

TRADICIÓN Y MODERNIZACIÓN: LOS ESPEJISMOS EN LAS POLÍTICAS PATRIMONIALES DE MÉXICO Y CHILE

Mauricio Rojas Alcayaga
Universidad Diego Portales, Chile
UAM-Iztapalapa

RESUMEN: *Este artículo indaga las posibles razones del porqué México y Chile, de haber sido naciones que compartieron políticas de vanguardia respecto a su cultura, se transformaron en dos modelos opuestos. Uno atrapado en el anquilosamiento de su tradición y otro socavando sus ricas tradiciones de inspiración moderna mediante un proyecto de modernización. Lo anterior se analiza por medio de una discusión teórica contrastada con los casos de gestión del patrimonio en el Centro Histórico de Ciudad de México y el Borde Costero en Valparaíso.*

ABSTRACT: *This article discusses possible reasons why Mexico and Chile were nations that shared vanguard policies regarding to culture and became two opposite models. One trapped in motionless of its traditions, and the other one undermining its rich modern traditions through a project of modernization. It is analyzed through a theoretical discussion contrasted with the cases of the culture heritage in the Historical Center of Mexico City and the Coastal Edge in Valparaíso.*

PALABRAS CLAVE: *patrimonio, tradición, modernidad, modernización, política cultural*

KEY WORDS: *heritage, tradition, modernity, modernization, culture policy*

No es el propósito de este artículo hacer un exhaustivo recorrido por la historia cultural mexicana y chilena durante el siglo xx, sino realizar una reflexión que permita demostrar cómo ambas naciones compartieron un paradigma que les permitió liderar los procesos de modernidad cultural en la población hispanoparlante del subcontinente y cómo hoy representan puntos equidistantes en materia de política cultural. México, paralizado por su tradición; y Chile, forzando una modernización sin el menor respeto a sus ricas tradiciones culturales. Estos factores les impiden actuar como otrora fuente de inspiración en el imaginario de los pueblos latinoamericanos. ¿Por qué México y Chile perdieron su rol de liderazgo cultural, oscilando hoy entre lo anquilosado y

el vaciamiento?, ¿qué factores incidieron en este lamentable retroceso para la cultura latinoamericana?

Pretendo dilucidar estas preguntas abordando en primer término aspectos teóricos, que conllevan la necesaria distinción modernidad-modernización. Después sus vínculos con la tradición; y por último, relacionar estos conceptos con las políticas culturales de ambos países, referidas a dos casos de patrimonio cultural: el Centro Histórico de Ciudad de México (CHCM) y el Borde Costero de Valparaíso. Con seguridad el planteamiento abrirá inquietudes, con lo cual este modesto aporte habrá cumplido con creces su objetivo.

LA DISTINCIÓN MODERNIDAD-MODERNIZACIÓN

En la actualidad, el “lugar” donde quizá se cruzan con mayor intensidad los intereses culturales y económicos —por ende los valores de la modernidad y la modernización— debe ser el patrimonio, eje de la distinción que a continuación desarrollaré. Pero antes de vincular estos conceptos con el patrimonio es necesario esclarecer sus significados, pues por lo general se les asume como sinónimos o, a lo menos, conceptos intercambiables.

Espero contradecir esta concepción. En lo fundamental, porque entiendo esta relación no como una comunión inherente sino un *continuum* fragmentado. En la línea de análisis de Marshall Berman, me adscribo en la idea de la modernización como una traición al proyecto original de la modernidad, asumiendo formas tergiversadoras caracterizadas por su vorágine avasalladora y destructora, incluso de “tradiciones modernas”.

Según Jurgen Habermas [1988], los primeros rastros del concepto “moderno” se encuentran en el siglo v, en la expresión latina *modernus*, surgida con el fin de distinguir el presente —que se había vuelto de forma oficial cristiano— del pasado romano y pagano. Añade que mucho antes del Renacimiento la gente se consideraba moderna, y este concepto aparecía y reaparecía en Europa a medida que se formaba la conciencia de una nueva época mediante una relación renovada con los “antiguos”. Para este autor, entonces, lo que distingue en realidad a la “era moderna” de las otras concepciones es la creencia inspirada en la ciencia, el progreso infinito del conocimiento y el avance incontenible hacia la mejoría social y moral.

Como consecuencia, la pregunta lógica que surge es si la modernización es la extensión natural de la modernidad o corresponde a un proceso de otra índole. Alain Touraine [1994] describe que en los inicios del proyecto moderno, inspirado en la razón, la modernización era considerada la modernidad en acto y un proceso simbiótico por completo, pero el paso del tiempo ha demolido esa expectativa al punto de revelarse cada vez menos endógena.

Comienza así a dibujarse la complejidad de la asimilación plena entre lo moderno y la modernización. Berman afirma:

Nuestra visión de la vida moderna tiende a dividirse entre el plano material y el espiritual; algunos se dedican al modernismo, que ven como una especie de espíritu puro que evoluciona de acuerdo con sus imperativos artísticos e intelectuales autónomos; otros operan dentro de la órbita de la modernización, un complejo de estructuras y procesos materiales —políticos, económicos y sociales— que una vez que se ha puesto en marcha, se muere por su propio impulso, con poca o nula aportación de mentes o almas humanas [1998:129].

Si bien Berman introduce un nuevo elemento al análisis —el modernismo— es explícito para diferenciar los conceptos que motivan nuestro análisis: modernidad no es sinónimo de modernización o, por lo menos, ya no es una unidad integrada. De hecho este autor norteamericano, para explicar la autonomización excesiva de la modernización, utiliza una alegoría literaria en las figuras de Fausto y Frankenstein. Ambos personajes representarían la lucha por expandir los poderes humanos mediante la ciencia y la racionalidad; sin embargo, no harían sino desencadenar fuerzas irracionales fuera del control humano y con horribles resultados. También mediante una exégesis literaria, para explicar la tragedia moderna, sitúa a Marx en una cadena histórica con Goethe y Mary Shelley.

Berman señala que Marx, como buen moderno, es optimista frente al futuro y por eso confía en el nacimiento de un nuevo sujeto histórico —un héroe mítico y vengador— que le devuelva a la modernidad su sentido creador original, lo que en su versión más moderna en materia política se traduciría en

[...] reemplazar al individuo parcial, al mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad [...]. Esta visión del comunismo es inconfundiblemente moderna, ante todo por su individualismo, pero más aun por su ideal del desarrollo como la forma buena de vida [...]. Así pues, espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y profunda [*ibid.*:93].

Es indudable que el marxismo representa de forma plena la fe en el progreso histórico propio de la modernidad, y que la configuración mítica del primer Marx es un relato notable para rastrear el momento de la distinción modernidad-modernización. Marx se pregunta: si la buena vida es una vida de acción, ¿por qué habría de estar limitada a la gama de actividades humanas que resulten rentables? y ¿por qué aceptarían de manera pasiva los hombres modernos la estructura de su sociedad tal como les viene dada?

Nicolás Casullo, intelectual argentino, trata de dar respuesta a esta paradoja argumentando que se debió a “[...] un sujeto burgués de autenticidad valorativa, de alta espiritualidad en lo privado, de autonomía con respecto a su concepción

del destino, barrido por el burgués impostor de la modernización industrialista financiera" [1998:72-75].

Incluso esta suplantación se reproduce con mayor perversión en los territorios incorporados de manera forzada a la era de la "razón", como es el caso de Latinoamérica, en donde más que la modernidad se instaló *in situ* la modernización, "[...] ya que el burgués modernizador en sus diversos tipos, aparentaría formar parte de un *humus* sin tragedia: modernización y sujeto se implantarán sin ese duelo previo" [*ibid.*:83].

En esta metáfora queda reflejada la ruptura. Se produce así una transformación en el derrotero moderno, desde la traición a la simulación modernizadora. La Escuela de Frankfurt representa uno de los movimientos filosóficos más importantes del siglo XX y son sus miembros quienes con mayor lucidez constatan esta tragedia de la modernidad, denunciando la instrumentalización de la razón.

Jürgen Habermas, principal heredero de esta escuela, nos permite ilustrar las consecuencias de este proceso.

Este descontento no ha sido ocasionado por los intelectuales modernistas, sino que arraiga en **profundas reacciones contra el proceso de modernización de la sociedad**. Bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los éxitos organizativos del Estado, esta modernización social penetra cada vez más profundamente en las formas anteriores de la existencia humana. Podríamos describir esta subordinación de los diversos ámbitos de la vida bajo los imperativos del sistema como algo que perturba la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana [*op. cit.*].¹

Bajo esta perspectiva comienza a transparentarse la distinción modernidad-modernización. El primer concepto alude a un proyecto de racionalidad integradora y liberadora; en cambio el segundo se refiere más bien a un reduccionismo económico e instrumental de la racionalidad moderna, que tiene muy poca relación con la "razón iluminista".

El proceso modernizador cobra cada vez mayor autonomía, amparado en su espíritu voraz que, a su vez, se alimenta con mayor energía en las actuales sociedades que transitan de la era industrial a la globalización tecnofinanciera. Por este motivo parece fundamental revisar cómo se ha vivido la dialéctica modernidad-modernización en Latinoamérica y, en específico, en Chile y México, países que a pesar de sus singularidades muestran sorprendentes coincidencias.

MODERNIZACIÓN EN EL TERCER MUNDO

El concepto "tercermundista", un poco en desuso en la actualidad, hizo su aparición justo en una época cuando el primer mundo se disputaba la hegemonía

¹ Las negritas son mías.

modernizadora entre este-oeste; a quienes no formaban parte de este selecto club se les bautizó como “tercer mundo”. No obstante, eso no fue un óbice para considerarlos candidatos potenciales a incorporarse al modelo modernizador, ya sea capitalista o socialista. Es importante enfatizar este aspecto porque siempre se tiende a obliterar el hecho de que la Unión Soviética también tuvo su propia modernización.

La palabra modernización tampoco es inocente, porque fue un activo término propagandístico durante la Guerra Fría y constituyó el principal aporte norteamericano a sus aliados y clientes del Tercer Mundo e incluso a la propia Europa en la época del Plan Marshall. La política exterior de los soviéticos giró alrededor en esencia de las mismas apuestas, aun cuando no utilizaron la palabra y hubo una modernización estalinista —una insistencia en la tecnología y la exportación de industria pesada— cuyo espíritu e ideología no eran diferentes de la versión estadounidense [Jameson, 2004:188].

Por tal motivo —y a pesar de teóricos como el argentino Raúl Prebisch que desde la Comisión Económica para Latinoamérica y el Caribe (CEPAL) plantearon un desarrollismo con el Estado como protagonista y cuyo eje se centraba en la economía industrial— la modernización no fue la solución para los pueblos latinoamericanos. Esto ocurrió porque, tal como plantea Eric Wolf,

[...] los líderes políticos de los Estados Unidos se han pronunciado a favor de ayudar al desarrollo del Tercer Mundo y los teóricos de la modernización han secundado ese pronunciamiento. Sin embargo, la teoría de la modernización excluyó toda comprensión de ese mundo que no estuviera ideológicamente sobrecargada; empleó la palabra moderno pero con ello significó los Estados Unidos [1987:26].

Por eso no deja de llamar la atención el beneplácito que recibió la modernización, en especial de sociólogos latinoamericanos, para que se implementara esta ideología en tierras de la América subdesarrollada, sobre todo al momento de revisar sus resultados.

Si bien ni duda cabe que en los años cincuenta y sesenta América Latina se modernizó según las líneas señaladas, tampoco cabe duda de que sus corolarios respecto de una mayor igualdad social y una sólida y estable democracia política no se cumplieron. Crecían las ciudades y las clases obreras, se fortalecía el sindicalismo, se difundían y practicaban reformas agrarias, mejoraban las estadísticas sanitarias, pero la democracia y la equidad social prometidas no aparecían y el capitalismo que así se había expandido asumía un carácter cada día más excluyente de la mayoría de la población, dando lugar a tensiones revolucionarias [...] y esto conducía, por último, al autoritarismo, o sea, a la dictadura militar modernizadora [Emmerich, 1996:17 y s].

Es comprensible la desazón de este sociólogo mexicano, quien considera a la modernización el *proceso* de la modernidad, hecho debilitado por su propio ejemplo al demostrar que puede haber modernización sin alcanzar la modernidad. Este argumento queda demostrado de forma clara en Chile durante la dictadura militar, encabezada por Augusto Pinochet, cuando implementa una modernización asociada al neoliberalismo, que no es sino la autonomización de la modernización respecto de la modernidad.

Chile fue uno de los primeros países en inaugurar este modelo de modernización radical, amparado en el autoritarismo militar. Es necesario destacar que esta nación sudamericana poseía una rica tradición de políticas públicas impulsadas a partir de la década de los veinte, pero que vinieron a consolidarse como sistema político desde el triunfo del Frente Popular en 1938, cuyo presidente Pedro Aguirre Cerda declaró: “Gobernar es educar”. De allí se estructuró una sólida política de educación, salud y previsión pública, ejemplo para la región, acompañada de una agresiva política de industrialización.

Todo este modelo sucumbió en la década de los ochenta cuando se implementó un programa denominado Las siete modernizaciones, las cuales abarcaron los puntos neurálgicos de la tradición pública chilena y, por ende, de la vida cotidiana de sus ciudadanos. Se trató, como ya se dijo, de una modernización neoliberal, que significó privatizar la salud, educación, sistema previsional —salvo el de las Fuerzas Armadas—, los servicios de luz, comunicaciones, transporte aéreo y, de forma literal, deshacerse del aparato productivo estatal. Así, un eje de la modernidad era reducido al mínimo: el Estado dejaba de ser un factor decisivo en la vida de los chilenos.

El caso mexicano muestra notables similitudes con Chile. Calvillo y Favela hablan que México ha experimentado tres fases de modernización. La primera corresponde a la desarrollada en el siglo XIX, durante el gobierno autoritario de Porfirio Díaz. Estos autores citan palabras de Francisco Madero para retratar ese momento:

Esta dictadura restableció el orden y cimentó la paz, lo cual ha permitido que llegue libremente a nuestro país la gran oleada de progreso material, que invade al mundo civilizado desde mediados del último siglo. En cambio, este régimen de gobierno ha modificado profundamente el carácter del pueblo mexicano, pues ocupado únicamente en su progreso material olvida sus grandes deberes para con la patria [1996].

Por eso diversos autores afirman que en el Porfirismo sí hubo progreso pero no desarrollo, debido a la carencia de justicia social para el proletariado urbano y rural. Esto viene a confirmar la tesis que la modernización no siempre provoca modernidad.

La modernización que incorporó a las vastas mayorías excluidas fue la surgida después de la revolución de 1910-1917; se consolidó de forma institucional, al igual que en Chile, en la década de los treinta. También fue simbolizada en una figura presidencial: el general Lázaro Cárdenas, quien consolidó un modelo institucional que llevó a Samuel Huntington a expresar que

[...] el desarrollo político nunca es completo y sistema político alguno soluciona jamás los problemas que tiene ante sí. Pero juzgada en comparación con otras revoluciones, la mexicana logró un gran éxito en materia de desarrollo político, es decir, en la creación de organizaciones y procedimientos complejos, autónomos, coherentes y adaptables y obtuvo un triunfo razonable en la modernización política, o sea, en la centralización del poder necesaria para la reforma social y en la expansión de éste, imprescindible para la asimilación de los grupos [...] pero sea cual fuese su destino posterior, el sistema producido por la revolución dio a México estabilidad política, identificación popular con el gobierno, reforma social y desarrollo económico sin paralelo en la historia anterior del país y único en América Latina [1992:286].

Esta afirmación de Huntington se publicó en 1968, momento que según Calvillo y Favela, señalaría la decadencia del llamado *milagro mexicano*, caracterizado —durante 25 años— por el constante crecimiento económico, pero también por una política autoritaria y carente de sistema de partidos.

Esto nos señala una posibilidad distinta respecto del binomio modernidad-modernización. Los gobiernos del PRI hasta la década de los sesenta (cuando en Chile se trataba de implementar una reforma agraria y nacionalizar el cobre) habían aplicado una política moderna en cuanto a normas sociales y culturales, caracterizada por la incorporación de las mayorías y la hegemonía del Estado como representante de la soberanía popular, pero con una escasa modernización política por la falta de un pluralismo partidario.

Pero esto debe llevarnos a reflexionar si la modernidad está vinculada de forma necesaria con partidos políticos, porque desde esa perspectiva la política de seguridad social en Cuba o la ex Yugoslavia no serían modernas, cuando —como hemos visto— el propósito final del marxismo es una modernidad más plena. ¿Estos modelos igualitarios no serían propósitos modernos?, ¿quedarían invalidados por la historia por el hecho de no estar inscritos en un sistema de partidos?

Esto más bien corresponde a lo señalado por Wolf, en el sentido que modernización (incluso para los sociólogos latinoamericanos) está asimilada al modelo estadounidense (que a esta altura del proceso me parece indesmentible). Por ello me permito aventurar un juicio acerca de esta etapa histórica en México. Es un periodo durante el cual la modernidad tuvo hegemonía sobre la modernización, ya que ésta debió ceñirse al modelo establecido desde “lo político” y limitar-

se a fomentar el desarrollo industrial propio de su naturaleza (si aceptamos la aseveración de David Alter, “[...] la modernización representa la difusión de roles originados en sociedades con infraestructura industrial, donde cumplen propósitos funcionales en el proceso industrial, a sistemas que carecen de dicha infraestructura” [en Calvillo y Favela, *op. cit.*:39]).

Pero este papel limitado de la modernización comienza a mutar en la década de los setenta. De hecho, Chile refleja con mayor dramatismo esta transición de la autonomía modernizadora. En 1970 resulta electo por vía democrática el candidato marxista de la Unidad Popular, el doctor Salvador Allende Gossens, quien se proponía realizar profundos cambios sociales que acabarían con las grandes desigualdades que aún subsistían en el país andino, además de profundizar la democracia, otorgándole una connotación popular. Esto con el objetivo de diferenciarse de la “democracia burguesa”, como llamaban los miembros de la Unidad Popular al sistema de partidos.

Podría afirmarse que Allende pretendía alcanzar una modernidad más plena (anhelada por Marx), pasando a manos del Estado todo el aparato productivo y que fuese éste el regulador de la economía. También figuraba el promover una justa redistribución de la riqueza y el protagonismo de la cultura popular, profundizando la democracia por medio de la superación de la mera formalidad (partidos políticos) de ésta. Pero este utópico proyecto político (propio de los modernistas, en palabras de Berman) fue interrumpido por un golpe militar que vendría a imponer una modernización. Así una vez más se demostraría que la modernización no tiene ninguna relación con la democracia (tal como en el Porfiriato).

Chile sería el primer laboratorio de la modernización neoliberal (llamada así para distinguirla del liberalismo clásico), desde mediados de la década de los setenta, la que tendría como principales objetivos imponer una economía de mercado y desmontar todo el sistema público. Con unos años de retraso y por fortuna sin mediar una dictadura militar (como ocurrió en la mayoría de las naciones latinoamericanas de la época), pero sustentado en el sistema de partido hegemónico (PRI) a partir de los ochenta, México empieza también a liberalizar la economía y debilitar su sistema público.

En ambos países había un modelo modernizador, supeditado a políticas modernas, asociado con un desarrollo basado en el Estado con proliferación de empresas públicas, regulación del mercado interno, protección a la industria nacional, expansión del empleo y subsidios al consumo popular. A partir del gobierno de Miguel de La Madrid (1982-1988) comenzó en México una modernización con total autonomía de la modernidad.

Alejándose del populismo y el estatismo de sus predecesores, su gobierno buscó liberalizar los mercados, reducir el tamaño del Estado, aumentar la productividad,

integrar al país al mercado mundial y aumentar y diversificar las exportaciones. Para lograr tales metas liquidó empresas paraestatales, incorporó a México al GATT, abrió las fronteras a las importaciones, redujo los salarios reales y fomentó la reconversión industrial. Así la planta industrial se modernizó y se hizo más productiva, pero también se agigantaron los problemas sociales del país [Emmerich, *op. cit.*:29].

Este nuevo modelo fue continuado por el presidente Salinas de Gortari. En palabras del mismo Emmerich,

[...] la modernización salinista fue un intento por sentar las bases de un México que pudiera crecer en lo económico y que, con certidumbre en su futuro, pudiera atraer inversiones que mejorasen las condiciones de empleo y de vida de la población. A la luz de la crisis política, económica e incluso moral de 1994 y 1995 puede decirse que ese proyecto de nación fracasó [*ibid.*:30].

Bastante contundentes las palabras de este sociólogo mexicano, pero cien por ciento reales si consideramos que las condiciones de vida de sus compatriotas eran superiores en la década de los sesenta que después de las modernizaciones neoliberales efectuadas durante los noventa.

Por esta razón, podemos concluir que la modernización en Latinoamérica nunca cumplió los propósitos éticos de la modernidad en cuanto a incorporar a los sectores más pobres y vulnerables al desarrollo prometido. Asimismo, podemos añadir que los actuales procesos modernizadores acrecientan los grados de pobreza o aumentan la brecha en la distribución de la riqueza.

Tal vez uno de los pensadores que más pistas entrega respecto a los imperativos de la modernización que padecen en la actualidad las sociedades y personas es Ulrich Beck [1997]. Este autor plantea que tal vez el principal problema de hoy no es la creciente pobreza sino la creciente riqueza, y agrega la carencia de un modelo político que haga frente a la modernización desenfrenada. Este hecho nos habría conducido a una sociedad de riesgo fruto de procesos de modernización, sordos y ciegos de sus propios efectos y amenazas.

Por todo lo expuesto podría concluirse que la modernidad es un paradigma cultural iniciado en el Renacimiento y solidificado de forma teórica con la Ilustración. Mientras tanto, en el plano político tuvo sus referentes con la Revolución Francesa, concibiendo tanto al marxismo como al capitalismo en su interior. Pero más importante aun, para efectos de nuestro tema, es destacar que también ocurrió una escisión dentro del paradigma moderno entre un vanguardismo político-cultural (modernismo) y una racionalidad tecnofinanciera (modernización). Y esta última se ha autonomizado a tal grado que ya no se sabe si mantiene un nivel de arraigamiento con el proyecto moderno o si estamos asistiendo —como en el caso chileno— a una posible modernización sin estatuto de modernidad.

LA TRADICIÓN MODERNA

Después de esta travesía histórica parece clave analizar el actual momento de las políticas culturales en México y Chile. Hasta ahora ha sido una distinción recurrente tradición-modernidad como antípodas ejemplificados en dicotomías tales como: rural-urbano, ciencia-mito, pasado-futuro, inmutabilidad-cambio, y comunidad-clase social, entre otras. Es decir, la oposición a lo tradicional explicaría lo moderno. Como ya hemos visto, esto reduce la dimensión de lo moderno y hoy más bien se debate si es cierto que la modernidad desterró de su territorio todo vestigio tradicional.

Los estudiosos del proceso de modernización que ha tenido lugar en la India del siglo xx han investigado las diferentes maneras que tienen los poderosos regímenes tradicionales de extenderse o modificarse, tanto de un modo liberado como en la práctica, sin que oficialmente ello les cause graves trastornos internos, es decir, de forma que se pueda reformular la innovación como no innovación [Hobsbawm, 1998:25 y s].

Frente a ello, agrega Eric Hobsbawm “[...] el predominio del pasado no equivale a inmovilidad social” [*ibid.*]. También este historiador británico narra el ambicioso proyecto de Emiliano Zapata, después del triunfo revolucionario, por reproducir la sociedad campesina de Morelos tal como era antes del gobierno de Porfirio Díaz. Tal idea resultó imposible, ante todo por la escasez de conocimiento, objetivo de dicho periodo; pero lo significativo fue que el intento zapatista dio lugar a un México nuevo.

Otro ejemplo de actualización del pasado es el ocurrido en el condado de Durham, Inglaterra. Ahí se inauguró en 1972 el North of England Open Air Museum at Beamish Hall, distinguido por ser un museo de sitio dedicado al pasado industrial de la zona productora de ferrocarriles, buques y maquinaria pesada. Pero no sólo se rescatan los objetos sino la forma de vida desarrollada, de obreros que hacia la época de la inauguración ya sólo era un recuerdo. Es decir, la vida industrial ya era parte del pasado, como lo describe Josep Ballart.

En Gran Bretaña, por ejemplo, este proceso de introspección comportó la revalorización del pasado industrial del país. La industrialización se erigía en nueva señal de identidad, precisamente en el momento en que la industria británica iniciaba una profunda crisis estructural que desembocaría en la rápida desindustrialización de extensas comarcas tradicionalmente industriales. Dicho de otra manera, aparecía un irrenunciable pasado en el momento en que el país iniciaba la travesía hacia una nueva sociedad postindustrial [2002:331].

Curiosa paradoja: la modernidad industrial ya se había transformado en una tradición. Para describir este proceso de valorización del pasado y la tradición, Ballart cita a Ferrater Mora:

Con los actos que tienen tradición, que prolongan y al mismo tiempo absorben el pasado, pasa lo mismo que con una frase truncada a la cual se le incorporan sucesivamente nuevos elementos. Estos elementos no pueden yuxtaponerse al azar; se encuentran en cierta manera condicionados por los anteriores. Pero al añadir palabras nuevas a la frase iniciada se produce una alteración que en lugar de limitarse a ampliar la frase, la llena de nuevas significaciones [*ibid.*:142].

Esta lectura de la tradición abre nuevas posibilidades para entender la relación de ésta con la modernidad. Ya no es una relación de oposiciones sino de permanente actualización. Sin ir más lejos pensemos que en el origen de la modernidad, durante el Renacimiento, se rechazaba el pasado inmediato, pero se actualizaba toda la historia clásica grecorromana a la luz de los nuevos postulados. Esto ratifica la hipótesis que la tradición nunca fue del todo desterrada de lo moderno, como observa Giddens, incluso en la clase obrera uno de los principales paradigmas de la modernidad.

La maduración de las instituciones de la modernidad plantea como problema fundamental el mantenimiento de la identidad, pero, de formas llenas de tensión y contradictorias, este problema fue resuelto invocando la autoridad de la tradición. El sentido de la comunidad de los barrios obreros, por ejemplo, adoptó en parte la forma de una reconstrucción de la tradición [Giddens, 1997:122].

Otra paradoja. Según Giddens, uno de los principales artífices de concebir la “sociedad moderna” como una “sociedad postradicional” da pistas respecto a cómo superar esta dicotomía. En primer lugar declara que la modernidad reconstruye la tradición a medida que la destruye (por ejemplo, el Museo Beamish en el condado de Durham).

Otro elemento a considerar sería que, si bien la ciencia y la razón sustituyeron las creencias y costumbres tradicionales, dejaron intacto el aspecto emocional de la tradición, lo cual explicaría las permanentes referencias al pasado en los Estados-Naciones, incluso en los emergentes. Tal como en el caso sudafricano en donde los afrikaners miraban hacia el pasado, en el viaje de los Boers 100 años atrás, como cuna de su nacionalidad y faro de sus luchas por gobernar un país independiente.

Por eso Giddens afirma que la tradición no gira en torno a un pasado inmodificable o en la defensa del *statuo quo*, pero para subsistir en las sociedades modernas

[...] se exige a las tradiciones que se expliquen y justifiquen a sí mismas de la forma ya mencionada. En general, las tradiciones sólo persisten en la medida en que se hacen accesibles a la justificación discursiva y están dispuestas a entrar en abierto diálogo no sólo con otras tradiciones, sino también con formas alternativas de hacer las cosas [*ibid.*:134].

De esta manera la tradición, y por ende el patrimonio, en la modernidad debe reestructurar de forma constante su sentido en el presente, reciclar el viaje, completar su continuidad en el hoy. Podría hablarse de una *tradición sin tradicionalismo*, que a diferencia de la modernización sin modernidad, sería un aspecto positivo porque nos permitiría avanzar, no siempre en un vacío y destrucción, sino desarrollarnos en continuo diálogo entre nuestro pasado y presente. Así se desarrollaría una relación comunicativa no clausurada para evitar el estancamiento que, por ejemplo, sufren las políticas patrimoniales mexicanas en la actualidad, ancladas en una tradición inmóvil.

LAS POLÍTICAS CULTURALES Y EL PATRIMONIO: CASOS DE MÉXICO Y CHILE

El patrimonio siempre ha sido una preocupación para la disciplina antropológica, pero en la actualidad este campo de conocimiento ha adquirido notoria relevancia porque es, quizá, donde con mayor nitidez se revelan los conflictos de la llamada modernidad tardía y, por ende, los nuevos problemas para la teoría de la cultura. Sin embargo, junto a esta preocupación de disciplinas del conocimiento, la historia del patrimonio tiene mucho que ver con la historia misma de la modernidad. “El concepto de patrimonio moderno se ha de ver, por lo tanto, a la luz de este proceso de institucionalización históricamente determinado donde el sujeto es la nación y el instrumento el Estado” [Ballart, *op. cit.*:55].

El patrimonio pasa a ser parte de las políticas públicas, desprendiéndose de su carácter sagrado y del mero coleccionismo individual para constituirse en preocupación de los Estados. Las primeras acciones provinieron desde las propias monarquías. Un ejemplo es el de Carlos I de España, quien a principios del siglo XVI tomó severas medidas para proteger los monumentos precolombinos de Las Indias. Otro es la ordenanza dictada en 1666 por el rey de Suecia para declarar propiedad de la Corona todas las antigüedades que se descubriesen en el reino.

Pero fue el impacto de la Revolución Francesa —quien expropió los tesoros en manos de la monarquía, aristocracia e Iglesia, para ponerlos en custodia del Estado— el cual marcó la intromisión pública en bienes incluso privados por considerárseles bienes públicos de carácter cultural, por ende de todos los ciudadanos de la República. Esto sentaría las bases de lo que hoy se considera patrimonio moderno.

En el fondo esta historia es tan vieja como el Estado moderno. En cada fase del desarrollo del Estado moderno los bienes culturales reconocidos reciben un tratamiento jurídico en consonancia con el interés social, económico y simbólico que se les atribuye [Ballart, 2002:53].

Pero no es hasta el siglo XIX que el Estado-Nación intervino como tal en nombre del bien común. Uno de los primeros organismos públicos destinados a proteger el patrimonio en Europa fue la Comisión Real Danesa para las Antigüedades, creada en 1807 con el propósito de preservar los monumentos prehistóricos que comenzaban a ser reconocidos como símbolos de la identidad nacional. Luego fue Gran Bretaña, en 1882, donde se aprobó una ley, después de diez años de discusiones, para proteger los monumentos antiguos.

En Alemania se creó en 1904 el Heimatschutz, instrumento estatal destinado a proteger tanto las áreas de interés natural como los monumentos históricos. En Francia sólo hasta 1913 se dictó una Ley de Protección del Patrimonio Histórico y en España aparecieron dos leyes complementarias: la de Excavaciones Arqueológicas, en 1911; y la de Monumentos Históricos y Artísticos, que data de 1915.

Pero el carácter dinámico de la modernidad también alcanzó al propio Estado moderno que transitó, en el primer tercio del siglo XX, de una concepción liberal a una social o intervencionista.

Esto significó la legitimación de la injerencia estatal en todos los órdenes de la vida social. En lo económico se erigió como promotor de la industrialización nacional o de forma abierta como ente productivo. En lo social fortaleció la salud y educación pública, creó y administró sistemas provisionales para los trabajadores, instauró políticas habitacionales para sectores modestos. Por último, en la cultura, promovió la creación de programas e institucionalidad cultural en favor de las mayorías. Así, consecuente con su misión, el patrimonio también fue de interés social.

Como tal Estado intervencionista, no puede menos que adoptar un papel activo a la hora de regular el marco jurídico en el que se sitúa al patrimonio cultural. En este contexto se generaliza la opinión de que las manifestaciones del patrimonio histórico son patrimonio de todos [...]. Entonces el Estado interviene invirtiendo a la comunidad de unos derechos que nacen del mismo hecho de reconocerse una titularidad social sobre el patrimonio [Ballart, *op. cit.*:55].

Latinoamérica no fue ajena a este proceso. México y Perú fueron países pioneros en el tema de la protección al patrimonio. Pero lo que a mi juicio es central en la historia cultural de la "América morena", no es tanto el interés por proteger su patrimonio, sino haber generado una política pública para articular un proyecto cultural. Es ahí donde México y Chile emergen como dos modelos distintivos dentro del paradigma moderno.

Sería de una soberbia imperdonable no considerar a naciones como Argentina, Brasil, Cuba, y en general a cada uno de los países latinoamericanos, su aporte a la modernidad cultural; pero desde mi perspectiva México y Chile poseen la peculiaridad de haber organizado una política cultural basada en un sistema po-

lítico de estabilidad democrática en el apogeo de la modernidad (1930-1970). Sin embargo, así también coinciden en el abandono de este proyecto a mediados de los setenta, a partir de profundas crisis políticas, dando paso a una modernización del propio modelo moderno (1980-2000). Es este derrotero el que a continuación rastreadremos.

México aparece como un paradigma de la política estatal hacia la cultura, concebida como un proyecto nacional propio de la modernidad. Al igual que las naciones europeas, ya en el siglo XIX esta nación latinoamericana generó una política y legislación con el patrimonio ratificado en la promulgación de la Ley de Monumentos Arqueológicos en 1897. Toda esta política se basó, según Luis Vásquez [2003], en un programa ideológico de nacionalización del pasado, uniendo ciencia y nacionalismo, a tal grado que se propuso que sólo mexicanos realizaran las excavaciones arqueológicas.

Así la investigación y protección quedó en manos del Estado. El problema fue que Porfirio Díaz lo administró más como patrimonio propio que como propiedad estatal, según lo señala el propio Vásquez [*ibid.*].

Basado en estos antecedentes podría afirmarse que el verdadero momento fundacional de una perspectiva moderna del patrimonio en México, con un ordenamiento institucional, fue producto del movimiento revolucionario:

Es un hecho histórico reconocido que una de las mayores hazañas del Estado nacional, que surgió de la Revolución Mexicana de 1910, fue haber creado una noción de identidad nacional aceptada por vastos sectores de la población del país. El movimiento revolucionario iniciado en 1910 reconoció en el pasado prehispánico y en las tradiciones de los grupos indígenas y de las masas campesinas y populares valores y símbolos que se identificaron como lo genuino del alma nacional [...]. Por primera vez un Estado nacional de América Latina creó un movimiento cultural fundado en sus propias raíces históricas, reconoció sus tradiciones populares, creó una estética y un marco teórico para evaluar con criterios propios las creaciones culturales de sus distintos productores y épocas históricas, promulgó una legislación avanzada para proteger y conservar su patrimonio y generó las instituciones, las escuelas y los profesionales para convertir en realidad el ideal de producir, conservar y transmitir una cultura de la nación y para la nación [Florescano, 1994:12 y s].

A partir de la experiencia mexicana puede entonces corroborarse la tesis planteada respecto del total sentido performativo que puede adquirir la tradición. En la medida que se actualice en el presente puede incluso dar un impulso del futuro. Así ocurrió en México después de la Revolución de 1910.

Este proceso histórico provocó un nuevo orden de claro sentido nacionalista, popular y progresista, sobre todo en el ámbito de la cultura. Estos principios se vieron plasmados en la Constitución de 1917, con importantes normas jurídicas como las señaladas por Luis Garza [1994]: enseñanza laica, pleno reconocimien-

to a los pueblos indígenas y dimensión relevante a la investigación científica. Asimismo, impulsar las bellas artes y tradiciones, la conciencia acerca de la creación y el derecho de autor, además de la preservación del patrimonio cultural en lo referente a monumentos arqueológicos.

Todas estas iniciativas generaron la creación de una institucionalidad cultural pública. Ejemplos de ello son la creación de la Secretaría de Educación Pública, el Conservatorio Nacional de Música, la Escuela de Arte Teatral y la Escuela de Artes Plásticas. Se concede además la autonomía a la Universidad Nacional. También se crea el Consejo Nacional de Educación Superior y de Investigación Científica, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI).

Todas estas acciones estatales son un buen ejemplo del funcionamiento y aporte de la acción pública en materia de políticas culturales que viene a consolidarse en la década de los treinta.

Quando en 1939 Lázaro Cárdenas resolvió emitir la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia y en 1940 apoyó la organización del Congreso Indigenista de Páztcuaro, toda la antropología, arqueología, conservación de monumentos prehispánicos e históricos, sus museos como la docencia, pasó a manos del Estado; así también, sus dispersas dependencias y sus profesionales fueron adscritos a diversas entidades universitarias, técnicas, civiles y paraestatales [...]. Gracias a la adopción de este particular impulso revolucionario, el Estado dio un paso clave en la conformación de la nación moderna, por medio de una política que intentaba eslabonar coherentemente el nuevo vínculo social [Urteaga, 1994:119].

Chile debió recorrer otro itinerario para alcanzar su estabilidad institucional también durante los treinta. Una década antes, la clase media pugnaba por adquirir protagonismo en la política del país. Lo anterior generó años muy convulsionados en esta materia, desde gobiernos populistas de derecha (Arturo Alessandri Palma), un gobierno autoritario de afinidad nazista (general Carlos Ibáñez del Campo), un experimento de república socialista (encabezado por Marmaduke Grove) hasta terminar de nuevo bajo la administración de Arturo Alessandri entre 1932 y 1938. Esta época de turbulencias políticas anunció el asentamiento de un nuevo orden de carácter más ideológico representado en el triunfo del Frente Popular, encabezado por el Partido Radical que gobernó hasta 1952.

Al igual que en México, no fue sino hasta los treinta que la política cultural chilena adquirió el carácter de un sistema organizado bajo el discurso público; desde la década previa ya venían dándose poderosas señales en ese sentido. En 1927, como parte integral de la reforma de educación, se creó el Ministerio de Educación Pública, agrupando bajo su alero todo el sistema educacional nacional. En tanto, en 1929 se creó la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos

(DIBAM) que reunió a todas las antiguas instituciones dedicadas a temas patrimoniales. Se iniciaba así la rica tradición pública de la educación y cultura en Chile.

Un segundo momento de expansión de las políticas culturales se desarrolló entre finales de los treinta y comienzos de los cuarenta (una vez más similitud con México). En 1941 se fundó el Teatro Experimental en la Universidad de Chile, inspirado en los movimientos de vanguardia de París y Moscú. En 1945 se creó el Instituto Pedagógico, prestigioso por sus diversos centros de investigación, en especial el de literatura hispanoamericana —del cual egresaron Pablo Neruda, Nicanor Parra y Mariano Latorre, entre otros—, solicitado por otros gobiernos latinoamericanos para realizar misiones en sus territorios.

Agreguemos la Fundación de la Universidad Técnica del Estado en 1947, surgida por la reunión de las escuelas técnicas (minas, industriales) más la escuela de Artes y Oficios, cuyo principal propósito fue incorporar a los sectores populares al sistema universitario. Este impulso desde lo público permitió que en Chile surgieran notables movimientos de vanguardia, con artistas de valor universal cuya influencia perdura hasta hoy. No sólo nos referimos a los premios Nobel, Gabriela Mistral y Pablo Neruda, sino también a Roberto Matta y su aporte al surrealismo, o a Vicente Huidobro y su creacionismo. También cabe mencionar los movimientos plásticos de los cincuenta y sesenta con el enriquecimiento que dieron desde el sur al arte conceptual.

En fin, sería inoficioso enumerar el aporte de las vanguardias chilenas a los movimientos culturales modernos. Lo interesante a destacar para efectos de este artículo es la prolífica producción cultural producida en México y Chile durante la denominada alta modernidad [Lash, 1997]. No obstante tuvieron una diferencia, dado que México puso énfasis en la actualización vanguardista de su pasado indígena y Chile se inspiró en los modernistas europeos para darle un sentido contingente con nuestra realidad. Pero ambas corrientes se combinaron para iluminar el continente con su influjo.

Generaciones se formaron con maestros de la categoría de Diego Rivera o Víctor Jara. Es otro factor a destacar de la cultura vanguardista en estos países: los movimientos artísticos de compromiso político. Es otra característica que vendrá a romper el nuevo modelo cultural surgido al amparo de la modernización.

Además, ambas naciones dieron un fuerte impulso a las industrias culturales: medios de comunicación públicos, editoriales, apoyo a la industria cinematográfica e incluso, en el caso chileno, un sello discográfico con apoyo público para difundir el “canto nuevo”. Son sistemas que en Chile fueron destruidos o minimizados por la modernización de los ochenta, y que en México hoy se ven amenazados por intentos modernizadores.

De esta manera, la política cultural estaba radicada de forma clara en el Estado nacional. El sistema funcionaba en los marcos previstos por la autoridad

política con plena legitimidad social. Sin embargo, a pesar del adecuado pacto social de ese modelo descrito en el caso mexicano y chileno, este orden entró en crisis ante la propia modernización del Estado en la década de los ochenta. El sociólogo alemán Beck describe este fenómeno:

El modelo de la primera modernidad que se pensó y organizó sobre la unidad de la identidad cultural (“pueblo”), del espacio y del Estado cuando aún no estaba a la vista, ni se auspiciaba, una nueva unidad de la humanidad, del planeta y del Estado mundial [1998:23].

Para Beck [1997] había un modelo de segunda modernidad asociado con el proceso de *modernización no reflexiva*, con el visible efecto del debilitamiento del Estado nacional. Por ello, es evidente que la concepción de la política cultural y protección patrimonial por parte del Estado se vio sometida a una fuerte tensión por el carácter total privatizador de la modernización. Y es aquí donde el pacto social moderno que contenían las políticas culturales de Chile y México sufrió una fisura con respuestas muy distintas por parte, no sólo de sus Estados, sino de sus sociedades.

Me refiero al hecho de que, frente a la “modernización no moderna” implementada con agresividad por el gobierno chileno y de forma incipiente por el gobierno mexicano a partir de la década de los ochenta, hubo efectos contrarios en la población. Si bien los chilenos resistieron de manera estoica las privatizaciones y reducción del aparato estatal que imponía la dictadura militar, a partir de la llegada de la democracia en 1989 se sorprendieron al ver que las nuevas autoridades continuaban el modelo económico sólo con pequeños ajustes al mercado.

Esto provocó que la sociedad, hasta ese momento con un alto grado de organización política, comenzara a desarticularse en nombre de la paz social. Lo anterior condujo a una especie de anomia social que culminó con la famosa expresión juvenil “no estoy ni ahí” (aludiendo a un descompromiso total) durante los noventa. Los chilenos, al parecer, se fueron seduciendo en democracia con el modelo que les permitía mayores accesos de consumo, a pesar de la pérdida de su seguridad social y una creciente inequidad en la distribución de la riqueza. El espejismo del crecimiento económico era el discurso que alimentaba un orgullo personal y colectivo.

En cambio la sociedad mexicana, organizada en torno a poderosos grupos de interés, ha logrado detener los intentos modernizadores de las autoridades que siempre han intentado reducir las burocracias estatales y, en la medida de lo posible, privatizar las empresas paraestatales. Un claro ejemplo de ello es Pemex. Cada vez que se habla de modernizarla no se hace referencia a que el propio Estado haga más eficiente su administración, sino a la necesidad de incorporar

capitales privados. Es casi un razonamiento mecánico: modernizar es privatizar. Lo anterior ha conducido a otro efecto negativo: la sociedad mexicana y en especial estos grupos de interés —coludido en muchos casos con los propios partidos políticos— no han sido capaces de imaginar un futuro distinto; parecen *enclavados en su tradición corporativa*.

Así podemos concluir que después de haber compartido un paradigma cultural común —en torno a una modernidad cultural que buscaba la integración de las mayorías excluidas—, mexicanos y chilenos han tomado caminos divergentes frente a una modernización que destruye la propia tradición moderna. Chile figura como un país de modernización desbocada, destruyendo el *ethos* cultural construido durante gran parte del siglo xx; en cambio, México actúa como una sociedad paralizada por su tradición. Como vimos, es una manera atávica de concebir a ésta, porque si los mexicanos quieren hacerlo de forma moderna tendrán que actualizar su rico pasado evitando los “cantos de sirena” de una modernización irreflexiva que podría acabar con su propia peculiaridad cultural.

Estos espejismos o falsos dilemas quedan reflejados en dos breves ejemplos que quisiera mencionar: la gestión patrimonial del Centro Histórico de Ciudad de México y el Borde Costero en Valparaíso.

El primer caso se refiere a la actual tensión en torno a un proyecto de mejoramiento urbano del sector, el cual se ha encontrado con un fuerte rechazo de grupos populares, en especial los comerciantes ambulantes; pero también de sectores intelectuales y políticos quienes ven en este plan intentos empresariales para apropiarse del Centro Histórico.

Para comprender la situación actual es importante una breve contextualización histórica. Ciudad de México, sin lugar a dudas, es una de las urbes más importantes del continente americano, símbolo del aplastamiento de la cultura mesoamericana en manos de la colonización española que la transformó en el epicentro de la administración colonial.

Esta característica provocó que las autoridades coloniales quisieran emular el esplendor español en la ciudad de México, convirtiendo a la ciudad en una de las más bellas y monumentales del continente, lo cual llevó a denominarla la *ciudad de los palacios*. Pero su esplendor no se limitó a su carácter colonial: tuvo una importante modernización a finales del siglo xix, y el xx vio emerger una de las urbes más modernas de Latinoamérica con un imponente desarrollo urbano en lo que se denomina el Centro Histórico. Sin embargo, al igual que en otras urbes latinoamericanas, a partir de las décadas de los cincuenta y sesenta los sectores acomodados comenzaron a emigrar de los centros históricos, provocando la decadencia. Lo anterior significó que esta zona de la ciudad redujera su población de 349 062 habitantes, en 1970; a 189 905, en 1990.

Pero más significativo que esta pérdida cuantitativa fueron las consecuencias sociales del hecho:

La historia de esta zona ha sido la de vastas construcciones que vieron transcurrir por ellas a ricos habitantes, que cedieron paso a inquilinos menos afortunados; éstos, a su vez, han sido expulsados, progresivamente, por la expansión de las actividades de comercio y servicios. Mientras los pobladores emigran a tugurios periféricos, tenemos un inmenso patrimonio edificado que se deteriora de manera acelerada por la falta de uso habitacional que lo mantenía en pie [Rosas, 1998:186].

Aun así, y suponemos que con un cierto grado de visión política, las autoridades de la ciudad otorgaron un recurso muy importante para la futura recuperación de esta zona al declararla en 1980 zona de monumentos históricos; y el 11 de diciembre de 1987, gracias a la conjunción de muchas iniciativas, la zona fue inscrita por la UNESCO en la lista del patrimonio mundial.

Sin duda, detrás de esta estrategia ya se vislumbraba el atractivo turístico que significaba el Centro Histórico, y la potencial generación de divisas que esto provocaría. Las iniciativas en este sentido seguirían prosperando, como *Échame una manita* y *Vivir en el centro*, durante las administraciones de los últimos gobiernos priístas, pero que alcanzarían su apogeo después.

Con la llegada del gobierno democrático a la ciudad en el año 1997 se renovaron las acciones públicas en torno al centro. En el año 1998 se creó el Fideicomiso del Centro Histórico bajo la nueva administración encabezada por el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas. En septiembre de ese mismo año se elaboró el primer documento de trabajo sobre el desarrollo del centro, el cual se titulaba: *Plan Estratégico para la Regeneración y Desarrollo Integral del Centro Histórico de la Ciudad de México* [Linares, 2006:51].

Pero este vigoroso plan chocaría con un problema heredado desde los regímenes anteriores.

El Centro Histórico distó mucho de ser recuperado en su totalidad, pero los esfuerzos por reinventar el centro habían comenzado su acción transformadora en ciertas zonas occidentales de la zona, sin embargo, se había tenido que negociar con los grupos heredados del antiguo sistema, en su mayoría, grupos de poder estructurados en el comercio informal y que representaban un capital político importante. Estos grupos siempre representaron una ambivalencia para el poder local instituido desde la regencia hasta el gobierno de la reforma democrática. Por un lado, representaban un capital político para los partidos, pero por otro, generaban prácticas consideradas impropias para los inmuebles patrimoniales así como para la imagen del centro histórico [*ibid.*:50].

Este problema configura el aspecto central del conflicto producido en torno al Centro Histórico de Ciudad de México (CHCM). Su conservación siempre tuvo

un prisma monumentalista y eso provocó una desvalorización de las clases populares acerca del simbolismo cultural que representa la zona.

Para las clases populares, el Centro Histórico resulta ser más un espacio eventual de trabajo o el lugar de concentración de las mercaderías accesibles que requieren para sus actividades productivas localizadas en la periferia, que un espacio con alto valor simbólico [Hiernaux, 2005:17].

Muchos critican que con este plan se pretende “blanquear” la zona, refiriéndose a la probable expulsión de los sectores populares, como ha ocurrido en la mayoría de las modernizaciones urbanas. Pero ahí es donde me pregunto si no es posible imaginar una alternativa a la tradición paralizante y la modernización irreflexiva (resemantizando a Beck, me refiero a la modernización sin estatuto de modernidad).

¿Por qué no es posible pensar que los sectores populares también pueden disfrutar de espacios públicos seguros, iluminados, en donde puedan aprender su historia y tal vez reescribirla?, ¿es que acaso se piensa que los sectores populares no tienen interés por su patrimonio? Y no me refiero sólo al patrimonio colonial existente. ¿Por qué una vecindad no puede ser patrimonio de las clases populares y que se le otorguen subsidios para sus reparaciones?

Creo que aquí se origina una cierta confusión cultural. Algunos sectores, en nombre de las clases populares, están defendiendo de manera fundamental a quienes ejercen el comercio callejero (aunque todos los estudios indican que en su mayoría no son familias en extrema pobreza) cargando de un matiz populista el tema patrimonial, ya que no parece lo más adecuado solucionar los problemas de desempleo por medio de la proliferación de comercio ilegal. Ahora, si ésta es la solución que concibe la sociedad mexicana, ¿por qué las autoridades no incentivan ferias de artesanías que atiendan al creciente turismo que circula por la zona?

No planteo que la cultura se someta al imperio del turismo, pero puede ser una fuente laboral mucho más regulada en bien del CHCM. ¿Por qué junto a Garibaldi, en vez de los precarios locales de nudistas, no se construye un centro cultural del folclor mexicano con actividades permanentes?, ¿cómo se entiende que en la zona no haya un lugar dedicado a la rica tradición cinematográfica y discográfica de México en el siglo xx? Debe haber infinidad de mejores ideas que éstas en el seno de la propia comunidad; por eso la importancia de la participación social en el tema patrimonial.

Me parece que es el punto neurálgico en la solución del problema. No se debe a incapacidad de las disciplinas a cargo de la conservación y gestión del patrimonio, pues al interior de éstas se ha producido un renovador debate abordando la problemática urbana, sino al sustrato político que ha tenido desde sus orígenes el tema patrimonial en México. En palabras de Luis Vásquez,

[...] los arqueólogos deben sujetarse a los caprichos de los poderosos, dando lugar a una sucesiva repetición de situaciones sociales iteradas [...] de origen evidentemente político, pero que practican una y otra vez, como si de un comportamiento ritualizado se tratara, a cada sexenio presidencial, porque en realidad nacen de una añosa tradición de siglos [*op. cit.*:122].

El problema se agudiza ante la autonomía modernizadora, pues la política de Estado se agota y el poder viene a constituirse en torno a los circuitos empresariales globales. Por eso no sorprende el relato que efectúa Manuel Gándara [1992] al narrar la odiosidad que se granjeó el INAH con los empresarios locales por su oposición al trazado de la línea 8 del Metro por el CHCM. Debió haber sido el fundamento que explique su nula participación en el conflicto de la construcción de una torre de un consorcio empresarial a un costado de la zona arqueológica en Cuicuilco.

Pero dada la tradición política mexicana, también hay que considerar el poder de los grupos corporativos, que sin duda hoy representan los vendedores informales; y hace inviable siquiera proponer restringir su actividad. Sin embargo, según mi opinión, su presencia dista de favorecer la apropiación popular del Centro Histórico, dado que si ese es el propósito se debería primero dejar que el patrimonio sea un asunto del pasado abriendo nuevas dimensiones, como "patrimonio vivo", "patrimonio como uso social" y el "patrimonio popular" [García Canclini, 1994], en donde la revitalización habitacional aparece como el plan más deseable y acertado.

Así, podría romperse la apropiación privilegiada del patrimonio por parte de las clases dominantes. También se abriría la posibilidad de que los movimientos sociales preserven el patrimonio de las modernizaciones estatales y los efectos nocivos de la rentabilidad privada, incluso de aquella ejercida por los propios sectores populares.

Lo fundamental es que la cultura mexicana vuelva a tener el dinamismo de antaño. Para lograrlo no puede reproducir lo que fue, sino reinventar un futuro a partir de sus tradiciones sin enclavarse en éstas, pues distaría de ser una actitud moderna.

En el caso de Chile el patrimonio urbano, desde una perspectiva social, es un tema que recién empieza a discutirse; el caso de Valparaíso, principal puerto del país, es un ejemplo ilustrativo. Fundado en el siglo XVI, vivió su apogeo durante el XIX cuando tuvo un dinamismo económico incluso superior a la capital chilena.

En el siglo XX, Valparaíso se caracterizó por su organización proletaria de portuarios, asimilando un marcado carácter bohemio y con una intensa vida cultural enfatizada por la alta presencia de universidades en la ciudad. Pero con el tiempo, el puerto entró en una decadencia económica en contraste con el vertiginoso desarrollo de su vecina Viña del Mar, balneario de los sectores acomodados.

Por ello la declaración del casco histórico de Valparaíso como Patrimonio de la Humanidad se esperaba con mucha expectativa para generar un nuevo impulso a la ciudad; se obtuvo en 2003. Según la UNESCO, por su singularidad histórica, arquitectónica y sociocultural.

Una vez conseguida la declaratoria, las autoridades nacionales y locales impulsaron un desarrollo enfocado al crecimiento inmobiliario y la focalización en el creciente turismo. Esto generó una inmediata paradoja, pues los proyectos inmobiliarios sólo atendían intereses financieros sin ningún respeto por el paisaje arquitectónico del puerto, y los proyectos turísticos apuntaban en la misma dirección: destruir el alma de la ciudad. La situación quedó develada con la presentación del proyecto estrella del gobierno regional, con el aval del gobierno del presidente Lagos: construir una marina con grandes centros comerciales y torres de departamentos en el borde costero del puerto.

Esta situación ha suscitado una esperanzadora nueva actitud de cierto sector de la sociedad que se ha agrupado en diversas asociaciones ciudadanas, articuladas en dos principales: Comité de Defensa de Valparaíso y Ciudadanos por Valparaíso. Ambas tienen un propósito común —oponerse a la propuesta modernizadora de las autoridades nacionales y locales— expresado con vehemencia en la campaña “Que no nos quiten la vista”, juntando más de cinco mil firmas para defender su principal patrimonio: el goce gratuito y público de mirar el mar:

La campaña fue un éxito en el sentido que logramos cambiar el plano regulador frenando la construcción en altura, el problema es que se dejó fuera justamente al borde costero, por presiones de Santiago; es decir, es como si en el teatro a los de platea los dejaran ir con sombrero de copas, rompe toda la idea de anfiteatro natural [...] y eso desanima porque uno se da cuenta que en el fondo se esconden otros intereses [Paz Undurraga, Ciudadanos por Valparaíso].

Esto también se expresa en la lucha que dan los sindicatos portuarios por la no ocupación comercial del borde costero, defendiéndolo como espacio público, y como posibilidad de ampliación de las actividades portuarias.

Queremos que sea como antes: un lugar donde íbamos a pololear con nuestras novias, un lugar donde éramos libres para pasear. Y si quieren recuperarlo la mejor manera es ampliarlo como puerto; ahí sí darían más empleos con sueldos dignos, no como los que les darán a los que entren a trabajar al Mall [Jorge Bustos, dirigente portuario].

Así, mientras las autoridades pretenden implementar una modernización ajena a toda tradición porteña, los ciudadanos defienden el sentido de lo público, tal como era antes que el gobierno militar lo cerrara; y rechazan el usufructo privado con el argumento de mejores perspectivas económicas para la población. Y aquí de nuevo las preguntas: ¿no es acaso posible imaginar un desarrollo

que integre lo patrimonial?, ¿es imposible concebir una modernidad con tradición? Y es la riqueza de la pugna entre las organizaciones patrimonialistas de Valparaíso: tratan de reinventar el futuro mirando al pasado de un esplendor portuario, propio de la modernidad.

Por eso, a pesar de la aparente inmovilidad que refleja México, y la modernización irreflexiva que aplican las autoridades chilenas, quiero evitar el desencanto que me embarga al momento de analizarlas. También me motiva la esperanza de que los intelectuales, artistas, gestores, animadores, trabajadores de la cultura de ambos países sean capaces de plantearse, junto a sus sociedades, un nuevo escenario para las políticas culturales, incluidas las patrimoniales, que nos liberen de la tradición paralizante y la modernización destructora; igual que espejismos —imágenes seductoras pero engañosas— que amenazan con cercenar toda tradición moderna.

BIBLIOGRAFÍA

Ballart, Josep

2002 *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, Barcelona, Ariel.

Beck, Ulrich

1997 “La reinención de la política. Hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en *Modernización reflexiva: política y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

1998 *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós.

Berman, Marshall

1998 *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI.

Calvillo, Miriam y Alejandro Favela

1996 “Aporte para la comprensión de las modernizaciones mexicanas”, en *La modernidad inconclusa: visiones desde el presente mexicano*, México, UAM-Iztapalapa.

Casullo, Nicolás

1998 *Modernidad y cultura crítica*, Buenos Aires, Paidós.

Emmerich, Gustavo

1996 “La modernidad y sus paradojas”, en *La modernidad inconclusa: visiones desde el presente mexicano*, México, UAM-Iztapalapa.

Florescano, Enrique

1994 “Patrimonio y política cultural en México: los desafíos del presente y del futuro”, en *Memoria del simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH.

Gándara, Manuel

1992 *La arqueología oficial mexicana. Causas y efectos*, México, INAH.

García Canclini, Néstor

1994 “¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social”, en *Memoria del simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH.

Garza, Luis

1994 “Legislación y política cultural”, en *Memoria del simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH.

Giddens, Anthony

1997 "Vivir en una sociedad postradicional", en *Modernización reflexiva: política y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

Habermas, Jurgen

1988 "La modernidad, un proyecto incompleto", en *La posmodernidad*, México, Colofón.

Hiernaux, Daniel

2005 "Imaginario y lugares en la reconquista de los centros históricos", en *Ciudades Rnui*, núm. 65.

Hobsbawm, Eric

1998 *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica.

Huntington, Samuel

1992 *El orden político en las sociedades en cambio*, Buenos Aires, Paidós.

Jameson, Frederic

2004 *Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Gedisa.

Lash, Scott

1997 "La reflexividad y sus dobles: Estructura, estética, comunidad", en *Modernización reflexiva: Política y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.

Linares, Jorge

2006 *Tesis maestría ciencias antropológicas*, México, UAM-Iztapalapa.

Rosas Mantecón, Ana

1998 "La monumentalización del patrimonio: políticas de conservación y representaciones del espacio en el Centro Histórico", en *Cultura y comunicación en la ciudad de México. Modernidad y multiculturalidad: la ciudad de México a fin de siglo*, México, Grijalbo/UAM-I.

Touraine, Alain

1994 *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, FCE.

Urteaga, Augusto

1994 "Notas para la historia del Estado y la demanda social en la preservación del patrimonio cultural", en *Memoria del simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, México, INAH.

Vásquez, Luis

2003 *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, México, CIESAS.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*, México, FCE.