

Función, diferencia cultural y vida comunitaria: proyectos de conservación y restauración en localidades indígenas de México

RENATA SCHNEIDER

Resumen

Como parte de un movimiento internacional promovido por instancias intergubernamentales e instituciones académicas, México ha desarrollado su propia metodología para la conservación y restauración de objetos, espacios y territorios en manos indígenas; una aproximación mucho más cercana a los estudios antropológicos y culturales que al manejo de sitios y la gestión, a diferencia de otros países. Los avances en esta materia han sido muy grandes, pero aún tenemos mucho camino por recorrer. Este ensayo describe una metodología específica surgida dentro de un contexto institucional, interesada en comprender las prácticas culturales, sociales y políticas de cada comunidad, a la par de los aspectos técnicos específicos del problema por intervenir. Explora, también, algunas dificultades y retos pendientes, sobre todo aquellos que dependen de un análisis más profundo de las prácticas culturales relacionadas con piezas y edificios, y de las condiciones de marginación y pobreza de la mayor parte de las localidades donde realizamos acciones de conservación y restauración, así como de las repercusiones que esto tiene en la interacción de las instituciones gubernamentales con los representantes comunitarios.

Palabras clave: Grupos indígenas, restauración y conservación, patrimonio cultural, metodologías de aproximación e intervención, pobreza y marginación.

Yorem Nokas (para los hablantes de mayo) es aquel que habla una lengua indígena: la nuestra o alguna otra. En el medio en el que trabajo, porque soy maestro rural, veo sus caras, sus dudas y sus miedos: no piensan igual que el resto, no sienten igual que el resto y por lo tanto no tienen las mismas oportunidades que el resto.

Yo que soy mayo, quisiera hablar (o entender, por lo menos) el triqui de esos niños que han emigrado a Sonora por el trabajo de sus padres. Ellos están atrapados en su lengua y yo en las dos otras que sé hablar... pero aun así tanto los niños como yo pertenecemos a un mundo en el que la lengua puede salir sobrando y esas miradas y esos gestos pueden convertirse en un lenguaje franco.

Rosario Baygo, octubre de 2018

1.

El discurso sobre la legitimidad social de las diferencias culturales forma parte ya de muchas de las políticas públicas en México. Se ha introducido paulatinamente en los programas institucionales, y ha tenido mayor o menor eco según el tipo de reconocimiento que se busque vindicar. Hoy, por ejemplo, un indígena tiene derecho a un traductor que hable su lengua durante cualquier proceso legal en el que esté involucrado; esto no era así hasta hace relativamente poco tiempo.



GRUPO DE MAYORDOMAS TRIQUI VISTIENDO UNA ESCULTURA EN SAN ANDRÉS CHICAHUAXTLA, OAXACA. Imagen: Luis Huidobro, ©CNCPC-INAH.

Aunque no siempre exitoso, este gran paso en materia de programas institucionales obedece tanto a la democratización del país (que permite la liberación de discursos, la participación de organizaciones sociales, la consulta pública, etcétera), como a un discurso teórico surgido en círculos internacionales que en gran medida genera, alienta, estudia y apoya la instrumentación de medidas de este tipo desde hace casi cuarenta años en todo el mundo.

Evidentemente, la diversidad cultural no se “descubrió” en la década de los ochenta del siglo pasado, pues en sí misma es materia de estudio de la antropología, los estudios comparados o los de género, la filosofía, la geografía y un gran número de otras disciplinas. De hecho, la diversidad cultural ha estado presente siempre, desde la conquista del continente americano y antes. Lo primordial, empero, es que paulatinamente pasó a ser importante genéricamente: ya hacia finales de la década de 1990, y plenamente después del año 2000, aquellas disciplinas que no tenían al menos a un gran teórico escribiendo sobre el tema perdían legitimidad y vigencia (Anaya, 2004; Díaz-Polanco, 2003; Hernández-Díaz, 2007; Kymlicka, 1996; Sartori, 2001; Touraine, 1997; Villoro, 1998). En materia de leyes y políticas públicas y culturales, se trascendió el mero análisis y se instrumentaron muchas políticas de acción e interacción alrededor de la diversidad cultural; varias de ellas con consecuencias prácticas palpables, como el derecho a la consulta, la legitimización de los usos y costumbres, la autonomía política territorial, entre otros.

A su vez, la explosión de la pluralidad en su vertiente étnica se dio en esa misma época: los conflictos en los Balcanes y en Timor Oriental, el levantamiento zapatista en México o el separatismo tamil en la India probaron —por si no se había entendido claramente antes— que los años de homogenización de la vida pública y los reclamos sociales de un país no borran ni diferencias culturales, ni sentidos de pertenencia locales. La preocupación pública por el reconocimiento cultural que aparentaba estar exclusivamente preocupada por la diferencia fue rebasada, entonces, por la violencia de los conflictos y el miedo de distintas naciones de sufrir secesiones territoriales y, en la conservación y la restauración, por destrucciones severas de sitios patrimoniales y bienes culturales (Stovel, 2008).

Esto fue especialmente fuerte para los ámbitos teóricos y prácticos relacionados con la conceptualización del patrimonio cultural y, también, para la conservación-restauración, puesto que este giro alentaba preguntas acerca de su naturaleza y de sus tareas. Sobre todo porque desde la conformación de la disciplina como tal, casi monolíticamente, sus principales directrices conceptuales habían soslayado el papel de los usuarios de las piezas e inmuebles, y habían depositado sus esfuerzos en mantener atributos y cualidades anclados en las cualidades tangibles o artísticas de las piezas o edificios por intervenir (Wijesuriya, 2013).

Habían pasado por alto, por ejemplo, que los contenidos simbólicos de los objetos dependen de sus contextos culturales, y que muchas veces las intervenciones, al basarse sólo en las ideas que occidente tiene de la materia y su conservación, resultaban vacías o inocuas (en el mejor de los casos). O que incluso alteraban o violentaban la matriz identitaria del grupo relacionado con esos objetos o inmuebles; siendo la identidad, de las razones en las que se sostiene el concepto de patrimonio cultural, la de mayor peso (cf. Giménez, 2000, 2004; Machuca, 2004; Pérez Ruíz, 2003, 2004, 2008).

En el caso de la conservación y la restauración, los principales representantes e impulsores de una nueva corriente preocupada por los significados específicos de cada bien en su contexto, así como de las matrices culturales que los produjeron y conservan fueron, y son aún, Miriam Clavir, Herb Stovel, Dean Sully, Gamini Wijesuriya, Webber Ndoro y Denis Byrne, así como algunos grupos interdisciplinarios de especialistas, como los que constituyen el ICOMOS Australia o el grupo que redactó el *Documento de Nara*.

Los grandes hitos conceptuales o prácticos que complementaron, o directamente atacaron, la *Carta de Atenas*, los escritos de Cesare Brandi o la *Carta de Venecia* (por citar algunos casos de documentos prescriptivos dentro del área en ese tiempo), fueron la *Carta de Burra* de 1979 –sin duda un texto pionero–, el *Documento de Nara* de 1994 y sus consecuencias en cada continente (la *Declaración de San Antonio* de 1996, la reunión de Zimbabue en 2000 y la *Carta de Riga* del mismo año), la guía *Ask first* de la Comisión Australiana para el Patrimonio de 2002, y el libro *Preserving what is valued* de Miriam Clavir, del mismo año.

Después de estos primeros textos se buscó alcanzar a los llamados “significados culturales”, sobre todo de sitios, por medio del estudio de los posibles valores presentes en ellos, aunque no todos los autores mencionados privilegiaron este acercamiento en el mismo nivel. La *Carta de Burra* fue fundamental para que tomara impulso esta vertiente, y lo fueron también las publicaciones sobre la materia que realizó a principios de este siglo el Instituto Getty de Conservación (cf. Avrami, Mason and de la Torre, 2000; De la Torre, 2002).

Poco a poco, sin embargo, esta aproximación fue perdiendo peso porque implicaba que un especialista o un grupo de especialistas fueran quienes dijeran la última palabra sobre las necesidades de conservación, restauración, uso y preservación de los sitios, y no necesariamente sus poseedores directos (Poulios, 2010). También porque en la mayor parte de los dictámenes sobre significado (como se les llamaba) los valores eran confundidos con los atributos y las cualidades intrínsecos de las piezas, o se hacían consideraciones tautológicas en las que se incluía al valor como parte de su descripción de cualidades (cf. Schneider, 2011).

Afortunadamente, para 2005, con la *Convención de Faro* y las publicaciones sobre patrimonio religioso del ICCROM (cf. Ndoro, 2005; Stovel, Price and Killick, 2005), el panorama se fue aproximando cada día más a la forma en que se conceptualiza este problema en la actualidad, misma que es resumida con gran claridad en varios textos de Gamini Wijesuriya (Court and Wijesuriya, 2016; Wijesuriya, 2013, 2015, 2017; Ndoro and Wijesuriya, 2015) y en un artículo de Dean Sully titulado *Conservation theory and practice. Materials, values, and people in heritage conservation* de 2013; sin que esto quiera decir que las dos aproximaciones previas – la que privilegia el análisis de la materia y la que privilegia el análisis de los valores presentes en un objeto o un sitio o territorio– se hayan desechado del todo (o sea necesario desecharlas).

2.

La conservación-restauración que realiza el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en pequeñas localidades rurales de México, generalmente es implementada por la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC), dependencia que cuenta con un área que expresamente atiende y orienta en materia técnica a muy diversos tipos de grupos sociales. Paradójicamente, esta labor, llevada a cabo desde hace tres décadas, comenzó a realizarse sin saber gran cosa de lo que se hacía en otros países, o se hizo probablemente con la influencia de aquello que se llamaba «multiculturalismo» a finales del siglo XX.¹ Es decir, esta tarea fue afectada por procesos meramente sociopolíticos que hablaban del fin de la idea de un Estado-nación neutro, y posicionaban la diversidad cultural, como ya vimos que sucedió en el contexto internacional, pero sin referencias específicas al trabajo de la disciplina de la conservación y restauración en otras partes del mundo, a no ser por la *Carta de Burra* y el *Documento de Nara*, y eso quizá, ya que en México se ha trabajado sin una orientación directa hacia la gestión y el manejo de sitios sagrados o patrimoniales, como sucede en otros lugares del mundo, donde la gestión se considera como una subárea de la conservación² (Australia, Canadá, Estados Unidos, Chile en Latinoamérica; tal vez Gran Bretaña...).



REUNIÓN COMUNITARIA, SANTA MARÍA ACAPULCO. Imagen: Diego Angeles, ©CNCPC-INAH.

¹ El multiculturalismo fue acuñado hacia la década de los sesenta por el gobierno de Canadá para referirse a una nueva política en el contexto del movimiento francófono canadiense; política que pudiera representar a las tres entidades sociales del país: la anglófona, la francófona y la aborigen (los anglófonos como la mayoría étnica y las otras dos como minorías étnicas). Aunque este tratamiento no satisfizo ni a los francófonos ni a los aborígenes, más tarde la política multiculturalista se amplió hasta abarcar a los inmigrantes, también considerados como minorías étnicas, y con el tiempo el concepto comenzó a hacer referencia a las variadas ciudadanía segmentadas por cultura, lengua e historia, etcétera, que hay dentro de un Estado democrático. Al expandirse con los años hacia otras situaciones, disciplinas y otros contextos, el multiculturalismo abrió la posibilidad a todos los grupos culturales de ser tratados y estudiados como minorías (Barabás, 2006; Díaz-Polanco, 2006). Íntimamente ligado a las políticas de identidad y a las políticas por el reconocimiento, reevalúa identidades desvaloradas e intenta cambiar patrones de representación y comunicación que marginalizan a ciertos grupos (Heyes, 2012; Song, 2010; Taylor y Gutmann, 1993; Young, 2000).

Como en el campo de la filosofía política y las ciencias sociales, Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia son países fundamentalmente preocupados por tratar estos temas dentro de la conservación y la restauración; eso no quiere decir que en otras latitudes no se trabajaran estos asuntos, pero las publicaciones que circularon en el mundo en su momento provienen sobre todo de estos países. El subcontinente Indio y Latinoamérica, como regiones, han estado interesados en la materia, siendo áreas particularmente mixtas, religiosa y culturalmente hablando, y han desarrollado publicaciones y actividades a este respecto siempre, pero el colonialismo también pasa por la academia y las instituciones internacionales (por ello, sería interesante, por ejemplo, realizar un ejercicio de recopilación y traducción de textos de estas regiones, y otras –África subsahariana, países musulmanes de África y Asia, Eurasia, Asia del Este, etcétera. –de 1990 hasta aproximadamente 2010 (que es cuando se afianzó la propuesta de la “conservación centrada en personas” en el ICCROM, y el tema se difundió profusamente).

² Ésta también es una discusión amplia y que se problematiza en nuestros países, sobre todo en la definición, el alcance y la conceptualización de la disciplina (¿se hace conservación?, ¿se restaura?, ¿es correcto hablar de conservación-restauración o de restauración-conservación?, etc. Para un breve análisis sobre el tema, léase el prólogo de *Construir teoría*, de Magar y Schneider, 2018).



TRASLADO DE IMÁGENES EN LA COMUNIDAD TZOTZIL DE ZINACANTÁN, CHIAPAS. Imagen: Sección de Restauración, ©Centro INAH Chiapas-INAH.

Los primeros proyectos en el INAH fueron totalmente experimentales, y por ello se cometieron muchos errores de muy diversos tipos (afortunadamente, se puede rescatar de ellos material para mostrar aspectos muy relevantes de la forma en que colisionan el Estado mexicano y las prácticas culturales de los grupos indígenas del país; así que no son esfuerzos necesariamente inútiles).^{3, 4}

Al cabo de algunos años, las rutas generales estaban trazadas en varios proyectos, y hoy día sólo se modifican según las especificidades, intenciones y los alcances del mismo, y las características de cada localidad⁵ (su situación durante la Conquista y otros factores históricos, así como la operatividad política y religiosa, la pobreza, la violencia local y nacional, la economía o el aislamiento actuales; aspectos muy específicos de la realidad indígena en Latinoamérica).

³ Algunas partes de este texto retoman fragmentos del artículo de 2017 "¿De quiénes son las cosas?: ¿de ustedes o nosotros?", publicado en el boletín de aniversario del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México.

⁴ Pueden revisarse los informes de trabajo de los proyectos de la CNCPC de la sierra mixteca de Oaxaca de 1997 a 2001 o, para un análisis general de estos problemas, Jaspersen, 2018.

⁵ En los países latinoamericanos ha sido sumamente popular una aproximación paralela al multiculturalismo, conocida como "interculturalidad". Se trata de una propuesta pedagógica que busca fortalecer los lazos de las comunidades indígenas entre sí y con la sociedad en general, y que tiene como característica predominante un mayor acercamiento a las ciencias sociales y al pragmatismo, o al menos a la realidad de países en extremo diversos. Es una alternativa que no sólo se enfoca a los grupos minoritarios de un país sino a todos sus conjuntos sociales, y que busca la deliberación, el conocimiento de la "otredad" y la creación de propuestas específicas y casuísticas (más que la creación de leyes y derechos). Con ello se piensa que se logrará que la diversidad étnica se integre en la vida cotidiana de todas las personas desde una relación de igualdad cultural. Las formas prácticas en las que estas propuestas deben desarrollarse y el alcance concreto que pueden tener, o si es que podrían tener consecuencias prácticas satisfactorias, es motivo de varios debates sumamente interesantes (Campos, 2006; Fraser y Honneth, 2003; Ossio, 2006; Parekh, 2000; Villoro, 2001 y 2007). El trabajo que se presenta a continuación se inspira, en parte, en esta propuesta-herramienta conceptual.

Justamente el propósito de este texto es detenerme en algunos casos que exponen esta complejidad y revelan parte del desconcierto mutuo de los representantes comunitarios y los representantes concretos de las instituciones culturales gubernamentales. También quisiera mostrar cómo, si bien la conservación-restauración en México ha logrado acomodar las demandas y los derechos de muchos grupos sociales en la toma de decisiones de los procesos de intervención –principalmente en los casos de posesión directa de objetos venerados y espacios patrimoniales–, todavía no hemos logrado profundizar del todo en los múltiples sentidos que las comunidades dan a sus objetos sagrados e intervenirlos de acuerdo con ellos. Eso se debe a que, por lo general, intentamos, como sigue pasando en el resto del mundo, aplicar conceptos deontológicos que no corresponden con el propósito de su uso y función dentro del grupo. Asimismo, la mayor parte de las veces olvidamos que lo que se persigue durante las fiestas y ofrendas que involucran estos objetos es generar no sólo relaciones con alguna o múltiples deidades, sino, sobre todo, procesos de intersubjetividad comunitaria (Magazine, 2015).

Por último, como dice el maestro rural Rosario Antonio Baygo, también indígena, aunque es muy difícil tener acceso a una cultura distinta a la propia, siempre pueden tenderse puentes. Empero, como en su propio caso, es fundamental saber que en los países latinoamericanos, la alteridad, además de segregar, como sucede en casi todo el mundo, va acompañada muchas veces de desigualdad, y no considerar la pobreza de los usuarios de este tipo de patrimonio cultural es también fuente de muchos malentendidos entre las partes, por ejemplo al no identificar en nuestro trabajo procesos de verticalidad (“somos el gobierno”, finalmente), racismo, marginalidad, etcétera.

3.

Como Ananda Coomaraswamy planteó a principios del siglo pasado, la obra de arte y el objeto de uso religioso producen un placer intrínseco común, pero hay que saber mirarlos para entenderlos plenamente. Si no se conoce la dimensión religiosa, espiritual o metafísica que produjo una determinada pieza de arte, no se está comprendiendo nada de la pieza ¿Cómo restaurarla, entonces?



VIRGEN DE LORETO DEL TEMPLO DE MESA DEL NAYAR, NAYARIT.

Imagen: Renata Schneider, ©CNCPC-INAH.

Las comunidades indígenas que viven en el México de hoy no son idénticas, y ni siquiera muy similares a las del pasado, pero sin duda son diferentes a otros grupos culturales y sociales que existen actualmente en México, lo que constituye cierto éxito en el mantenimiento de una alteridad actualizada capaz de transformarse constantemente en diferentes contextos históricos y políticos (Bartolomé, 2008). En este sentido, los pueblos originarios nacionales no tienen derecho a existir y vivir bajo sus propias reglas porque representen los restos de un pasado inmemorial, sino porque son consecuencia de las decisiones que sus miembros han tomado desde siempre para acomodar su presente y su futuro (Viqueira, 1994).

Los objetos usados en sus rituales, ofrendas, danzas, etcétera, han subsistido también porque cumplen funciones muy precisas dentro de estas actividades performativas (o patrimonios intangibles, como se les llama ahora); nuestro trabajo como restauradores implica entonces comprender que su uso es su esencia, y que si un objeto se deteriora y ya no cumple una función específica puede ser conservado en el mejor de los casos, pero también desechado y reemplazado por otro, puesto que la materia está subordinada al significado, no al revés. En resumen, los objetos funcionan mientras pertenezcan al proyecto de vida futura de un grupo; si no es así o ya no le funcionan (o son malinterpretados), no le son valiosos.

Una de nuestras diferencias más sustantivas está cimentada en la normatividad: cada uno de estos mundos tiene una distinta. Y el mundo occidental en el que está cimentada la conservación y la restauración como disciplina, también. Ejemplos como el *Mayamata*, que abre este número de *Conversaciones*, nos muestran que desde hace cientos de años cada cultura está interesada en mantener ciertos significados, y que por ello ha generado una serie de preceptos que le ayudan a lograrlo. La convergencia está en la búsqueda de una moral; en este sentido, el contenido de las leyes es lo que debemos analizar con cuidado (en "su mundo" y en "nuestro mundo"), destacando lo que buscan conseguir y no sólo lo que enuncian.

México no fue sólo colonizado, también fue conquistado, a diferencia de lo sucedió en otras regiones del planeta. Las creencias presentes en muchos de estos pueblos (que funcionan como unidades culturales en sí mismas, como ya dije) tienen elementos de matriz católica imbricados muy profundamente en otros procesos religiosos dependientes de ciclos agrícolas. En ocasiones son bastante similares al catolicismo en las comunidades mestizas del resto del país, a veces casi no, pero cuando menos, y prácticamente en todos los casos, se conservan y celebran las fiestas de la semana santa y las fiestas patronales. Observar estos dos ciclos es fundamental para entender los usos y sentidos de las piezas y espacios donde trabajamos, ya que por lo general se nos solicita restaurar colecciones de objetos de matriz católica. Asimismo, analizar el ciclo religioso de la temporada de lluvias y el ciclo de la temporada seca nos puede ayudar muchísimo a definir las estrategias de conservación y mantenimiento.⁶

Es posible hablar, asimismo, de otras similitudes y confluencias entre comunidades: en prácticamente todas las localidades mexicanas con mayoría de población indígena donde se realizan trabajos de conservación y restauración, la idea de que existe *un patrimonio cultural*, fundamentalmente local, pero a la vez propiedad de la nación, es paradójica y genera interpretaciones de todo tipo. Trabajar con ese concepto o descartarlo cuando no es pertinente exige un cuidadoso proceso que debe develarse paulatinamente, e implica distintas maneras de proceder en una comunidad indígena. En los casos de comunidades a las que nos les dice absolutamente nada es preciso, entonces, construir un lenguaje común de otro tipo y olvidarnos del término.

⁶ En México existen básicamente dos temporadas estacionales: la seca, que coincide con las fiestas católicas y que va, más o menos, de la celebración del Día de Muertos en noviembre al fin de la Semana Santa, en abril; y la de lluvias, que corre de mayo a finales de octubre, y que se relaciona con las actividades y creencias agrícolas.



PORFIRIO MONTERO, HABITANTE DE SANTA MARÍA ACAPULCO, SAN LUIS POTOSÍ, realizando procesos de estabilización y consolidación de pintura mural.
Imagen: Norma García, ©CNCPC-INAH.

También, en casi todos los casos existen bienes materiales y bienes espirituales (De la Mora, 2011), no en todo conectados. Establecer métodos para detectar sus cualidades y diferencias (así como tratar de saber si los espirituales se conectan de algún modo con las piezas que trabajamos) ayuda mucho. En este contexto, contar con especialistas en antropología que nos apoyen es esencial.

Otro aspecto, tal vez el más problemático para nuestra disciplina, es el de las intervenciones anteriores, intervenciones empíricas y hasta burdas y defectuosas que invaden o cubren el aspecto inicial de los objetos, pero que cumplen una función y han sido útiles para los fines de uso y veneración de las imágenes escultóricas (o los lienzos, los objetos litúrgicos, la decoración mural, los retablos, etcétera). Desaprobar los retoques no sólo ofende a las comunidades, sino que éstas ni siquiera comprenden aquello que condenamos. Si realizamos limpiezas o remociones de capas cromáticas, no debemos hacerlo por consideraciones deontológicas o estéticas (ya que carecemos de un lenguaje estético común). Este problema puede enfrentarse a veces con argumentos de índole histórica (“lo que vieron los pasados”, “lo que intentaron comunicar y admirar sus abuelos”), pero la solución y la posible limpieza dependerán, como en todos los casos, de cada comunidad, pues es imposible hablar de un concepto universal del deterioro.

Sin embargo, y por lo contrario, hay una tendencia a la conservación que no puede obviarse y que parece compartimos ambos mundos. Ése deberá ser nuestro punto de arranque, ya que, además de los otros puntos ya mencionados (los ciclos estacionales de celebraciones, la presencia de dos clases de bienes y la falta de un vocabulario temático compartido) parece ser nuestro indicador primordial.

Para exponerlo mejor, me detengo en dos casos que refuerzan esta idea: el antropólogo Pedro Pitarch (2013) considera que en San Juan Cancuc, Chiapas, una región tzeltal, “la erosión de los santos es producto de su identidad sagrada”, y que su potencia anímica desborda y consume su cuerpo. Con esto asume de algún modo que en Cancuc los santos católicos

son cuanto más santos si se encuentran deteriorados materialmente. La explicación de Pitarch es muy sugerente y detallada, y se basa en concepciones locales sobre el cuerpo humano y el de los santos, que fueron recogidas y documentadas cuidadosamente durante varias temporadas de campo. Paradójicamente, la mayor parte de las esculturas presentan intervenciones anteriores, sobre todo intentos de restructuración y muchísimos repintes de capa pictórica (comunicación personal con María Rosa García Sauri y Nayeli Pacheco, octubre de 2016). Estas intervenciones son difíciles de detectar para quien no tiene el ojo entrenado, pero muestran sin duda una intención hacia la conservación.



MAYORDOMO CON SU ESCULTURA REPINTADA EN SAN JUAN CANCUC, CHIAPAS. Imagen: Nayeli Pacheco, ©INAH.

Otro caso es el del Pueblo de Laguna, Nuevo México, EUA, donde el cielo raso manufacturado en piel de búfalo que cuelga del presbiterio representa, de algún modo, la historia sagrada de la comunidad. Para los indígenas keres de Laguna, el día que el cielo raso acabe por deteriorarse desaparecerá su tribu, y es importante dejar al arbitrio del tiempo y de las fuerzas naturales ese proceso. Durante el análisis microquímico de los materiales del cielo raso (Schneider, 2002) pudo constatar la presencia de pigmentos sintéticos producidos en el siglo XX cubriendo zonas donde la policromía inicial se hallaba ya muy deteriorada. Como vemos, la intención hacia la conservación suele ser menospreciada, pero es un impulso muy profundo que puede incluso pasar por alto otros preceptos comunitarios.

Afortunadamente, y gracias a esto, en lo general las decisiones de las intervenciones de conservación y restauración logran ser compartidas. Sin embargo, como dije antes, existen aún problemas de comunicación y comprensión entre ambas partes, ya que si bien es posible negociar, siempre habrá un aspecto que permanecerá irresoluble, siendo que los lenguajes y las intenciones son muy distintos entre sí. Notar esto es fundamental, y es quizá una de las partes más interesantes de nuestro trabajo, puesto que colaboramos, proyecto a proyecto, en rescatar diferencias sustanciales que nos recuerdan la vitalidad y la importancia de la diversidad cultural. A continuación, me detendré unos momentos en la metodología de campo que usamos para trabajar en estas localidades, y después me referiré e ilustraré con algunos casos esta complejidad.



MAYORDOMOS CORA DE SANTA TERESA DEL NAYAR, NAYARIT, después de una reunión para preparar una temporada de trabajo. Imagen: Renata Schneider, ©CNCPC-INAH.

4.

El proyecto que coordino desde hace más de veinte años se desarrolla casi siempre en localidades con alto grado de marginación e importantes indicadores de pobreza, encabezadas por un gobierno tradicional o un grupo específico de personas dedicadas a atender aquello que se restaura (por lo general imágenes religiosas católicas, pero también archivos parroquiales, mapas coloniales que consignan linderos, objetos ceremoniales o acabados arquitectónicos de templos). Se trata de lugares donde es fácil detectar cierta, o mucha, estructura jerárquica en la toma de decisiones (haya o no tensiones entre grupos de la comunidad), en los que, además, nos permiten observar directamente ciertos procesos sociales y políticos (a menudo ya estudiados por otras disciplinas, por lo que contamos a veces con etnografías, estudios sociopolíticos, etcétera).

Sin embargo, es importante considerar que, a pesar de haber rasgos comunes, resulta imposible hacer una caracterización genérica de cada comunidad, puesto que en la práctica cada una se comporta como una unidad cultural en sí misma. Esto se debe a factores muy diversos en los que no profundizaré en este texto, y que tienen que ver con aspectos tan diferentes como las formas en que se evangelizó esa región del país, cómo vivió la independencia, qué tan aislada está del resto del país, sus formas internas de organización, su dependencia a los ciclos agrícolas, entre otros.⁷

Para situar un poco las labores en un marco operativo, es importante decir que por lo general trabajamos en temporadas de tres meses al año (en ocasiones en dos sitios cada año. El tiempo que estaremos en cada sitio depende de las colecciones de cada lugar). Por el trabajo que realiza el INAH, sólo podemos intervenir piezas históricas, aunque en las comunidades muchos objetos contemporáneos son igual de importantes (y nosotros tratamos de darles la misma importancia discursiva, aunque no los tratamos).⁸ Los equipos constan de grupos de varios tamaños de restauradores profesionales y de varios auxiliares locales que se entrenan en distintas actividades, según sea el caso, y que se comportan también como canal de comunicación con los diversos sectores de cada localidad. Los trabajos son absolutamente gratuitos para la comunidad, a la que sólo se pide un espacio para alojar al equipo.

En cada lugar hemos trabajado a partir de detectar qué es específicamente lo que la comunidad espera de las acciones de conservación y restauración que ha solicitado,⁹ para después realizar las intervenciones y finalizar con actividades de tipo educativo, como la elaboración de inventarios de piezas culturales, la organización de talleres y cursos sobre conservación preventiva, la elaboración de ropa de promesas, el manejo de esculturas en procesiones, las impermeabilizaciones tradicionales de cubiertas, etcétera.

La labor de dictaminar es la más importante, y se hace de manera paralela a algunas acciones de conservación “prueba” que le muestran a la comunidad cuáles podrían ser los alcances del trabajo terminado. Así, durante la primera temporada en cada localidad nos guiamos por los siguientes diez grupos de preguntas, preguntas paralelas a los problemas técnicos específicos de la conservación y restauración de cada caso, y que se van afinando durante cada nueva temporada. Algunas las resolvemos los restauradores, otras son materia de trabajo de antropólogos contratados:

⁷ “... Si destacamos el carácter organizacional, muchas de las comunidades indígenas integrantes de una misma etnia podrían ser entendidas como grupos étnicos autónomos, ya que se comportan como formaciones organizativas y adscriptivas totalizadoras, en las que incluso se genera una identidad residencial, es decir, circunscrita al ámbito comunitario. Esto supone que cada comunidad se manifestaría como un nivel organizativo primario [...], lo que induciría a caracterizarla como una etnia singular resultante del proceso histórico de fragmentación colonial...” (Bartolomé, 2004: 54). Ésta es una propuesta específica de Miguel Alberto Bartolomé (que data de 1997, más o menos) para referirse a un hecho concreto de la realidad indígena nacional. En mi experiencia personal he observado esto mismo, al menos en las comunidades del sur del país (de ahí, por ejemplo, que existan tantos municipios en Oaxaca, 418 netamente indígenas, comportándose muchísimos de ellos como una entidad cultural independiente. Es preciso decir, sin embargo, que en el norte sí existe, en algunos grupos, la idea de pertenecer a una nación específica: nación yaqui, nación seri, nación tohono o’odham, etcétera).

⁸ El INAH divide el trabajo de conservación y restauración en tres rubros: un área se dedica a la conservación de inmuebles (Coordinación Nacional de Monumentos Históricos); otra, a la conservación de bienes muebles e inmuebles por destino (la ya mencionada CNCPC); y otra, a los bienes arqueológicos (Coordinación Nacional de Arqueología). Esta última no cuenta con cuerpos especializados, por lo que la atención es brindada por miembros de las dos primeras. El INAH tiene bajo su custodia legal y normativa bienes y sitios paleontológicos, prehispánicos e históricos (hasta 1899; a partir de 1900 los bienes pasan a estar a cargo del Instituto Nacional de Bellas Artes. Ambos dependen, en la actualidad, de la Secretaría de Cultura). Por ley, los sitios y objetos previos a la Conquista son del Estado, y no pueden estar en manos de particulares a menos que se trate de colecciones registradas; tampoco pueden sacarse del país. En el caso de la CNCPC, como ya se dijo, existe un área específica dedicada a atender grupos sociales, no sólo a comunidades indígenas. Los restauradores que estamos adscritos a esta área tenemos libertad metodológica y conceptual para realizar los proyectos que coordinamos bajo estrategias propias que son revisadas ocasionalmente por todo el grupo. El área, compuesta como una jefatura, no sólo tiene proyectos de largo alcance, sino que también promueve e imparte cursos y talleres, atiende denuncias de robo de arte sacro, orienta en materia de recolección de fondos, media en conflictos relacionados con acciones de conservación, entre muchas otras labores.

⁹ A excepción de unos cuantos casos elegidos por presiones políticas, el INAH sólo conserva y restaura en comunidades que le han solicitado expresamente su participación.

a. ¿Cuáles son los grupos de poder en cada comunidad? ¿Cómo está estructurada organizativamente la comunidad? (en general, pero no siempre, a partir de un sistema de cargos fijo, que mezcla las funciones civiles y laicas del gobierno tradicional con funciones relacionadas con actividades y códigos religiosos, comúnmente llamados *costumbre* y que derivan de una mezcla de creencias mesoamericanas agrícolas y del catolicismo).

b. ¿Cuál consideraremos el principal órgano de comunicación y decisión interno? (¿el consejo de ancianos, el gobernador tradicional, los grupos de mayordomos –o custodios tradicionales–, a los encargados de la fiesta patronal?, etcétera).

c. ¿Cuáles fueron las características de la conquista y evangelización en el lugar? ¿Fue difícil o fácil el proceso para los conquistadores? ¿Hubo rebeliones durante el periodo virreinal y el México moderno? ¿Participa la comunidad actualmente en algún movimiento sociopolítico de vindicación?

d. ¿Para qué sirven las piezas o los edificios en cada lugar? ¿Cómo se las venera? ¿Para qué? ¿El sistema de veneración es complejo o implica una pieza a la vez? ¿Se adoran restos óseos o fuerzas naturales o fuentes de agua junto con las piezas históricas? ¿Pueden las mujeres cargar piezas masculinas o no? ¿Pasa lo mismo al revés? ¿Las piezas tienen la advocación inicial con las que se manufacturaron o ya han sido transformadas?

e. Si existen mayordomías o cargos, ¿son vitalicios o cambian anualmente? De esto depende, por ejemplo, el tipo de cursos que damos y hasta si vale la pena darlos: en los lugares donde el cargo cambia cada año es muy difícil lograr que las medidas preventivas básicas puedan instrumentarse año con año, por lo que las intervenciones deben planearse para ser más duraderas. Por otro lado, en poblaciones con cargos vitalicios o dados por promesa, los cursos han funcionado muy bien y las recomendaciones y medidas establecidas por ambas partes en los talleres son llevadas a cabo con regularidad.

f. Una vez iniciado el trabajo, ¿cómo compartir las decisiones técnicas cada temporada? Debe recordarse aquí que lo estrictamente “artístico” no es casi nunca el motivo concreto de la atención de las comunidades indígenas. Asimismo, ¿todavía tienen ellos expertos en la manufactura de algunos objetos o en la construcción de viviendas tradicionales si se conserva y restaura un inmueble de este tipo?

g. ¿Cómo se inserta el grupo que hace la restauración en la dinámica de resignificación y qué responsabilidades conlleva involucrarse o no? ¿Cómo no imponer otros materiales distintos a los apropiados y locales? O ¿cómo proteger la materia y adecuarla a las prácticas específicas del lugar? (por ejemplo, en el caso de esculturas policromadas sujetas a inmersiones en ríos, procesiones y velaciones en milpas con cambios de temperatura y humedad severos que dañan la materia, etcétera).

h. Para nuestra disciplina, ¿qué aportan los resultados buscados al estudio y desarrollo de la restauración y sus técnicas de preservación e intervención directa? ¿Qué aporta el proyecto en términos de datos duros a la antropología y otras ciencias sociales? (¿es necesario que los aporte?)

i. ¿Cómo evitar ser verticales cuando sabemos que el dinero de las intervenciones proviene del Estado y se trata de comunidades pobres que necesitan de los trabajos temporales y de tener asimismo las cosas restauradas? ¿Cómo negociar conceptos occidentales de intervención con sus propios conceptos hacia lo que significa restaurar? O, por el contrario, ¿cómo no caer en la actitud complaciente de aceptar lo que quiera la “comunidad”? Es decir, ¿quién se declara dueño de las cosas en los momentos de decisión: ¿el Estado o los pueblos? ¿Cómo ser codueños?

j. ¿Cómo dar seguimiento y manejar la secuencia de supervisiones posteriores a la intervención? ¿Es preciso hacerla, o como ha pasado otras veces, se asumirá que la comunidad logrará preservar los objetos doscientos o trescientos años más? ¿Qué cursos hay que preparar posteriormente, sobre qué temas, con qué regularidad?, etcétera.

Si bien estas preguntas son muy útiles y nos han guiado apropiadamente hasta ahora, porque pareciera que lidian con aquellos puntos que en las secciones anteriores describí como problemáticos, aún falta desarrollar un tercer aspecto que la idea liberal de los derechos de consulta adoptada por los especialistas no resuelve totalmente. Por ejemplo, ¿qué derechos de propiedad se presentan cuando ciertas cosas que durante años fueron problema (para su conservación) sólo de un pequeño grupo social, son “descubiertas” y luego “protegidas” por el INAH, o por alguna otra instancia gubernamental o religiosa? ¿Cuáles son las consecuencias sociales y económicas de este viraje, independientemente de los grandes avances que ya existen en materia de participación en consultas y decisiones técnicas, sobre todo en la definición conjunta de la apariencia final de los objetos?

5.

Para mostrar ejemplos de nuestro quehacer en estas localidades, pero en especial para algunos casos complicados e irresueltos, hablaré de problemas que se presentaron en proyectos de intervención en localidades indígenas muy lejanas y diferentes entre sí, como Mesa del Nayar, en la sierra de Nayarit (localidad cora¹⁰ o náayarite); el Pueblo de Tórim, uno de los ocho pueblos yaquis o yoreme de Sonora y Santa María Acapulco, en San Luis Potosí (enclave pame o xi'ói).¹¹

El templo de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco, en San Luis Potosí, sufrió el impacto de un rayo en julio de 2007. El templo ardió completamente, y mediante una serie de trabajos de prospección antropológica y de conservación-restauración (Schneider, 2014; Vázquez *et al.*, 2007) se decidió reproducir los objetos e inmuebles desaparecidos en el incendio, en pro de la recuperación del espacio sagrado. Éste era importante para la reproducción cotidiana y simbólica de gran parte de las actividades pames, que giraban, y giran aún hoy, en torno a esta iglesia construida en el siglo XVIII por frailes franciscanos e indígenas reducidos. La iglesia y sus objetos se recuperaron casi totalmente (entre piezas reproducidas y piezas restauradas) y otra vez, tras una pausa de casi ocho años, se usan nuevamente por completo. Es decir, se usan veladoras allí dentro, lo mismo que se come, se tocan minuetes con guitarra y violín, se danza, se reza, y se inician romances, entre otras cosas (los pames se ocupan poco de la manutención del inmueble).

La iluminación nunca ha provenido de fuentes eléctricas, por lo que recientemente varios miembros de la comunidad han solicitado a los representantes del INAH, federal y local, que se haga una instalación. Los representantes institucionales nos negamos a ello. Las razones son muchas, pero sobre todo parten del miedo a otro incendio y a la falta de mantenimiento efectiva (hemos intentado dar cursos para este fin en varias ocasiones, pero debido a que las mayordomías y otros cargos son anuales, no vitalicios, es imposible obtener una base

¹⁰ Los grupos indígenas o grupos originarios (o como prefieran ser llamados) latinoamericanos, por lo general tienen un exónimo y un autónimo (o endónimo). Cada vez es más común que el discurso gubernamental y académico, que no siempre el cotidiano y local, se refiera a las etnias por el autónimo. Generalmente se considera que el exónimo no tiene nada que ver con la forma en que el grupo se refiere a sí mismo, o incluso lo considera peyorativo. En este trabajo se usan indistintamente autótonimos y exónimos.

¹¹ A partir del Censo Nacional de 2010, los resultados del Consejo Nacional de Población nos dicen que todos estos poblados tienen alta marginación: Santa Catarina, donde se localiza Santa María Acapulco, se halla en el lugar número 40 de marginación entre los 2 463 municipios y 16 alcaldías del país (siendo el puesto número 1 el más marginado y el 2 479, el menos). El Nayar se encuentra en el puesto 4. Tórim se halla en un municipio de marginación baja, Guaymas, pero los asentamientos yaquis del municipio se encuentran sumamente marginados: en algunos ni siquiera hay clínica del sector salud. Tórim se encuentra muy cerca de Ciudad Obregón, una ciudad muy grande del norte del país, y eso no la hace estar particularmente integrada al contexto nacional, aunque muchas comunidades con población mayoritariamente indígena están bastante más “occidentalizadas” que las otras tres.

Como podemos ver, en casi todo el país la diferencia cultural parece estar equiparada a la desigualdad (Bartolomé, 2018).

sostenible de personas relacionadas con la iglesia). Esta situación sigue generando roces en asambleas y reuniones de trabajo: las autoridades tradicionales han acatado nuestra negativa, pero la viven como impuesta. Tras una larga conversación con el actual gobernador tradicional, que nos reclamó la presencia vertical y poderosa del gobierno en su pueblo, pudimos darnos cuenta de que por más que se dijo y se pensó que el proyecto de recuperación del templo se hacía para la comunidad y basada en sus deseos, la gente de Santa María siente que la iglesia ya no es suya, que el INAH se las presta; tanto así, que ni energía eléctrica pueden instalar.

El problema de la luz no es el único. Durante la reproducción de los bienes perdidos en el incendio se replicó material, más no decorativamente, el plafón curvo (o artesón) de madera que separa el interior del templo de la techumbre de palma. El plafón estaba profusamente pintado con diversos motivos relacionados con la evangelización y las órdenes mendicantes que catequizaron la Nueva España. Desafortunadamente, las fotos que tenemos de este elemento tienen la perspectiva distorsionada, son borrosas, sólo abarcan una parte, tienen el grano muy grueso, y son en blanco y negro. Se les explicó varias veces que no era posible reproducir esas imágenes, o que al menos un restaurador no puede hacerlo porque está guiado por una serie de normas muy precisas que se verían violentadas al inventar una decoración, pero que quizá ellos sí podrían, porque el templo es suyo.



INTERIOR DEL TEMPLO DE SANTA MARÍA ACAPULCO. Diciembre de 2006.
Imagen: Gabriel Martínez, ©CNCPC-INAH.



INTERIOR DEL TEMPLO DE SANTA MARÍA ACAPULCO. Julio de 2007. Imagen: Renata Schneider, ©CNCPC-INAH.



INTERIOR DEL TEMPLO DE SANTA MARÍA ACAPULCO. Agosto de 2014. Imagen: Renata Schneider, ©CNCPC-INAH.

El artesón servía como guía de una serie de danzas: las figuras del techo daban la pauta espacial y matemática para los movimientos; sin ellas no pueden ofrecer ciertos dones a las deidades que ayudan con la lluvia y la cosecha. Para la comunidad, es sustancial recuperar esas pistas escritas en la decoración católica del techo. Nuestros argumentos no son comprendidos, o bien, si de alguna manera logramos tender un puente, éste cae con el gobierno tradicional siguiente. Es probable que con el tiempo logremos generar un camino común, pero mientras tanto, la comunidad no recibe ciertos dones. Los rituales no son caprichos, sino instrucciones de los antepasados y las deidades. Probablemente se niegan a hacerlo ellos porque tampoco recuerdan bien la decoración, pero pueden creer en el especialista: lo que les entregaríamos sería motivo de nuevas geometrías, pero sería entendido por ellos, y sería resignificado por la deidad. ¿Es nuestra negativa remanente de un colonialismo mental? ¿Qué importa más: el sistema de creencias pame o el sistema de creencias normativas de la profesión en occidente? ¿Qué importa más: la vigencia del objeto en tanto objeto en uso, o la pureza material e iconográfica? (su presencia como capa aislante de la cubierta no es debatida por nadie).

Otro caso: de 2015 a 2017 se intervinieron los lienzos y las esculturas del templo de la Santísima Trinidad de Mesa del Nayar. La comunidad, además, expresamente nos pidió ayuda en la elaboración de un inventario de la colección del templo, mismo que debía entregarse junto con las imágenes intervenidas para su conservación. Nosotros creímos que la comunidad buscaba protegerse de futuros robos, ahora que un camino pavimentado comunica a sus pobladores con Tepic, la capital del estado. Durante la planeación de una reunión sobre la pertinencia de reproducir una de las campanas del templo, varios miembros del consejo de ancianos y del comisariado de bienes comunales insistían en la necesidad de que el arqueólogo que debía realizar el registro de los sitios sagrados, ubicados en las tierras de la comunidad, estuviera presente en la toma de decisión sobre la posible reproducción de la campana. El arqueólogo no pudo llegar y la desilusión fue evidente. Nosotros nos quedamos perplejos: ¿qué tiene que ver una campana colonial de bronce rota con los sitios sagrados del ciclo no católico de la vida náayarite?



REUNIÓN PARA DISCUTIR LA REPRODUCCIÓN DE LA CAMPANA MAYOR EN MESA DEL NAYAR, NAYARIT. Imagen: Diego Ángeles, ©CNCPC-INAH.

Al día siguiente, dos miembros del consejo me comentaron preocupados que las decisiones sobre todos los asuntos que concernían a sus cosas debían ser unánimes y bien fundamentadas, que el registro de lo que era suyo tenía que ser completo y debía entregarse pronto. Que así no se estaba pudiendo y que la construcción de la presa Las Cruces por parte del gobierno estatal y federal era cada vez una amenaza más fuerte para ellos, por lo que tener un inventario – producido, paradójicamente, por una instancia gubernamental– era lo que impediría que se allanara su territorio (siendo los santos de madera policromada, las puertas de la iglesia y las campanas, parte de ese territorio).

Con lo anterior se hizo evidente que los órdenes y las clases en que el patrimonio es dividido y clasificado por los especialistas institucionales no tienen sentido para esta comunidad. Además, que el proceso de certificación de posesión y de conservación de bienes y sitios patrimoniales les sirve a los pobladores en la medida en que se sustenta en demandas de derechos territoriales, no para referirse a conceptos extraños, como los de patrimonio cultural. Así, la campana, las puertas del templo y los santos, para ellos representan un capital de defensa del patrimonio mesiánico que no se remite únicamente al derecho a la propia cultura, sino a derechos sociales y económicos específicos que incluyen el territorio, sobre todo cuando éstos pueden verse amenazados. En ese sentido, ¿en qué momento una escultura policromada preciosamente manufacturada es valiosa como vestigio de una historia común con el resto de los mexicanos? ¿Importa que lo sea?



KILLOSTES (MAYORDOMAS PRINCIPALES) YAQUI DURANTE UNA ENTREGA DE PIEZAS RESTAURADAS EN EL PUEBLO DE TÓRIM, SONORA. Imagen: Renata Schneider, ©CNCPC-INAH.

Finalmente, en Tórim las imágenes, cuando son veladas y sacadas a procesión el día de su respectiva fiesta patronal, son decoradas con perfume. Están decoradas porque Jesús y los santos del cielo aprecian y miran el perfume, ya que es una esencia espiritual. Sin embargo, han sufrido ya dos pequeños incendios provocados por la presencia de las veladoras y el alcohol del perfume. Como saben que esto es motivo de largas conversaciones que intentan disuadirlos del acto de ponerle perfume a la imagen, simplemente nos lo ocultan. ¿De verdad somos una especie de policía a la que se le esconden actos "reprobables"? (¿el INAH es la policía del patrimonio en México?, ¿qué estamos comunicando mal para que los sistemas de consulta al final no parezcan serlo tanto?, ¿qué debemos atender, qué debemos modificar en nuestros protocolos, qué alternativas nuevas podemos generar entre ambas partes?).

6.

Es fundamental reconocer, como hace Bill Martin (1998), que el fenómeno de la diversidad cultural coloca la pregunta sobre la diferencia de una forma que es básicamente contraria a las formas heredadas de Occidente. De hecho, considera que un modo totalitario en este rubro constituye un problema, no una solución. Por ello, a mi juicio lo que se debe tomar como eje metodológico, e incluso deontológico, son las formas de aproximación, no las normas-lineamientos-criterios habituales que nos señalan lo que se debe hacer en cada intervención de conservación y restauración. Es decir, debemos prestar atención a las consecuencias, no a las normas, y valorar positivamente las diferencias, en lugar de suprimirlas.

Existen ya varios ejes de acción probados que nos permiten hablar de intervenciones satisfactorias: temporadas de intervención cortas pero reiteradas que permiten "tomar la temperatura" y efectividad de las intervenciones, alentar mucha investigación etnográfica, verificar los ciclos religiosos y el uso en ellos de las piezas y los bienes inmuebles por destino, promover lo más posible asambleas comunitarias, a la vez que permanecer ajenos a los debates internos y las tomas de decisiones específicas de cada comunidad, etcétera.



VISITA AL ÁREA PROVISIONAL DE RESTAURACIÓN EN EL PUEBLO DE TÓRIM, SONORA.

Imagen: Diego Ángeles, ©CNCPC-INAH.

Aun así, nunca sabremos totalmente qué esperan las comunidades de los trabajos de conservación y restauración (empezando porque ningún grupo social es totalmente homogéneo); sin embargo, nuestra responsabilidad es aumentar lo más posible la vida de los objetos, espacios y territorios que les significan algo. También es nuestra responsabilidad analizar las formas en que estos bienes son resignificados después de las intervenciones, y cómo estas acciones de conservación y restauración ayudan cotidianamente al proyecto de vida de un grupo, así como recordar que debemos evitar delimitaciones conceptuales enfocadas más a la satisfacción de prioridades profesionales que a la descripción de realidades sociales.

El destino que le da o dará un grupo social a su herencia, y su transmisión a generaciones venideras, es lo que hace tener sentido a la disciplina de la conservación-restauración en estos casos; casos que hablan de espacios y propósitos propios, que no tienen otros públicos más que ellos mismos, y que hablan de procesos propios de conservación que han funcionado hasta hoy.

Ananda Coomaraswamy rescataba, desde finales del siglo XIX, el poder intersubjetivo de la música en la comprensión de la tradición artística de la India. Recordemos, entonces, que nuestro papel como restauradores mexicanos es posibilitar que se lleven a cabo los procesos de intersubjetividad que proporcionan herramientas sociales, culturales y políticas a estas comunidades, por lo menos en lo que se refiere a la salvaguarda de los bienes materiales que cada día refuerzan sus procesos identitarios y de grupo, que no es poca cosa.

*



PROCESIÓN DE LA VIRGEN DE LOS DOLORES EN SANTA MARÍA ACAPULCO.
Imagen: Renata Schneider ©CNCPC-INAH, 2012.

Referencias

- Anaya, James (2004) [1996] *Indigenous peoples in international law*, Oxford University Press, Oxford.
- Australian Heritage Commission (2002) *Ask first. A guide to respecting Indigenous heritage places and values*, Australian Heritage Commission, Canberra.
- Avrami, Erica, Randall Mason and Martha de la Torre (eds.) (2000) *Values and heritage conservation: research report*, Getty Conservation Institute, Los Angeles [http://getty.edu/conservation/publications/pdf_publications/reports.html] (consultado el 10 de febrero de 2014).
- Barabás, Alicia (2003) *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, cuatro volúmenes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Barabás, Alicia (2006) "Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad", in: *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*, suplemento núm. 39, *Diario de campo*: 13-19.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2004) [1997] *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006) *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2008) *La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Bojórquez, Nérida, Luis Rafael Martínez y Raquel Padilla (2004) "La catequesis jesuita según los inventarios de los templos de culto yaquis", in: *Misiones del noroeste*, FORCA, Hermosillo, s/p.
- Byrne, Denis (1993) *The past of others: archaeological heritage management in Thailand and Australia*, Australian National University, Canberra.
- Byrne, Denis (1996) *Deep nation: Australia's acquisition of an indigenous past*, documento electrónico [<http://press-files.anu.edu.au/downloads/press/p72561/pdf/article0414.pdf>] (consultado el 10 de febrero de 2018).
- Byrne, Denis (2007) "Western hegemony in archaeological heritage management", in: Laurajane Smith (ed.), *Cultural heritage. Critical concepts in media and cultural studies*, Volume II, Critical concepts in heritage, Routledge, London and New York, pp. 152-159.
- Chemin, Dominique (1996) "Unas consideraciones sobre los pames y su historia", in: Lydia Torre (coord.), *Xi'oi pame. Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, CIHSLP/ICSLP, San Luis Potosí.
- Chemin, Heidi (1984) *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Clavir, Miriam (2002) *Preserving what is valued. Museums, conservation and First Nations*, UBC Press, Vancouver.
- Clavir, Miriam (2015) *Caring for Sacred and Culturally Sensitive Objects*, documento electrónico [<https://www.canada.ca/en/conservation-institute/services/preventive-conservation/guidelines-collections/caring-sacred-culturally-sensitive-objects.html>] (consultado el 10 de julio de 2016).
- Conapo (2012) *Índice de marginación por localidad*, Conapo, México.
- Court, Sarah and Gamini Wejisuriya (2015) *Guidance note: People-centred approaches to the conservation of cultural heritage: living heritage*, [https://www.icrom.org/sites/default/files/PCA_Annexe-2.pdf] (consultado el 28 de enero de 2018).
- Coyle, Philip E. (2001) *From flowers to ash. Náyarí history, politics, and violence*, The University of Arizona Press, Tucson.
- De la Mora Pérez Arce, Rodrigo Alberto (2011) *Yuitarika huyeyarite. Los caminos de la música: espacios, prácticas y representaciones de la música entre los wixaritari*, tesis doctoral en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social, CIESAS, Unidad Occidente, Guadalajara.
- De la Torre, Marta (ed.) (2002) *Assessing the values of cultural heritage: research report*, Getty Conservation Institute, Los Angeles.
- Dhar, Sanjay (2006) *Challenges in the context of the living sacred traditions of Mahayana Buddhism* [https://www.academia.edu/37633944/Sanjay_Dhar_IIC_Munich_2006] (consultado el 10 de febrero de 2018).
- Díaz Polanco, Héctor (2003) [1991] *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México.
- Díaz Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI/UAS/El Colegio de Sinaloa, México.
- Documento de Nara* (1994) *Documento de Nara sobre la autenticidad*, UNESCO/Gobierno de Japón/ICCROM/ICOMOS, Nara.
- Fraser, Nancy and Axel Honneth (2003) *Redistribution or recognition. A political-philosophical exchange*, Verso, London.

- Geertz, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayos sobre la naturaleza de la interpretación de las culturas*, trad. Alberto López, Paidós, Barcelona.
- Giménez, Gilberto (2000) "Materiales para una teoría de las identidades sociales", in: J.M. Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de México, México, pp. 45-78.
- Giménez, Gilberto (2004) *Cultura e identidades*, mecanoscrito inédito para distribución con fines académicos, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Greene, Virginia (1992) *Accessories of holiness: defining Jewish sacred objects*, documento electrónico [http://cool.conservation-us.org/jaic/articles/jaic31-01-005.html] (consultado el 18 de febrero de 2014).
- Guzmán, Adriana (2002) *Mitote y universo cora*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Hernández-Díaz, Jorge (coord.) (2007) *Ciudadanía diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca, Siglo XXI/ISUABJO*, México.
- Heyes, Cressida (2018) "Identity Politics", in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2018 Edition) [https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/identity-politics/] (consultado el 20 de octubre de 2018).
- ICOMOS Australia (1979) *Carta de Burra*, ICOMOS Australia, Burra.
- ICOMOS (1996) *Declaración de San Antonio*, ICOMOS para las Américas, San Antonio.
- INEGI (2004) *La población indígena en México*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- Jaspersen, Giovana E. (2018) "De la imposición de valores a la mediación cultural, consideraciones teórico-éticas para la conservación-restauración de objetos simbólicos", in: Valerie Magar y Renata Schneider (coords.), *Construir teoría*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 69-83.
- Jáuregui, Jesús (2004) *Coras*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Jokilehto, Jukka and Joseph King (2001) "Authenticity and conservation: reflections on the current state of understanding", in: Galia Saouma-Forero (ed.), *L'authenticité et l'intégrité dans le contexte africain. Réunion d'experts. Grand Zimbabwe, 26-29 mai 2000*, UNESCO – CraTerre, Toulouse, pp. 33-39.
- Knut Einar Larsen (ed.) (1995) *Nara Conference on authenticity in relation to the World Heritage Convention: Nara, Japan, 1-6 November 1994. Proceedings = Conférence de Nara sur l'authenticité dans le cadre de la convention du Patrimoine Mondial: Nara, Japon, 1-6 novembre 1994. Compte-rendu*, World Heritage Centre/ ICCROM, Tapir Publishers, Trondheim.
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. de Carme Castells, Paidós, Barcelona.
- Machuca, José Antonio (2004) "Reflexiones en torno a la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial", in: *Patrimonio cultural y Turismo*, Conaculta (cuaderno 9), México, pp. 75-95.
- Magar, Valerie y Renata Schneider (coords.) (2018) *Construir teoría*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Magazine, Roger (2015) *El pueblo es como una rueda: hacia un replanteamiento de los cargo, la familia y la etnicidad*, trad. Fausto José de Jesús Trejo, Universidad Iberoamericana, México.
- Martin, Bill (1998) "Multiculturalism: consumerist or transformational", in: Cynthia Willett (ed.), *Theorizing multiculturalism: a guide to current debate*, Blackwell Publishers, Hoboken, pp. 121-150.
- Moctezuma, José Luis (2007) *Yaquis*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Moctezuma, José Luis y Hugo López Aceves (2005) "Conformaciones identitarias de los yaquis y los mayos", in: Miguel Alberto Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, tomo I, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 61-86.
- Ndoro, Webber (2005) *The preservation of Great Zimbabwe. Your monument our shrine*, ICCROM, Rome.
- Ndoro, Webber and Gamini Wijesuriya (2015) "Heritage management and conservation: from colonization to globalization", in: Lynn Meskell (ed.), *Global heritage: a reader*, John Wiley & Sons, Hoboken, pp. 131-149.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2004) "¿Qué es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición", in: *Estudios Latinoamericanos*, Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, (24): 7-37.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2008) *¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones*, mecanoscrito inédito, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2008) "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana", in: José Manuel Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 116-207.
- Philippot, Paul (1960) "Réflexions sur le problème de la formation des restaurateurs de peintures et de sculptures", *Studies in Conservation* 5 (2): 61-70.

- Pitarch, Pedro (2013) *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, Artes de México, México.
- Poulios, Ioannis (2010) "Moving beyond a values-based approach to heritage conservation", *Conservation and Management of Archaeological Sites* 12 (2): 170-185.
- Redford, Kent y Steven Sanderson (2000) "Extracting humans from nature", *Conservation Biology* 14 (5): 1362-1365.
- Riga Charter (2000) *The Riga charter on authenticity and historical reconstruction in relationship to cultural heritage*, ICCROM/Latvian National Commission for UNESCO, Riga.
- Sanderson, Steven and Kent Redford (2004) "The defense of conservation is not an attack on the poor", *Oryx* 38 (2): 146-147.
- Sartori, Giovanni (2001) *La sociedad étnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Barcelona.
- Schneider, Renata (2011) "Para construir casas", *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museografía* 2 (4): 6-14.
- Schneider, Renata (2014) "Conservation and restoration of the church of Nuestra Señora de la Asunción at the Pame community of Santa María Acapulco, San Luis Potosí (Mexico)", *e-dialogos* (3): 24-39.
- Schneider, Renata (2017) "De quiénes son las cosas: de ustedes o de nosotros", *Boletín de Aniversario del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, CEAS, Ciudad de México, pp. 33-43.
- Song, Sarah (2017) "Multiculturalism", in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition) [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>] (consultado el 8 de mayo de 2018).
- Stovel, Herb (2008) "Origins and influence of the Nara document on authenticity", *APT Bulletin* 39 (2/3): 9-17.
- Stovel, Herb, Nicholas Stanley-Price and Robert Killick (eds.) (2005) *Conservation of living religious heritage*, ICCROM, Rome.
- Sully, Dean (2013) "Conservation theory and practice: materials, values, and people in heritage conservation", in: Sharon Macdonald and Helen Rees Leahy (coords.) and Conal McCarthy (ed.), *The international handbooks of museum studies* (4 volumes), John Wiley & Sons, Ltd., Hoboken pp. 293-314.
- Taylor, Charles y Amy Gutmann (eds.) (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vázquez, Alejandro *et al.* (2007) "Del trueno a las cenizas. Reporte etnográfico en torno a la catástrofe acaecida en el templo pame de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco, San Luis Potosí", *Diario de campo* (95): 32-48.
- Villoro, Luis (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Viqueira, Juan Pablo (1994) "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", *Anuario 1994*, CIESAS/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, pp. 22-58.
- Young, Iris Marion (2000) *La justicia y la política de la diferencia*, trad. Silvina Álvarez, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Valencia.
- Wijesuriya, Gamini (2013) *Living heritage: a summary*, ICCROM, Rome.
- Wijesuriya, Gamini (2015) *Reconstruction: A theme in need of review*, Paper presented at the Seminar on Urban Conservation and Reconstruction in the Gulf, 25 and 26 March 2015, Dubai.
- Wijesuriya, Gamini (ed.) (2017) *Asian Buddhist heritage. Conserving the sacred*, ICCROM, Rome.