el Departamento de Geografía Económica del Instituto de Geografía de la UNAM (IG-UNAM). Actualmente es investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS-INAH). Colaborador en publicaciones editadas por la Universidad Autónoma Metropolitana, la UNAM, Universidad de Murcia, España, GeocritiQ (Plataforma digital ibero-americana para la difusión del trabajo científico) y El Colegio de San Luis (Colsan). Premio Nacional a la Mejor Tesis de Posgrado 2016, categoría doctorado, otorgado por la Academia Mexicana de Investigación Turística (AMIT), con el tema “Patrimonio cultural, etnicidad y turismo. Procesos de patrimonialización, turistificación y mercantilización en el Totonacapan veracruzano”. Sus líneas de investigación son patrimonio cultural inmaterial, turismo y patrimonio cultural, turismo-desarrollo-territorio y pueblos indígenas, y gestión del patrimonio.

La primera edición de *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Tomo II, *Patrimonializaciones en un mundo globalizado*, coordinado por Cristina Amescua-Chávez, Edith Pérez Flores y Montserrat Patricia Rebollo Cruz, editada por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir el 2 de octubre de 2019 en los talleres de Editorial Color, S. A. de C.V., ubicados en Naranjo 96 bis, colonia Santa María La Ribera, alcaldía Cuauhtémoc, 06400, Ciudad de México. El tiraje consta de 200 ejemplares en papel cream de 60 g los interiores y en cartulina sulfatada de 14 puntos los forros; tipo de impresión: offset; encuadernación en rústica, cosida y pegada. En la composición se utilizaron las familias tipográficas Arno Pro de 8, 9 y 12 pt y Myriad Pro de 10 y 12 pt. Corrección de originales y lectura de pruebas: Perla Alicia Martín Lagerenne; lectura de pruebas finas: Mario Alberto Islas Flores; diseño tipográfico, diagramación y formación: Irma G. González Béjar. El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones del CRIM-UNAM.

✿ Esta obra fue impresa empleando criterios
amigables con el medio ambiente ✿



Este libro es el segundo de dos tomos que recopila las experiencias presentadas en el marco del III Congreso Internacional sobre Experiencias en la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Llevado a cabo en septiembre de 2015.

Las experiencias compartidas provienen de la diversidad cultural que somos, pues nuestros ancestros nos heredaron un inmenso patrimonio cultural tangible e intangible que no merma, y que al pasar el tiempo ha ido reajustándose a nuevos contextos, formas, interpretaciones y reinterpretaciones, significaciones y resignificaciones. La vitalidad de la diversidad cultural ha atraído nuevas miradas que orillan a repensar y reapropiarse de esos patrimonios que dan sentido a la vida ritual, social y natural.

Los textos seleccionados están llenos de muchas formas de ver y de pensar, su sabor es múltiple, pues nos lleva y trae por lugares quizá aún desconocidos; nos comparte problemáticas actuales que van desde lo local hasta lo mundial; nos hace darnos cuenta de que somos parte de un todo donde se conecta de manera equilibrada lo tangible, lo intangible, lo social, lo cultural y lo natural.

