

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 13, NÚMERO 38, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2006



El patrimonio cultural en la era de la globalización.
Acercamiento, problemática y perspectivas

ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 13, NÚMERO 38, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE, 2006

El patrimonio cultural en la era de la globalización.
Acercamiento, problemática y perspectivas

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
Sergio Yáñez Reyes	
DOSSIER	
• <i>Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial</i>	13
Lourdes Arizpe	
• <i>Industrias y patrimonio cultural en el desarrollo económico de México</i>	29
Ernesto Piedras	
• <i>El Instituto Nacional de Antropología e Historia: antecedentes, trayectoria y cambios a partir de la creación del CONACULTA</i>	47
Sergio Yáñez Reyes	
• <i>La democracia cultural y los movimientos patrimonialistas en México</i>	73
Ana María Salazar Peralta	
• <i>La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de ley</i>	89
Bolfy Cottom	
• <i>Tradición y modernización: los espejismos en las políticas patrimoniales de México y Chile</i>	109
Mauricio Rojas	

- *Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos* 133
Rossana Cassigoli Salamon

MISCELÁNEA

- *Árbol adentro: la sustancia del cosmos* 155
Manuel Alberto Morales Damián
- *El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica* 177
Roberto Martínez González
- *La pobreza indígena en dos comunidades de Veracruz* 201
Ángel Serrano Sánchez, Verónica Vázquez García y María Montes Estrada
- *Concepto de Metabolismo Cultural para evitar la monocultura en el tren del monoglobalismo* 225
Reinhard Senkowski

RESEÑAS

- *Yoko Sugiura. Y atrás quedó la Ciudad de los Dioses. Historia de los asentamientos en el Valle de Toluca, México* 249
Patricia Fournier
- *Luis Humberto Méndez y Berrueta. Ritos de paso truncos. El territorio simbólico maquilador fronterizo* 253
Stanislaw Iwaniszewski

PRESENTACIÓN

El número de la revista Cuicuilco que el lector tiene en sus manos aborda una problemática impostergable: la situación del patrimonio cultural en un marco caracterizado por la globalización y los más diversos intentos de modernización neoliberal. Se trata, por tanto, de un dossier temático que afronta la cuestión patrimonial desde diversos ángulos del presente y futuro inmediato.

Con su tradicional disposición a discutir las cuestiones candentes de la vida social, esta revista, órgano de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), tuvo a bien reunir aquí siete artículos acerca de un debate que desde hace 20 años atraviesa a las ciencias humanas y a las instituciones de la cultura y se ha agudizado y polarizado en la última década.

La publicación de tales materiales persigue, sobre todo, compilar el conocimiento y experiencia que fluyen en los aportes de un grupo plural de especialistas que, desde diferentes ópticas, han trabajado en la investigación, conservación y difusión del patrimonio cultural. Lo anterior con la firme intención de analizar de manera crítica la problemática actual y desvelar algunas de sus perspectivas.

LAS ARISTAS DEL TEMA

Con el fin de ubicar de forma adecuada los textos que conforman este número, ofrecemos a continuación algunas coordinadas, en absoluto necesarias, acerca de la temática que nos ocupa.

La primera tiene que ver con la noción misma de patrimonio cultural. A decir verdad, desde su origen el término ha prosperado en medio de una extensa polémica no sólo en los ámbitos académicos, sino también en los campos legislativo, institucional y político. Hace ya casi 20 años, Guillermo Bonfil (q.e.p.d.) decía:

La discusión acerca del patrimonio cultural cobra cada día mayor amplitud y alcanza a un auditorio más vasto. Hay un número creciente de reuniones nacionales e internacionales en que los temas relativos al patrimonio cultural son los centrales; especialistas de diversas disciplinas intervienen en un debate que hace apenas unos lustros parecía ajeno a su actividad profesional; se legisla para la protección del patrimonio cultural y se emprenden campañas de propaganda para despertar conciencia sobre ese problema y alentar actitudes de revaloración, aprecio y custodia de los bienes que integran nuestro patrimonio.

Este no es el espacio adecuado para siquiera apuntar los asuntos que han estado presentes en tan compleja discusión. Baste decir que hasta hoy ha sido difícil establecer consensos acerca de lo que es en esencia el patrimonio cultural y, así también, sobre las formas en como debe ser cuidado y protegido.

En segundo lugar, el patrimonio cultural tiene historias, trayectorias y componentes que varían de nación en nación y de región en región. El conocimiento puntual de dichos componentes es una necesidad insoslayable no sólo en términos de catálogos de bienes sino también de reconocimiento del bagaje propio de cada nación, de la pluriculturalidad y sus particulares modos de articularse, así como de las formas normativas, estrategias, programas y proyectos que resultan más adecuados en cada caso.

Por otra parte, como precisa el trabajo de la doctora Lourdes Arizpe, el análisis cultural contemporáneo ha permitido el paulatino reconocimiento de visiones, creencias, tradiciones y prácticas ancestrales. Se trata de una modalidad del patrimonio cultural que se ha denominado “intangible” o “inmaterial” —este último término de acuerdo con la Convención Internacional correspondiente llevada a cabo por la UNESCO en 2004—. Dicha modalidad tiende a ser objeto de políticas públicas y acciones institucionales específicas.

Finalmente, la globalización y correspondiente expansión del capitalismo neoliberal se han propuesto convertir todas las riquezas, incluidas las culturales, en espacio para la mercantilización y el usufructo privatizador. En nuestro ámbito de estudio ello apunta, entre otros aspectos, al paulatino desmantelamiento de la conducción gubernamental, a la supresión del patrimonio cultural de interés nacional, a la emergencia de formas legislativas que favorezcan la apropiación privada del arte y la cultura, y al cambio radical de las instituciones por tradición nacionalistas y protectoras de las riquezas culturales.

El efecto inmediato de semejante reordenación, que en México alcanza ya más de una década, es la conversión del campo político-cultural en querrela, en “disputa por la cultura”; esto es en una creciente confrontación legislativa, institucional y política, hasta hoy, sin resultados.

Hasta aquí las coordenadas para ubicar el carácter e importancia de los artículos reunidos en este volumen.

LOS AUTORES Y LOS TRABAJOS

El dossier inicia con la aportación de la doctora Lourdes Arizpe Schlosser, antropóloga social cuya labor en favor de la cultura y el patrimonio cultural ha trascendido hasta

situarse en el campo internacional (ha sido subdirectora para la cultura en la UNESCO y presidenta del Consejo Internacional de Ciencias Sociales, con sede en París). En su texto “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”, la autora expone lo que de facto es su experiencia en una larga búsqueda para lograr el reconocimiento del patrimonio cultural intangible, al cual ha dado amplia promoción en obras como Indígenas en la ciudad de México: el caso de las “Marías” [1975], Migrantes indígenas en la ciudad de México [1975], Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana [1989], Percepciones sociales de la deforestación en la selva Lacandona [2003] y Los retos culturales de México [2004].

Para la autora, el patrimonio cultural no tiene siempre un significado universal, aspecto que depende de cómo se definan “patrimonio cultural” y “universal”. En la actualidad, dice, las culturas son empleadas para promover la cohesión política y social, crear ventajas comparativas y nuevas representaciones simbólicas en un mundo competitivo.

Según su texto, los últimos 30 años han sido escenario de notables avances en asuntos culturales de relevancia, como las políticas públicas, diversidad, globalización y patrimonio intangible. La autora, que también es investigadora de tiempo completo en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, analiza la participación de México en la definición de políticas internacionales para la cultura, y también los retos para seguir construyendo ideas y prácticas en torno al patrimonio cultural intangible.

En su artículo “Industrias y patrimonio cultural en el desarrollo económico de México”, el doctor Ernesto Piedras, autor de libros como ¿Cuánto cuesta la cultura? [2004] y Las industrias culturales y el desarrollo de México [2006]—este último en colaboración con el doctor Néstor García Canclini—, ofrece un enfoque económico del “sector cultural”. Para él dicho campo es un motor de crecimiento y desarrollo que se materializa en las industrias culturales.

El autor sostiene que estas industrias son ya uno de los sectores más importantes de la economía, hecho que atribuye tanto a la entrada de divisas como a su contribución al Producto Interno Bruto y al empleo. Compara datos del sector cultural mexicano con los de otros países y persigue la ubicación de México en el panorama internacional. Al final, el doctor Piedras ofrece interesantes y polémicas recomendaciones para un funcionamiento eficiente del subsector cultural nacional.

En mi contribución, “El Instituto Nacional de Antropología e Historia: antecedentes, trayectoria y cambios a partir de la creación del CONACULTA”, analizo la sucesión de modelos institucionales en el sector cultural mexicano a partir de la formación del INAH. Para ello, examino las características y tendencias generales de la acción gubernamental que prevaleció en el país desde 1939 hasta mediados de los ochenta, caracterizada por el compromiso del poder público con la cultura, el arte y la identidad nacionales.

Más adelante el trabajo se centra en el impacto de modernización y globalización sobre la política cultural y las instituciones responsables del patrimonio, así como en las transformaciones que el INAH y el denominado subsector cultura han experimentado a partir de 1988, con la creación del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Antes

de concluir ofrezco conclusiones acerca de las dificultades en la reciente evolución del Instituto, poniendo énfasis en las contradicciones más relevantes de los últimos años.

La maestra Ana María Salazar Peralta, investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM (IIA-UNAM), analiza en su interesante artículo "La democracia cultural y los movimientos patrimonialistas en México" las acciones sociales que durante las últimas dos décadas se han suscitado en Cuicuilco, Tepoztlán, Teotihuacán y El Tajín, por la defensa del patrimonio y en pro de la reivindicación de su uso nacionalista y social.

Desde su punto de vista, tales "movimientos patrimonialistas" fueron provocados por una profunda crisis cultural vinculada con el abandono del nacionalismo revolucionario por parte del gobierno imperante, crisis en la que se modificó el discurso gubernamental que hasta entonces defendía los bienes culturales de la nación.

Con el fin de comprender las razones del proceso, el texto revisa la trayectoria de la política mexicana en los últimos 30 años. Caracteriza, asimismo, las mencionadas acciones sociales como expresiones de una "ciudadanía cultural", vinculada de forma íntima con el uso social del patrimonio, y como parte de un permanente e inagotable "proceso de democratización cultural".

En "La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de ley", el maestro Bolfy Cottom Ullín, investigador de la Dirección de Estudios Históricos (DEH-INAH), analiza el sinuoso camino seguido por la iniciativa de ley de Fomento y Difusión de la Cultura, presentada por Vicente Fox ante la Cámara de Diputados, el 21 de septiembre de 2005.

Para el autor se trata de uno de los procesos legislativos más controvertidos, ya que el proyecto fue elaborado a petición del CONACULTA por un despacho particular, en el marco de una conflictiva convulsión del campo cultural en el país. La iniciativa, según su decir, puso en evidencia la falta de ética de funcionarios y legisladores, así como su ignorancia de los procesos históricos en esta materia.

Después de estudiar el contexto político-cultural que antecedió a la presentación de la iniciativa, el maestro Cottom hace una revisión exhaustiva del contenido de la misma, mostrando en cada apartado la incoherencia del planteamiento legal y la falta de consistencia en la argumentación cultural e institucional.

El maestro Mauricio Rojas Alcayaga, docente del Departamento de Historia de la Universidad Diego Portales de Chile y doctorante en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, se pregunta en su artículo "Tradición y modernización: los espejismos en las políticas patrimoniales de México y Chile", por qué ambas naciones, las cuales en el pasado compartieron políticas culturales de vanguardia, se han transformado en 50 años (1920-1970) en modelos opuestos. La respuesta se ofrece mediante la discusión teórica en dos casos de gestión patrimonial: el Centro Histórico de la ciudad de México y el Borde Costero en Valparaíso, Chile.

Para el autor, México y Chile compartieron en el pasado un modelo liderado por el poder público, en alta sintonía con las aspiraciones de la población. Sin embargo, en la actualidad

Chile, después del “apagón cultural” de la dictadura de Augusto Pinochet —durante la cual se dio rienda suelta a la privatización y “desocialización” de la cultura—, no ha logrado reinsertar lo cultural como centro de su desarrollo. En tanto, los gobiernos posteriores continuaron disminuyendo el rol público en las políticas culturales y han favorecido la inclusión del mercado en su gestión y administración. Las experiencias analizadas conducen a nuevas preguntas que hoy forman parte de la discusión estratégica acerca del patrimonio cultural: ¿hay una tercera posibilidad distinta a la inercia estatal o al reinado del mercado?, ¿es posible imaginar un nuevo modelo cultural?

Por último, la doctora Rossana Cassigoli, profesora-investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM (CELA-FCPS), ofrece en su artículo “Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos” una novedosa exploración teórica acerca de las nociones de patrimonio, memoria y prácticas culturales, en tanto conceptos hermenéuticos y epistémicos.

Siguiendo diversos autores, pero en especial la reflexión política o “politización de las pertenencias” de Michel de Certeau, la doctora Cassigoli procura demostrar que hay un elemento trascendental de pertenencia en las prácticas culturales, también maneras de hacer que se fundan en fragmentos de memoria, y que la heterogeneidad de las prácticas está dada por la presencia de prototipos culturales diferentes.

El trabajo y sus conclusiones aportan un interesante y muy refrescante enfoque sobre aspectos de la memoria, las prácticas culturales y el patrimonio, que con seguridad propiciará la discusión y apertura de nuevas vetas analíticas en el relevante tema que este número aborda.

Son éstos los artículos aquí reunidos. Como coordinador del número agradezco a todos y cada uno de los autores su interés y dedicación; al Consejo Editorial, su asesoría; pero sobre todo su solvencia en los momentos difíciles. A la Dirección de la Escuela por su confianza y apoyo incondicional. Por último, pido a los lectores una actitud crítica y propositiva, así como su ayuda, del todo imprescindible, para ampliar la discusión y luchar por mejores alternativas en la defensa y conservación del patrimonio arqueológico, artístico y cultural de nuestra nación.

SERGIO YAÑEZ REYES

DOSSIER

LOS DEBATES INTERNACIONALES EN TORNO AL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Lourdes Arizpe

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM

RESUMEN: *Se abre un nuevo debate en torno al patrimonio cultural como un “bien público” en los ámbitos nacional y global. El patrimonio cultural proporciona servicios culturales y económicos insustituibles y genera ventajas intra e intergeneracionales. No todo tiene significado universal, pero depende de cómo se define “patrimonio cultural” y “universal”. Se está echando mano de las culturas para promover la cohesión política y social, crear ventajas comparativas en un mundo competitivo y nuevas representaciones simbólicas. Sin embargo, esto puede atentar contra la libertad cultural y generar nuevas “tiranías” que limiten la creatividad y reconocimiento de las identidades múltiples. A la labor del INAH durante 70 años le debemos el alto reconocimiento que tiene México en sus políticas de conservación, museología y apoyo a la creatividad cultural. La reciente responde a todas estas interrogantes e iniciativas. Al elaborarlo se dio especial atención a enmarcarla en principios de derechos humanos, sustentabilidad y participación de los creadores culturales.*

ABSTRACT: *Is cultural heritage a “public good”? Cultural heritage provides unique cultural and economic services and generates intra and intergenerational advantages. No all cultural heritage has a universal significance but this depends on how you define “universal” and “cultural heritage”. Today people are using culture to strengthen political and social cohesion, to foster comparative advantages in a competitive world and to create new symbolic representations. However, this may go against cultural liberty and develop new “tyrannies” that may limit creativity and recognition of hyphenated or multiple identities. In Mexico the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) has developed highly successful policies of cultural heritage conservation, museology and promotion of cultural creativity. This must expand now towards conservation of intangible cultural heritage. The recent UNESCO International Convention on Intangible Cultural Heritage establishes the basic international legal context in which new initiatives may be developed. It gives special attention to the participation of cultural practitioners in safeguarding their own practices within a framework of human rights and sustainability.*

PALABRAS CLAVE: *patrimonio cultural intangible, bien público, INAH, UNESCO, Convención Internacional sobre Patrimonio Cultural Intangible*

KEY WORDS: *intangible heritage, public good, National Institute of Anthropology and History (INAH), UNESCO, International Convention about the Intangible Cultural Heritage*

No seamos, sin embargo, soberbios y desagradecidos, traigamos a la memoria la sensata recomendación de nuestros mayores cuando nos aconsejaban guardar lo que no era necesario porque, más pronto o más tarde, encontraríamos ahí lo que, sin saberlo entonces, nos acabaría haciendo falta

JOSÉ SARAMAGO, EN *LA CAVERNA*

INTRODUCCIÓN

Las culturas constituyen filosofías de vida. Como tales, ejercen numerosas funciones como emblemas políticos, imaginarios simbólicos, formas estéticas, identidades nacionales y sitios de memoria. También pueden ser instrumentadas como activos sociales, industrias culturales y logotipos de mercado. Su valor intrínseco y duradero reside en esta polisemia. Proporciona a sus portadores una rica variedad de posibilidades; pero es necesario entender que en la proliferación actual de debates en torno a la cultura y las culturas se traslapan y confunden sus aspectos constitutivo, funcional e instrumental. En este periodo tan acelerado de cambio, estos tres campos se están transformando porque la cultura es la materia prima con la que se construyen las visiones de mundo. De ahí los actuales conflictos culturales tan intensos para reorganizar un mundo en globalización.

Las condiciones que antes aseguraban la representación en espejo de las identidades están cambiando con rapidez, así como la capacidad de reproducir sus normas y prácticas. Además, en vista de las crecientes desigualdades económicas, la inseguridad política y el debilitamiento del mandato del Estado para garantizar el bienestar de sus ciudadanos, la gente se ha arropado en sus culturas en busca de certidumbres. El patrimonio cultural, tangible e intangible, es la piedra de toque en toda construcción de sociedades e identidades.

En los últimos decenios, este patrimonio ha enfrentado amenazas cada vez más marcadas. Hay grandes riesgos para las creaciones culturales: cambios económicos y tecnológicos, desastres naturales como parte de la destrucción ecológica, infraestructuras urbanas, expansión agrícola, densidad poblacional, turismo, excavación ilegal, robo, negligencia e ignorancia.

Al mismo tiempo, se está echando mano de las culturas para promover la cohesión política y social, crear ventajas comparativas en un mundo en extremo competitivo y generar nuevas representaciones simbólicas. Sin embargo, con la restricción en años recientes de los apoyos institucionales y financieros a la investigación en ciencias sociales y humanidades, y su marginación de los foros públicos, se ha propiciado que las ideologías culturales fundamentalistas y religiosas intenten colocarse en el centro del escenario.

Como era de esperarse, el resultado fue un aumento marcado de conflictos religiosos y culturales alrededor del mundo, el cual ha llevado a una oleada de atentados al patrimonio cultural, por representar a la “cultura enemiga”. Como ejemplos, podemos mencionar los ataques serbios a la ciudad de Dubrovnik, la destrucción de los Budas de Bamiyán en manos de los talibanes, y el aislamiento de la biblioteca de Sarajevo y el puente de Mostar por parte de las tropas croatas. Por fortuna, también hay muestras de que en el mundo la mayoría se opone a la destrucción cultural, como lo evidencia la inauguración, el 31 de julio de 2005, del nuevo puente de Mostar, reconstruido gracias a la coalición internacional entre gobiernos, empresas y sociedad civil [v. Serageldin *et al.*, 2003].¹

LOS DEBATES INTERNACIONALES EN TORNO AL PATRIMONIO, ACTIVOS SOCIALES Y BIENES PÚBLICOS

Las principales acciones de las políticas culturales se han enfocado hacia el patrimonio cultural, los activos culturales, y las empresas y bienes públicos culturales. Para protegerlo, tanto el físico como el intangible, las convenciones de la UNESCO abrieron este campo y recién han renovado sus acciones, como se describe más adelante [1998, 2001]. El Banco Mundial también inició programas culturales basados en el concepto “propiedad cultural” y empresas culturales [2000].

En la actualidad, el debate acerca de la conservación del patrimonio cultural como un “bien público” (*public good*) abre nuevas perspectivas, lo mismo en términos nacionales que globales. Sus activos son bienes públicos con beneficios que no rivalizan ni se excluyen entre sí. Proporcionan servicios culturales y económicos insustituibles, y generan ventajas intra e intergeneracionales. Se analiza además su carácter de bien público global. Podría argumentarse que no todo tiene un significado universal, pero esto depende de cómo se define “patrimonio cultural” y “universal”.

También podrían formularse preguntas acerca del carácter global de los bienes, que a la vez pueden entenderse como una dimensión de lo público. Es posible interpretar, dice Inge Kaul, “[...] el clamor en contra de la globalización como un llamado a un mejor aprovisionamiento de los bienes públicos” [Kaul, 2003:21]. Resulta indispensable reformar las políticas públicas, pues es clave para manejar la globalización de mejor manera.

¹ Según el informe de 2003 de la OIM acerca de las migraciones en el mundo, el número de emigrantes en escala global ascendió a 175 millones en el año 2000, y, según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, el 1 de enero de 2003 había en el mundo 20.5 millones de refugiados, cifra que va en aumento, ya que el cómputo del año 2000 había sido de 15.8 millones.

Estos debates conceptuales han derivado en la renovación de estudios interdisciplinarios y discusiones tanto en la antropología como en las ciencias sociales e históricas acerca del “valor” económico, social, psicológico y espiritual de la cultura.

Por último, también se discute cómo lograr que participe la mayor parte de la gente en la conservación del patrimonio cultural. Algunas instituciones como la UNESCO dan énfasis a los procesos sociales y culturales; el Banco Mundial, a los económicos. Por ejemplo, si un monumento o evento cultural es importante y apreciado, ¿cuánto estarían dispuestos a ofrecer los *stakeholders* —término para el que urge encontrar un equivalente en castellano—, es decir, todos aquellos a quienes les incumbe y les importa el evento cultural?

El Banco Mundial realizó una encuesta para ver cuánto estarían dispuestos a pagar tanto los marroquíes como los turistas para conservar la Medina de Fez. Los resultados mostraron que ambos grupos tenían disposición para financiar los proyectos de rehabilitación. La siguiente pregunta es: ¿quién debe administrar los proyectos? La respuesta es que cada país debe responder de acuerdo con sus experiencias históricas y legado institucional. Lo anterior porque requiere construirse una combinación apropiada para que el Estado, agentes culturales, sector privado y sociedad civil cooperen en estas acciones.

El Estado asegura la sistematización y continuidad. Sin éstas, como ha ocurrido en algunos países, los proyectos muchas veces fracasan, pero en un sitio en donde las decisiones acerca de cómo asignar recursos en gran medida han pasado del Estado a otros actores económicos, se requiere de un nuevo marco para las políticas en torno al patrimonio nacional.

La experiencia mexicana de conservación del patrimonio, con el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es de suma importancia, riqueza conceptual y operativa, lo cual explica que sea considerada un ejemplo extraordinario en el mundo. De hecho, ningún país emergente ni en desarrollo, ni siquiera los que cuentan con un patrimonio cultural semejante, tienen la infraestructura y calidad de investigación antropológica con la que cuenta México.

A la labor del INAH durante 70 años le debemos el alto reconocimiento que tiene México en cuanto a patrimonio físico, cultural y museología. De ahí que los cambios en la estructura de la política en este campo necesiten ser aquilatados con profundidad conceptual, análisis institucional y evaluación de condiciones de operatividad. Fundada en los años treinta, esta institución ha sido muy exitosa en la protección del patrimonio cultural y creación de un sistema nacional de museos.

A partir de los años setenta se intentaron un sinnúmero de experiencias de conservación del patrimonio cultural, en su mayoría poco conocidas. Para dar un ejemplo, se desarrollaron museos locales, comunitarios y escolares, tendientes a trabajar en asociación con las comunidades, los cuales alcanzaron varios

niveles de éxito. Pero no se analizaron ni evaluaron estas acciones. Si acaso se hicieron reajustes internos a los programas sin un previo debate público acerca de lo hecho.

LAS HERENCIAS MULTICULTURALES

Un importante reto para comprender el patrimonio cultural reside en el hecho de que un monumento o práctica cultural suele estar asociado a una sola cultura, pero esto dista de ser una descripción precisa de lo que sucede en realidad. Al enfocarnos en tal perspectiva se tiene la impresión de que el mundo es un “mosaico de culturas”.

Como bien sabemos los antropólogos, tal metáfora no sólo es obsoleta e imprecisa, sino también la más inconveniente para un mundo con un continuo fluir de comunicaciones y prácticas culturales. En el Segundo Informe Mundial sobre Cultura propusimos una nueva metáfora, la de río-arco iris.² Esto es, una corriente permanente en la que muchas culturas surgen, se enfrentan o amalgaman, recrean y siguen su curso. En vista de que vivimos en un mundo en donde los fundamentalismos están llevando a destrucciones y guerras culturales, es muy importante recalcar la inevitable historia multicultural de toda cultura contemporánea.

Resulta muy significativo que, salvo raras excepciones —por lo general de pueblos isleños o diminutos países—, casi todas las entidades culturales en el mundo tienen esta herencia multicultural. Es el caso de coptos egipcios, musulmanes bengalíes, pueblos originarios de las Américas convertidos en “amerindios”, chinos canadienses, japoneses brasileños, afroamericanos o afro-jamaíquinos. Y la lista sigue creciendo, como lo demuestran los rastafarianos jamaíquinos.

Los sujetos que practican múltiples culturas, para las que ya se ha creado el término de “*hyphenated peoples*” —por ejemplo, africano-americano, o sea, personas biculturales o multiculturales,— conforman, de hecho, los grupos y diásporas culturales más activos en los movimientos globales. Como las personas son libres de escoger su cultura, las fronteras culturales que imponen los *gatekeepers*, esto es, los “guardianes” siempre han sido artificiales y lo son más aún hoy en día. Porque todo demuestra que las culturas forman parte de un *continuum* cultural en el que se inventan, intercambian y redefinen usos y costumbres en cada generación. Además, se pueden redefinir de muy distinta manera las fronteras culturales. Como ejemplo, la reciente discusión acerca de si la cultura islámica debiera considerarse parte de Occidente, ya que se deriva de las religiones de “los hijos de Abraham”.

² Esta metáfora fue tomada de la imagen utilizada por Nelson Mandela para referirse a Sudáfrica como la “nación-arco iris”.

De hecho las afiliaciones a grandes religiones son demasiado amplias y vagas como para explicarse en términos de fenómenos culturales. Por ejemplo, hay tanta diversidad cultural dentro del Islam como entre las regiones demarcadas como “Occidente”.

Si reconocemos que las culturas están aglomeradas como distintas “áreas culturales”, tal y como lo postuló Julian Steward a mediados del siglo pasado, a distintas escalas la situación actual no parecería tan distinta de la que ha imperado en el mundo desde hace siglos. Hoy el problema, sin embargo, estriba en que el reconocimiento de la multiplicidad de culturas ofrece a los individuos un rango mucho mayor de opciones. Frente a ello existen varias interpretaciones. Tylor Cowen sostiene que, de hecho, la interactividad le proporciona a la gente una nueva libertad para escapar de la “tiranía de la localidad”, al ofrecerles un número más amplio de “menús” culturales [2003].

Kwame Anthony Appiah advierte, al contrario, que pueden erigirse “nuevas tiranías” al cerrarse las culturas frente a otras y exigir a sus miembros que no acepten los movimientos naturales hacia la renovación de sus tradiciones [2004].

Craig Calhoun amplía este argumento, al señalar que

[...] el monolingüismo y la ortodoxia religiosa se han tomado como normales, mientras que el poliglotismo y la variación o el sincretismo religiosos se ven como casos de desviación que deben ser explicados. Aún en estos casos, y en una gama de otras formas, no es obvio que la gente viva en un mundo social a la vez, sino que ahora es común —como lo ha sido a lo largo de la historia humana— habitar múltiples mundos simultáneamente e, incluso, crecer como personas gracias a la capacidad de mantenerse en conexión con todos ellos. Esto significa que es poco probable que el horizonte de experiencia de alguien, para tomar prestado el término fenomenológico, se ajuste a una sola colectividad o estructura de categorías [1995:xv].

Reconocer lo anterior hace aun más absurdo el uso de nuevos términos restrictivos, que extienden el fundamentalismo religioso a un fundamentalismo cultural, como en el caso de la frase “choque de civilizaciones” propuesto por el profesor Samuel Huntington, famoso en los sesenta por haberse opuesto de forma radical ante el movimiento estudiantil.

Lo que ocurre cuando se asienta un fundamentalismo es que de inmediato surge la réplica política, lo cual llevó a que el presidente Khatami de Irán, representante del régimen fundamentalista islámico —aunque con una tendencia moderada—, impulsara el “diálogo entre civilizaciones”. Se echa a andar así lo que llamé en las Naciones Unidas una “espiral de reivindicaciones fundamentalistas”, que lo único que logra es encubrir la diversidad cultural y propiciar conflictos cada vez más proclives a las guerras santas.

Así lo afirmamos en el grupo creado por Kofi Annan contra esta peligrosa división, señalando que hoy en día un peligro para determinado grupo en el planeta se convierte *ipso facto* en amenaza para todos, es decir, que hay una igualdad de vulnerabilidad [2001]. Al mismo tiempo también ocurre, en especial por la destrucción de los biosistemas, una *globalización de la vulnerabilidad*.

Resulta urgente detener el ascenso de los conflictos religiosos y étnicos y evitar unas Naciones Unidas formadas por “[...] diez mil fracciones y nuevas naciones que se van sumando ansiosamente. Ésta no es una buena manera de organizar la vida humana” [Breckenridge *et al.*, 2002:3]. Es cierto, para contrarrestar esta tendencia es necesario buscar nuevas formas de cosmopolitismo que respeten las culturas, aquellas que a su vez tengan valores de respeto por otras culturas. En cambio hay que combatir de forma activa las culturas intolerantes. Esta formulación de “ética global” basada en democracia, equidad —incluida la de género—, derechos humanos, responsabilidad y sustentabilidad, proviene del informe *Nuestra diversidad creativa*, de la Comisión Mundial para la Cultura y el Desarrollo [1996].

LAS LEALTDES MÚLTIPLES

Las identidades de diferentes tipos —culturales, étnicos, religiosos, profesionales, nacionales, etcétera— se entrecruzan en la vida de los individuos. Estas lealtades múltiples, sin embargo, no se dan en un mismo plano. Pensar de esta forma es caer en el “síndrome de la cultura plana”, como le he llamado en otra ocasión. En vez de ello, las lealtades pueden pertenecer a distintas escalas.

De hecho, un sistema de lealtades múltiples en varios niveles, construido en los últimos siglos, es lo que predomina alrededor del mundo. Los individuos de las sociedades tienen, en primer término, identidades basadas en el lugar, las cuales pueden coincidir o ser reemplazadas por las idiomáticas, culturales o religiosas; en segundo, identidades basadas en el Estado-Nación, y en tercero, identidades culturales regionales (por ejemplo, la Unión Europea), subcontinentales (el África del Subsahara) o extensas (el Occidente). Las identidades basadas en la nación están lejos de desaparecer. Sin embargo, el tipo de modelo utilizado para dividir cultura y “modernidad” ha conducido al descuido de las culturas, identidades y tradiciones nacionales [Robertson, 1992:5].

Las nuevas identidades regionales sólo podrán ocupar un espacio correspondiente sobre las nacionales si existe la posibilidad de una unión política que haga extensivos los derechos democráticos de los ciudadanos a todos los países en ese bloque, como es en este momento el singular caso de la Unión Europea. De lo contrario, durante los próximos años deberá entenderse a la diversidad cultural dentro de un sistema en varias escalas de nacionalidades (local, nacional

e internacional), identidades culturales, afiliaciones religiosas y lealtades culturales más amplias.

El reto para las políticas culturales es que individuos y sociedades dispongan las condiciones que les permitan asumir reafirmar y negociar su ubicación cultural dentro de la nueva “cosmópolis” cultural mundial.

PATRIMONIO Y POLÍTICAS CULTURALES

Durante los años noventa, como constatamos en las nueve consultas en diferentes regiones que hizo la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, se hizo conciencia alrededor del mundo acerca del impacto que tiene la globalización en las culturas contemporáneas [UNESCO, 1996]. Darse cuenta de que sus patrimonios culturales podrían desaparecer lanzó a muchas comunidades a tratar de forma activa el conservar su patrimonio cultural.

Como resultado surgieron diversos tipos de acciones, y también de conflictos que, a su vez, están reconfigurando los acuerdos políticos, sociales e intelectuales de diferentes comunidades culturales en los Estados-Nación y las relaciones internacionales. Un énfasis un tanto distinto se dio entre los artistas, entre quienes dilucidar las fronteras llevó a nuevos tipos de creatividad, y generar nuevos significados y prácticas más afines con las cambiantes situaciones contemporáneas.

La Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo de la UNESCO, en Estocolmo en 1998, hizo un llamado a los gobiernos para que se asignaran más recursos humanos y financieros a disposición del desarrollo cultural. Además, se resaltó el empleo de las nuevas tecnologías de la información y comunicación para conservar y desarrollar las prácticas culturales.

En la conferencia del Banco Mundial “La cultura importa: financiamiento, recursos y economía de la cultura en el desarrollo sustentable” (Culture Counts: Financing, Resources and the Economics of Culture in Sustainable Development), efectuada en 1999 en Florencia, se plantearon los siguientes objetivos para las políticas culturales: promover un mayor análisis económico y de los recursos disponibles para la cultura en los programas de desarrollo sustentable; ampliar, con una perspectiva de desarrollo, el abanico de instituciones y actores comprometidos con la cultura; e incrementar los instrumentos a utilizarse en estos programas.

Se concluyó en la necesidad de esfuerzos por conservar y acrecentar los activos y expresiones culturales, de tal modo que se generen dividendos económicos y oportunidades para una mayor cohesión social. Además, que las inversiones en cultura —más allá de los flujos por concepto de turismo— pueden ayudar a las comunidades pobres a salir de su condición y alentar el desarrollo local fortaleciendo el capital social y ampliando las oportunidades para la educación.

EL DEBATE INTERNACIONAL ACERCA DE LA DESAPARICIÓN DE LAS LENGUAS

En el *Atlas de las lenguas del mundo en peligro de desaparición*, publicado por la UNESCO en 2002, se aprecian a detalle los varios cientos de lenguas que pueden esfumarse del archivo cultural mundial. De acuerdo con un cálculo bastante realista, de las 1 400 lenguas existentes en África —o más—, entre 500 y 600 están en peligro de desaparecer. Una de las regiones con el mayor número de lenguas en peligro es la correspondiente al Amazonas y Los Andes, en Sudamérica. Incluso en Canadá, donde las políticas culturales han reconocido sus “primeras naciones”, sólo seis de las 121 lenguas amerindias continúan en uso.

Así como ha sido difícil calcular el proceso de pérdida lingüística en el mundo, se ha progresado mucho en el monitoreo de dicho cambio cultural, gracias a la cooperación entre las instituciones de investigación, políticas y defensa de esta causa. El profesor Stephen Wurm, editor del *Atlas...*, señala que “[...] la actividad sin precedente y el creciente interés en el campo de los riesgos idiomáticos y las lenguas amenazadas hubieran sido impensables hace un siglo” [UNESCO, 2002:6]. Esto ha originado que en diferentes países se lleven a cabo numerosas conferencias y simposios de las lenguas en peligro, se desarrollen grandes bancos de datos acerca de este tema en el mundo y se publiquen atlas mundiales de las lenguas amenazadas.

La pérdida de lenguas es lamentable a la luz de lo que demuestran algunos estudios, como el de Alejandro Portes en el sur de los estados de Florida y California: hay una clara asociación entre bilingüismo y mejor desempeño académico [*ibid.*:10-15]. Rumbaut y Cornelius estudiaron el tema en San Diego durante la década de los ochenta y descubrieron que en las pruebas estandarizadas y en las calificaciones promedio —aun controlando de manera estadística el nivel socioeconómico y otras variables—, el desempeño de las personas cien por ciento bilingües era, sin excepción, superior al de aquellas con un manejo limitado del segundo idioma y al de los estudiantes que sólo hablaban inglés.

LA RENOVACIÓN DE LOS CRITERIOS INTERNACIONALES ACERCA DE PATRIMONIO

El Instituto Nacional de Antropología e Historia tuvo una participación muy importante en la elaboración de la Lista del Patrimonio Natural y Cultural de la Humanidad promulgada por la UNESCO en 1972. Sin embargo, para cuando la autora de este artículo llegó a dirigir los proyectos culturales en esa institución, había un enorme descontento con dicha lista. Por ello, decidimos realizar una conferencia internacional de la UNESCO en 1994 con un grupo de expertos de distintos países, encargado de revisar los criterios de inclusión para la lista.

Dicho grupo destacó que “[...] los criterios de definición de patrimonio cultural son muy estrechos y restringidos a los monumentos arquitectónicos [lo cual constituye] una visión estática de las culturas humanas” [Munjeri, 1994:12-21]. Hicieron ver que la lista daba demasiada importancia al patrimonio antiguo, monumental, eclesiástico y masculino, dejando a un lado el moderno, vernacular, laico y de las mujeres. En vez de centrarse en los monumentos, propusieron nuevos criterios que “[...] consideraran a los grupos culturales como grupos complejos y multidimensionales [...] con énfasis en la relación recíproca que éstos tienen con su ambiente físico y no físico” [ibid.].

En el informe *Nuestra diversidad creativa* también insistimos en que “[...] definir una construcción a partir de su valor histórico y cultural equivalía a distanciarla de la vida cotidiana” [UNESCO, 1996:32]. Por ello, a veces los centros históricos de las ciudades se convierten en lugares desiertos y los habitantes adquieren una actitud de indiferencia frente al patrimonio cercano a su casa.

Como resultado de estos trabajos, en los años siguientes se logró la inclusión en la Lista de Patrimonio Cultural y Natural a sitios como la ciudad de Brasilia, los templos de Nara en Japón, y paisajes culturales como las terrazas arroceras de Filipinas. Este cambio en los criterios permite, por ejemplo, que México presente la candidatura del paisaje de agaves tequileros para su inclusión en dicha Lista.

LA CONVENCIÓN INTERNACIONAL SOBRE PATRIMONIO INMATERIAL

Desde 1972 se discutía la posible inclusión de patrimonio que en aquella época se denominaba “tradicional” o “folclórico” en la Lista de Patrimonio Natural y Cultural. Sin embargo, los múltiples problemas de definición conceptual, normatividad jurídica y operatividad hicieron que se pensara en otra convención para este tipo. Tuvieron que transcurrir más de 30 años para que se aprobara la Convención Internacional para la Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial en la Conferencia General de la UNESCO en octubre de 2003.³

Construir esta coalición mundial resultó difícil no sólo porque había que redefinir el ámbito del patrimonio cultural intangible, sino porque en muchos países la salvaguarda de dichas creaciones culturales puso de manifiesto asuntos sensibles en cuanto a las relaciones entre grupos étnicos y culturales, así como entre éstos y los gobiernos nacionales.

Encontrar nuevas bases intelectuales sobre las cuales fundamentar un concepto diferente de patrimonio requiere la participación directa de etnólogos y

³ Para consulta, www.unesco.org/culture/intangibleheritage; asimismo *Museum International*, mayo, vols. 221 y 222 [2004]. Próximamente también Lourdes Arizpe, “The Cultural Politics of Intangible Cultural Heritage”, en *Intangible Cultural Heritage and UNESCO*.

antropólogos, quienes consideramos insuficiente la recomendación de la UNESCO de 1989 acerca de la “salvaguarda de la cultura tradicional y el folclor”.

El término “tradición” opaca las raíces contemporáneas o multiculturales de muchas prácticas y detiene las habilidades creativas de los grupos que de forma legítima demandan una libertad cultural para cambiar lo que decidan. Peor aun, al omitir el contexto que le confiere significado a los objetos y actividades rituales y festivas, el concepto “folclor” fragmenta las prácticas culturales hasta volverlas sólo piezas de museo.

De nuevo, las experiencias de México en este campo influyeron en las discusiones internacionales. Desde la inclusión en 1963 de las culturas indígenas en el Museo Nacional de Antropología e Historia —de hecho, la mitad de su acervo— se revolucionó el concepto de museo al mostrar que las culturas “etnográficas” y “antigüedades” arqueológicas forman parte de una misma cartografía cultural. Para contextualizar las piezas se recurrió tanto a interpretaciones de artistas que realizaron pinturas para tal fin como a una forma especial de exhibición.

Como resultado, adquirieron nuevos significados por medio de la etnografía, las artesanías y el arte. De hecho, una de las muchas innovaciones del museo fue el lanzamiento de una nueva “museografía”, lograda justo con este arte en el despliegue de las piezas. Ello fue posible gracias a un concepto holista de antropología que abarcaba la arqueología, lingüística, etnohistoria, etnología y antropología física.

México también influyó en esta Convención mediante programas de culturas populares, que incluyen a las urbanas y neindígenas. La nueva museografía del Museo Nacional de Culturas Populares, del cual fui directora, también revolucionó los museos etnográficos de otros países. Dicha influencia puede constatare, por ejemplo, en el Museo de las Civilizaciones de Ottawa y en el mismo Museo Británico que, en su renovación, incluyó una sala dedicada a las culturas contemporáneas incluso con un altar de muertos de México.

Otras influencias también fueron importantes en esta Convención. Durante los años ochenta, Japón y Corea desarrollaron programas nacionales, llamados Tesoros Vivientes. En ellos honran a los grandes maestros en las artesanías y artes para que transmitan su enseñanza y habilidades a sus discípulos; y de esta manera, evitar que se olviden. Pero el apoyo a los grandes maestros de las artes populares es un campo donde ha fallado la política cultural de México.

En la mesa redonda de la UNESCO celebrada en Turín en marzo de 2001 se definió por primera vez el patrimonio cultural intangible y los ámbitos en los que debían salvaguardarse. De hecho recayó sobre quien esto escribe la propuesta sobre estas definiciones. Para ello utilicé nuestras experiencias acerca de culturas populares y apliqué las directrices establecidas por la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, según las cuales hay que respetar las culturas que tienen valores de

respeto por otras culturas, lo cual significa enmarcar las acciones de protección en términos de derechos humanos, equidad, sostenibilidad y respeto mutuo.

Una de las razones por las cuales se hizo a un lado la recomendación de la UNESCO en 1989 se debió a que su estructura había copiado también las medidas adoptadas para proteger el patrimonio físico, además de no ser apropiadas para el intangible. En Turín, por el contrario, le dimos énfasis a la gama completa de actividades que abarca una determinada práctica o evento en la dinámica de la creación, recreación y transmisión del patrimonio cultural intangible.

NUEVOS CONCEPTOS

En la reunión de Turín se definieron cinco ámbitos en los que este patrimonio se manifiesta, sin menoscabo de incluir después otros: tradiciones y expresiones orales; artes escénicas; prácticas sociales; y conocimiento y prácticas relativas a la naturaleza y al universo. Un último dominio, el de la lengua, fue incorporado después en la Convención.

Realizamos después un glosario de términos —donde hubo fuertes discrepancias, sobre todo entre antropólogos y juristas—. Colocamos el acento en los “portadores de la cultura”; es decir, en aquellos que crean, mantienen viva, custodian y renuevan el patrimonio cultural intangible. Impulsamos, además la promoción de las prácticas vivas de manera, al mismo tiempo que su salvaguarda. A pesar de estos esfuerzos, desde una perspectiva legal siguen los debates en cuanto a las definiciones en el texto de la convención de 2003 [Aikawa, 2001; Van Zanten, 2004:32-36]. Después de una amplia discusión en cuanto a derechos de autor, se incluyó en la Convención una cláusula según la cual la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual se haría cargo de los asuntos relacionados con los derechos de autor del patrimonio cultural intangible [Kurin, 2004:66-76].

La Convención de Patrimonio Intangible ahora ha entrado en el periodo de construcción de conceptos, métodos y prácticas operativas; todavía se requieren muchas más precisiones en las guías de políticas y en su aplicación nacional y local. Muchas cuestiones relacionadas con la operación de la convención fueron dejadas para especificarse con mayor detalle en la Comisión Intergubernamental sobre Patrimonio Cultural Intangible y en una serie de manuales de procedimientos y operación en los que estamos trabajando en la actualidad.

Recordemos la ardua tarea realizada para establecer los inventarios de patrimonio cultural físico y natural en las políticas culturales nacionales e internacionales. Sin que aquel esfuerzo haya llegado todavía a su fin, ahora toca llevar a cabo la misma tarea para el patrimonio cultural inmaterial. Éste cuenta con una mayor complejidad y una intervención más marcada de procesos sociales y de relación con el ambiente.

Es necesario mencionar otro tema que debe ser abordado en relación con el patrimonio cultural: el comercio de bienes con contenidos culturales. Por una parte, en un mundo caracterizado por un comercio que se desplaza a gran velocidad, las naciones y empresas están utilizando elementos culturales para crearse ventajas comparativas. Por ejemplo, Australia había utilizado los bellos diseños aborígenes como formas de representación, pero eran artistas no aborígenes quienes trabajaban con dichas formas. En la actualidad, los derechos de esos diseños corresponden por ley a los pueblos aborígenes y se ha desarrollado todo un mercado, ya no sólo artesanal sino también de arte con base en estos diseños. En algunos casos los diseños de la cultura nacional se convierten en logos o marcas de productos comerciales, con el propósito de reconocer su procedencia nacional.

Por otra parte, asegurar la propiedad intelectual de los conocimientos y creaciones culturales resulta indispensable para permitir a los grupos que los produjeron logran obtener regalías cuando sean utilizados por terceros. En México ésta es también un área en donde las instituciones han fallado, pues no se ha avanzado en elaborar leyes y reglamentos que regulen este tipo de transacciones. En la medida en que el mercado determine más y más dichas modalidades de transacción, tanto los creadores como los grupos y etnias tendrán que desarrollar sus propias acciones en este ámbito.

LA LIBERTAD CULTURAL

Hay que recalcar que el deseo de salvaguardar las culturas y su patrimonio tangible e intangible no debería generar un conservadurismo cultural capaz de dar origen a aquellas “nuevas tiranías” de las que habla Anthony Appiah y, sobre todo, capaz de limitar la creatividad. Este autor señala que

[...] en la vigilancia de este imperialismo de la identidad [...] es crucial recordar siempre que no somos simplemente negros o blancos o amarillos o morenos, homosexuales o heterosexuales o bisexuales, judíos o cristianos o musulmanes o budistas o confucionistas, sino que también somos hermanos y hermanas, padres e hijos, liberales y conservadores e izquierdistas, maestros y abogados y fabricantes de automóviles y jardineros [...]. No permitamos que nuestras identidades raciales nos sujeten a nuevas tiranías [1996:84].

Frente a esta variabilidad Amartya Sen, premio Nobel de Economía, argumenta que la cultura está inserta en el marco de referencia del desarrollo humano. Y propone el concepto “libertad cultural” como su meta. Lo explica así:

La negación de la libertad cultural, la exclusión de las interacciones sociales, el rechazo del sentido de la identidad propia o la falta de reconocimiento de nuestras prioridades culturales se cuentan entre las formas de despojo a las que los seres hu-

manos deben con razón resistirse y a las que quisieran poner remedio [...]. Al colocar los temas culturales en el marco más amplio de las libertades y los valores humanos somos capaces de percibir la posibilidad de una apreciación cabal, y no falsa, de la dimensión cultural de la vida humana [Informe sobre Desarrollo Humano, 2004:33].

LOS ANTROPÓLOGOS Y EL PATRIMONIO CULTURAL INTANGIBLE

El liderazgo que han ejercido los antropólogos, quienes han sido los principales asesores de la UNESCO en el programa de patrimonio cultural intangible, hoy debe acoplarse con su labor no sólo de proclamar y exaltar la diversidad cultural, sino también de *contribuir a la creación de nuevos modelos de coexistencia de esa diversidad*.

Estos nuevos modelos deben enmarcarse en el desarrollo humano, otorgando a los creadores, portadores y activistas de cada cultura la libertad de conservar o adaptar los rasgos culturales que ellos mismos valoran por sus propias razones. Se trata de salvaguardar la coherencia de las culturas sin caer en la trampa del conservadurismo. Y propiciar la libertad y creación cultural sin caer en la folclorización, pulverización o trivialización del patrimonio y las culturas. De hecho, la libertad de creación cultural es el único horizonte que hará posible inventar un futuro sostenible en el marco de la diversidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Aikawa, Noriko

2001 "The Intangible Cultural Heritage Program in UNESCO", en *World Culture Report*, s/l, s/e.

Appiah, K. Anthony

1996 "Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections", en Appiah, Anthony y Amy Gutmann (eds.), *Color Consciousness: The Political Morality of Race*, Princeton, Princeton University Press.

2004 Ponencia en la reunión del *Informe de Desarrollo Humano sobre Diversidad Cultural*, Nueva York, septiembre.

Arizpe, Lourdes

1995 "On Social and Cultural Sustainability", en *Development*, 1989, publicado nuevamente en *Development*, mayo.

1998 "Cultural Heritage and Globalization", en *Conservation*, Los Ángeles, Instituto Getty.

2006 *Los retos culturales de México frente a la Globalización*, México, Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa.

2006 *Culturas en movimiento: Interactividad cultural y procesos globales*, México, Senado de la República/Miguel Ángel Porrúa.

Arizpe, Lourdes (coord.)

2004 *Los retos culturales de México*, México, Senado de la República/Miguel Ángel Porrúa.

Banco Mundial

2000 *Culture Counts: Financing, Resources and the Economics of Culture in Sustainable Development*, Washington, s/e.

Breckenridge, Carol, S. Pollock, H. Bhabha y D. Chakrabarty (eds.)

2002 *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press.

Calhoun, Craig

1995 *Critical Social Theory: Culture, History and the Challenge of Difference*, Oxford-Cambridge, Basil Blackwell.

Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo

1996 *Nuestra diversidad creativa*, París, UNESCO.

Cowen, Tylor

2003 *Creative Destruction: How Globalization is Changing the World's Cultures*, Princeton, Princeton University Press.

Group of Eminent Persons for the Dialogue of Civilizations

2001 *Crossing the Divide: The Dialogue of Civilizations*, Nueva York, Seton Hall.

Kaul, Inge

2003 *Providing Global Public Goods: Managing Globalization*, Oxford, UNDP/Oxford University Press.

Kurin, Richard

2004 "Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A Critical Appraisal", en *Museum International*, vols. 221-222, mayo, pp. 66-76.

Malouf, Amin

1997 *Les Identités Meurtrières*, París, Flammarion.

Munjeri, Dawson

2004 "Tangible and Intangible Heritage: From Difference to Convergence", en *Museum International*, vols. 221 y 222, mayo, pp. 12-19.

Portes, Alejandro

2002 "English-Only Triumphs, But the Costs are High", en *Contexts*, primavera, pp. 10-15.

Robertson, Roland

1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage Publications.

Sen, Amartya

2004 "Human Development and Cultural Liberty", en *Informe de Desarrollo Humano sobre Diversidad Cultural*, Nueva York, septiembre.

Serageldin, Ismael et al.

2003 *Historic Cities and Cultural Reconstruction*, Washington, Banco Mundial.

UNESCO

1995 *Our Creative Diversity*, París.

1998 "Report on the Stockholm Intergovernmental", en *Conference on Cultural Policies for Development*, París.

1999 *World Culture Report: Culture, Markets and Development*, París.

2001 *World Culture Report: Cultural Diversity, Conflict and Pluralism*, París.

2002 *Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*, París.

2003 *International Convention for the Protection of Intangible Cultural Heritage*, París.

Van Zanten

2004 "Constructing New Terminology for Intangible Cultural Heritage", en *Museum International*, vols. 221-222, mayo, pp. 32-36.

INDUSTRIAS Y PATRIMONIO CULTURAL EN EL DESARROLLO ECONÓMICO DE MÉXICO

Ernesto Piedras

Instituto Tecnológico Autónomo de México

RESUMEN: *El sector económico cultural tiene el carácter dual de ser un motor de crecimiento y desarrollo económico integral. Las industrias culturales en México se ubican como uno de los sectores más importantes de la economía. Lo anterior se explica por su contribución al PIB y al empleo; no sólo eso, también representa una importante entrada de divisas del extranjero que fortalecen las finanzas del país. En la primera parte del artículo se revisan las cifras macroeconómicas de la aportación del sector cultural al PIB y se comparan los resultados con los de otros países para ubicar a México en el contexto internacional. En segundo lugar se analiza el impacto del patrimonio cultural como motor del crecimiento y desarrollo económicos, así como los problemas que enfrenta para su financiamiento. Por último se encuentran unas reflexiones y recomendaciones que podrían permitir al sector cultural operar de forma más eficiente.*

ABSTRACT: *The economic cultural sector has the dual character of being an engine of growth and also of integral economic development. Cultural industries in Mexico are identified as one of the most important sectors of the economy. This is depicted by its contribution to the GDP, investment, job creation, as well as by the attraction of tourism and foreign currency. In the first part of the article, the macroeconomic numbers of the contribution of the cultural sector to the GDP are reviewed and compared with those of other countries to locate Mexico in the international context. Secondly, there is an analysis of the impact of the culture as a central driver for economic growth and development. Finally, reflections and recommendations arise for allowing the cultural sector to operate more efficiently, therefore, taking advantage of its full potential in terms of welfare and economic growth.*

PALABRAS CLAVE: *desarrollo, cultura, economía, industrias culturales, economía de la cultura, economía basada en la cultura, sector económico de la cultura, crecimiento económico, desarrollo económico, patrimonio, patrimonio cultural*

KEY WORDS: *development, culture, economy, cultural industries, creative industries, cultural economics, economics of culture, culture based economic, economic sector of culture, economic growth, economic development, heritage, cultural heritage*

Más allá de la relación conceptual entre cultura y economía, en tiempos recientes se viene desarrollando un nuevo enfoque orientado hacia el análisis de lo que

podría ser denominado sector económico de la cultura, al principio en la medida de su contribución o al generar valor en términos del Producto Interno Bruto (PIB), inversión, empleo y comercio, entre otros.

En una fase aun más novedosa, han comenzado a explorar y desarrollarse más sus implicaciones como sector económico, generación o identificación de indicadores cuantitativos y estadísticos, diseño y ejecución de una política económica cultural, y estrategias de eslabonamiento del sector económico cultural con otros sectores económicos. En fin, aquellos aspectos que llevan al reconocimiento integral de la cultura como motor de crecimiento y desarrollo económicos.

No es un fenómeno providencial. En buena medida de la evidencia cuantitativa, para la mayoría de los países desarrollados el sector económico cultural tiene el carácter dual de ser, de forma simultánea, un motor de crecimiento y desarrollo económico integral.

En México los avances han sido importantes en la cuantificación de la aportación de las industrias culturales al Producto Interno Bruto (PIB) en el país. Los datos provienen del análisis presentado en el libro *¿Cuánto vale la cultura?* [Piedras, 2004]. Tal investigación utiliza información oficial del INEGI y emplea la más reciente metodología desarrollada por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), que subdivide en varias categorías dichas industrias culturales de acuerdo con su grado de contribución económica. El análisis introduce además, de manera consistente con los más recientes desarrollos metodológicos de la OMPI, la contribución de la *economía sombra*, es decir, los sectores informales e ilegales no registrados por las estadísticas nacionales.

Las industrias culturales, entendidas como serie de actividades desarrolladas con base en creaciones originales, literarias y artísticas —las cuales son objeto de los derechos de autor— son una parte del sector cultural que además engloba las artes escénicas y el patrimonio cultural, entre otros.

Es importante subrayar que en este texto se emplea de forma indistinta la denominación “economía basada en la creatividad” e “industrias culturales”, pero es claro que no representan lo mismo. Esto tiene una importante razón de ser. El común denominador de las diferentes definiciones de industrias culturales es la producción industrial, y por tanto masiva, de los productos y servicios culturales.

Sin embargo, éstas son sólo una parte de la producción y generación de recursos de la economía basada en la creatividad o el sector económico de la cultura, que también abarca otras actividades como las de artistas independientes; pequeñas compañías de teatro, música o danza; y el patrimonio cultural ligado al turismo; por lo tanto, a la generación de riqueza en un país.

Las industrias creativas, denominación que sigue la tradición del análisis británico, reconocen que la economía de la cultura está basada en la creatividad. Es justo ese componente de creatividad el insumo esencial que detona toda una

cadena de valor. Es un insumo que se genera día a día como un flujo abundante en México y otros países de la región. En contraste, está el caso de los acervos patrimoniales, donde nos encontramos con montos o cantidades dados que no pueden incrementarse, al menos no en el corto plazo.

Para la ciencia económica es de sumo interés ese componente de la creatividad que parece un recurso renovable, a diferencia del petróleo —otro sector económico—, basado en un insumo como acervo enterrado que se extrae, pero ya no es renovable. Con todo, el insumo esencial, la creatividad, detona diferentes fases de la compleja cadena del valor económico cultural. Primero es creación, concepción o generación de la idea, para dar paso a las fases de la producción, distribución, comercialización o entrada al mercado, y después el consumo o la fase de apropiación de bienes y servicios culturales.

Es claro que en esa cadena de valor existen fugas, no todo elemento creativo derivado de la creatividad entra en el mercado o sigue las mismas fases y secuencias. Por ejemplo, muchos bienes y servicios culturales no se distribuyen o comercializan, sobre todo, porque el creador es muy dado a conservar parte de su obra.

Esos primeros resultados son alentadores para todos: autoridades económicas, legisladores y artistas, entre otros, pues es posible corroborar que las industrias culturales constituyen un sector de actividad económica importante para México. Con este análisis las industrias culturales se ubican como uno de los sectores más importantes de la economía en el país (el cuarto, de hecho, sólo por debajo de la industria maquiladora, el petróleo y el turismo; supera, entre otros, a las telecomunicaciones y el agropecuario). Lo anterior se explica por su contribución al PIB, al empleo (que en conjunto se traduce en bienestar para las familias y recursos para el gobierno); y no sólo eso, también representan una importante entrada de divisas del extranjero fortaleciendo las finanzas del país.

Reconocer la relevancia del sector cultural en el crecimiento y desarrollo económicos conlleva de forma natural a la revisión profunda de las políticas públicas relacionadas con el sector, dada la poca atención que en la actualidad dedican éstas a los flujos y acervos generadores de riqueza y bienestar, y las interrelaciones con otros sectores productivos de la economía mexicana.

EL SECTOR ECONÓMICO DE LA CULTURA

Los sectores económicos productivos son organizaciones compuestas por diferentes unidades productoras (unidades económicas encargadas de la producción de artículos para el consumo final o intermedio, también llamadas empresas) dentro del sistema económico. Por lo general, se dividen en:

- 1) Sector primario: agrupa a las actividades en las que se producen materias primas como agricultura, silvicultura y pesca.

- 2) Sector secundario: incluye las actividades relacionadas con la transformación de materias primas tales como la construcción, minería, manufactura, electricidad, gas y agua.
- 3) Sector terciario: aquí se encuentran clasificados servicios como el comercio, restaurantes, hoteles, transportes, comunicaciones, servicios financieros y servicios comunales.

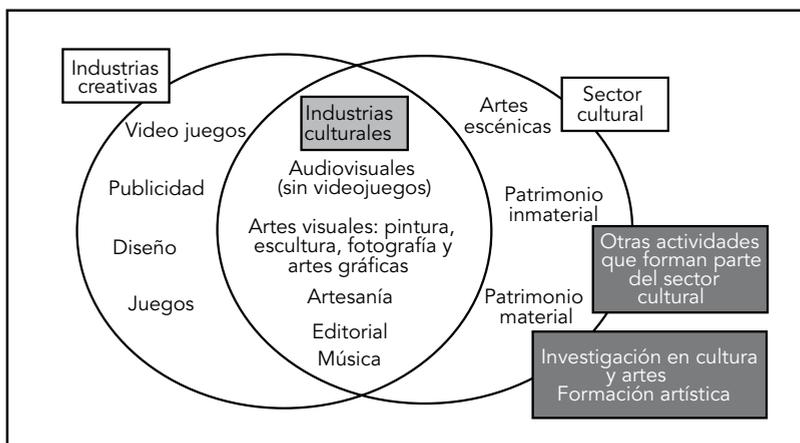
Dentro del análisis aplicado, un sector económico en general es considerado una subdivisión; por ejemplo, es común que a la subdivisión de la construcción se le denomine sector construcción. En este sentido es válido hablar del sector económico de la cultura, ya que su operación económica es equiparable a la de cualquier otro sector, encontrándose dentro de sus insumos, productos de cada uno de los grandes sectores, primario, secundario, terciario y sus respectivas subdivisiones.

Así, el sector cultural comprende un conjunto de unidades productoras de bienes y servicios, que van desde pequeñas empresas hasta grandes consorcios tanto gubernamentales como privados.

Es importante destacar que las actividades en este sector cambian de acuerdo con el país. Por ejemplo, en el Reino Unido existe el concepto de industrias creativas en donde, además de las industrias culturales, se incluyen actividades protegidas por los derechos de autor pero que no son propiamente culturales, como los videojuegos y el diseño de *software*.

En México, el concepto sector de la cultura está más apegado al modelo francés y latinoamericano bajo el cual sólo se consideran: industrias culturales, artes escénicas, patrimonio cultural y algunas veces la investigación y educación artística.

Sector económico de la cultura



Debido a las diferencias entre las distintas actividades del sector cultural, se tratarán por separado el impacto y la importancia de las industrias culturales en el PIB; y por otro las dimensiones que el patrimonio cultural puede alcanzar en el contexto del crecimiento y desarrollo económicos de México.

PARTICIPACIÓN DE LAS INDUSTRIAS CULTURALES EN EL PIB

Así, para México el total de las industrias culturales (legales, ilegales e informales) contribuyeron de manera significativa a la economía, para representar 6.7% del PIB en 1998.¹ El dato anterior incluye tanto el flujo de producción directa e indirecta (efectos de multiplicadores) como la estimación del flujo correspondiente a la economía, sombra que se estima en alrededor de 1% del PIB.

Valor agregado por grupo 1998

GRUPO	% DEL PIB	% DE LAS IPDA
Base	3.27	48.80
Interdependientes	1.41	21.10
Parcialmente	0.57	8.50
No dedicadas	0.45	6.70
Economía sombra	1.0	14.90
Total	6.70	100

Fuente: The Competitive Intelligence Unit con base en información del INEGI, censos económicos de 1998

Dentro de las industrias culturales, las base tuvieron mayor contribución al PIB en 1998 con 3.27%, que junto con las interdependientes representaron el impacto económico directo de la actividad cultural. En conjunto, alcanzaron prácticamente los cinco puntos porcentuales. El resto se compone de los efectos económicos indirectos o multiplicadores de la cultura, así como de la economía sombra, que comprende la actividad informal e ilegal.

¹ Para los fines de este estudio se emplearán mediciones en términos nominales, tal cual son reportadas las estadísticas por el INEGI.

ESTADÍSTICAS DE LA APORTACIÓN DEL SECTOR CULTURAL

Para la estimación de los resultados, los siguientes datos emplean el modelo recién desarrollado en los lineamientos de la *Guía para la medición de las industrias protegidas por los derechos de autor*, realizada por la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) [Gantchev, 2003]. Así, se contabilizó la contribución económica de las industrias culturales en tres variables fundamentales: valor agregado como porcentaje del PIB, número de empleos como porcentaje del empleo nacional total e ingresos generados por comercio exterior. Los datos también contemplan la llamada economía sombra de las industrias culturales, la cual puede definirse como la producción de bienes y servicios tanto informales como ilegales que escapan de la detección de las estimaciones oficiales [Smith, 1994:18].

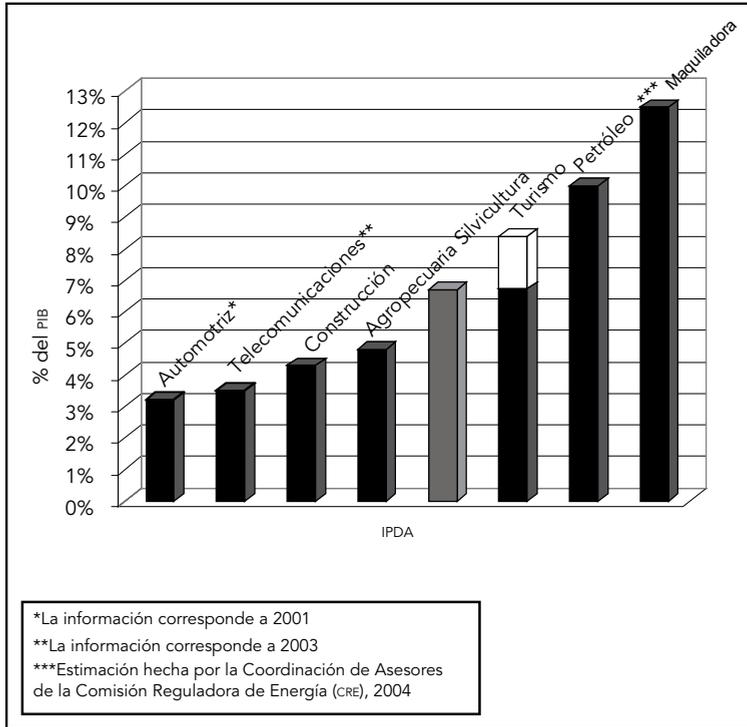
Por su parte, las estadísticas utilizadas para la medición son las del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), responsable de coordinar los sistemas nacionales estadísticos y de información geográfica. Se emplearon la Clasificación Mexicana de Actividades y Productos (CMAP) y el Sistema de Clasificación Industrial de América del Norte (SCIAN), que contienen estadísticas básicas de las actividades económicas legales existentes en el país. Ambos sistemas de clasificación están basados en el Sistema de Cuentas Nacionales, que por convención mundial se emplea en todos los países, lo cual facilita su comparabilidad internacional.

Una limitación de estas estadísticas radica en el hecho que los censos económicos son generados cada cinco años, por lo cual los años intermedios fueron estimados con base en encuestas de la metodología compatible, de la misma fuente, aunque con periodicidad más frecuente.

Las implicaciones de política económica en este tipo de resultados son muy diversos y complejos, pero ameritan un análisis cuidadoso que bien puede comenzar con la pregunta acerca de la magnitud relativa de ese 6.7%: ¿es mucho o poco? Analizando las perspectivas nacional e internacional encontramos dos posibles formas de responder.

Perspectiva nacional. Al compararse con otros sectores de actividad en México, la cultura se ubica en la cuarta posición, después de la maquila (12.5%), petróleo (10.0%, cuya medición en 2005 alcanzó el primer lugar con más de 13%, resultante de la reevaluación del precio del petróleo a nivel mundial) y del turismo (8.5%). Destaca que estos tres sectores cuentan con una política integral que contempla medidas que van desde una estructura gubernamental especializada (Secretaría de Economía, Pemex —monopolio gubernamental— y Sectur, respectivamente), tratamiento fiscal preferencial y específico hasta cuantiosos presupuestos, por nombrar sólo algunos. Es válido, pues, preguntarse qué desempeño económico reportaría el sector de la cultura, en presencia de condiciones semejantes.

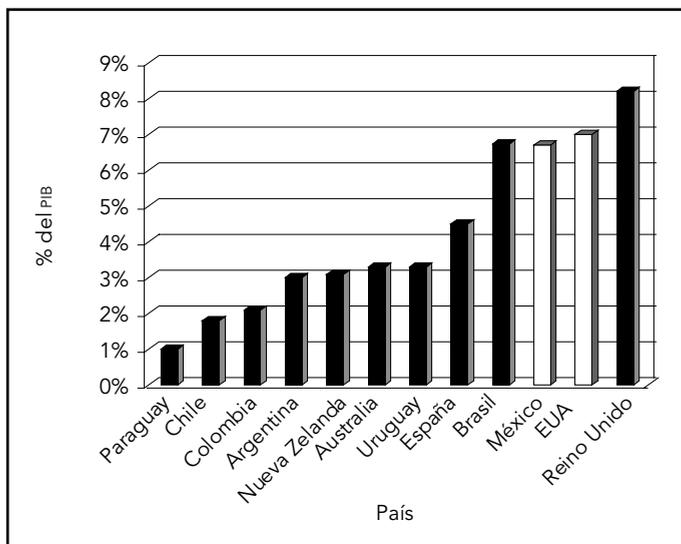
Participación en el PIB de industrias seleccionadas, 1998



Fuente: The Competitive Intelligence Unit con base en información del INEGI, y en María de Lourdes Álvarez Medina, "Cambios en la industria automotriz frente a la globalización", en *Contaduría y administración*, núm. 206, México, UNAM [2002].

Perspectiva internacional. En primer lugar, la evidencia empírica internacional ilustra el hecho de que los países considerados como desarrollados o industrializados suelen tener un sector cultural con peso importante en la economía. Debido a lo anterior no es de extrañar la presencia de políticas integrales destinadas a la cultura en países como Inglaterra (8.2% del PIB), Francia, Italia e incluso Estados Unidos (8.2%), cuya caracterización de la cultura se aproxima demasiado a la noción del *entertainment*. Llama la atención la inserción de México y Brasil dentro del grupo de países con alta participación de sus industrias culturales en el PIB, lo cual nos indica que ambos cuentan con un gran potencial económico. En otras palabras, son una potencia económico-cultural.

Contribución de las industrias culturales al PIB en perspectiva internacional



Fuente: Elaborado por The Competitive Intelligence Unit con base en los estudios realizados para cada país. The Allen Consulting Group, "The Economic Contribution of Australia's Copyright Industries", elaborado por The Australian Copyright Council y el Centre for Copyright Studies, Australia, 2000; Duncan Walton y John Yeabsley, "The Creative Industries in New Zealand, Economic Contribution", Institute of Economic Research, Report to Industry, Nueva Zelanda, 2002; Stephen E. Siwek, "Copyright Industries in the U.S. Economy, The 2002 Report", International Intellectual Property Alliance (IIPA), Economists Incorporated, Washington, 2002; "Estudio sobre la importancia económica de las industrias y actividades protegidas por el derecho de autor y los derechos conexos en los países de MERCOSUR y Chile"; Daniel Chudnovsky, Andrés López y Laura Abramovsky, "Las industrias del derecho de autor en Argentina", Instituto de Economía de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, Brasil, 2001; Sérgio Salles Filho, Sergio M. Paulino de Carvalho, Aléxis Velásquez, Guilherme C. K. V. Machado y Simone Yamamura, "Las industrias del derecho de autor en Brasil", Instituto de Economía de la UNICAMP, Campinas, Brasil, 2001; Belfore Portilla Rodríguez, "Las industrias del derecho de autor en Chile", Instituto de Economía de la UNICAMP, Campinas, Brasil, 2001; Ramiro Rodríguez Alcalá, "Las industrias del derecho de autor en Paraguay", Instituto de Economía de la UNICAMP, Campinas, Brasil, 2001; Luis Stolovich, Graciela Lescano y Rita Pessano, "Las industrias del derecho de autor en Uruguay", Instituto de Economía de la UNICAMP, Campinas, Brasil, 2001.

Respecto a Sudamérica, se registra una participación media de 3.8%, con una marcada disparidad entre países. En el nivel promedio inferior se ubican Paraguay (1%), Colombia (2.09%), Chile (2.25%) y Uruguay (3.13%). Cabe remarcar que en Colombia las industrias culturales aportan a su economía más que la misma industria del café, por tradición considerada la agroindustria más importante. Por el otro lado, Brasil y Argentina alcanzan porcentajes superiores a 6%, aunque hay que tomar con cautela los datos de estas regiones pues, en opinión de los autores de estos estudios, podrían estar sobreestimados dadas las limitaciones estadísticas a las que se enfrentaron durante el trabajo.

PATRIMONIO CULTURAL: ALGUNAS DEFINICIONES

Dentro del sector cultural se encuentra el patrimonio, el cual ha representado a lo largo de la historia una parte fundamental de la cultura en el país debido a la riqueza de monumentos, zonas arqueológicas, escultura, pintura y el sinfín de fiestas, celebraciones y tradiciones. Sin embargo, ha sido poco estudiado el punto de vista económico. Antes de abordar este tema, es importante aclarar algunos conceptos.

El patrimonio cultural puede dividirse en tangible e intangible. De acuerdo con la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, el tangible se define como

[...] los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia; los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico [Smith, *op. cit.*:18].

Por otro lado, el patrimonio intangible se refiere al

[...] conjunto de formas de cultura tradicional y popular o folclórica, es decir, las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Estas tradiciones se transmiten oralmente o mediante gestos y se modifican con el transcurso del tiempo a través de un proceso de recreación colectiva. Se incluyen en ellas las tradiciones orales, las costumbres, las lenguas, la música, los bailes, los rituales, las fiestas, la medicina tradicional y la farmacopea, las artes culinarias y todas las habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat.²

² En http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtml

Ambas clases de patrimonio representan, en términos económicos, una enorme riqueza para el país aunque, al medir su contribución a la economía, es importante considerar la diferencia entre flujos y acervos del concepto más general de patrimonio cultural.

Como *acervo* se entiende el conjunto de bienes acumulados, y por tanto la riqueza acumulada que éstos representan; es decir, se refiere al patrimonio ya existente. Por otro lado, los *flujos* de ingreso generados por el patrimonio cultural día con día por medio del turismo y otras actividades relacionadas inciden en el crecimiento económico, incrementan el PIB y por tanto la parte que debe considerarse en las mediciones de la contribución del sector cultural.

EL CARÁCTER DUAL DEL PATRIMONIO CULTURAL COMO MOTOR DE CRECIMIENTO Y DESARROLLO ECONÓMICO: TEORÍA Y ESTADÍSTICAS

Para explicar de forma clara el carácter dual de las actividades económicas del sector cultural es importante diferenciar entre el concepto de crecimiento y desarrollo económicos. El primero es definido como incremento en el nivel de producción de bienes y servicios de un país en un determinado periodo. Su desempeño está relacionado de forma íntima con una expansión en la frontera de posibilidades de producción y consumo que en general resulta de un cambio tecnológico y acumulación de capital.

Por ello el crecimiento en el sector cultural permitiría el desarrollo del potencial en términos de eficiencia, productividad y rentabilidad, lo cual incidiría de forma directa en un incremento proporcional en el PIB como sucede en los sectores de maquila y turismo.

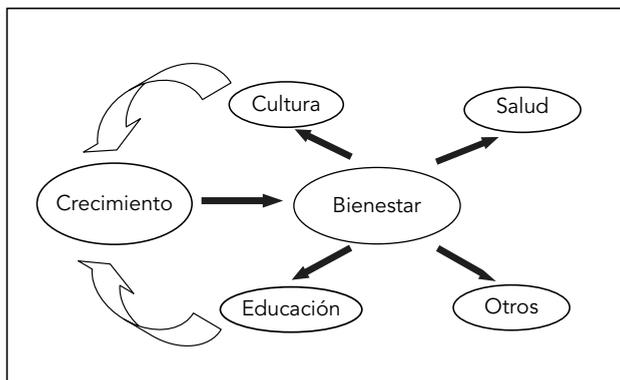
El desarrollo económico se refiere al efecto combinado del crecimiento, más la elevación de los niveles de bienestar de la población en general. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo define a este último:

Es acerca de crear un ambiente en el cual la gente pueda desarrollar completamente su potencial y conducir sus vidas productivas y creativas de acuerdo a sus necesidades e intereses [...]. Desarrollo es acerca de expandir las opciones que la gente tiene para conducir sus vidas.³

Por lo tanto, se consideran factores como educación, salud, ingreso *per cápita* y su distribución, así como las libertades de expresión, políticas y culturales, por nombrar algunos.

³ En *United Nations Development Programme, What is Human Development?* Disponible en Web: <http://hdr.undp.org/hd/> [página consultada en abril de 2004].

Así, el patrimonio cultural posee el carácter dual de generar al mismo tiempo tanto crecimiento económico como desarrollo económico.



Los activos culturales (materiales e inmateriales) como zonas arqueológicas, monumentos, museos, edificios, fiestas populares, ferias, entre otros, generan flujos de ingresos mediante tres tipos de impacto:

- 1) gasto cultural que ejerce el gobierno;
- 2) consumo directo (por ejemplo, las tarifas de entradas a museos o festivales); y
- 3) efectos multiplicadores (como la derrama económica que reciben hoteles, restaurantes y el combustible).

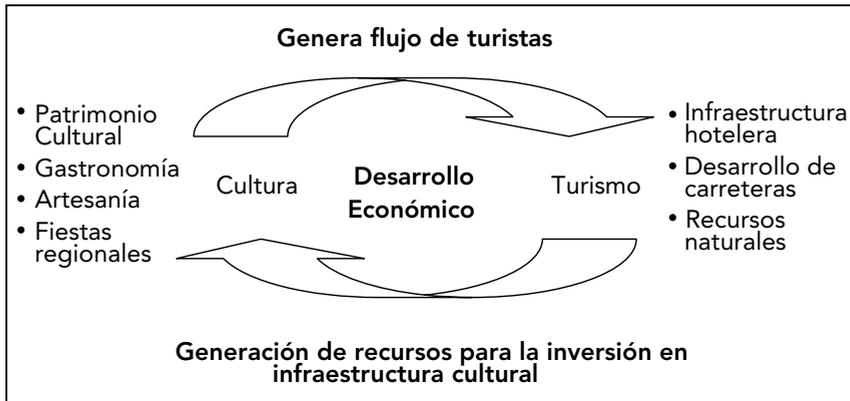
Los efectos multiplicadores también pueden ser vistos como extensiones positivas. Por ejemplo, cuando una zona arqueológica o festival atrae un gran flujo de turistas los comerciantes de la zona también se ven beneficiados. Otras derramas económicas pueden observarse en el empleo, atracción de inversión de otras regiones o países, revitalización de las ciudades y creación de pequeños negocios, entre otros.

Por supuesto, el hecho de que el patrimonio cultural pueda ser una fuente importante de ingresos para una región no significa que deba ser visto sólo en función de este potencial. En el largo plazo, su impacto en el crecimiento económico es menos importante que en el bienestar o desarrollo del país, mediante los efectos culturales, educacionales, sociales y en el medio, el cual es generado por su valor mismo o en acervo.

Respecto al turismo cultural, si bien son válidos todos los cuestionamientos acerca de la conveniencia por fomentarlo debido a los efectos de homogeneización que suelen traer los desarrollos turísticos, también es cierto que el patrimonio histórico puede ser clave para el avance de muchas regiones en México cuyo

principal capital es el cultural. Además, el turismo incluso puede actuar como promotor de la demanda.

Como veíamos en las cifras de la sección anterior, en México el sector económico del turismo genera 8.5% del PIB y de acuerdo con varias investigaciones al respecto, al menos 20% de ese valor generado corresponde al turismo cultural en cualquiera de sus modalidades, ambos sectores (cultural y turístico) quedan en tercer lugar nacional con 6.7% y con un componente compartido de 1.7% del PIB.



Otro posible efecto positivo en el crecimiento del sector cultural está relacionado con el hecho de que una gran parte del patrimonio histórico nacional está localizado en zonas no metropolitanas; por lo tanto, puede ser un factor para reducir la brecha de desarrollo entre estados y zonas urbanas y rurales. Tal efecto podría observarse si se crean políticas adecuadas para la conservación de los activos culturales tangibles y se fomente el patrimonio intangible.

Así el patrimonio cultural representa una oportunidad mediante el turismo con el fin de lograr un aprovechamiento óptimo de los recursos del país en términos de complementariedad o catalizador para ambas actividades. Entonces, es evidente la necesidad de una política integral que permita un equilibrio sano y sustentable hacia dichos sectores.

Respecto al financiamiento del sector cultural, en general los recursos para la conservación y fomento deben ser provistos por el gobierno, pues los inversionistas sólo toman en cuenta el bienestar privado y no social; esto puede provocar una subproducción. Si sólo se considera la maximización de los ingresos existe la posibilidad de dejar de lado la importancia y significado de expresión cultural o la tradición en sí misma, promoviéndose así la estandarización en aras de incrementar su comercio.

Además, al hacer la evaluación económica, los inversionistas privados no tomarán en cuenta otros efectos fundamentales en el desarrollo económico, como la influencia en la cohesión social, libertades culturales e incluso la regeneración urbana.

Vale la pena hacer un breve paréntesis para enfatizar que las actividades comprendidas dentro de las industrias culturales, música y artesanías, entre otros, son en su mayoría actividades económicas rentables por sí mismas, y por lo tanto sustentables; mientras que el patrimonio necesita del apoyo gubernamental para subsistir.

Con todo, el patrimonio cultural cumple una función múltiple: es una fuente potencial de ingresos, contribuye a la generación de empleos, creación de empresas, y revitalización y regeneración urbana. Es un instrumento de cohesión social y promueve las libertades culturales. La estrategia de conservación del patrimonio cultural

[...] debe ser insertada o vinculada a las políticas generales de desarrollo del país, región o localidad con un claro análisis no sólo de lo que se requiere para conservar dicho patrimonio sino también de los aportes que dicha conservación puede hacer al desarrollo económico y social del país, región o localidad. El patrimonio puede ofrecer oportunidades a otros sectores como turismo, artesanías, desarrollo urbano, empleo, ingresos, divisas y facilitar la aparición de sinergias intersectoriales [Zuleta y Jaramillo, 2003:30].

En este contexto es necesaria una política integral que toma en cuenta la vinculación de la cultura con otros sectores debido a su falta de autonomía. Así debe promoverse la existencia de un círculo virtuoso para el desarrollo económico.

Existen factores socioeconómicos duales, pues si bien una de las grandes riquezas de México es la multiculturalidad y el arraigo a tradiciones, esto ha sido gracias, y en buena medida, al relativo aislamiento de comunidades por décadas debido a la complejidad orográfica de los estados.

Claro, es posible que ciertas regiones logren combinar en forma equilibrada los atractivos naturales, patrimoniales y una oferta cultural diversa. Sin embargo, cada región enfrenta problemas distintos: dotación de servicios, infraestructura básica insuficiente, problemas en la producción y comercialización agropecuaria, escasa capacitación para el otorgamiento de servicios, y en general, bajos niveles educativos.

La multiplicidad étnica y de tradiciones, en un entorno de convivencia armónica, tolerancia y mutuo reconocimiento, es un factor que resulta ser una constante y de aparente correlación en todas las actividades socioeconómicas de los Estados; constituye un insumo invaluable que puede articular diversas estrategias de desarrollo regional y local. Es el mayor “acervo de capital” con el que contamos.

ALGUNAS REFLEXIONES Y RECOMENDACIONES FINALES

Estas primeras evidencias robustas de forma metodológica apuntan a replicar lo ocurrido hace alrededor de tres y cinco décadas con la maquila y el turismo, respectivamente, que en aquel entonces no eran identificados como un sector económico. Tal falta de reconocimiento se reflejaba mediante la ausencia de reglas de operación claras, estables y conducentes para su desarrollo, como las que a la fecha se les ha otorgado, además de las instituciones y estructura gubernamental de apoyo.

Justo este maridaje de las políticas públicas con la cultura debe compensar algunas fallas de mercado y, a la vez, potenciar sus atributos para aprovechar el potencial productivo y de bienestar de nuestra cultura. El tema en torno a la distribución de beneficios y remuneración equitativa es crucial, en especial cuando se contabiliza que alrededor de un millón y medio de trabajadores participan de forma directa e indirecta en esa cadena productiva.

Con estos resultados es posible entonces formular dos consideraciones, importantes de ser tomadas en cuenta.

De la primera podríamos decir que tiene una aplicabilidad universal. Y es que las actividades económico culturales constituyen en sí mismas un sector de actividad económica. Como tal comparte características semejantes con otros (por ejemplo, turismo, maquiladora y telecomunicaciones, entre otros) y, por lo tanto, requiere de condiciones similares. Al mismo tiempo, tiene características propias y un significado especial (como la identidad y diversidad cultural de cada país o región) que justifican un tratamiento económico específico por las limitaciones propias del tratamiento económico.

La segunda consideración parece ser más bien específica de los denominados países de desarrollo intermedio, como México, Brasil y Argentina, en el caso latinoamericano. Se refiere a que es un sector económico muy importante en el conjunto de la economía nacional [Organization of American States, 2004:7]. Así la cultura constituye en sí misma, además de tener un valor intrínseco en términos sociales y estéticos, un motor de crecimiento y desarrollo económicos, como lo refleja su elevada participación en el PIB, la alta productividad de sus numerosos trabajadores, y el hecho de brindar al país ventajas competitivas en la interacción comercial con el resto del mundo.

Con esto entonces, debemos entrar en una nueva conceptualización que considere a la cultura como un sector de manera integral, que constituye “[...] una fuente de desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria” [ONU, 2003]. ¿Estamos en presencia de un sector que puede representar, en conjunto con algunos otros de la economía mexicana, un

motor de crecimiento y desarrollo como lo ha hecho Inglaterra, Francia, Italia y Estados Unidos?

De acuerdo con el estudio que cuantifica la aportación económica que generan las industrias culturales en México, éstas no sólo generan 6.7% del PIB del país, sino que tienen una participación importante en el empleo, pues contribuye con 3.6% a la Población Económicamente Activa (PEA). Por otra parte, se muestra que tales industrias culturales son de gran productividad. En términos generales, sus tasas como porcentaje de la PEA son mucho menores con respecto al PIB, lo cual indica que representan un sector muy competitivo para la economía mexicana.

Su importancia económica también se refleja en nuestras relaciones comerciales con el resto del mundo. Si bien en su conjunto la balanza comercial de México es deficitaria, el sector cultural es superavitario, lo que implica que fortalecer las industrias culturales puede coadyuvar a mejorar el déficit de la balanza comercial nacional.

Sin embargo, a pesar que se ha demostrado a la cultura como un sector económico importante para el país no se han hecho esfuerzos relevantes para mejorarlo y protegerlo. Por ejemplo, al momento de la realización del estudio mencionado al principio de este artículo se encontraron grandes dificultades para obtener información.

Es necesario generar más y mejores estadísticas para tener un diagnóstico preciso de la situación de este sector. Generar una cuenta satélite para el subsector de la industria cultural es una de las soluciones propuestas. En México tenemos ya experiencias al respecto, desarrolladas por el INEGI para el subsector informal de los hogares, así como para el turismo [v. INEGI, 2002].

Colombia ha logrado abrir una cuenta satélite para el sector cultural en su sistema estadístico nacional [Ministerio de Cultura de Colombia y Equipo Central de Economía y Cultura del Convenio Andrés Bello, 2003]. Generar dicha cuenta satélite nos permitirá evaluar no sólo las contribuciones de los bienes, sino también de los servicios culturales de manera sistemática.

En el ámbito internacional se han firmado múltiples acuerdos comerciales que han buscado dar dinamismo a la economía nacional en su conjunto. Sin embargo y, a pesar de todas estas acciones realizadas tras la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte, la protección de la cultura no se ha visto del todo favorecida por las disposiciones establecidas en dicho acuerdo, que brinda tratamiento preferencial hacia el comercio cultural, en perjuicio de las industrias y sus autores nacionales, a diferencia de lo acontecido en el Tratado de Libre Comercio con la Unión Europea.

Es lamentable que México carezca de la visión de otros países para considerar a la cultura como punto estratégico hacia el desarrollo. En el caso de Brasil, se

otorga estímulos fiscales para quienes inviertan en el sector cultural. Otro buen ejemplo es Francia, que destina 3% de sus impuestos al consumo para fortalecer la cultura y promoverla, además de defender la diversidad cultural y la soberanía en las decisiones políticas relativas a la cultura.

La fuente inagotable de este sector tiene características peculiares que la distinguen de las demás actividades. La más importante es que no necesitan de ningún otro sector, bien o servicio para desarrollar su actividad. Los creadores parten de la inspiración para generar un producto artístico cultural y éste, a su vez, motiva la inversión de un sinnúmero de empresas generadoras de empleo, así como una gran riqueza económica para quienes explotan las obras culturales, independientes de su valor espiritual intrínseco.

Por ello, considerar las expresiones culturales sólo como un producto de intercambio comercial genera una serie de desigualdades del sector frente a otras actividades.

Queda claro que con estos niveles de pérdidas económicas y la falta de protección para desarrollar nuevos proyectos culturales es imposible alentar la inversión. Por ello, sin la elaboración de propuestas adecuadas al sector habrá otra opción más que vivir del pasado glorioso de México y del futuro extranjerizado. Lo anterior le negaría a las nuevas generaciones espacios y recursos para su desarrollo creativo, lo cual los obligaría a emigrar a otros países, donde si bien la paternidad de la obra de un mexicano no se pierde, la riqueza y el usufructo queda en manos de la región que la dio a conocer, generando con esto una gran pérdida de divisas y fuga de talentos.

Como país necesitamos reglas claras, estables y conducentes para el desarrollo sustentable de la industria cultural, traducido en condiciones competitivas. Esto resultará en políticas de corto y largo plazo, no contaminadas por cuestiones partidistas ni grupos de poder capaces de detonar su potencial productivo en un ambiente de confianza y seguridad.

Con las actuales políticas y los recursos destinados a la cultura no es posible avanzar. Por ello, si bien hemos demostrado la importancia de esta industria, recomendamos hacer el esfuerzo de invertir en el sector cultural el equivalente a 1% del PIB, como ha recomendado la UNESCO, por razones de justicia y equidad presupuestal. Nuestras leyes y políticas culturales son de un país subdesarrollado, pero la cultura que México ha creado es de un país de primer mundo.

En consecuencia, es responsabilidad del Estado llevar a cabo una política cultural capaz de crear las condiciones que propicien la más amplia participación y compromiso social, mas allá de nuestra diversidad social, étnica, política, religiosa o de género, a la altura de los retos de la globalización y del intenso intercambio cultural con el mundo.

Si la cultura, como ya se ha demostrado aquí, es una de las potencialidades más grandes que tiene México a escala mundial, es importante que nuestro

gobierno impulse hacia el extranjero las nuevas expresiones culturales de los creativos mexicanos, lo cual fortalecerá el intercambio cultural y la riqueza económica que esto conlleva. Esto nos ayudará a garantizar que no perdamos el liderazgo cultural del país, los espacios que ya han ganado los creativos mexicanos, el valor de la diversidad cultural y nuestra jerarquía cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Medina, María de Lourdes

2002 “Cambios en la industria automotriz frente a la globalización”, en *Contaduría y Administración*, núm. 206, UNAM.

European Cultural Heritage Forum

2005 *Cultural Heritage and Sustainable Economic and Social Development*, Europa Nostra, Bruselas, 7 de diciembre.

Gantchev, Dimitar

2003 *Guide on Surveying the Economic Contribution of the Copyright-Based Industries*, Génova, World Intellectual Property Organization.

INEGI

2002 *Cuenta satélite del subsector, informal de los hogares, metodología, cuentas por sectores institucionales*, México, SCNM.

Ministerio de Cultura de Colombia y Equipo Central de Economía y Cultura del Convenio Andrés Bello

2003 *Impacto económico de las industrias culturales en Colombia*, Bogotá.

ONU

1972 “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural”, aprobada en la *Decimoséptima Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, París, del 17 de octubre al 21 de noviembre.

2003 *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México: Derechos culturales*, México.

Organization of American States

2004 *Culture as an Engine for Economic Growth, Employment and Development*, Washington, s/e.

Piedras, Ernesto

2004 *¿Cuánto vale la cultura? Contribución económica de las industrias protegidas por el derecho de autor en México*, México, CONACULTA/CANIEM/SOGEM/SAC.

Pizano Mallarino, Olga, Luis Alberto Zuleta, Lino Jaramillo y Germán Rey

2004 *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración y su impacto económico, cultural y social*, Colombia, Convenio Andrés Bello.

Smith, Philip

1994 *Assessing the Size of the Underground Economy: The Canadian Statistical Perspectives*, catálogo 10, Canadá, Canadian Economic Observer.

Zuleta, Luis Alberto y Lino Jaramillo

2003 *Impacto económico del patrimonio del Centro Histórico de Bogotá D.C.*, Colombia, Convenio Andrés Bello.

INTERNET

United Nations Development Programme, What is Human Development? [ref. abril de 2004]. Disponible en Web: <http://hdr.undp.org/hd/>

http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtm [ref. mayo de 2005].

EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA: ANTECEDENTES, TRAYECTORIA Y CAMBIOS A PARTIR DE LA CREACIÓN DEL CONACULTA

Sergio Yáñez Reyes*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El presente artículo es producto de una investigación acerca del cambio institucional en el sector cultural mexicano. Se centra en la formación y trayectoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, organismo público fundado en 1939, responsable de las riquezas arqueológicas e históricas del país. Analiza también los cambios del modelo institucional de la cultura, así como las transformaciones que éste ha experimentado a partir de 1988, con la creación del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. El autor examina las tendencias generales de una acción gubernamental que se caracterizó por el compromiso del poder público con la cultura y la identidad nacionales. Discute el impacto de la modernización y la globalización en la política cultural y las instituciones responsables del patrimonio. Analiza, por último, las dificultades del INAH y su evolución reciente, poniendo particular énfasis en algunas de las contradicciones ideológicas, políticas e institucionales más relevantes de los últimos años.*

ABSTRACT: *The present work is product of an investigation about the institutional change of the mexican culture sector. It's focused on the formation and trajectory of the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), organism founded in 1939, responsible for the archaeological and historical wealth of the country. It analyzes too, the changes of the cultural institutional model, as well as the transformations that it has experimented since 1988, with the creation of the Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. The author examines the general tendency of the governative action that characterizes itself for the commitment of the public power to the culture and the national identity. He discusses the impact of the modernization and globalization in cultural politics and in the institutions that are responsible of the patrimony. Finally, he analyzes the difficulties at the INAH and its evolution in some of the most relevant ideological, political and institutional contradictions of the last years.*

PALABRAS CLAVE: *patrimonio cultural, identidad nacional, modelo institucional de la cultura, política cultural, instituciones culturales, neoliberalismo, globalización*

* Profesor de investigación científica, de tiempo completo, en el Posgrado en Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH-INAH) y doctorante en el Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (FCPYS-UNAM).

KEY WORDS: *cultural patrimony, national identity, cultural institutional model, cultural politics, cultural institutions, neoliberalism, globalization*

Nuestro artículo se centra en la formación y trayectoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), organismo fundado en 1939, que a la fecha es responsable de la mayor parte del patrimonio arqueológico e histórico del país. En primer lugar, con el fin de esclarecer la razón de ser e importancia del Instituto nuestro estudio refiere algunos acontecimientos relevantes de la historia moderna de México, que permitieron delinear aspectos de la problemática cultural nacional, así como perfilar tradiciones históricas que confluyeron en la creación del INAH. Discute, después, la emergencia internacional de las tendencias neoliberales y globalizadoras, así como el impacto que han tenido, a partir de la segunda mitad de los ochenta, en la política cultural e instituciones responsables del patrimonio cultural mexicano, en especial con la aparición del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, en 1988.

Al entrar en detalle en la historia reciente de la organización, nuestro trabajo discute el impacto que las tendencias neoliberales y globalizadoras han tenido en la política cultural,¹ el patrimonio cultural y las instituciones responsables del mismo.

Al respecto, cabe destacar que a partir de 1970 el análisis de las políticas culturales cobró fuerza. La UNESCO celebró sesiones especialmente diseñadas para tratar el tema. Gracias a ello, se perfiló mejor la conceptualización correspondiente. Aunque existen varios enfoques y acercamientos, puede afirmarse que en términos generales toda política cultural reúne los siguientes aspectos:

1. Acción responsable del Estado en la cultura, el patrimonio histórico y artístico, así como el desarrollo simbólico de una nación.
2. Fijación de normatividad, funciones institucionales y objetivos culturales específicos.
3. Medidas públicas de alguno de los niveles de gobierno para el campo cultural.
4. Establecimiento de mecanismos de planificación, desarrollo y evaluación en la materia.
5. Capacidad regulatoria de la actividad cultural.
6. Movilización de los recursos humanos y económicos con el fin de garantizar un desarrollo equitativo de los diversos agentes institucionales, sociales y territoriales, interesados en la actividad cultural.

¹ El concepto de política cultural es bastante reciente. En diciembre de 1967, durante su reunión en Mónaco, la UNESCO consideró un estudio preliminar acerca del tema, en donde se ofrecía tal vez una de las primeras —y no menos ambiguas— definiciones al respecto: la “política cultural —menciona el documento— debe ser tomada como un cuerpo de principios operacionales, prácticas y procedimientos administrativos y presupuestarios que proveen de una base la acción cultural del Estado. Más adelante agrega que es “[...] la suma total de los usos, acciones o ausencia de acciones de una sociedad, dirigidas a la satisfacción de ciertas necesidades culturales a través de la óptima utilización de todos los recursos materiales y humanos disponibles a una sociedad determinada en un momento dado” [1967].

ACCIÓN ESTATAL Y POLÍTICA CULTURAL EN LA HISTORIA DE MÉXICO

El interés por la herencia indígena se desarrolla en México desde principios del siglo XIX como resultado de la independencia política y el establecimiento de la nación. A partir de entonces, es posible observar intentos conscientes, por parte de los sectores nacionalistas de la sociedad y el gobierno mexicanos, tendientes a evitar la salida de antigüedades al extranjero, dar al supremo gobierno facultades como adquirente prioritario de obras de arte en el territorio nacional, y reunir las diferentes manifestaciones de las culturas autóctonas. Ejemplos de ello son el restablecimiento de la Junta de Antigüedades, en 1822, y la creación del Conservatorio de Antigüedades, en 1825.

De 1821 a nuestros días, la acción primordial en el campo cultural ha correspondido al Estado. En efecto, fue éste el que estableció los elementos normativos y técnicos, las instituciones, el marco operativo y las más relevantes acciones para recuperar, concentrar, conservar, proteger, vigilar y difundir los sitios y objetos patrimoniales del pasado histórico del país.

En fecha tan temprana como 1825, el Estado resultado del triunfo de la revolución de Independencia,

[...] da a luz el Museo Nacional Mexicano [...] que se constituye en la primera gran institución cultural cuya tarea es la reunión y preservación de las antigüedades mexicanas [...]. La creación de esta institución era lógica, ya que se trataba de recuperar el pasado prehispánico, el cual se constituía en ese momento en la base de la nueva identidad [Cottom, 2002:16].

En su origen, este proceder del Estado mexicano estuvo marcado por una voluntad de soberanía, identidad y nacionalismo. A los gobiernos independentistas, interesó de sobremanera dar al país un perfil propio. La posibilidad de este histórico acto político, aunque también por su naturaleza social y cultural, estaba en el rico y abundante basamento prehispánico de la nación.

Existe amplia convergencia entre los estudiosos del tema, en que el marco normativo y operativo institucional donde se desarrolla durante el siglo XIX la acción gubernamental en la cultura, está dado por el vínculo entre ésta y la educación. A partir de entonces, educación y cultura constituyen un binomio prácticamente indisoluble en el cual se fincan diversas expectativas.

En términos de política estatal la educación pública cumplía la función de promoción cultural [...]. Era justamente el momento en que coincidían cultura, educación y patrimonio cultural nacional, donde cobraba sentido esa relación inseparable [...] [*ibid.*:19 y s].

Hasta el final del siglo XIX, las subsecuentes legislaciones refrendaron siempre esta noción original de una educación vinculada con el elemento identitario

de las culturas precolombinas. Tal fue el caso del artículo tercero de la Constitución de 1857, las leyes juaristas de 1861 y la Ley Orgánica de Instrucción Pública de 1867, así como la ley de Maximiliano de Habsburgo, en 1865.

Durante el siglo pasado, los gobiernos de la república continuaron en la misma dirección. La Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, fundada en 1905, reunió por primera vez, bajo la conducción de Justo Sierra, su fundador, el sistema educativo nacional y los principales espacios culturales de la nación (el Museo de Arqueología e Historia, el Conservatorio Nacional, la Escuela de Arte Teatral, la Escuela Nacional de Bellas Artes, la Biblioteca Nacional y la Inspección General de Monumentos Artísticos).

Después de la Revolución Mexicana, el artículo tercero de la Constitución de 1917 consagró el sentido identitario de la educación pública, la cual “[...] tenderá a desarrollar de forma armónica todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia”. Más adelante redefinió la acción cultural del Estado en tanto tarea educativa:

[...] el Estado promoverá y atenderá todos los tipos y modalidades educativos —incluyendo a la educación superior— necesarios para el desarrollo de la nación, apoyará la investigación científica y tecnológica, y *alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura* [Porrúa, 1998:8 y s; Cámara de Diputados, 1994:i, 111 y ss. sn].

SURGIMIENTO E IMPORTANCIA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Como es sabido, las décadas de 1920 y 1930 fueron una gran prueba para el Estado emanado de la Revolución. Las urgentes necesidades de casi todos los campos de la vida nacional presionaron sobre el sistema político en formación, poniendo a prueba los principios establecidos en la Carta Magna. Lo anterior fue motivo para una serie de respuestas políticas y administrativas que más allá del liderazgo de los caudillos, abrieron una fase de formación institucional,² en algunos casos; o de reinstitucionalización,³ en otros.

Hitos importantes del primer proceso en el ámbito de la educación y cultura mexicanas fueron: la aprobación, en 1930, de la Ley sobre Protección y Conserva-

² Ronald Jepperson, neoinstitucionalista sociológico, afirma que “La *formación institucional* es una salida de la entropía social, o de patrones de comportamiento no reproductores, o de patrones reproductores basados en la ‘acción’” [2001:206 y ss]. En otras palabras, es el paso de la actividad fundada en el comportamiento social natural, al establecimiento de procesos específicos de carácter institucional.

³ Para Jepperson, “[...] la *reinstitucionalización* es la salida de una forma institucional para entrar en otra con diferentes principios y reglas” [*ibid.*].

ción de Monumentos y Bellezas Naturales, así como la creación del Departamento de Monumentos Artísticos, Arqueológicos e Históricos de la SEP. Así también, el establecimiento del Departamento de Bellas Artes, a cuyo cargo quedó la creación artística, y la creación del Fondo de Cultura Económica en 1934.

Del segundo proceso: la conversión, en 1921, por iniciativa de José Vasconcelos, del Departamento Universitario y de Bellas Artes —instancia creada durante el periodo huertista— en la Secretaría de Educación Pública (SEP); la incorporación a esta última, en 1925, durante el periodo de Manuel Gamio, de la Dirección de Antropología, organización que él mismo había formado años atrás.

Lo anterior fue el escenario en el que se creó el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en 1939, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. El INAH fue la primera institución en la que se materializaron y conjugaron lo que hoy denominamos una política cultural de Estado,⁴ un marco legal específico y una institución cultural especializada,⁵ de escala nacional, para valorar nuestras raíces y convertirlas en fundamento de identidad propia.

⁴ Manuel Antonio Garretón explica que “[...] para que exista política estatal en materia de cultura tiene que haber un lugar institucional y orgánico donde se pueda formular, coordinar y ejecutar la política cultural estatal, y donde se ejerza la función de interlocución con los actores sociales y culturales (como lo tienen los empresarios en Hacienda o Economía, o los profesores en Educación, o los trabajadores en Trabajo) y con la comunidad internacional, es decir, donde se procesa en términos técnicos, más allá de la función diplomática, las cuestiones culturales de tipo internacional [...]. Los gobiernos podrán hacer muchas cosas buenas en materia de cultura [...], pero si no hay un lugar institucional para elaborar y realizar una política cultural, no hay política estatal, y por lo tanto una parte de la política cultural nacional o de la sociedad queda resentida” [2003:141].

⁵ Con el fin de elaborar una explicación —a la fecha no efectuada— acerca de las instituciones culturales, recurrimos a dos autores de la corriente neoinstitucionalista en ciencia política, cuyas definiciones y planteamientos generales son útiles para analizar y comprender a las organizaciones culturales del medio mexicano. El primero, Douglass North, sostiene que “[...] las instituciones son las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas por el hombre que dan forma a la interacción humana” [1995:13]. Guy B. Peters, por su parte, nos ofrece los siguientes aspectos: “Quizá el elemento más importante de una institución sea que es, de alguna manera, un rasgo estructural de la sociedad y/o la forma de gobierno [...]. Una institución trasciende a los individuos e implica a grupos de individuos a través de cierto conjunto de interacciones pautadas que son predecibles según las relaciones específicas que existen entre los actores. Una segunda característica sería la existencia de cierta estabilidad a través del tiempo. Algunas versiones del institucionalismo sostienen que ciertas características de las instituciones son sumamente estables y, por lo tanto, predicen el comportamiento sobre esa base, mientras que otras hacen a las instituciones más cambiantes. Sin embargo, todas requieren cierto grado de estabilidad. Una institución debe, en cierto modo, restringir el comportamiento de sus miembros. Pero para que se trate de una institución, las restricciones, formales o informales, deben existir. Por último, y aunque esta característica puede no ser tan relevante como las otras, entre los miembros de la institución debe haber cierto sentido de valores compartidos” [2003:36 y ss.].

Dado que al INAH se incorporaron el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, la Dirección de Monumentos Prehispánicos y la Dirección de Monumentos Coloniales, instancias preexistentes que ya tenían funciones, estructura y patrimonio propio, la formación del Instituto en 1939 es, a nuestro modo de ver, un proceso de reinstitucionalización que potenció y dio viabilidad sin precedentes a la acción gubernamental en el campo patrimonial. En 1946, siguiendo el mismo modelo, el gobierno creó también al Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBA), a la sazón encargado del arte y educación artística en todos sus niveles.

En esta fase y hasta 1965, México ejerció un modelo de institucionalismo cultural basado en institutos de cultura, dependientes del sector educativo.⁶

En el INAH y el INBA quedaron plasmadas las tendencias de política cultural que hemos observado a lo largo de esta exposición histórica:

1. Nacionalismo, soberanía e identidad nacional como directrices fundamentales del Estado mexicano, y guías de acción de su papel en la cultura.⁷

⁶ Según la taxonomía de instituciones culturales creada por Garretón, los modelos de cultura que se han practicado en el mundo son cuatro: 1) “[...] el modelo norteamericano, de grandes instituciones de fomento artístico y patrimonial, sin conexiones estructurales entre sí y sin la pertenencia de ellas a un solo ente orgánico”; 2) “[...] el de los Ministerios de Cultura, como existen en España y Francia, entre otros países, cuya ventaja es agrupar el conjunto de entes y funciones culturales en una instancia de alto rango para formulación de políticas y obtención de recursos”; 3) “[...] las Subsecretarías de Cultura, que se dan en algunos países latinoamericanos, dependientes directamente de algún Ministerio”; y 4) “[...] los Consejos o Institutos Nacionales de Cultura. De este último modelo, Garretón ha dicho que existe “[...] en algunos países nórdicos y latinoamericanos, en general adscritos a algún ministerio pero autónomos de ellos y a veces con rango ministerial para su autoridad máxima. Estos entes buscan combinar el poder de un aparato estatal de alto nivel con la flexibilidad administrativa de un organismo descentralizado del Estado y con la posibilidad de enfatizar la dimensión participativa de la sociedad civil (sector privado y actores del mundo artístico cultural). A veces esta solución es planteada como paso transitorio a un futuro Ministerio de Cultura, otras es vista como institucionalidad definitiva. Con relación a los Ministerios tienen sin duda mayor autonomía administrativa y capacidad de iniciativa. Por otro lado, no tienen el poder de negociación presupuestaria que tiene un Ministerio ni su nivel de alcance y globalización en el área o sector que le corresponde” [2003:148 y sl].

⁷ Para Néstor García Canclini, se trata de un paradigma de la acción cultural que, en líneas generales puede ser descrito así: “Hay otra concepción sustancialista de la cultura. Para ella la identidad no está contenida en la raza, ni en un paquete de virtudes geográficas, ni en el pasado o la tradición. Se aloja en el Estado. Como consecuencia de procesos de independencia o revolución, el Estado aparece como el lugar en que se condensaron los valores nacionales, el orden que reúne las partes de la sociedad regula sus conflictos. Una organización más o menos corporativa y populista concilia los intereses enfrentados y distribuye entre los sectores más diversos la confianza de que participan en una totalidad protectora que los abarca. Esta “participación” puede estar sostenida mágicamente por la figura mitologizada de un líder (Vargas en Brasil, Perón en Argentina) o por una estructura partidario-estatal jerárqui-

2. Reconocimiento oficial de la importancia de los patrimonios cultural y artístico, así como el inalienable compromiso gubernamental con su preservación, cuidado y difusión.
3. Vinculación temática, disciplinaria, política, orgánica y operativa de la educación oficial con la cultura nacional y el patrimonio cultural.

De acuerdo con la Ley Orgánica que le dio origen, el Instituto Nacional de Antropología e Historia quedó conformado como un organismo “[...] con personalidad jurídica propia y dependiente de la Secretaría de Educación Pública” [INAH-CNRH, 2002:7].

La Ley Orgánica estableció también el conjunto de funciones, estrictamente técnicas, que el nuevo organismo debía desarrollar:

Exploración de las zonas arqueológicas [...]. Vigilancia, conservación y restauración de monumentos arqueológicos, históricos y artísticos [...], así como de los objetos que en dichos monumentos se encuentren [...]. Investigaciones científicas y artísticas que interesen a la arqueología e historia de México, antropológicas y etnográficas, principalmente de la población indígena del país [...]. Publicación de obras relacionadas con las materias expuestas en las fracciones que anteceden [*ibid.*:7, 9].

Y así también, de acuerdo con el artículo 19, las que desempeñaba “[...] el Departamento de Monumentos Históricos, Artísticos y Arqueológicos de la República” [INAH, 1963:21].

La creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia representó el punto más álgido de la agrupación de instituciones que venían operando bajo esquemas de organización particular y con disposiciones legales heterogéneas. En su lugar, el gobierno federal optó por un esquema organizativo y por normas o disposiciones bajo las cuales el nuevo complejo institucional encabezado por el INAH actuaría, en adelante, en un marco concentrado y general.⁸

amente cohesionada (el sistema mexicano). Decimos que para esta concepción lo nacional reside en el Estado y no en el pueblo, porque éste es aludido como destinatario de la acción del gobierno, convocado a adherirse a ella, pero no reconocido efectivamente como fuente y justificación de esos actos al punto de someterlos a su libre aprobación o rectificación. Por el contrario, se exige a las iniciativas populares que se subordinen a “los intereses de la nación” (fijados por el Estado) y se descalifican los intentos de organización independiente de las masas. También suele recurrirse al origen étnico o al orgullo histórico para reforzar la afirmación nacional [...], el ejercicio y el control de la identidad nacional no se derivan mecánicamente del pasado sino de la cohesión presente tal como el Estado la representa” [1987:34 y s].

⁸ Esta dinámica de desarrollo institucional ha sido formulada originalmente por Gerardo Ochoa Sandy de la siguiente manera: “Desde el punto de vista institucional, la política cultural de México puede interpretarse a partir de dos movimientos. En uno de ellos se crean instituciones y emiten disposiciones legales heterogéneas. En otro, las instituciones son

En conclusión, la Ley Orgánica de 1939 dio origen a una dependencia de la Secretaría de Educación Pública con alcance nacional, personalidad jurídica y patrimonio propios, cuyas atribuciones sustantivas, de carácter eminentemente técnico y profesional, establecían la voluntad estatal de continuar a cargo del patrimonio histórico de los mexicanos, a la vez que refrendaban el compromiso de efectuar su investigación, conocimiento, conservación, preservación, concentración y difusión.

DESARROLLO DE LA POLÍTICA CULTURAL Y LAS INSTITUCIONES CULTURALES

Con esos factores de por medio, el INAH emprendió una activa etapa constructiva durante la cual, además de muy importantes hallazgos e intervenciones, se produjeron instancias de nueva creación, especialistas, estudios, metodologías, técnicas y publicaciones, de impacto nacional e internacional. Entre los aspectos relevantes de este periodo cabe citar la integración de la Escuela Nacional de Antropología en 1940, el establecimiento de convenios con los gobiernos de los estados para formar “institutos regionales mixtos” [Olivé y Cottom, 2003:1-38] primero en Puebla y más adelante en Veracruz, Yucatán y Jalisco, así como la reorganización, en 1954, de 17 museos en todo el país.

Durante la década de los cincuenta, el INAH se desarrolló como institución con base en criterios estrictamente técnicos. Surgieron así direcciones y departamentos tendientes a completar una estructura organizativa adecuada a las funciones que por ley le habían sido encomendadas. En 1952 se creó la Dirección de Prehistoria y en 1954 la Dirección de Investigaciones Antropológicas. En la tradición del compromiso de la cultura con la educación, en 1952 se formaron centros educativos en los Museos Nacionales de Antropología e Historia, mismos que constituyeron el punto de partida para habilitar un Departamento de Acción Educativa en 1953.

En 1956, en el marco de una intensa labor organizacional, se crearon los Departamentos de Promoción y Difusión, que más tarde derivaron en los de Publicaciones e Investigaciones Históricas.

Los años sesenta fueron espacio para la realización, por parte del INAH, de una destacada obra museológica. El 17 de septiembre de 1964, después de dos años de trabajos exhaustivos, abrió sus puertas el moderno Museo Nacional de Antropología. El 24 del mismo mes, se inauguró en Tepotzotlán, Estado de México, el Museo Nacional del Virreinato. El Museo Nacional de Historia, entre tanto,

agrupadas bajo esquemas de organización más general y las disposiciones son actualizadas” [2001:13].

era renovado y ampliado. Por último, el Museo Nacional de las Culturas se creó en la antigua casa de moneda del Centro Histórico de la ciudad.

También la arqueología tuvo un desarrollo sobresaliente en aquellos años. De 1962 a 1964 se efectuaron en Teotihuacan exploraciones que, a decir de Olivé permitieron “[...] conocer mejor el desarrollo de la gran ciudad arqueológica”, la instalación de “[...] un nuevo museo de sitio” [*ibid.*:1-55], además de la rehabilitación de la zona y el mejoramiento de sus servicios públicos.

A partir de 1958, el Estado mexicano experimentó un cambio de modelo institucional en el sector cultura. Lo anterior tuvo lugar con el establecimiento de una subsecretaría dependiente de la Secretaría de Educación Pública. El organismo de nueva creación es de gran importancia para el análisis que en este trabajo realizamos, no sólo por permanecer 30 años a la cabeza del sector cultura nacional sino, como veremos, por su articulación con los preexistentes institutos nacionales, su creativa obra institucional y, así también, por ser el antecedente inmediato del CNCA.

La instancia perseguía de manera fundamental centrar y potenciar las acciones artísticas y culturales de la SEP, coordinar trabajos en marcha de los institutos nacionales (INAH e INBA) y propiciar la diversificación de las dependencias y servicios públicos en el sector.

Cabe destacar que, en aquella oportunidad, los mencionados institutos no fueron restringidos en sus funciones; muy por el contrario, éstas serían pronto refrendadas y fortalecidas por nuevos documentos legislativos. Sin dejar de haber roces y dificultades con esta nueva dependencia, la cual existió hasta 1988, la relación del INAH con ésta tuvo por lo general un carácter de articulación institucional que no atentaba contra el rol y funciones institucionales establecidas en la ley.

En 1966, el Congreso de la Unión modificó la fracción xxv del artículo 73 de la Constitución, para establecer su facultad exclusiva “[...] para legislar sobre monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, cuya conservación sea de interés social” [Cámara de Diputados, *op. cit.*:VIII-13]. Esta importante reforma, hoy puesta en cuestión por una apresurada decisión de la Cámara de Senadores,⁹ fue

⁹ El 27 de abril de 2006, la Cámara de Senadores aprobó un proyecto de reformas constitucionales tendiente a la descentralización de funciones hasta ahora radicadas en el gobierno federal. Entre ellas se encuentra la eliminación de la fracción xxv del artículo 73, misma que es trasladada al artículo 124 del texto constitucional. Semejante movimiento tiene por objeto que la administración del patrimonio cultural deje de ser un asunto federal, normado y regido por el Congreso de la Unión y que, por el contrario, pase a ser materia de los estados y municipios. Ello acarrearía funestas consecuencias para una de las pocas riquezas del país que hasta la fecha no han sido puestas a disposición de corporativos trasnacionales. De aprobarse dicha enmienda, el INAH vería reducidas sus capacidades para defender y conservar el patrimonio histórico de los mexicanos.

la base para el fortalecimiento de un régimen jurídico nacional de protección de los monumentos, mismo que, cuatro años después, en 1970, se plasmó en la Ley Federal del Patrimonio Cultural de la Nación.

Este instrumento fue el primero que formuló de forma explícita una noción amplia e integral del denominado patrimonio físico. Se incluían en él aspectos muebles e inmuebles: monumentos, manuscritos, colecciones científicas y técnicas, piezas, especímenes, museos, archivos oficiales y musicales, materiales audiovisuales, lugares típicos y pintorescos, de belleza natural y bienes de interés natural [en Olivé y Cottom, *op. cit.*:III-33].

Su emisión fue, como en otros aspectos, un evento pionero que antecedió a la XVII Reunión de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, celebrada en París, Francia, del 17 de octubre al 21 de noviembre de 1972, en donde por vez primera el patrimonio cultural fue definido en el ámbito internacional. A diferencia de la ley mexicana de 1970, la delimitación efectuada por la UNESCO quedó circunscrita a aspectos inmuebles del patrimonio.

La aprobación en 1972 de la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH), abrogó el sobresaliente ordenamiento pionero de 1970. Sin embargo, su espíritu se mantuvo vigente tanto en este documento como en la reforma de la Ley Orgánica del INAH de 1985.

En cumplimiento del compromiso adquirido en el ámbito patrimonial, el gobierno de la República apoyó financiera y legalmente la misión del INAH, dando recursos y facilidades para desarrollar, como nunca antes, el patrimonio arqueológico e histórico del país. El Instituto, por su parte, pudo hacer uso de los recursos “autogenerados” en los términos formulados por su Ley Orgánica, canalizándolos de forma prioritaria a las tareas de investigación.¹⁰

A partir de 1970, durante el sexenio de Luis Echeverría, el Instituto Nacional de Antropología e Historia emprendió un conjunto de importantes cambios institucionales, entre los que vale la pena mencionar los siguientes:

1. El Consejo Consultivo General, que había sido mandato de la Ley Orgánica de 1939, fue reemplazado en los hechos por consejos para las especialidades: investigación, museos, historia y publicaciones.

¹⁰ Entre 1939 y 1962, el presupuesto anual del instituto incrementó en más de 38 veces su valor original, pasando de 597 476 pesos en 1939 a 22 742 464, en 1962. Cabe destacar que en este último año, la proporción de los recursos para operación y proyectos fue de 53%, en tanto que para sueldos y salarios se empleó 47% restante. Durante las tres décadas de formación y desarrollo institucional que el INAH experimentó de 1940 a 1970, con base en la extensión nacional de sus actividades técnicas y administrativas, se incrementó también, considerablemente, el número de investigadores y trabajadores administrativos, técnicos y manuales que formaban parte de la institución. Nuevamente de 1939 a 1962 el personal del Instituto ascendió de 298 a 848 empleados, es decir, se incrementó en 285% [INAH, 1962:7 y ss.].

2. El INAH inició su desconcentración administrativa por medio de centros foráneos, los cuales tendrían capacidad para representar y cumplir las funciones del INAH en el interior del país.¹¹
3. Se proyectó una reestructuración consistente en la creación de cinco direcciones, cuatro técnicas (Monumentos Históricos, Museos, Centros Regionales, e Investigación Científica) y una administrativa.
4. Se establecieron nuevos departamentos de investigación independientes: Antropología Física y Lingüística. Así también, el Departamento de Proyectos Especiales de la Dirección General.
5. En 1973, por decisión de la SEP, se creó el Centro de Investigaciones Superiores (CIS-INAH), entidad que de manera formal era parte del INAH, pero que desde su inicio tuvo un despliegue independiente.

Empero, la acción más trascendente, misma que precisó la política cultural del gobierno mexicano y ha marcado vida, labor y papel del Instituto hasta nuestros días, fue el establecimiento, el 28 de abril de 1972, de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. Dicha ley tuvo importantes efectos: en primer lugar, inició la conceptualización patrimonialista de la riqueza histórica, artística y cultural de los mexicanos, refrendó la participación y responsabilidad del Estado en los diferentes aspectos de la cultura nacional, en especial en la protección del patrimonio cultural y artístico, además potenció el papel de los institutos nacionales en tanto instancias responsables de la operación en el ámbito cultural.¹²

¹¹ “Aunque en realidad sólo se crearon cinco centros, la idea rompió el esquema de administración totalmente centralizada al que hasta entonces se había ajustado el Instituto” [Olivé *et al.*, *op.cit.*, 2003:1-58].

¹² En el caso del INAH, lo anterior se observa en los siguientes aspectos: la Ley reconoció el carácter nacional de la institución y le otorgó sobresalientes facultades entre las que destacan: exclusividad en la realización de los trabajos materiales para descubrir o explorar monumentos arqueológicos, o para su autorización (artículo 30). En esta última directriz, facultad para establecer los términos y condiciones de los trabajos, así como las obligaciones de quienes los realicen (artículo 31). Así también, el derecho a suspender los trabajos “[...] sin autorización, que violen la concedida o en los que haya substracción de materiales arqueológicos. En su caso, [el INAH] procederá a la ocupación del lugar, a la revocación de la autorización y a la aplicación de las sanciones correspondientes.” (artículo 32) [INAH, 1995: 8 y ss]. Con la mencionada Ley, el INAH quedó también facultado para “[...] construir o acondicionar edificios para que el Instituto Nacional de Antropología e Historia exhiba los monumentos arqueológicos e históricos de (cualquier) región”. Para “[...] recibir aportaciones de las autoridades (estatales o municipales), así como de particulares para los fines (anteriores), y promover “[...] la recuperación de los monumentos arqueológicos de especial valor para la nación mexicana, que se encuentran en el extranjero”, establecer los lineamientos, dirigir y supervisar los rescates arqueológicos, con la condición legal de que fuera a él a quien se

Por otra parte, la Ley del 72 también redefinió el papel de la figura presidencial. A partir de entonces, el primer mandatario tendría una injerencia fundamental en la administración y manejo del patrimonio cultural, al ser dotado de atribuciones que no tenía: aplicación de la norma, voto de calidad en la Comisión Nacional de Zonas y Monumentos Artísticos pero, sobre todo, la facultad de decisión, plena y última, acerca de la expedición o revocación de las declaratorias de zona de monumentos arqueológicos, artísticos o históricos,¹³ así como para acordar canjes o donativos de monumentos arqueológicos con gobiernos o institutos científicos extranjeros.

Fueron varios los resultados que se desprendieron de la multicitada Ley. El INAH avanzó en la desconcentración y reestructuración administrativas. Empezó también, con el apoyo de la Procuraduría General de la República (PGR), una campaña para rescatar objetos arqueológicos que yacían en colecciones particulares, en forma ilegal, logrando “[...] recuperar más de 100 000 objetos cuya posesión no estaba legalizada” [Olivé y Cottom, *op. cit.*:58 y ss.].

Destaca también la adhesión de México, en 1972, al acuerdo final de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, efectuada por la UNESCO en París, Francia, el 21 de noviembre de 1972, documento que sienta las bases para la cooperación de los Estados en defensa de sus patrimonios culturales.

Las tareas y compromisos presentes en la Ley de 1972 fueron un acicate permanente para el desarrollo institucional¹⁴ del INAH. En 1985, durante la administración del historiador Enrique Florescano, el INAH fue objeto de un Decreto de Reforma de la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Este texto consolidó una concepción integralmente patrimonialista de las riquezas culturales mexicanas. En él se establecieron los siguientes objetivos generales del Instituto: investigación científica en antropología e historia; protección, conservación, restauración y recuperación del patrimonio cultural arqueológico, histórico —y como un agregado— el paleontológico; así como la promoción y difusión de las materias y actividades competencia del Instituto. Uno de los ob-

entregarán “[...] las piezas y estudios correspondientes”. Finalmente, la Ley estableció la creación de un “[...] Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia [...] para la inscripción de monumentos arqueológicos, históricos o artísticos y las declaratorias de zonas respectivas” [INAH, 1995:8 y ss].

¹³ El artículo 37 establece: “El Presidente de la República, mediante decreto, hará la declaratoria de zona de monumentos arqueológicos, artísticos o históricos, en los términos de esta ley y su reglamento” [INAH, 1995:17].

¹⁴ Una vez más, siguiendo a Jepperson, “El desarrollo institucional es el cambio de forma institucional. Por ejemplo, la incorporación de nuevas normas, procesos o prácticas más eficientes, en el seno de las instituciones públicas” [*op. cit.*, 2001:206 y ss].

jetivos prioritarios de la Reforma fue actualizar las funciones del INAH; mismas que se incrementaron de sólo cuatro, fundamentalmente técnicas, a 21, de índole técnica, administrativa y normativa [INAH-CNRH, *op. cit.*:11].

La reforma legislativa conservó las funciones sustantivas iniciales del INAH y agregó, como objetos de su acción, al patrimonio paleontológico y, aun sin esta nueva denominación, al intangible.¹⁵

En adelante, el Instituto propondría al Ejecutivo federal las declaratorias de zonas, monumentos arqueológicos e históricos y restos paleontológicos, así como acuerdos de coordinación con las autoridades federales, estatales y municipales. Podría impulsar también, con el secretario de Educación Pública, consejos consultivos estatales para la protección y conservación del patrimonio.

CULTURA Y GLOBALIZACIÓN

La importancia de la cultura y las políticas culturales ha crecido de manera considerable en los ámbitos nacional e internacional. Se debe lo anterior a los siguientes aspectos que merecen especial atención:

1. El peso creciente de los hechos y procesos culturales en la explicación de situaciones económicas, políticas y sociales; y asimismo, las capacidades ya demostradas en la solución de conflictos humanos de diversa magnitud.
2. El aumento del peso del sector cultural en la economía de las naciones. Según datos recientes, aquél crece en el mundo de forma notable. En 1994, la Asamblea Nacional de Agencias Locales de Artes de los Estados Unidos, calculó que dicho sector contaba ya con una participación de 6% del Producto Interno Bruto (PIB) [Stoloch *et al.*, 1997, *apud.* Nivón, 2004:28]. En Francia representaba 3.7% del PIB; en el Reino Unido y Suecia, 3.2%. En México, según el estudio efectuado por Ernesto Piedras con financiamiento del CONACULTA, dicha participación alcanzó, en 1998, 6.7% [Piedras, 2004:69].

Este aspecto tiene importantes implicaciones para la dinámica que nos ocupa. Basados en estos datos y con la vista puesta en algunas experiencias privadas de éxito relativo, diversos agentes institucionales, empresariales y académicos del subcontinente comenzaron a ver en la privatización, comercialización y turistización de las riquezas patrimoniales, una alternativa viable para el campo cultural de nuestras naciones. Las posiciones más radicales proponen modificaciones legislativas, institucionales y operativas inmediatas —en su mayoría apresura-

¹⁵ La fracción x del artículo 2 consagró la función de “[...] investigar, identificar, recuperar y proteger las tradiciones, las historias orales y los usos, como herencia viva de la capacidad creadora y de la sensibilidad de todos los pueblos y grupos sociales del país” [INAH, 2002:12].

das y sin reflexión—. Olvidan lo difícil y a la vez importante que ha sido la construcción histórica de una cultura de protección y preservación de los tesoros culturales de nuestros pueblos.

El tercer aspecto está constituido por el avance mundial de la globalización y el neoliberalismo. Tales aspectos de particular trascendencia para nuestra época, obligan a detenernos en algunas precisiones conceptuales acerca de su vigencia y su relación con la política cultural. Veamos.

El concepto “globalización” surgió en la década de los setenta en Estados Unidos, sobre todo en dos lugares precisos: las Universidades de Toronto y Columbia. Como nos recuerda Bolfy Cottom,

[...] en el primero de ellos, que propone el concepto de aldea global, se hacía referencia a los grandes cambios tecnológicos ocurridos en los medios masivos de comunicación, sobre todo en su más álgida expresión a partir de la década de 1980; el segundo lugar, con el concepto de sociedad global destacaba lo acontecido y por acontecer en la política internacional, especialmente el fenómeno de la universalización del modo de vida estadounidense en virtud de su poderío económico y el dominio de las nuevas tecnologías [*op. cit.*:30].

En su dimensión económica, la globalización se considera de forma universal como “[...] la supresión de barreras al libre comercio y la mayor integración de las economías regionales” [Stiglitz, 2002:11]. Supone, por tanto, una mayor articulación de las economías de mercado, sobre todo por medio de la inversión extranjera y la unión de los mercados financieros internacionales. Sin duda, a este proceso han contribuido las nuevas tecnologías de la comunicación y el consecuente incremento de los flujos informativos.

La globalización, sin embargo, no prospera sola ni como un proceso neutro y sin implicaciones económicas, políticas, sociales y culturales. Se ha visto acompañada por una ideología económica “[...] que imprime el sentido predominante al reordenamiento del mundo” [García, 2002:94]: el neoliberalismo. En efecto, como ha mencionado de forma atinada Joan Prats,

Durante la década de los ochenta, como consecuencia de las crisis inflacionarias y de la deuda, el clima intelectual dominante cambió. Era la ocasión esperada por los neoclásicos —vulgarmente tildados de neoliberales— para marcar la agenda dominante de esta década y gran parte de la siguiente. Su mayor expresión fueron los programas de ajuste estructural que incluyeron elementos tales como la austeridad fiscal, la política antiinflacionaria, la privatización de las empresas estatales, la liberación comercial, la devaluación monetaria y la desregulación general de la economía, principalmente de los mercados financiero y laboral. Estos programas han pretendido también atraer inversiones extranjeras, incrementar la libertad de los empresarios y de los inversores, mejorar los incentivos pecuniarios y la competencia, reducir los

costos, procurar la estabilidad macroeconómica, reducir cuantitativamente el Estado y reducir también su intervención en la economía [2004:25].

Se trata de los efectos producidos por las recomendaciones del denominado Consenso de Washington¹⁶ que, en alta proporción, los gobernantes latinoamericanos han decidido seguir en todos los ámbitos de la vida nacional. El fin es lograr alinear sus economías, sin considerar los reales estropicios sociales producidos hasta hoy por el programa neoliberal: imposibilidad para alcanzar los objetivos económicos y sociales que auguraba, generación de nuevas y más aberrantes formas de concentración de poder económico y político, desmesurada concentración de la riqueza en unas cuantas corporaciones transnacionales (varias de ellas propietarias de colosales empresas culturales), mayor desigualdad social y entre las naciones, así como mantenimiento de altos índices de pobreza, en particular en las economías subordinadas. Tal es el marco histórico en donde prosperan la globalización y la incorporación tardía y subordinada de las naciones latinoamericanas.¹⁷

En su tendencia estructurante, neoliberalismo y globalización tienen además de fórmulas económicas, políticas y sociales, planteamientos culturales que han sido profusamente difundidos. Para Eduardo Nivón, lo anterior es motivo de un neoliberalismo cultural que se genera y constata en los siguientes hechos:

La eliminación de regulaciones en todos los campos, el paradigma del mercado extendido ahora como criterio de eficiencia en los sectores de bienestar, la eficacia y la racionalidad en la planeación de las actividades sociales se han traducido en un neoliberalismo cultural que ha intentado cuestionar la participación del Estado en el campo de la cultura y dar cauce a proyectos culturales autofinanciados y privados. Sus efectos inmediatos han sido la contención de la participación estatal en el campo de la cultura que había sido creciente hasta los años setenta, el replanteamiento de

¹⁶ Así se ha denominado a un acuerdo a principios de los noventa del siglo pasado, entre el FMI y el Banco Mundial, Tesoro y Departamento de Estado de Norteamérica, administraciones dependientes de la Casa Blanca, ministros de economía del G-7 y los presidentes de los 20 mayores bancos internacionales —todos ellos radicados en Washington— en torno a la naturaleza de la crisis latinoamericana y las reformas que debían aplicarse para superarla. Se trata de una síntesis de propuestas neoliberales elaborada por John Williamson en 1989, la cual contenía diez reformas básicas: 1) disciplina fiscal, 2) prioridad para el gasto social, 3) reforma tributaria, 4) liberalización financiera, 5) tipos de cambio unificados y competitivos, 6) liberalización del comercio exterior, 7) apertura a la inversión extranjera directa, 8) privatización de las empresas estatales, 9) desregulación, y 10) respeto a los derechos de propiedad. El programa respectivo fue adoptado en primera instancia por los países andinos y se ha extendido implícita o explícitamente por toda Latinoamérica [Hidalgo, s/f:1; Moncayo, s/f:1].

¹⁷ Al destacar algunas características sobresalientes de la incorporación latinoamericana a la globalización, García Canclini concluye: “nos globalizamos como productores culturales, como migrantes y como deudores” [*op. cit.*:12 y s].

la tendencia del sector público a garantizar la supervivencia al menos de las expresiones culturales más elevadas y la introducción de los valores del rendimiento y la eficiencia como marco de la acción cultural [*op. cit.*:55].

Sin embargo, el impacto globalizador en el ámbito cultural no sólo tiene que ver con la mecánica extensión de los procesos económicos o la reforma del papel del Estado y las instituciones culturales. Son aspectos de gran importancia, pero la transformación va más allá. En palabras de Jordi Tresserras, “[...] la globalización ha traído consigo una internacionalización en órdenes como las modas, la cultura de masas y el consumo en algunos de sus patrones” [2005:6].

Existen también marcadas tendencias a modificar de forma radical la concepción antropológica de cultura, misma que hasta el fin del siglo pasado fue sustento de programas identitarios y nacionalistas por parte de los gobiernos de la región, a redimensionar a la baja el patrimonio artístico y cultural de las naciones, así como someter los objetos y creaciones culturales a la lógica de la producción industrial privada y del mercado de mercancías.

Bajo el influjo de la globalización, varios intelectuales latinoamericanos, otrora críticos de la situación de sus países y de América Latina, formulan planteamientos que sin duda pueden ser motivo de beneplácito para las agencias nacionales o internacionales interesadas en operar los cambios a los que nos hemos referido.

Cabe, sin embargo, destacar que aunque el ideal de los agentes privatizadores sería establecer una normatividad que les permitiera actuar con manos libres en ese campo tan “estatizado”, la falta de argumentos y la resistencia encontrados en varios sectores sociales¹⁸ los han conducido a ejercer otros caminos menos evidentes.

El recorrido efectuado a lo largo de esta reflexión confirma la idea básica de que el campo de la política cultural es complejo y contradictorio. En él, diversos enfoques e intereses, sirviéndose de sus propios medios y de alianzas particulares, pugnan por establecer los elementos para generalizar su proyecto y conservar u obtener la hegemonía en el ámbito cultural. Así también, las condiciones de la época actual jalonan el proceso hacia el triunfo de los intereses privatizadores y de mercado en la base del proyecto neoliberal y la globalización.

¹⁸ Al referirse al impacto cultural del mundo globalizado, Alejandro Grimson apunta: “al mismo tiempo que vivimos más cerca los unos de los otros hay movimientos y tendencias que generan distancias simbólicas. La cercanía física puede combinarse con lejanía cultural o identitaria. Lejos de cualquier uniformidad o ‘fin de las identidades’ presenciamos resurgimientos de nacionalismos, movimientos de reafirmación étnica y fundamentalismo culturales [2004:6].

EL INAH EN LA MIRA: DIFICULTADES INSTITUCIONALES CRECIENTES

No obstante su noble labor y alta responsabilidad, el INAH es una institución que desde hace 25 años afronta crecientes dificultades, tanto internas como externas, a la vez que ha recibido embates desde diferentes ámbitos de la estructura de poder y de la sociedad mexicana. Lo anterior fue motivo para la acumulación de rezagos que, sin duda, han afectado el desempeño de sus labores y limitado su evolución y cambio.¹⁹

Entre los problemas más sobresalientes para el periodo que analizaremos, destacan desde mi punto de vista los siguientes:

1. La marcada tendencia a la reducción de recursos financieros para la educación, que en el caso de las instituciones de cultura y arte, ha generado una gradual incapacidad para cumplir con su misión y atender como es debido la inmensa riqueza que tiene la nación en dichos ámbitos.
2. El INAH, en particular, ha padecido una cada vez más inequitativa distribución del gasto, debido a la cual en los últimos 25 años se amplió de considerablemente la proporción del presupuesto anual destinado al pago de sueldos y salarios en detrimento de las actividades sustantivas (investigación, conservación, restauración, proyectos, difusión y formación de profesionales, entre otros). A ello se agregan las trabas y dificultades que sobre todo la Secretaría de Hacienda y Crédito Público ha puesto para la reutilización de los recursos autogenerados.
3. Excepto en contadas excepciones, los planes y proyectos han estado sujetos a variaciones sexenales, sin lograr constituir un todo coherente y armónico, ni estar enmarcados en una política cultural precisa.
4. Producto de disparidades de la acción institucional a nivel nacional, se ha generado un mosaico que muchas veces se articula a partir de acuerdos con grupos de interés estatales y locales.
5. Se han incrementado las respuestas vacilantes y conflictivas de la directiva institucional en aspectos cruciales de la defensa del patrimonio cultural. Este aspecto se ha tornado cada vez más recurrente.
6. La confluencia de los factores financieros, organizativos e institucionales antes señalados, ha favorecido el despliegue de afectaciones considerables a nuestro patrimonio cultural. Sobresalen el incremento considerable del robo y tráfico ilícitos de piezas arqueológicas e históricas, y la destrucción *in situ* del patrimonio arqueológico.

¹⁹ Me he referido más ampliamente de lo que puedo hacerlo aquí respecto a las dificultades contemporáneas del INAH y a sus implicaciones, en la ponencia "Dificultades institucionales y alternativas legislativas", misma que presenté en septiembre de 2005 en la *Mesa XI del IV Congreso Nacional de Investigadores del INAH*.

7. En el ámbito de la investigación es factible reconocer una pérdida creciente de política con contornos precisos, consensada de forma amplia y vinculada de forma integral con los programas operativos.
8. La considerable complicación de las normatividades patrimonial e institucional, y de su aplicación efectiva.²⁰
9. Desde 1978, el INAH arrastra una estructura orgánica incompleta, en considerable medida insuficiente o improvisada y poco sólida, así como sistemas de contratación (eufemísticamente denominados “por salarios compactados” o “apoyo a confianza”), que además de generar problemas laborales de diversa índole, no corresponden con los compromisos y responsabilidades institucionales.
10. Así también, la desproporcionada distribución del personal de investigación, arquitectura y restauración, que en líneas generales se ha concentrado en la ciudad de México. Demasiados centros de trabajo en el interior del país no cuentan con el personal de planta capacitado para efectuar las tareas que tienen encomendadas.

Como puede apreciarse, son dificultades de diversa índole, varias de las cuales, presentes desde finales de los setenta, fueron enfocadas por el CONACULTA, a partir de 1988, para emprender acciones que en vez de detener o solventar los problemas en curso, han tendido a incrementarlos y agudizarlos a extremos conflictivos. Veamos.

GLOBALIZACIÓN Y POLÍTICA CULTURAL EN MÉXICO

En México, el viraje neoliberal y globalizador en la cultura inició al final de los ochenta. En efecto, a sólo tres años de la reforma a la Ley Orgánica del INAH, en el inicio del sexenio encabezado por Carlos Salinas de Gortari, el nuevo gobierno optó por un cambio en el modelo institucional. Dicha modificación, sin duda relevante para la historia cultural del país, fue el reemplazo de la ya mencionada Subsecretaría de Cultura por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA o CONACULTA).

²⁰ En este aspecto, por ejemplo, a pesar de que en su mayor parte la Ley Orgánica reformada de 1985 ha funcionado, después de 20 años existen importantes mandatos del propio ordenamiento que no han sido satisfechos. Principalmente los establecidos en el artículo octavo del Reglamento de la Ley Orgánica acerca de la constitución de una estructura funcional de consejos: un Consejo General Consultivo y cuatro Consejos de Área (investigación, conservación y restauración de bienes culturales, museos y exposiciones, y docencia y formación de recursos humanos) [INAH, 2002:14 y s].

El 6 de diciembre de 1988, por decreto presidencial se estableció, al CNCA “[...] como órgano administrativo desconcentrado de la Secretaría de Educación Pública que ejercerá las atribuciones de promoción y difusión de la cultura y las artes” [Presidencia de la República, *op. cit.*].

Pero, ¿de dónde y de quiénes surgió la idea de deshacerse de la multicitada Subsecretaría para tomar las riendas de la cultura mediante un órgano como éste cuya significación jurídica no fue en su momento, ni es hoy, la misma que las leyes orgánicas de los institutos nacionales aprobadas por las cámaras legislativas?

Al parecer, la idea fue producto de una típica consulta del Partido Revolucionario Institucional (PRI), hasta entonces partido oficial, efectuada al calor de la contienda electoral de 1988.

Durante su campaña presidencial, Salinas de Gortari tomó en cuenta las *sugerencias que hicieron miembros de la comunidad intelectual* [...] y, tomando como punto de arranque la Reunión sobre Cultura e Identidad Nacional, que se realizó en Villahermosa, Tabasco, concretó meses después, vía decreto, al CNCA, al que se definió como “la unidad coordinadora de todas las instituciones culturales de México” [Franco, 2005:27 y s. sn].

Tan importante decisión no estuvo mediada por el análisis integral requerido. A decir verdad, una reunión de notables como la realizada en Tabasco²¹ sólo podía dar como resultado un retrato hablado del sector, que se adecuara a la noción de cultura y a los intereses grupales ahí representados.²² No es de extrañar que, con este origen, se haya efectuado en el campo cultural una reforma *de facto* de las menos necesarias y definidas, así como de las más improvisadas y problemáticas de la historia del país. Fue una reforma dictaminada por una intencionalidad política igualmente alejada de una teoría adecuada del diseño institucional que de la materia de trabajo específica.²³

²¹ Entre los asistentes destacaron: “Octavio Paz, Gabriel Zaid, Héctor Aguilar Camín, Rubén Bonifaz Nuño, Teresa del Conde, Enrique Krauze, Eduardo Matos Moctezuma, Ernesto de la Peña, Jorge Alberto Lozoya, entre otros” [Franco, 2005:27-28]. Como se sabe, todos miembros de las revistas *Vuelta* y *Nexos*, grupos que acriticamente han acompañado al CONACULTA a lo largo de su trayectoria.

²² Al evaluar el papel de las instituciones culturales durante el sexenio salinista, Javier Guerrero apunta: “Lo que ha hecho en realidad el CNCA es fortalecer a las oligarquías culturales ocupadas en hacer la apología del Estado, por ejemplo el grupo *Vuelta* o la Fundación *Nexos*” [1995:53].

²³ En un trabajo reciente, Robert Goodin pregunta: “¿Qué tipo de principios deberían, entonces, guiar al diseño institucional que practicamos? De lo anterior resulta claro que debería tratarse de principios con una resonancia moral más profunda. El buen diseño institucional no es simplemente una cuestión de la pragmática. No se trata simplemente de una cuestión de ‘justa correspondencia’ estética o funcional” [2003:59].

En el decreto por el cual se creó el CNCA, éste quedó facultado para “1.- Promover y difundir la cultura y las artes” [Presidencia de la República, *op. cit.*] Desde esta primera capacidad se sentaban las bases de una inadecuada superposición de funciones. En sus respectivas Leyes Orgánicas, los institutos nacionales tenían acreditadas funciones similares en el ámbito patrimonial. O no hubo suficiente cuidado para distinguir con claridad y precisión lo que correspondía al CNCA de lo que ya efectuaban tales organismos, o la redacción del decreto estuvo amañada desde el principio para transformar una formal “coordinación” sectorial en un informal dominio jerárquico.²⁴

La tercera atribución que el decreto confirió al CNCA ha sido motivo de las mayores dificultades. En ésta se le facultaba para

[...] coordinar, conforme a las disposiciones legales aplicables, las acciones de las unidades administrativas e instituciones públicas que desempeñan funciones en las materias señaladas en la fracción anterior, inclusive a través de medios audiovisuales de comunicación [*ibid.*].

La redacción es explícita respecto al ámbito motivo de la coordinación. La “fracción anterior”, segunda de la lista, se refería a la “promoción y difusión de la cultura y las artes”,²⁵ no así a la vida y labor de las instituciones con responsabilidades patrimoniales, como lo ha querido hacer el CNCA desde hace 18 años.

Y es que, como veremos, la interpretación del concepto “coordinar” que la SEP o el CNCA han practicado en diferentes momentos, ha sido puerta de entrada para acciones de superordinación jerárquica, imposición, empalme o traslape de actividades, exceso de funciones, intromisión e incluso reemplazo fáctico de las instituciones públicas de la cultura y el arte. Todo lo anterior constituye una falta de observación de la normatividad vigente y un ilegítimo empeño por parte de un órgano desconcentrado —creado por decreto presidencial, de subordinar o

²⁴ En esta dinámica, como en otras que analizaremos más adelante, los aspectos de formalidad e informalidad institucional han jugado un papel relevante. Debido a ello, recurrimos a Douglass North, quien ha aportado elementos importantes para la distinción entre ambas formas institucionales y sus interacciones. Este autor está “[...] interesado tanto en limitaciones formales, por ejemplo, *normas* que idean los humanos, como en limitaciones informales, tales como *acuerdos y códigos de conducta*”. Más adelante, al definir el apartado informal, sostiene: “[...] aun la introspección más superficial sugiere la tenacidad o penetración de las limitaciones informales. Surgidas para coordinar interacciones humanas repetidas consisten en: 1) extensiones, interpretaciones y modificaciones de normas formales, 2) normas de conducta sancionadas socialmente y 3) normas de conducta aceptadas internamente” [1995:58 y s]. Sin duda, los hechos relativos al papel del CONACULTA que analizamos, corresponden con el primer grupo arriba mencionado.

²⁵ Reza el texto: “II.- Ejercer, conforme a las disposiciones legales aplicables, las atribuciones que corresponden a la Secretaría de Educación Pública en materia de promoción y difusión de la cultura y las artes” [Presidencia de la República, *op. cit.*].

supeditar a otros dos con la misma personalidad jurídica, pero respaldados por Leyes Orgánicas aprobadas por el Congreso de la Unión.

Las atribuciones v y viii del decreto abrieron espacio a lo que hemos denominado usurpación o traslape de funciones institucionales. La primera dotó al nuevo órgano de capacidad para “organizar la educación artística”, finalidad que ya se encontraba establecida en la fracción ii del **artículo segundo** de la “Ley que crea El Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura” [*Diario Oficial de la Federación*, 31 de diciembre de 1946].²⁶ El mismo numeral se refería a la organización de “[...] bibliotecas públicas y museos, exposiciones artísticas, y otros eventos de interés cultural”, con lo que de nuevo se sobrepusieron funciones en ámbitos que INBA e INAH habían practicado de mucho tiempo atrás y que, al menos este último tenía asignados de manera explícita en su Ley Orgánica vigente desde la reforma de 1985: “xiii. Establecer, organizar, mantener, administrar y desarrollar museos, archivos y bibliotecas especializados en los campos de su competencia señalados en esta Ley” [INAH, 1963:12].

Dos hechos de este contexto resultan relevantes para la historia de la política cultural mexicana. Uno es la conservación formal y aparente, en el discurso político e institucional, de la vieja intención nacionalista e identitaria acerca de la cultura. En su toma de posesión, Salinas había convocado a la nación a sumarse a un proyecto de modernización integral, nacionalista, democrático y popular, que respetara las tradiciones e identidad múltiple y diversa del país. Su objetivo —dijo en aquella oportunidad— era una transformación integral que preservaría nuestro pasado con orgullo y como bandera de identidad nacional [*El Universal*, 2 de diciembre de 1988; Tovar, 1994:53].

Otro hecho fue un evidente cambio de enfoque en la acción cultural. Fueran tradicionales o modernos, los programas del sexenio privilegiarían nuevas acciones y contenidos culturales. En los hechos se diseñaron estrategias para poner en marcha un estratégico intento de cambiar el anterior compromiso patrimonial, fundado en el rescate, preservación y conservación, por los ingredientes más móviles del aliento y difusión, así como de los desarrollos que éstos permitieran.²⁷

²⁶ “ii.- La organización y desarrollo de la educación profesional en todas las ramas de las Bellas Artes; de la educación artística y literaria comprendida en la educación general que se imparte en los establecimientos de enseñanza preescolar, primaria, de segunda enseñanza y normal.” [*Diario Oficial de la Federación*, 31/xii/1946].

²⁷ “Estamos decididos —las palabras son del presidente entrante— a impulsar la difusión de la cultura escrita, a multiplicar ediciones y, sobre todo, efectivos puntos de distribución [...]. Fortaleceremos aun más el Sistema Nacional de Bibliotecas, que se ha acreditado ya en los hechos como fuente inagotable de conocimiento y formación espiritual de la comunidad [...]. Desde luego, seguiremos empeñados en preservar las tradiciones populares y las expresiones propias de los diferentes grupos y regiones [...]. Promoveremos también, con ánimo

El CONACULTA era la pieza clave de este rejuego modernizador.²⁸ Para ello —como lo anunció Salinas desde el día de su creación—, sería fortalecido con la incorporación del Instituto Mexicano de la Radio (IMER), Televisión (Canal 22) y Cinematografía (IMCINE) y del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA).

Así, lo que *de facto* produjo el decreto de Carlos Salinas fue un instrumento del jefe del Ejecutivo para introducir y controlar una política cultural acorde con la visión de la nueva burocracia gobernante y las élites de poder económico, político y cultural, aliados con aquélla. Como lo demostraron las subsecuentes acciones del gobierno federal, la convicción e interés principales de la nueva coalición hegemónica se habían perfilado hacia una modernización neoliberal de la economía²⁹ y hacia la definitiva incorporación de México al libre mercado internacional y la globalización.

En este contexto, el CNCA fue creado para emprender y conducir la reforma salinista del Estado en las instituciones de cultura. Reforma que entre otros importantes aspectos, implicaba abrir la brecha, efectuar el primer “corte de bisturí”, para separar paulatinamente la administración cultural de la educación pública; es decir, romper el otrora indisoluble lazo establecido dos siglos atrás.³⁰

de apertura y espíritu innovador, las manifestaciones de cultura popular vinculadas al entorno urbano y a la evolución de las tecnologías modernas” [7 de diciembre de 1988].

²⁸ En palabras de Carlos Salinas, “[...] este Consejo se encargará de reorganizar la amplia infraestructura que dispone el país para la creación, promoción y difusión de la cultura, y de abrir nuevos caminos a los creadores y artistas del siglo XXI mexicano” [*ibid.*].

²⁹ A decir de Víctor Flores Olea, ni más ni menos que el primer presidente de CONACULTA (1988-1992), y Abelardo Mariña Flores, “[...] en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari los gladiadores en favor de la “modernización” mexicana llevaron al extremo la propagación de esa ideología, y ajustaron escrupulosamente sus conductas a la misma: reformas constitucionales limitando las facultades del Estado, sobre todo en materia económica: privatizaciones, “desregulaciones” (que originaron el desmantelamiento del poderoso sector público mexicano) y, al mismo tiempo, impulsando fuertemente la libre circulación del capital financiero y especulativo. La *bete noir* por liquidar era el Estado como impulsor de la actividad económica y sostén de la ‘economía mixta’ establecida después de la Revolución. La categoría de mercado conquistó el horizonte intelectual de las élites políticas y económicas, reduciéndose al mínimo el “Estado benefactor” (que en términos peyorativos, y en su versión extrema, recibió entre nosotros el nombre de “Estado populista”) [2004:510].

³⁰ Resulta interesante mencionar aquí algunos de los dilemas que Garretón formula respecto al modelo institucional de consejos o institutos de cultura, entre los que cabe destacar la articulación posible con la iniciativa privada —que el CNCA desde luego ha instrumentado— y la opción que tienen de independizarse en una Secretaría de Cultura, aspiración ésta que aunque el gobierno no ha concretado hasta la fecha, continúa vigente en la mentalidad de algunos sectores de la burocracia política mexicana y de varios creadores, intelectuales y empresarios de la cultura. Al referirse a los consejos e institutos del ramo, el autor dice: “Estos entes buscan combinar el poder de un aparato estatal de alto nivel con la flexibilidad administrativa de un organismo descentralizado del Estado y con la posibilidad de enfatizar la dimensión participativa de la sociedad civil (sector privado y actores del mundo artístico

Sólo así se explica que una organización formal, experimentada, plenamente normada, con alto grado de institucionalización y mayor relevancia, como lo era la Subsecretaría de Cultura, fuera reemplazada, mediante un albazo sexenal, por un organismo de nivel orgánico inferior, al que se dieron “de golpe” facultades, atribuciones y fortalezas excepcionales, mientras *de facto* se le colocaba en la línea directa del mando presidencial.

El nuevo papel del gobierno en la cultura y, en especial, en la administración institucional del patrimonio, exigía el control paulatino de los organismos creados a la mitad del siglo, mismos que encarnaban la tradición nacionalista, identitaria y soberana de la política cultural mexicana.³¹ Como en aquel momento no se les podía disolver ni subordinar en forma definitiva, el gobierno optó por sujetarlos a una “marcaje directo”. Para ello recurrió a un órgano eufemísticamente denominado Consejo, mismo que nunca ha sido ni ha actuado como tal, cuya injerencia ha tendido a evitar los deslices “populistas” y a forzar la transformación de aquellos organismos para adecuarlos a las nuevas condiciones del país.³²

cultural). A veces esta solución es planteada como paso transitorio a un futuro Ministerio de Cultura, otras es vista como institucionalidad definitiva. Con relación a los Ministerios tienen sin duda mayor autonomía administrativa y capacidad de iniciativa. Por otro lado, no tienen el poder de negociación presupuestaria que tiene un ministerio ni su nivel de alcance y globalización en el área o sector que les corresponde” [s/f:148 y s].

³¹ Como en otros ámbitos, también en la cultura se hizo posible comprobar que este “gran cambio —que se gesta con rasgos específicos en la década de los ochenta y se expresa abiertamente a finales de esa década y en los años noventa— contiene principios y direcciones radicalmente opuestos a los de la Revolución” [Flores, *op. cit.*:506].

³² Las razones hasta aquí descritas del surgimiento del CNCA son diametralmente distintas a las que diera, en su momento, Rafael Tovar y de Teresa. Si bien este autor acepta que se gestaba una concentración de la política cultural separada de la educación, los demás aspectos que ofrece enmascaran más que explicitar los verdaderos objetivos políticos del gobierno de Salinas. Veamos su opinión, la emergencia del Consejo se debió a cuatro factores que permitieron “[...] reconocer la necesidad de crear una institución capaz de detentar un carácter normativo y coordinador de la política cultural del Estado mexicano, que *ya no podía seguir desarrollándose como un complemento de las tareas educativas de esa Secretaría*”. Tales factores fueron: 1) el crecimiento de la población; 2) nuevas expectativas en el orden social y cultural; 3) reconocimiento de nuestra enorme diversidad; y 4) necesidad de aglutinar acciones que hasta entonces habían quedado fuera del ámbito de la SEP [1994:50]. A decir verdad, sin restar la importancia que tienen, estos aspectos resultan insuficientes. Ni por separado ni juntos parecieran ser motivo para un cambio de modelo institucional como el que se dio en el campo cultural. En el mejor de los casos, hubieran sido fundamento de estrategias y programas nuevos, que el gobierno entrante habría incorporado con facilidad. Pero, como hemos visto, había razones de mayor relevancia.

CONCLUSIONES

La creación del CONACULTA ha sido motivo de diversas dificultades en el terreno patrimonial, dificultades ligadas principalmente con la conculcación *de facto* de atribuciones concedidas por ley a los institutos nacionales; con la intromisión jerárquica y el abuso de facultades; con la descalificación y sanción impositiva de proyectos, así como con la duplicación de funciones y la reducción del financiamiento institucional. Así también, con el explícito objetivo del Consejo, patente sobre todo en los pasados seis años, de inducir la política cultural, como un todo, hacia la transformación neoliberal y globalizadora en curso.

De lo dicho hasta aquí se desprende que el reiterado intento de imponer, a toda costa, criterios de una globalización sin escrúpulos en espacios caracterizados por valores primordiales de los pueblos, como es el caso del patrimonio cultural mexicano, han sido, de 1988 a nuestros días, motivo de crecientes conflictos sociales y socioculturales que hoy día, en vez de resolverse, tienden a agudizarse.

La alternativa se encuentra tal vez en algunas de las iniciativas formuladas en años anteriores por los trabajadores de la cultura y diversos grupos de creadores del país, entre ellas: efectuar un diagnóstico del sector cultural mexicano, como medio para encontrar alternativas necesarias para su fortalecimiento, mejora y modernización; reconocer y aprovechar mediante consulta directa, la experiencia institucional acumulada y el conocimiento de los trabajadores y creadores del sector; no efectuar legislaciones al vapor ni llevar a cabo nuevos parches o remiendos en la organización del campo cultural; revisar las experiencias de otros países, sobre todo de los que tienen un patrimonio similar al mexicano, no para copiarlas o trasplantarlas de forma mecánica sino para reconocer sus aciertos, fallas y aportaciones; distinguir las necesidades de los diferentes ámbitos, sectores y actores de la cultura y encontrar soluciones adecuadas a cada uno de ellos. También, refrendar el interés nacional del patrimonio artístico y cultural (arqueológico e histórico) mexicano, y propugnar por la prioridad de su uso educativo y social.

BIBLIOGRAFÍA

Cámara de Diputados

1994 *Derechos del pueblo mexicano. México a través de sus constituciones*, 12 vols., México, Miguel Ángel Porrúa.

Cottom, Bolfy

2002 "Régimen federal: cultura, educación y patrimonio cultural en México", en *Cuadernos de Antropología y Patrimonio Cultural*, abril.

Flores Olea, Víctor y Abelardo Mariña Flores

2004 *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, México, FCE.

Franco, Iván

2005 *Transformaciones del proyecto cultural en México. Educación, cultura y patrimonio cultural en el neoliberalismo*, Delegación D II IA 1, Sección X, México, SNTE.

García, Néstor

1987 "Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano", en García, Néstor (ed.), *Políticas Culturales en América Latina*, México, Grijalbo.

2002 *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós.

Garretón, Manuel Antonio

s/f *La faz sumergida del iceberg. Estudios sobre la transformación cultural*, Santiago, LOM/CESOC.

Garretón, Manuel Antonio (coord.)

2003 *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*, México, FCE/Convenio Andrés Bello.

Goodin, Robert

2003 *Teoría del diseño institucional*, España, Gedisa.

Guerrero, Francisco

1995 "Política y patrimonio cultural (las instituciones culturales contra el patrimonio cultural)", en *El patrimonio sitiado. El punto de vista de los trabajadores*, Delegación D II IA 1, Sección X del SNTE, México, pp. 47-54.

INAH

1962 *El Instituto Nacional de Antropología e Historia. Funciones y labores*, México.

1963 *Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México.

1994 *Informe sexenal de la Dirección General 1988-1994*, México.

1995 *Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, México.

INAH-CNRH

2002 *Marco legal laboral*, México (versión digital).

Jepperson, Ronald L.

2001 "Instituciones, efectos institucionales e institucionalismo", en Powell, W. Walter y Paul J. DiMaggio, *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México, FCE, pp. 193-215.

Nivón, Eduardo

2004 *Políticas culturales en el tránsito de dos siglos*, Posgrado virtual, *Unidad de enseñanza aprendizaje III*, México, CNCA/CNART/OEI/UAM-Iztapalapa.

North, Douglas

1995 *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, FCE.

Ochoa, Gerardo

2001 *Política cultural, ¿qué hacer?*, México, Raya en el Agua.

Olivé, Julio C. y Bolfy Cottom (coords.)

2003 *INAH. Una historia*, 3 vols., México, CONACULTA-INAH.

Piedras, Ernesto

2004 *¿Cuánto vale la cultura? Contribución económica de las industrias protegidas por el derecho de autor en México*, México, CONACULTA/SCM/SOGEM/Telecom/CIDE.

Porrúa

1998 *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, México.

Prats, Joan

2004 *¿Democracia o desigualdad? Una mirada de Europa hacia América Latina*, s/l, Banco Interamericano de Desarrollo y la Comisión Europea.

Presidencia de la República

1988 *Decreto por el que se crea el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, México.

Stoloch, Luis, Graciela Lescano y José Mourelle

1997 *La cultura da trabajo. Entre la creación y el negocio. Economía y cultura en Uruguay*, Uruguay, Fin de Siglo.

Tovar y de Teresa, Rafael

1994 *Modernización y política cultural*, México, FCE.

2004 "Hacia una nueva política cultural", en Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México*, vol. I, México, CNCA/FCE, pp. 87-107.

Tresserras, Jordi-Juan

2004 *Gestión de proyectos de patrimonio cultural y turismo*, Posgrado virtual, *Unidad de Enseñanza y Aprendizaje III (Área de Especialización)*, México, CENART-CONACULTA/OEI/UAM-Iztapalapa.

UNESCO

1972a *Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales en Europa*, informe final, París, Helsinki.

1972b *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, París, 21 de noviembre.

1967 *Cultural Policy, A Preliminary Study, Studies and Documents on Cultural Policies*, núm. 1, Mónaco.

Yáñez, Sergio

2005 "Dificultades institucionales y alternativas legislativas", en *Mesa XI del IV Congreso Nacional de Investigadores del INAH*, México.

INTERNET

Hidalgo, Antonio

s/f *El Consenso de Washington* [Ref. de mayo de 2006]. Disponible en Web: <http://www.eumed.net/tesis/alhc/21.htm>

Moncayo, Edgard

s/f *El Consenso de Washington: quince años de frustraciones* [Ref. de mayo de 2006]. Disponible en Web: http://www.deslinde.org.co/Dsl35/dls35_consenso_de_washington.htm

PERIÓDICOS

El Universal

La Jornada

LA DEMOCRACIA CULTURAL Y LOS MOVIMIENTOS PATRIMONIALISTAS EN MÉXICO

Ana María Salazar Peralta

Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

RESUMEN: *Este trabajo reflexiona acerca de la naturaleza de los movimientos sociales en defensa de la conservación del patrimonio cultural de la nación, ocurridos en México durante las últimas décadas. Estos movimientos, conocidos como patrimonialistas, son resultado de la crisis cultural. Dicha crisis incide en las nociones de nacionalismo y ciudadanía en las que se apoya el discurso de la acción social en defensa de los bienes culturales. Se revisa el proceso político mexicano y la transición democrática de la nación para comprender el proceso histórico social debido al cual se abandona la noción de nacionalismo (revolucionario) como herramienta ideológica fundamental en la construcción del modelo cultural del Estado-Nación mexicano. El nacionalismo, junto a la educación y la cultura, han sido el vehículo para la transmisión de los valores y principios de identificación de lo propio individual y lo propio colectivo, fundamento de las identidades nacionales.*

ABSTRACT: *This paper offers a reflection about the nature of the social movements that araised for the conservation of the cultural patrimony that have been happend on the last decades in Mexico. These movements, also called patrimonialistic movements, are the result of the crisis of culture. This crisis is the result of the structural and political changes of the mexican political process to became a democratic nation. The paper also addressed how this crisis of culture affects the use of the concept of nationalism as the more powerful ideological instrument in the construction of the mexican Nation-State in which the mexican cultural model joint education in conjunction with the multicultural elements of the mexican culture, in the making and the transmision of the national identities and cultural values that are involved in the defense of the cultural patrimony.*

PALABRAS CLAVE: *patrimonio cultural, nacionalismo, movimientos patrimonialistas, ciudadanía cultural y democracia cultural*

KEY WORDS: *cultural patrimony, nationalism, patrimonialistic movements, cultural citizenship, cultural democracy*

PRESENTACIÓN

En este trabajo discutimos respecto a la naturaleza de los movimientos sociales en defensa de la conservación del patrimonio cultural, mejor conocidos como movimientos patrimonialistas. Además, reflexionamos en torno a la crisis de la cultura e incidencia de las nociones: nacionalismo y ciudadanía en el discurso de la acción social en defensa de los bienes culturales ocurridos en México en los últimos años.

Partimos de la siguiente premisa: el proceso político mexicano ocurrido en los últimos 30 años se orientó hacia la transición democrática de la nación. Sin embargo, ello condujo al abandono de la noción nacionalista revolucionaria como herramienta ideológica y eje fundamental para la construcción del nuevo Estado-Nación democrático.

El “milagro mexicano” dominó al país por más de 70 años del siglo xx. Así, se construyó un edificio ideológico en donde el nacionalismo fue elemento clave para la cimentación del proyecto nacional. Sus herramientas fundamentales fueron la educación y la cultura, encargadas de transmitir valores y principios de identificación respecto a lo propio y lo nuestro como fundamento de la identidad nacional. Sin embargo, no logró la homogeneización ni la superación de la desigualdad social, tan anhelada por los principios vasconcelistas.

México, al inicio del siglo xxi, arribó por fin a la transición democrática. No obstante, no ha asegurado la democratización plena; tampoco se renovaron ni construyeron nuevas herramientas ideológicas que permitieran el fortalecimiento y consolidación de las identidades nacionales para sentar las bases de un nacionalismo cívico como fundamento al principio social de proteger el patrimonio y los bienes culturales de interés nacional: energía eléctrica, petróleo, cultura, territorio y recursos naturales. Esto ha dejado a los actores sociales argumentar la defensa de los bienes y el patrimonio de tipo cultural, desde los recursos conceptuales que dan los instrumentos jurídicos de las agencias supranacionales como la ONU (mediante la UNESCO) y la OIT. Así la democracia, los derechos y la libertad culturales son conceptos jurídicos útiles pero de escaso arraigo e identificación popular en la conciencia ética y la acción comunicativa de los movimientos patrimonialistas.

LA GLOBALIZACIÓN, PARTEAGUAS DEL PROYECTO CULTURAL DEL ESTADO-NACIÓN MODERNO

Se ha argumentado que los procesos de globalización económica y política ponen en riesgo y tienden a desdibujar los elementos característicos de las identidades nacionales. Sin embargo habría que argumentar, como señala Gilberto Giménez, que

[...] no hay una cultura global, sino una cultura globalizada, en el sentido de la interconexión cada vez mayor entre las culturas en virtud de la tecnología de comunicación. Tampoco puede haber una identidad global, porque no existe una cultura homogénea que pueda sustentarla, ni símbolos comunes que sirvan para expresarla, ni memoria colectiva que pueda nutrirla a la misma escala [2002].

Nos preguntamos entonces: ¿qué ha pasado para que al inicio del siglo *xxi* la fortaleza cultural del país se haya tornado en debilidad para defender el patrimonio cultural que es propiedad de todos los mexicanos?

El punto de partida de nuestro análisis es el proceso político nacional y, sumado a ello, las estrategias generadas para democratizar la nación mexicana frente a los procesos estructurales de la economía. Así, economía y política son un binomio indisoluble al igual que educación y cultura lo son para el campo de lo simbólico. En el terreno de la economía, se aprecia que el avance del capitalismo salvaje ha llevado a la ejecución de las políticas económicas neoliberales a nivel local para facilitar el intercambio con la globalización de la economía en general. Todos los aspectos estructurales son fundamentales para integrar a la nación al desarrollo global. Estos mismos argumentos prometieron que, una vez signando el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, México “transitaría hacia una nación de primer mundo”. Y, en consecuencia, todos nuestros rezagos se remontarían casi de manera automática.

Nada ha sido más falso. Los rezagos se han acentuado y donde no hay respuesta a las necesidades más apremiantes, la migración se ha convertido en la solución a los problemas de gobernabilidad en la política interna en México. Esto hace evidente la falta de aplicación de las recomendaciones supranacionales en materia de cultura y desarrollo. En nuestro análisis suscribimos la siguiente premisa: “si la cultura ha de ser un sustento del desarrollo debemos incluirla como base de la gobernabilidad, lo que supone ir más allá de la política y el mercado” [Nivón, 2004].

Los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y los de la Organización Mundial de Comercio han demostrado el retroceso en las calificaciones que certifican el rumbo positivo de los indicadores de desarrollo humano en México. Aspectos como el educativo muestran rezago. Esto crece cuando la cultura se prescribe administrar, desarrollar y difundir como un activo fundamental para el desarrollo de una nación moderna que aspira a alcanzar la libertad cultural.

Como hemos mencionado, cultura y educación son un binomio fundamental para el crecimiento y, al mismo tiempo, son fundamento para transmitir valores y principios que alimentan la identidad nacional, pues contribuyen al desarrollo humano y la democratización de la población. Por ello, es menester definir a la

ciudadanía como “[...] la evolución emergente de los pobladores en ciudadanos en el ejercicio pleno de sus derechos políticos en el mercado de la democracia” [Muñoz, 2003:15]. Los conceptos de cultura y ciudadanía son universales, y a la vez fundamentales, para entender los fenómenos sociales, en particular la indagación del significado de los movimientos patrimonialistas en México.

Dichos movimientos aparecen como causa del repliegue del Estado en materias sustantivas: promoción de la diversidad cultural; relaciones entre cultura y equidad; e importancia de la cultura para los procesos de desarrollo económico, así como el fortalecimiento de las instituciones democráticas. Entonces, el tema de la construcción de la ciudadanía se ha visto rebasado y opacado sobre todo en las regiones más pobres debido al abandono a su suerte por parte de “los gobiernos del cambio”. En 2001, se prometió un “arranque parejo”; sin embargo, la desigualdad social persiste e incluso se ha intensificado y, por ello, es la fuente de todos los problemas.

En consecuencia, es menester y urge que el Estado, en todos sus niveles de gobierno, ejecute acciones y políticas públicas para promover y conservar los valores identitarios. Se necesita fomentar el respeto a las manifestaciones culturales al impulsar la creación artística y la valorización adecuada de todas las formas culturales, asegurando el acceso irrestricto a los bienes y servicios culturales para el consumo y satisfacción de la población en todos sus segmentos. Sólo con un sentido democrático basado en el respeto a las identidades culturales podrá lograrse un desarrollo pleno.

LOS MOVIMIENTOS PATRIMONIALISTAS

En México, los movimientos sociales en materia de ciudadanía cultural durante los últimos 20 años se constituyen por el principio ético que deviene del discurso de la acción social [Ricoeur, 1981:9-29]. De manera conceptual, éste consagra los procesos de cambio de una sociedad dada. El eje de acción es el contenido social y las tensiones o rupturas que ordenan la modificación del sistema, el cual está constituido por sus instituciones y mecanismos de control.

En México, la controversia social en materia de cultura surge por la arbitrariedad de los capitales privados que, en aras de la rentabilidad, destruyen los vestigios culturales del pasado y *de facto* se apropian y explotan los bienes culturales materiales e intangibles para aumentar la rentabilidad capitalista, mediante industrias culturales como OCESA, Televisa y los desarrollos de turismo de sol y playa, entre otras.

Frente a estas acciones en contra de la cultura, paradójicamente, se aprecia la ausencia cada vez más dramática de las instituciones del Estado en cuanto a su protección. El INAH y el INBA son instituciones consagradas de forma constitu-

cional para preservar y proteger el patrimonio cultural de la nación. Por desgracia, sus directores generales no siempre los han defendido. La dimensión valorativa que implica la noción del interés nacional, sustento de la supremacía jurídica y ética frente a otros criterios, se ha visto empobrecida cuando se pretende analogar dicho criterio con otros que albergan leyes secundarias sin el mismo estatuto federal.

Entre los casos más sonados de los movimientos sociales patrimonialistas se encuentran Cuicuilco, Tepoztlán, Teotihuacán y El Tajín. En la generalidad de los casos los voceros del INAH argumentan carecer de instrumentos legales adecuados para la defensa del patrimonio. En contraparte, los trabajadores de la cultura han defendido hasta el cansancio que “el problema no es la Ley de Protección del Patrimonio Arqueológico, Artístico e Histórico, sino su cumplimiento”.

En tales circunstancias, se han presentado denuncias en materia de protección al patrimonio cultural que han motivado varias movilizaciones de la sociedad civil en las que se enarbolan los derechos culturales. Consideramos estas acciones como una expresión incipiente pero relevante respecto a un nuevo orden democrático [PNUD, 2004].

Las acciones ciudadanas en materia de cultura son expresiones de la llamada ciudadanía cultural y forman parte de un inventario reciente en torno al uso social del patrimonio cultural, a la vez que se integran al proceso de democratización que pretende contrarrestar la utilización de las prácticas culturales [García Canciani, 1987:48]. Así, se construyen nuevos espacios de información reflexiva y crítica para liberar al sujeto de los cautiverios culturales creados por los medios y ciertas industrias que pretenden ser las únicas formas legítimas de autoridad cultural. Por ello, los procesos de democratización cultural buscan convertir a los habitantes en sujetos proactivos, conscientes de sus derechos y que se constituyan en ciudadanos abandonando al cliente que llevamos dentro.

Entre las acciones más relevantes de la ciudadanía cultural se encuentran las encabezadas por el maestro Toledo en el Centro Histórico en la ciudad de Oaxaca impidiendo la construcción de un McDonald's y la modernización del equipamiento urbano en este lugar. Asimismo, se cuentan las acciones ciudadanas de los habitantes de Coyoacán contra los vendedores informales, los cambios del uso del suelo y la transformación de la arquitectura vernácula del Centro Histórico en comercios. En Cuicuilco se ha impedido la destrucción de los vestigios del asentamiento más antiguo de Mesoamérica. En Tepoztlán, no procedió la construcción de un club de golf. En Cuernavaca, en el Casino de la Selva, no destruyeron los vestigios tempranos de la antigua civilización de Gualupitas ni los murales que formaban parte de las instalaciones del viejo hotel para la edificación de un centro comercial del corporativo Costco.

En San Salvador Atenco la sociedad civil se organizó para impedir la construcción de un nuevo aeropuerto metropolitano. Recién en Temascalcingo y San

Antonio Pueblo Nuevo, Estado de México, las mujeres mazahuas se apersonaron defendiendo el agua y su significación social más allá de la importancia para su sobrevivencia. Por último, en Teotihuacán ante la construcción de un supermercado de la cadena Wal-Mart en el perímetro C de la zona de amortiguamiento en los monumentos arqueológicos. Todas estas acciones ciudadanas expresan la exigencia de la sociedad civil que demanda una mayor participación y justicia social en la salvaguarda de los bienes colectivos y derechos de los bienes culturales considerados por su excepcionalidad como Patrimonio Cultural de la Humanidad. Los derechos culturales consagrados en la ley de 1972 reconocen el interés social en su calidad de coadyuvantes en dicha conservación.

RECuento DE UNA MOVILIZACIÓN DE CIUDADANÍA CULTURAL

La sociedad civil organizada en torno a Cuicuilco, al percatarse del proyecto Plaza Cuicuilco (que incluía una gran torre para oficinas, diez más para unidades habitacionales y la remodelación de los edificios fabriles), estableció una querrela en contra de los desarrolladores y las autoridades que resultaran involucradas. Se argumentaba que por su proximidad y colindancia con la zona de monumentos, podría presumirse la existencia de vestigios arqueológicos. Ello obligaba a redimensionar el proyecto arquitectónico, pues se afectaba la vista de los monumentos. Previo a cualquier etapa constructiva, era menester la presencia de expertos en rescate arqueológico y monumentos históricos por cuanto a la importancia del patrimonio industrial e histórico de las construcciones de la fábrica. Además, en términos de proyección demográfica, era previsible la creciente demanda de recursos hídricos y urbanos que dañarían la calidad de vida de los habitantes del lugar.

El entorno social de Cuicuilco representa un conjunto social heterogéneo con muy diversos intereses. Justo fue la heterogeneidad la que resignificó la lucha emprendida por los ciudadanos. La sociedad civil tomó conciencia del potencial político de enarbolar los derechos culturales en la lucha social por impedir la destrucción de la vieja fábrica de papel Peña Pobre y el patrimonio arqueológico contenido en los predios propiedad del corporativo Carso-Inbursa. Dichos terrenos son colindantes con la zona de monumentos de Cuicuilco, misma que en la actualidad se encuentra fragmentada debido al desarrollo urbano.

Resultado de las acciones sociales en el contexto del uso social del patrimonio cultural quedó claro que más allá de los bienes arqueológicos e históricos, el centro urbano Cuicuilco alberga un extraordinario e inconmensurable acervo cultural.

La diversidad social de los activistas, oriundos y no oriundos del entorno de Cuicuilco (vecinos de Zapote, Peña Pobre, Isidro Fabela, La Fama, Torriello Guerra, Miguel Hidalgo, Villa Olímpica, los Ailes, Zacaltepetl y los alumnos de

la Escuela Nacional de Antropología e Historia, así como una buena cantidad de vecinos de otros rumbos) se involucraron en el conflicto y fueron agregándose a las juntas y asambleas. Permitieron el flujo de información y la recuperación de la memoria, además de los mapas de recuerdos. Las redes sociales creadas pavimentaron una geografía significativa, bordada de detalles y riqueza simbólica que engrandeció el capital cultural de Cuicuilco.

La valoración del patrimonio arqueológico resignificó a la cultura intangible como uno de sus activos fundamentales. La movilización social enarboló la defensa del patrimonio arqueológico de Cuicuilco A, B y C con la intención de lograr la declaratoria de zona arqueológica. Sin embargo, el Ejecutivo no dio atención a la demanda social apoyada por los trabajadores de la cultura. Cuicuilco representa una experiencia de apropiación social en la valoración de las formas simbólicas y las estructuras mentales interiorizadas.

La relación socioterritorial de la población del centro urbano Cuicuilco representa una relación fundamental con el espacio geográfico como espacio significativo [Mercier y Ritchot, 1996], en una geografía cultural [Armillas, 1994] y ritual [Broda y Robles, s/f] de características agrestes. Se desarrollaron prácticas y rituales dirigidos a sus dioses primordiales, a quienes les solicitaban lluvias y todo aquello que brotara entre las rocas y nutriera las tierras de labranza de sus habitantes.

Cuicuilco es el reducto de un asentamiento milenario, es “el lugar de las plegerias” y “del arco iris”. Se le conoce como la más antigua civilización y el más antiguo centro ceremonial del altiplano central de Mesoamérica. Los estudiosos la han explorado de manera parcial. Está cubierta por una densa capa de lava y abarca una extensa porción de territorio del sur de la cuenca. Por sus características geofísicas, se mantuvo despoblado por un largo periodo. Sin embargo, la secuencia ocupacional nos habla de una continuidad milenaria pese al paisaje lunar creado por los torrentes de lava. En los recorridos de Wolf y Palerm en 1956, notaban que “[...] aún se apreciaban en el terreno islotes y elevaciones resultado de accidentes geológicos y erupciones previas” [1972:100-105].

En las crónicas de estos lugares de la antigua zona de descanso de San Agustín de las Cuevas (hoy Tlalpan) y sus lugares de recreo, se decía que los habitantes de la demarcación hacían un uso intensivo y extensivo de los recursos del Pedregal, su flora y fauna. Todos recorrían este territorio, no sólo los habitantes de la colonia Peña Pobre (obreros de la fábrica de papel). Los residentes de San Agustín de las Cuevas y del entorno Fuentes Brotantes se agregaban, así como habitantes del barrio de los Reyes en Coyoacán, quienes recolectaban materiales para la elaboración de portales de flores para adornar las fachadas de las iglesias en las celebraciones patronales.

A la zona llegaba gente de Magdalena Contreras y originarios de la Sierra de las Cruces. Entre otros aspectos, acudían para peregrinar y cumplir con los ritua-

les ancestrales en los espacios sagrados. Subían al adoratorio azteca de Zacaltepetl y a la pirámide de Cuicuilco, para “vistar” los puntos cardinales y referentes de la geografía ritual. Recordemos que los cerros y las montañas del paisaje cultural aún significan textos y contextos que dan cuenta de una larga tradición mantenida gracias a la pervivencia de la cosmovisión de matriz mesoamericana, que ha forjado la identidad cultural de estos pueblos, barrios y colonias sobrevivientes al proceso de urbanización.

La identidad de un grupo se teje en la vida cotidiana por medio de todas esas prácticas individuales cuyo sentido social se actualiza de forma cíclica en los rituales. Para los antiguos habitantes de Cuicuilco, los referentes montañosos y geográficos preeminentes son los volcanes. Éstos recuerdan la religiosidad popular y la sacralidad de los espacios del ritual y el culto; en consecuencia, dichos espacios se acercan a lo sagrado.

Los modernos herederos de estos antiguos habitantes son ahora ancianos portadores de esa memoria colectiva. Sus descendientes son a su vez herederos de una rica tradición histórica y de una extraordinaria tradición oral que reelabora y resignifica el pasado como principio fundamental de la identidad cultural. Los habitantes de los antiguos asentamientos cuentan sus travesuras de niños explorando las cuevas cercanas a El Colegio de México, incursionando por los cauces subterráneos de los manantiales que cruzaban la avenida Insurgentes.

Los devotos católicos recuerdan las procesiones y visitas del niño Dios a las casas de la feligresía, pero también las que se organizaban desde la capilla de San Pedro hasta la de la fábrica. Los habitantes de Zapote y del centro de Tlalpan recuerdan a “la Pirámide” como el refugio de las “pintas”. La fábrica de Peña Pobre fue en sus orígenes un proyecto integral en la historia de la industrialización moderna y por tanto consolidó un núcleo de población importante.

Entre el mar de recuerdos aparecen: las jornadas de reforestación en Tenan-tongo y las fiestas en la fábrica y sus misas en la capilla; visitas a la hacienda de la familia Lenz, dueños de la fábrica; juegos en los manantiales y en las milpas, viajes “de mosca” trepados en el cabús del tren a todo lo largo de San Fernando hasta llegar a Insurgentes. Con pudor dan cuenta de las salidas furtivas que hacían para llevarle agua a “La Leona”, que vivía en Cuicuilco. “Era una mujer que ofrecía su cuerpo y sus placeres a los hombres del lugar, cobijados sólo por la luz de las estrellas”.

El repertorio extraordinario de temas e historias personales se entrelazan con la historia de Tlalpan y reflejan la interconexión de las zonas barriales con la ciudad de México. Son también un registro de las fases de crecimiento del país, y cómo éste ha incidido en los procesos del crecimiento urbano. Entre los recuentos fundamentales destaca que hacia los años cuarenta del siglo xx empezó a desintegrarse la armonía de todo el conjunto de pueblos, barrios y colonias

por la construcción de Ciudad Universitaria. Ésta abrió nuevas vialidades, provocando la estrepitosa desincorporación de su vida provincial e integrándolos al caótico proceso de desarrollo urbano. En los años sesenta le siguió la construcción del Periférico y la Villa Olímpica. En los setenta la construcción de Perisur, la privatización de Zacaltepetl, el Bosque y Jardines de la Montaña y, por último, la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Se culminó con los cambios del uso de suelo que permitieron la construcción de Plaza Cuicuilco.

Cabe señalar que la demanda de amparo sustentada por un segmento de la población querellante fue desestimada por carecer de interés jurídico. Respecto a las exploraciones arqueológicas realizadas se identificó un dique el cual sugiere la existencia de un cuerpo de agua que detuvo parte de los flujos eruptivos sobre el terreno, formando almohadones de lava. Estas evidencias, sumadas a las movilizaciones sociales, permitieron contener la destrucción masiva del patrimonio y del medio ambiente.

En el acuerdo de voluntades establecido entre desarrolladores y sociedad civil, se acordó reducir la altura de la torre de oficinas a un tercio de lo planeado; se frenó la construcción de las diez torres para habitación; se detuvo el desarrollo urbano indiscriminado y discriminador de la ciudadanía en la toma de decisiones; se convino con la empresa Carso-Inbursa la bolsa de trabajo de Plaza Cuicuilco para los trabajadores de Peña Pobre a manera de compensación por el cierre de la fábrica; se continuó con el uso de la capilla católica para el disfrute de los actores sociales; se redistribuyó el agua de los manantiales de manera racional para el consumo de la Plaza Cuicuilco y las colonias populares vecinas. La negociación respecto a “las colindancias” y otros temas de los predios entre colonos y empresarios se mantuvo transparente sin intervención de terceros.

El caso Cuicuilco ilustra la construcción de la ciudadanía cultural, así como un ejemplo paradigmático de nuevas formas de construir ciudadanía y gobernabilidad. Ello indica que son posibles nuevas formas de relación entre el desarrollo globalizador y la cultura. Ilustra también las nuevas relaciones entre ciudadanía y capital derivadas del reconocimiento recíproco.

En sentido estructural se advierte una nueva correlación de fuerzas en el establecimiento de políticas públicas, en particular con las instancias que aprueban los planes de desarrollo. Éstos requieren instrumentarse contemplando con respeto y dignidad los distintos segmentos sociales que intervienen en la planificación y organización territorial. De esta manera, se asegura que el beneficio sea integral, coherente y democrático.

Los ejemplos etnográficos que conocemos de identidades barriales y pueblos originarios muestran a los ciudadanos de la ciudad incorporando sus recursos económicos para el subsidio de las formas culturales que reproducen el modo de vida tradicional.

En la urbe conviven dos polos aparentemente opuestos: uno conformado por trabajadores con arraigo histórico en el territorio del centro y el norte, vinculados generalmente a la industria; otro por un sector originalmente agrícola que ocupa los pueblos del sur, incorporado a la ciudad de México en años recientes por la expansión desmedida de ésta [Portal, 1997:43].

Steven Lukes y Soledad García [1999] han propuesto que la ciudadanía sustantiva surge como el curso que han tenido los conflictos sociales y las luchas por el poder en momentos de coyuntura histórica concreta.

El tema de la ciudadanía social apareció en la Europa contemporánea como un fenómeno social, asociado con las luchas políticas por la redistribución del Estado de bienestar. No podrían haberse desarrollado sin la consolidación de los derechos cívicos y políticos de sus habitantes.

El fenómeno de la ciudadanía no puede sesgarse únicamente centrándose en la dimensión económica. Las luchas sociales en torno a la redistribución económica han abierto la posibilidad a la reivindicación de los derechos que involucran el entorno ambiental y los derechos culturales de la identidad y la diferencia [*ibid.*].

LOS CLAROSCUROS DE LA POLÍTICA DE ESTADO EN MATERIA DE CULTURA

Podemos advertir que durante el gobierno de Vicente Fox se mezclaron intereses privados con recursos públicos en muy diversos campos de la vida social. La cultura no ha sido la excepción: hemos observado una administración pública que degrada la función de administrar y proteger el patrimonio cultural con profundo sentido ético; por eso deben instrumentarse los principios esenciales del Estado y sus instituciones centradas en atender el interés público de la nación en materia de cultura y patrimonio. Por ello, ante la pobreza en la gobernabilidad, no es de extrañar que la ciudadanía asuma, actúe y reivindique la protección y defensa del patrimonio cultural.

La conciencia social en torno a la cultura es parte integral del derecho colectivo y, por ello, existe el interés social de preservar los bienes de la nación. Ello podría parecer *de mode* en un contexto político donde el sentimiento patriótico huele a resabios de viejos vientos. Debemos aceptar que más allá de los escasos logros en otros rubros, la promoción de los valores identitarios y la promoción de la creación cultural ha tenido magros resultados en el presente régimen.

Sin duda, en México a diario se libra una lucha por trazar los nuevos contornos políticos, simbólicos y culturales de la nación. Al respecto, José Antonio Aguilar Rivera propone: “los mexicanos debemos [...] tratar de profundizar en la ciudadanización y democratización de la sociedad [...]. Hace falta mirar el presente y reconocer la riqueza de nuestra multiculturalidad” [2006:43]. El

México moderno no sólo debe reconocerse en el pasado para perfilarse hacia el futuro, tiene además que reconocerse como una nación multicultural, punto de partida en el proyecto de nación del siglo XXI para construirnos en una sociedad abierta [Sartori, 2001], incluyente y democrática.

En consecuencia, el Estado en materia de cultura debe recuperar las tareas sustantivas de promover y conservar los valores identitarios al fomentar el respeto a las manifestaciones culturales, impulsar la creación artística y valoración adecuada de todas las formas culturales, y asegurar el acceso irrestricto a los bienes y servicios culturales que ofrezcan a la sociedad nuevos conocimientos y capacidades. Ello redundará en un comportamiento social ético que privilegie el respeto y fortalecimiento de las diversas manifestaciones culturales de los mexicanos. Una vez restablecida, esta práctica de gobierno incidirá en la reproducción, consolidación y desarrollo de la identidad nacional. No podemos quedarnos de brazos cruzados ante los *slogans* publicitarios que intentan de forma pobre promover nuestros valores culturales. Hay que orientar y reorientar los recursos mediáticos para fortalecer la noción de nosotros y lo nuestro.

Debemos visualizar el papel de la identidad cultural como resultado de la acción pública que sirve de contrapeso al capitalismo ultimativo [Katz, 1997], capitalismo que no respeta límites materiales o simbólicos como tradiciones, moral, religión y cultura de los Estados-Nación.

Frente a estas posturas extremas, Giménez argumenta: pese a la globalización, la mayor parte de la población mundial sigue identificándose por referencia a una comunidad nacional, aunque hayan cambiado o se hayan debilitado las funciones del Estado-Nación [2005:483-512]. No obstante, puede afirmarse que sí ha afectado en algunos casos la representación de la identidad nacional, deslizándose un contenido neoliberal en la comunidad imaginada.

En la actualidad observamos que los intereses de los inversionistas ligados a la explotación mercantil del patrimonio cultural de la nación, en sus expresiones arqueológicas, artísticas e históricas desde 1996, habían pretendido modificar el marco normativo vigente para eliminar el carácter federal de su protección y privatizarlos. A estos inversionistas y a sus operadores políticos sí “les cayó el veinte” de que la cultura es un activo fundamental para el desarrollo.

La tendencia mundial que vincula cultura con desarrollo ha sido descuidada por el Estado mexicano. Así, observamos una reacción contraria a las recomendaciones supranacionales y se aprecia cada día más el alejamiento de su rectoría en materia de cultura. El país ha perdido liderazgo en materia de protección al patrimonio cultural en el ámbito internacional. En las últimas décadas, hemos dejado de ser un ejemplo en la gestión cultural. Por eso es necesario que las instituciones del Estado en materia de cultura ejerzan y respeten el espíritu de nuestro modelo cultural y la estricta aplicación de nuestras leyes en este terreno.

Por desgracia y pese a los esfuerzos de los trabajadores de la cultura, recién la Cámara de Senadores de la LIX Legislatura, argumentando un nuevo federalismo, aprobó las reformas constitucionales de varios artículos que impulsan la concurrencia de Estados y municipios en materia de cultura *ipso facto*; en dicha iniciativa, se abroga la Ley Federal [1972] en materia de protección del patrimonio arqueológico, artístico e histórico de la nación (Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas). También vulnera las leyes orgánicas del INAH y el INBA [Morelos, 2006].

El caso es reprochable e irresponsable a todas luces, pues su aprobación tiene implicaciones jurídicas y administrativas desastrosas, sobre todo porque de un plumazo elimina el interés nacional como candado jurídico en la defensa social e institucional en torno a los bienes culturales y a los monumentos considerados patrimonio de la nación. Ello sin contar la experiencia en torno a los abusos y torpezas en las decisiones locales de los gobernadores y jefes municipales que más allá de su ignorancia antepone al juicio científico las corruptelas fraguadas en sus oficinas. Luego entonces, la responsabilidad de la protección del patrimonio nacional debe continuar manteniéndose en las instancias federales (INAH e INBA) que cuentan con todo el arsenal de dimensiones valorativas, en particular el criterio científico de valoración en la conservación de bienes nacionales.

Repudiamos la aprobación de dicha iniciativa y sostenemos que no hace falta una nueva ley en materia de cultura. Se requiere el fortalecimiento de la mística gubernamental en cuanto al servicio público para certificar que los funcionarios públicos conocen de forma plena la legislación mexicana en materia de preservación y defensa del patrimonio nacional con el fin de responder en verdad al interés público y no a los intereses mezquinos del capital y sus operadores políticos (puede citarse, como ejemplo, a Plaza Cuicuilco).

COMENTARIOS FINALES

Uno de los principales desafíos sociales planteados en la actual coyuntura política se encuentra en el campo educativo y cultural. Ello plantea trabajar en serio en las reformas al régimen político para que las legislativas propuestas garanticen el respeto a la diversidad cultural y sus expresiones, definiéndose, entre otros aspectos, el papel que debe jugar el Estado, sus funciones y las facultades de las instituciones en la cultura. Ello implica hacer operativos los resolutivos del Parlamento Alternativo de Cultura y Educación [I PACE, agosto 2005; y II PACE marzo 2006], en torno a la realización de un diagnóstico de todo el ámbito cultural para fortalecer el marco normativo en cuanto a patrimonio nacional. Debe capitalizarse la experiencia acumulada por las instituciones consagradas para ello, INAH e

INBA contando con la opinión de los especialistas, reflexionando e integrando al debate las nuevas demandas culturales de la población.

En consecuencia, convalidamos la posición del I PACE que advierte: “Para la toma de cualquier decisión de carácter legislativo en el ámbito de la cultura es condición indispensable la realización de un diagnóstico amplio e integral de la problemática cultural en el país”. En dicho diagnóstico se prevé la participación de la comunidad cultural y los distintos segmentos de la población. De la misma forma, consideramos urgente avanzar en el diseño del mencionado diagnóstico del ámbito cultural mexicano para que legisladores y sociedad civil cuenten con fundamentos para identificar las necesidades legislativas. Aunque debemos señalar que el I y II PACE son una parte sustantiva de dicho diagnóstico, realizado por más de 50 organizaciones de cultura, necesitamos fortalecer la normatividad en materia cultural y actualizar los aspectos que deriven en una protección adecuada al patrimonio y promover políticas públicas con amplio sentido social que le den mayor protección.

La nación mexicana se fundamenta en el estado de derecho, por lo que en consecuencia, cada ciudadano representa el interés jurídico en la salvaguarda de la cultura y del patrimonio cultural. Por tal motivo, las movilizaciones de la sociedad civil que enarbolan los derechos culturales son expresiones incipientes pero relevantes respecto al nuevo orden democrático. Los avances en la construcción de la ciudadanía cultural no deben significar retrocesos en la noción de las identidades nacionales y colectivas implícitas en la noción del nacionalismo.

En el laberinto de las identidades, las nociones internacionalistas acerca del comunismo, liberalismo y nacionalismo llegaron a pronosticar la desaparición de dicha noción. Sin embargo, concepciones como el nacionalismo, aun cuando se han visto desdibujadas en el discurso social, continúan presentes. En la búsqueda de una explicación a este fenómeno, Gellner aclara: “las naciones no forman parte esencial de la historia, por el contrario son un producto intelectual fundado en la convergencia de los conflictos económicos y las diferencias culturales” [1995].

En el nacionalismo, la nación imaginada estaba formada por ciudadanos iguales frente a la ley. Los ciudadanos se mantenían unidos por lazos de adhesión patriótica en un conjunto de prácticas y valores políticos compartidos. Por lo que en consecuencia, la comunidad política quedaba formada por individuos sin distinción de razas, color y religión. De esta manera los expertos en ciencia política han señalado que la crisis del nacionalismo coincide el fin del consenso ideológico.

Hale plantea que mitos políticos como el liberalismo y la Revolución Mexicana, tuvieron efectos positivos en la vida pública mexicana [1997:821-839]. Éstos consolidaron la idea: “México es una nación mestiza”. Lo anterior deviene

de identificar al nacionalismo con la tradición liberal. Sin embargo, esta era ha llegado a su fin. En el país el nacionalismo revolucionario construyó un Estado corporativista, autoritario, en el que se vinculó la noción de raza con la de cultura mestiza irremediablemente racista y discriminadora, que ha dejado en el limbo simbólico los distintos segmentos sociales.

Por último, consideramos que hacen falta nuevas herramientas ideológicas que aglutinen de nuevo nuestras identidades nacionales y fortalezcan los consensos políticos. Consideramos menester actuar con sensibilidad política, rigurosidad, pulcritud institucional y transparencia para preservar la riqueza cultural y la multiculturalidad que caracterizan a la sociedad mexicana del siglo XXI.

En el México contemporáneo, aunque sobreviven segmentos simbólicos de la memoria colectiva en torno al discurso del nacionalismo, hace falta recomponer y actualizar la infraestructura simbólica del nacionalismo cívico. Debe acompañarse de un modelo educativo que recupere el eje de lo propio, con énfasis en un modelo cultural moderno, donde se reconozca la composición social, cultural y ética del México diverso y multicultural. Con ello, puede sustentarse la actuación de los funcionarios de manera responsable y tolerante. Así se consolidará la igualdad jurídica de los sujetos que participan y luchan por la democracia cultural. Esta acción social posibilitará la convivencia pacífica y potenciará la libertad cultural, propia de una democracia moderna.

Por eso, la ciudadanía debería abrogar las reformas constitucionales al artículo 73 y la llamada ley Televisa. Será indicativo de que nos reconocemos ciudadanos proactivos en la construcción de democracia. Al impugnar el poder supremo de los medios de radio y televisión y las de ciertas industrias culturales, impediremos que “sus majestades” se conviertan en soberanos, lo cual impedirá reflexionar acerca de quiénes somos y hacia dónde debemos avanzar como nación. De no impedir estas atrocidades continuaremos siendo presas de los autoritarismos y nos alejaremos del dominio pleno de orientar de forma democrática nuestras preferencias ideológicas y nuestros consumos simbólicos y materiales.

La mística del ciudadano del siglo XXI implicará contener el extravío de nuestras identidades culturales. Debemos construir un nacionalismo cívico que dé sustento a la democracia cultural en la que se apoya el discurso de los movimientos sociales patrimonialistas en México. Por último, recordemos que necesitamos reconocernos como ciudadanos para dejar de actuar como clientes; sólo así podremos asumirnos orgullosamente ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Rivera, José Antonio

2006 “El laberinto de las identidades”, en *Nexos*, año 28, vol. xxviii, núm. 338.

Armillas, Pedro

1994 *Vida y obra*, México, INAH-CIESAS.

Broda, Johanna y Alejandro Robles

s/f "De rocas y aires en el cosmovisión indígena: algunos ejemplos etnográficos e históricos del municipio de Tepoztlán" (copia xerox).

García Canclini, Néstor

1987 *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo.

Gellner, Ernest

1995 *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad.

Giménez, Gilberto

2002 "Identidades en globalización", en Pozas, Ricardo (coord.), *La modernidad atrapada en su horizonte*, México, Academia Mexicana de Ciencias/Miguel Ángel Porrúa.

Giménez, Gilberto y Ricardo Pozas

2005 "Cultura, identidad y metropolitanismo global", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LXVII, núm. 3, México, UNAM.

Hale, Charles A.

1997 "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la Revolución", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4, El Colegio de México.

Katz, Wallace

1994 "Die Struktur der Globalisierung, Ästhetik & Kommunikation", en *Ästhetik & Kommunikation*, núm. 98, citado por Ludwig Huber en *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado* (2002), Instituto de Estudios Peruanos, Estudios de caso en Los Andes.

Lukes, Steven y Soledad García (comps.)

1999 *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI/España Editores.

Mercier, Guy y Gilles Ritcho

1996 "La dimensión moral de la geografía humana", en *Diógenes*, México, Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas/UNESCO/Coordinación de Humanidades-UNAM, núm. 166, pp. 48-59.

Muñoz, Jairo y Arturo Julián L.

2003 *Reflexiones sobre cultura ciudadana en Bogotá*, Colombia, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Observatorio de cultura urbana.

Portal, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, Distrito Federal*, México, UAM.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

2004 *Informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Ediciones Mundi-Prensa.

Ricoeur, Paul

1981 *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra.

Sartori, Giovanni

2001 *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus/Alfaguara.

Wolf, Eric y Ángel Palerm

1972 "Sistema de riego en el Pedregal", en *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, SEP-Setentas, México, SEP, pp. 100-105.

INTERNET

Morelos González, Aldir

2006 "Comentarios preliminares a la iniciativa de reforma a diversos artículos constitucionales presentada por el senador César Camacho Quiróz". Disponible en Web: <http://vientos.info/pace>

Nivón, Eduardo

2004 "Malestar en la cultura. Conflictos en la política cultural mexicana reciente", en *Revista de Cultura, para la educación, la ciencia y la cultura*, Organización de Estados Iberoamericanos, núm. 7. Disponible en Web: <http://www.campusoei.org/pensariberoamerica/ric07a01.htm>

PACE

2005 *Resolutivos del I PACE*, México. Disponible en Web: <http://vientos.info/pace/node/44>

2006 *Resolutivos del II PACE*, México. Disponible en Web: <http://vientos.info/pace/node/44>

LA LEGISLACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE INTERÉS NACIONAL: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA GLOBALIZACIÓN. ANÁLISIS DE UNA PROPUESTA DE LEY

Boly Cottom

Dirección de Estudios Históricos-INAH

RESUMEN: *En el contexto de una compleja problemática en el campo de la cultura como política del Estado mexicano, analizo uno de los procesos legislativos más controvertidos de las recientes legislaturas. En concreto, me refiero al proyecto de ley elaborado por un despacho particular, encargado por el CONACULTA, el cual evidenció una falta de ética institucional por parte de funcionarios y legisladores, ignorancia de los procesos históricos en esta materia e incapacidad para poder atender los diversos problemas en este campo, lo cual ha llevado a lo que he denominado la crisis más profunda de las instituciones culturales en México.*

ABSTRACT: *In the context of a complex problem of the field of the culture like politics of the Mexican State, I analyze one of the most controversial legislative processes in the recent legislatures. Concretely, I refer to the bill elaborated by a particular office, in charge by CONACULTA, which evidenced a lack of institutional ethics on the part of officials and legislators, ignorance of the historical processes in this matter and inability to be able to assist the diverse problems in this field, that has taken to what I have called the deepest crisis in the cultural institutions in Mexico.*

PALABRAS CLAVE: *iniciativa o proyecto de ley, proceso legislativo, marco jurídico, fundamento constitucional, ley secundaria, competencia recurrente, competencia coadyuvante, cabeza de sector, Administración Pública Federal, monumentos, patrimonio cultural*

KEY WORDS: *law project or motion, legislative process, legal frame, constitutional base, secondary law, recurrent relevance, helping relevance, sector head, Federal Public Administration, monuments, cultural heritage*

A mediados de septiembre de 2005, el Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes presentó una iniciativa de ley que versa acerca de dos acciones del Estado: el fomento y la difusión de la cultura. En ese momento determiné no comentar ni plantear de forma pública mi punto de vista analítico en torno a dicha iniciativa por dos razones: me parecía que luego de haber sido convocados por los legisladores del Congreso de la Unión a discutir temas legislativos específicos en

materia de cultura, tanto en foros regionales como en el ya Célebre Parlamento Nacional de Cultura (convocado por los propios legisladores, en donde el CONACULTA sólo participó con el señor Enrique Vargas, encargado del enlace legislativo de dicho órgano), supuse que quizá no habría más iniciativas de ley y, si las habría, con seguridad serían mucho más objetivas y específicas en este campo. Por lo tanto, quedaba pendiente abocarse a trabajar en las tareas comprometidas tanto en aquellos espacios de consulta como en los resolutivos y propuestas del Parlamento Alterno de Cultura y Educación.

La segunda razón es que aquella iniciativa de ley, al ser ingresada a la Cámara de Diputados, en términos formales para su probable aprobación, me pareció políticamente una provocación a la comunidad cultural, por lo menos la que había participado en aquellas consultas. Y me parecía así porque la forma en como se había construido aquella iniciativa de ley éticamente siempre seguirá cargando con el estigma de la mentira y la ignorancia de nuestra experiencia histórica. Además, el contenido de dicho proyecto de ley ya se conocía de tiempo atrás por una filtración en un medio de comunicación escrito.

En aquel entonces dicho documento filtrado que en esencia era el mismo fue duramente criticado y sólo aprobado por algunos personajes, desde luego muy cercanos al CONACULTA. Así, se presentaba aquel proyecto de ley, con la intención de buscar acuerdos entre el Consejo y algunos legisladores, por encima de los concretados en los propios espacios de consulta de los legisladores.

Me parece que la estrategia consistía en 1) construir la exposición de motivos de aquel proyecto, con ideas vertidas en los foros legislativos de consulta, sobre todo con los que se habían arrojado en el Parlamento Alterno, de tal manera que en apariencia se viera que estaban atendiendo a las inquietudes de la comunidad cultural; 2) buscar la creación de foros en donde de forma clara se legitimara dicho proyecto y donde no fuera así, utilizarlo como un espacio donde se había discutido y tomarlo como legitimación de tal iniciativa de ley; y 3) forzar a la comunidad y sus instituciones a discutir para posicionarse de manera mediática tanto el Consejo como el documento que propuso y así o corregir lo considerado corregible de lo dicho en las críticas, y así sacar adelante la aprobación de su documento.

EL CONTEXTO ACTUAL

Con el paso de los días, semanas y meses, fuimos atestiguando el ocaso del periodo ordinario de sesiones en ambas cámaras legislativas. Ha sido interesante observar la intensa movilidad del CONACULTA en la Cámara de Diputados, que por diversos medios trató de incluir su iniciativa en la Comisión de Cultura, valiéndose de la influencia de legisladores panistas, pero también de estratagemas como elaborar proyectos de dictámenes de su iniciativa de ley, pero cambiándolos.

les el nombre. Mucho tuvieron que ver en dicha estrategia Víctor Hugo Rascón, Ricardo Fuentes, Alejandro Sandoval, Alejandro Villaseñor, Raúl Zorrilla y Enrique Vargas, entre otros.

Otro escenario fue el de la Cámara de Senadores, donde en todo momento pareció haber mayor claridad respecto de esta problemática. Me queda claro el papel importante que jugaron la licenciada María Luisa Moreno, asesora de la fracción parlamentaria del PRD, así como el licenciado Víctor Calvillo, secretario técnico A de la Comisión de Cultura y Educación de dicha Cámara. Sin embargo un desenlace más dramático nos deparaba aquel órgano legislativo: el último día de sesiones (27 de abril de 2006), tres senadores mexiquenses, con César Camacho Quiroz a la cabeza, lograron incluir en la agenda de dicha sesión un proyecto de dictamen que aprobaba diversas reformas constitucionales, entre ellas el artículo 27 constitucional, así como el 124 de la misma Carta Magna, los cuales sin duda trastocan la fracción xxv del artículo 73, aunque este último haya sido sacado de las propuestas de reforma en el último minuto.

Dicha reforma representaba un golpe severo al gobierno federal en cuanto a su competencia en aquellos bienes de interés y propiedad nacional, y a su vez me atrevo a afirmar que significaba el escenario ideal para que el CONACULTA buscara revivir y posicionarse en materia política. Lo sostengo porque una de las primeras versiones de aquella tristemente célebre iniciativa de ley, de fomento y difusión de la cultura, proponía de hecho reformar la fracción xxv del artículo 73. Este dato por lo menos provoca la especulación, en el sentido de si hubo o no una relación entre el Consejo y el senador mexiquense Camacho Quiroz.

Por esos días,¹ el director general del INAH pareció haber comprendido y asumido por fortuna la causa y argumentos que desde hace ya cuatro o cinco años el Seminario de Patrimonio Cultural de la Dirección de Estudios Históricos empezó a plantear y a advertir. Más tarde en 2005, el Parlamento Alternativo de Cultura y Educación consolidó y generó propuestas específicas para enfrentar aquel problema; incluso, organizaciones sindicales de las diversas instituciones culturales esgrimieron más argumentos en sus movilizaciones y encuentros con legisladores y aun con el propio director general.

Desafortunadamente, asumir dicha causa parece ser no sólo mediática sino con intenciones políticas, pues en sus declaraciones televisivas y otros medios, el director del INAH, Luciano Cedillo, critica la acción del Senado. Sin embargo, justifica la propuesta de ley Bermúdez, de la que nunca se ha deslindado y por otra parte su política institucional es de debilitamiento y desmantelamiento del Instituto; por ende lo mínimo que debe exigírsele es coherencia entre el decir y hacer. En esa lógica construyeron un documento, con distintas versiones, en

¹ Del 13 al 20 de mayo de 2006.

la que “definen la posición de las autoridades del INAH”. El documento (según entiendo) fue elaborado por María Villarreal y Dionisio Zavaleta (este último pasó de ser director de asuntos jurídicos de la Coordinación de Monumentos Históricos, a asesor personal del director) y por sugerencia de Salvador Rueda aceptaron firmar coordinadores nacionales y directores de dicho instituto; es decir, únicamente legitimaron un documento que en realidad no se les consultó para su elaboración.

En otro documento he explicado y analizado el problema de las reformas constitucionales, el cual nos ocupará en los días venideros [Cottom, 2006].

Desde mi perspectiva, por la importancia que sigue teniendo la propuesta del Ley de Fomento y Difusión de la Cultura —sobre todo ahora que pudiera ser usada como alternativa o medio de cambio respecto de las reformas constitucionales—, he visto, escuchado y leído distintas reacciones y análisis acerca de la misma (previendo, incluso, la posibilidad de incluirla en la primera agenda legislativa de la LX legislatura, al igual que la minuta del Senado). Por ello, me parece que es tiempo de plantear algunas cuestiones que en mi concepto no se han dicho y que desde mi punto de vista constituyen puntos torales en la problemática del subsector cultural y aquel proyecto de ley que sin duda representarán problemas importantes, más que nada en el funcionamiento de las instituciones educativo-culturales del país.

Por ello he optado por exponer mi análisis acerca de dicha iniciativa de ley. No tengo duda que es perfectamente aplicable al preproyecto de ley de Desarrollo Cultural, el cual pretende disimular aquella de Fomento y Difusión de la Cultura. No dejo de lado, como lo expreso al final del artículo, que pese a todo me siento obligado por ética profesional a ser crítico también respecto a cómo pueden conducirse nuestros propios institutos. Lo anterior, sin duda, ha sido argumento en varios aspectos, para quienes nos han acusado de patrimonialistas, concentrándose sobre todo en los aspectos administrativos y las formas absolutistas y cortesanas de ejercer el poder. En ese particular asumo el compromiso de tratarlo en otro trabajo.

ACERCA DEL CONTENIDO DEL TEXTO

La iniciativa de ley de Fomento y Difusión de la Cultura tiene la siguiente estructura: como fundamento la fracción v del artículo tercero de la Constitución. Consta de 41 artículos, contenidos en 10 capítulos.

Los capítulos son los siguientes

Capítulo I.- Corresponde a las *disposiciones generales*; abarca cinco artículos: del artículo primero al quinto.

Capítulo II.- Corresponde a la *coordinación institucional*; abarca dos artículos: sexto y séptimo.

Capítulo III.- Corresponde a la *coordinación con las entidades federativas*; abarca cuatro artículos: del octavo al 11.

Capítulo IV.- Corresponde a la *participación social*; abarca tres artículos: del 12 al 14.

Capítulo V.- Corresponde al CONACULTA; abarca cinco artículos: del 15 al 20; con la observación que sólo el artículo 16 consta de XIX fracciones.

Capítulo VI.- Corresponde al *programa de cultura*, contenido en un solo artículo: el 21.

Capítulo VII.- Corresponde al FONCA; abarca cinco artículos: del 22 al 26.

Capítulo VIII.- Corresponde a los *fondos institucionales para el fomento y difusión de la cultura*; abarca dos artículos: el 27 y 28.

Capítulo IX.- Corresponde al *sistema de información cultural nacional*; consta de dos artículos: el 29 y 30.

Capítulo X.- Corresponde a la *vinculación de la cultura*; es el único capítulo subdividido en cuatro secciones, abarcando 11 artículos: del 31 al 41.

- Sección primera: abarca de los artículos 31 a 34; y corresponde a la vinculación entre *cultura, educación y ciencia*.
- Sección segunda: contenida en los artículos 35 a 37; se refiere a la vinculación entre *cultura y turismo*.
- Sección tercera: consta de dos artículos: 38 y 39; se refiere a la vinculación entre *cultura y medios de comunicación*.
- Sección cuarta: abarca los artículos 40 y 41; se refiere a la *promoción de las industrias culturales*.

También contiene nueve artículos transitorios, de los cuales son importantes el tercero, quinto, sexto y séptimo.

DEL CONTENIDO DE LOS CAPÍTULOS

El capítulo I inicia con las disposiciones generales. Se limita a establecer el fundamento constitucional que le da existencia a dicho proyecto, el cual según este artículo primero será el tercero constitucional, en su fracción v. El texto es el siguiente:

Además de impartir la educación preescolar, primaria y secundaria señaladas en el primer párrafo, el Estado promoverá y atenderá todos los tipos y modalidades educativos —incluida la educación inicial y superior—, necesarios para el desarrollo de la nación. Apoyará la investigación científica y tecnológica, y alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura.

Respecto a este fundamento referido, quisiera comentar las siguientes cuestiones:

En principio, me parece elemental que no se mutile ni tergiversarse el texto constitucional. En estricto sentido esta última parte de la fracción quinta referida está constituida por un enunciado completo que en estricto apego al texto sería el siguiente: *el Estado alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura*. Luego entonces por elemental lógica jurídica, si es que fuera el caso determinado por el propio texto constitucional, el proyecto de Ley debió ser *ley alentadora, fortalecedora y difusora de nuestra cultura*.

Pero justo aquí es donde me parece que empiezan los problemas. En primer término, el texto constitucional enumera una serie de acciones que el Estado mexicano está obligado a llevar a cabo con relación a la cultura nacional, entendida como una actividad educativa. Para ello, ha establecido y dejado claro que existe una ley encargada de dichas acciones estatales, siendo la ley que emana de este artículo la de Educación. Aunque es verdad que su fracción VIII establece que el Congreso de la Unión, con el fin de unificar y coordinar la educación en toda la República, expedirá las leyes necesarias destinadas a distribuir la función social educativa entre federación, estados y municipios. Es decir, la propia constitución considera que de existir otras leyes que emanen de este artículo tercero, atenderán estos aspectos establecidos de manera expresa.

Por otra parte, suponiendo que pudiera legislarse en materia expresamente cultural, independiente de la acción educativa, resulta interesante revisar otras disposiciones constitucionales para ver si esto es o no posible. En esta medida puede verse si la parte de la fracción V invocada del artículo tercero, como fundamento de la iniciativa comentada, puede sostenerse. Al respecto veamos los siguientes ejemplos:

En el caso del artículo segundo constitucional referente a las reformas hechas en materia de la composición de la nación mexicana y los derechos y cultura indígenas, refiero sólo dos ejemplos:

Artículo segundo, apartado A, fracción II. En esta parte se hace referencia a la aplicación de los sistemas normativos de los pueblos y comunidades indígenas; para ello señala de forma expresa que *la ley establecerá los casos y procedimientos de validación de por los jueces o tribunales correspondientes*.

En el mismo artículo segundo, pero en su apartado B, fracción IX tercer párrafo, se establece de manera clara: *sin perjuicio de los derechos aquí establecidos en favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquellos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley*.

Desde luego pueden verse por ejemplo la fracción VI, la VII en su segundo párrafo del apartado A, la fracción II de del apartado B, la fracción VI, entre otras.

En lo referente al artículo tercero, el cual nos interesa en este caso, la fracción III señala de forma clara los términos estipulados en la *ley para considerar la opinión* de estados, Distrito Federal y sectores de la sociedad involucrados en la educación. Esto para dar cumplimiento con lo establecido con el fin de armonizar la educación que imparta el Estado con las facultades del ser humano, así como fomentar en él amor a la patria, entre otros aspectos.

La fracción VI del mismo artículo menciona que los particulares podrán impartir educación en todos sus tipos y modalidades en los términos que establezca la ley. De igual manera, el inciso b de la misma fracción y artículo hace referencia a la autorización del poder público bajo los mismos términos. También la fracción VII, desde luego muy expresa al referirse a las universidades y demás instituciones de educación superior a las que *la ley* otorgue autonomía. Y la fracción VIII que ya he citado antes.

El artículo cuarto, tercer párrafo, refiriéndose al derecho a la protección de la salud, establece que “[...] la ley definirá las bases y modalidades para el acceso a los servicios”. De igual manera el párrafo VI, cuando habla del derecho de las familias a contar con una vivienda digna, señala de forma clara que “[...] la ley establecerá los instrumentos y apoyos necesarios”.²

No es mi intención agobiar a nadie, pero me interesa dejar claro que en el texto constitucional existe un criterio claramente establecido que señala cuando es necesaria una ley para dar cumplimiento a lo que ahí menciona a nivel de acciones de parte del Estado o los particulares. Por otra parte, cuando establece la necesidad de una ley que emane de este texto constitucional, no siempre se refiere a una cantidad infinita de leyes sino una o varias que se apeguen al espíritu, letra y lógica constitucional. No es el caso de la iniciativa de ley de Fomento y Difusión de la Cultura, la cual se asume fundada en la fracción V del artículo tercero el cual, como acabamos de ver, no hace referencia a una ley específica que no sea en la lógica educativa. Por ende, incluso estaría en duda si el Congreso de la Unión tuviera facultad para legislar en materia de cultura como independiente y justificada en sí misma.

En el caso de la iniciativa en comento, me parece que tiene varios y graves vicios de inconstitucionalidad. Por un lado no tiene como sustento una disposición constitucional que señale de forma clara la necesidad de su existencia; no se apega a la letra, espíritu y lógica constitucional. Esto, como lo he dicho antes, porque el fomento en esta materia no está claramente expresado en el texto de la Constitución, pues legisla el concepto cultura de manera independiente de la función fundamental (la educativa por parte del Estado). Además crea un proyecto de ley que contradice no sólo el espíritu de la Carta Magna sino entra en

² Todas las cursivas y entrecomillados citados a lo largo del artículo son míos.

contradicción con la ley que ya legisla en esa materia, como la Ley General de Educación. Quisiera demostrar este último punto con varios ejemplos.

La Ley General de Educación, en su artículo segundo, párrafo 2, señala: La educación es medio fundamental para adquirir, transmitir y acrecentar la cultura.

Artículo séptimo.- La educación que impartan el Estado, sus organismos descentralizados y los particulares con autorización o reconocimiento de validez oficial de estudios, tendrá además de los fines establecidos en el segundo párrafo del artículo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los siguientes:

- F.-III.- Fortalecer la conciencia de la nacionalidad y de la soberanía, el aprecio por la historia, los símbolos patrios y las instituciones nacionales, así como la valoración de las tradiciones y particularidades culturales de las diversas regiones del país.
- F.-IV.- Promover, mediante la enseñanza de la lengua nacional —el español—, un idioma común para todos los mexicanos, sin menoscabo de proteger y promover el desarrollo de las lenguas indígenas.
- F.-VII.- Fomentar actitudes que estimulen la investigación y la innovación científicas y tecnológicas.
- F.-VIII.- Impulsar la creación artística y propiciar la adquisición, el enriquecimiento y la difusión de los bienes y valores de la cultura universal, en especial de aquellos que constituyen el patrimonio cultural de la Nación.

Artículo octavo.- El criterio que orientará a la educación que el Estado y sus organismos descentralizados impartan, se basará en el progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, servidumbres, fanatismos y prejuicios.

Además:

- II.- Será nacional, en cuanto —sin hostilidades ni exclusivismos— atenderá a la comprensión de nuestros problemas, al aprovechamiento de nuestros recursos, a la defensa de nuestra independencia política, al aseguramiento de nuestra independencia económica y a la continuidad y acrecentamiento de nuestra cultura.

Pueden citarse aparte de los artículos anteriores, el artículo noveno; el artículo 12 en su fracción XII; el artículo 14 en sus fracciones IX y XI; y los artículos 32 y 38, entre otros varios.

Esto demuestra que se repiten disposiciones ya legisladas en la ley que en sí emana del artículo tercero constitucional.

En el artículo segundo, correspondiente al Capítulo I de la iniciativa del CONACULTA se incorpora, para los efectos de esta ley, un glosario que define varios conceptos, de los cuales quisiera comentar algunos.

Por ejemplo, define los órganos desconcentrados, como aquellos administrativos desconcentrados de la Secretaría cuyo principal objetivo sea la promoción y difusión de la cultura, coordinados por el CONACULTA mediante acuerdo emitido por el titular de la Secretaría.

En primer término me resulta extraño o de plano equivocado el uso de este concepto. En primer término, no puede definir dichos órganos, pues para eso existe una ley sustantiva (en este caso, la Ley Federal de la Administración Pública, que con fundamento en el artículo 90 de la Constitución establece las bases organizativas de la administración pública federal, centralizada y paraestatal; y que en su artículo 17 se refiere de forma expresa a los órganos desconcentrados). Por otra parte, es una discusión teórica de carácter académico en el ámbito de la doctrina respecto de los elementos que constituyen los mencionados órganos.

Pero si se referían a estos órganos ya definidos por la ley sustantiva, entonces debieron haber agregado por lo menos el condicionante “[...] que pertenezcan al subsector cultura”.

Un problema más complejo es el hecho de establecer que estos órganos coordinados por el CONACULTA tengan como *principal objetivo la promoción y difusión de la cultura*. Bajo este criterio la pregunta elemental sería: ¿cuáles son esos órganos desconcentrados que tienen como principal objetivo la promoción y difusión de la cultura? Ya que en el caso de los dos institutos que entrarían en este supuesto, su normatividad en ninguna parte establece el objetivo de la *promoción y difusión de la cultura*. Ésta resulta francamente difícil de establecer pues, como lo he señalado antes, el proyecto mismo no define el objeto legislado, por lo cual *el fomento y difusión de la cultura puede ser todo o no ser nada*.

Para demostrar tal afirmación cito las disposiciones legales que rigen y establecen el objeto, por lo menos, de los dos órganos desconcentrados históricamente más importantes a nivel federal, como son el INAH y el INBA.

El artículo segundo de la Ley Orgánica del INAH, establece:

Son objetivos generales del Instituto Nacional de Antropología e Historia *la investigación científica en antropología e historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico, la protección, conservación, restauración y recuperación de este patrimonio, y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del instituto*. Pero además, ninguna de las XXI fracciones del artículo segundo de la Ley Orgánica que cito (en donde se establecen las funciones del INAH) se refiere expresamente a la *promoción y difusión de la cultura*. En este caso los redactores cometieron un serio error, pues se olvidaron del objeto mismo de esta iniciativa establecido en el artículo

primero, cayendo además en una contradicción, pues el título de la ley es *Fomento y Difusión de la Cultura*, y en esta parte se refieren a la promoción y difusión de la cultura.

En el caso del INBA, la ley que crea a este Instituto establece lo siguiente:

Artículo segundo.- El Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, dependerá de la Secretaría de Educación Pública y tendrá las finalidades siguientes:

- I.- El cultivo, fomento, creación e investigación de las bellas artes, en las ramas de la música, las artes plásticas, las artes dramáticas y la danza, las bellas letras en todos sus géneros y la arquitectura.
- II.- La organización y desarrollo de la educación profesional en todas las ramas de las bellas artes; de la educación artística y literaria comprendida en la educación general que se imparta en los establecimientos de enseñanza pre-escolar, primaria, de segunda enseñanza y normal.
- III.- El fomento, la organización y la difusión de las bellas artes, inclusive las bellas letras, por todos los medios posibles y orientada esta última hacia el público en general y en especial hacia las clases populares y la población escolar.
- IV.- El estudio y fomento de la televisión aplicada a la realización, en lo conducente, de las finalidades del Instituto.

Por último, la fracción v establece la posibilidad de aplicación de otras disposiciones legales, ya que establece que, también tendrá como finalidades “[...] las demás que en forma directa o derivada le correspondan en los términos de esta ley y de las que resultaren aplicables”; sin embargo lo acota a los términos de su ley creadora.

Es decir, en suma, en ninguna de las dos instituciones encontramos una disposición que se refiera a la promoción y difusión de la cultura, sino a actividades, atribuciones y funciones concretas de carácter educativo; por tanto, estaría en duda la coordinación del CONACULTA a estas instituciones.

Respecto a esta fracción III, es equivocado condicionar la aplicación de una ley a un acuerdo administrativo del titular de una dependencia, lo que por otra parte pareciera advertir acerca de la inseguridad que tienen de legitimar una aberración jurídica en el sentido de que un órgano desconcentrado coordine otros órganos desconcentrados.

En la fracción VII, de la iniciativa objeto de este análisis, se define lo que son las industrias culturales. Estas, son

[...] las personas morales que respetando el marco jurídico de protección a la propiedad intelectual, realicen de forma preponderante actividades de creación, producción, comercialización reproducción, distribución o comunicación, que preserven y difundan el patrimonio cultural de la nación.

Para tales efectos el CONACULTA, mediante disposiciones de carácter general, definirá las personas morales que serán consideradas como industrias culturales, aplicando para ello los criterios para la determinación de las micro, pequeñas y medianas empresas establecidos en la ley de la materia.

Esta fracción del artículo segundo representa quizá una de las partes más difíciles de entender, y por ende refleja lo que es en sí este proyecto de ley.

Hay que reconocer que a nivel de instrumentos normativos, éste pone a discusión un tema y problema que sólo ha sido planteado por un sector de académicos y organizaciones autorales. Sin embargo, menudo problema crea cuando sin mediar discusión académica y parlamentaria define lo que son dichas empresas. Al respecto cabe decir que en una discusión reciente con uno de los especialistas en esta materia como es el doctor Ernesto Piedras,³ fundador de un órgano de consultoría a nivel internacional, llegábamos a advertir la ambigüedad e incluso dificultad de una clara definición de lo que en realidad eran este tipo de empresas. Incluso, él mismo decía que prefería usar la definición “empresas de creatividad cultural”.

Intento decir que no es posible legislar acerca de algo que todavía no se sabe qué es; en todo caso es claro que dicho término ha sido tomado de otras realidades nacionales. Aplicarlo de forma acrítica en el país sólo complica el panorama institucional. Además, de acuerdo con el contenido que tanto el doctor Piedras como García Canlini le dan a estas instituciones, en verdad están hablando de empresas consideradas en la legislación correspondiente a los derechos de autor u otras legisladas de manera específica, como medios de comunicación, cinematografía e industria editorial, entre otros.

Por otra parte, resulta incomprensible cómo un órgano perteneciente a la administración pública centralizada como el CONACULTA tendría que definir o determinar quién sí y quién no podría ser una industria cultural. Creo que esto sólo puede imponerse con un criterio administrativo, en el sentido burocrático de la palabra. Además debe decirse que la discusión teórica y en su caso la definición de un concepto deviene de la academia. Si en una ley se plasma un concepto, es sólo como referencia de parametría de los alcances y límites de una ley, no para determinar por decreto algo que es campo de la ciencia y que nada de lo que no esté en la definición de la ley deje de existir o atender el Estado, si es que fuera el caso. En este sentido comparto la visión de la doctora Maya Lorena, quien se refiere a un desmesurado poder del CONACULTA, de acuerdo con las atribuciones que se otorga a sí mismo en este proyecto de ley.⁴

³ Conferencia dictada por el doctor Ernesto Piedras, el día 7 de noviembre de 2005 en el seminario *Patrimonio Cultural: Antropología, Historia y Legislación de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*.

⁴ Puede verse el análisis de la iniciativa de ley del CONACULTA que presentó la doctora Maya Lorena Pérez, en el último Congreso de Investigadores del INAH.

Un punto más que quisiera señalar como problema elemental de técnica legislativa, y que ya antes he sugerido, es la definición del objeto legislado. Curiosa y paradójicamente el proyecto de ley en este artículo segundo define varios conceptos, pero no el que resulta nuclear para esta iniciativa de ley como es el fomento y difusión de la cultura. Esto explica por qué se extravía e incluso llega a repetir aspectos del artículo tercero ya legislado e interferir en las atribuciones que otras instituciones ya tienen asignadas por normas específicas, tanto de carácter federal como las orgánicas.

Acerca del artículo tercero de esta iniciativa, es importante comentar dos cuestiones.

La primera tiene que ver con el establecimiento de principios en una norma para que la política de Estado realmente parta de esa base para sus acciones y programas. Es decir, me parece que esta parte de la norma se encuentra fuera de discusión sobre si va o no. Lo que me parece discutible es la formulación y contenido de dichos principios, a veces desmesurados y otras altamente confusos.

Pero en el extremo afirmo con toda responsabilidad que o no se leyó o no se entendió de forma adecuada el contenido de los artículos quinto, sexto y séptimo de la propia Carta Magna. Esta ley pretende innovar tratando de expresar por escrito algo que debería ser ya un supuesto en toda norma derivada de la Constitución. El principio acerca del respeto a la libertad no tiene lugar y, en todo caso, la ley debe contener formas o disposiciones que pongan en práctica tal disposición constitucional.

Otro principio establecido es el de la fracción v, que establece el reconocimiento del papel de la sociedad en la generación y creación de la cultura, así como del gobierno para apoyarla, promoverla y difundirla. En primer término, bien vale aclarar que no se necesita el reconocimiento del Estado ni de ley alguna para que la sociedad sea la generadora y creadora de la cultura; es algo inherente al ser humano organizado de forma social. Pero en este mismo texto también se reconoce que el gobierno apoye, proteja, promueva y difunda la cultura. Al final ya no se sabe quién reconoce a quién y pareciera que al final es la propia ley quien lo hace, la cual olvida que después de todo es sólo un instrumento. De esta manera, el Estado se reconoce a sí mismo; en pocas palabras, resulta cantinflesco.

En apego al marco jurídico vigente son muy discutibles, si no es que inaceptables, los principios referidos a distintas vinculaciones entre cultura y ciencia, tecnología y turismo, entre otros. Sucede lo mismo cuando establece la vinculación del patrimonio cultural con su entorno, así como la conservación, protección y difusión de costumbres y tradiciones. También el que se refiere a la interacción de la cultura nacional con la mundial (como si fueran sujetos químicamente clasificados) y más cuando habla del sustento en el respeto y protección del idioma, lenguas, valores, costumbres, y en general nuestra diversidad cultural.

¿Cuáles costumbres?, ¿cuáles valores?, ¿por qué la diferencia entre lengua e idioma?, ¿cuál es la cultura mundial?, o ¿acaso se está pensando en un modelo determinado ya globalizado?

El artículo cuarto va contra de uno de los elementos constitutivos de una ley: su coercitividad u obligatoriedad en su cumplimiento, pues los apoyos con recursos federales para el fomento y difusión quedarán sujetos a la disponibilidad de recursos aprobados. Me parece correcto considerar que dichos apoyos dependan de las disposiciones aplicables en materia presupuestaria. Pero que se rijan a partir de la disponibilidad de recursos aprobados (lo cual entiendo fue una observación de la Secretaría de Hacienda) significa entonces que lo establecido en esta ley francamente no tiene sentido.

Llegamos a uno de los artículos que resultan bastante complicados por sus alcances. Me refiero al quinto de la iniciativa objeto de este análisis. Este artículo establece: Se aplicará sin perjuicio de lo que establecen los demás ordenamientos en materia de educación; de monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricas; de culturas indígenas; de imprenta; de derechos de autor; de bibliotecas; de fomento a la lectura y el libro, y de radio, televisión y cinematografía.

Como he demostrado antes, varias de las disposiciones que pretende regular este proyecto de ley están contenidos ya en otras normas legales. Señalé de forma concreta la Ley General de Educación, las leyes orgánica y constitutiva tanto del INAH, como de Bellas Artes, entre otras.

Resulta complicado entender el propósito no sólo de este artículo, sino incluso de esta iniciativa, a partir de la interpretación, y en su caso de la aplicación de dicho artículo. La mayoría de estas disposiciones contenidas no podrían aplicarse, pues estarían contenidas en disposiciones legales ya vigentes.

Además, al referir esta serie de leyes sin perjuicio de las cuales se aplicaría esta iniciativa (si llegara a aprobarse), en realidad se está indicando lo ambicioso de su alcance. Esto resulta de lo ambiguo del objeto legislado antes expuesto.

En este sentido, también cabe aclarar que no hace mención de otras disposiciones legales a las cuales afectaría, como la ley de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, de Turismo y la propia ley de la Universidad Nacional Autónoma de México, entre otras.

Sin embargo, resulta mucho más complejo y difícil de entender por qué en este artículo quinto se no incluyeron las leyes orgánica y constitutiva del INAH y Bellas Artes. Sólo lo hace en el artículo quinto transitorio, en los siguientes términos: El Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura continuarán ejerciendo las atribuciones que les otorgan sus respectivos ordenamientos jurídicos.

Quizá el criterio utilizado fue el de la pirámide kelseniana, el cual se refiere a la jerarquía de leyes. Este proyecto (en caso de ser aprobado) resultaría en esa lógica de mayor jerarquía por ser (ambigua) de carácter federal o general.

Esa lógica me parece tramposa. No olvidemos que esta iniciativa, por ejemplo, establece en sus artículos 17 y 18 atribuciones que interfieren en los órganos desconcentrados, pero además desplazan a la propia Secretaría de Educación Pública. Así (contradiéndose a sí misma por lo que define como órgano desconcentrado en la fracción III del artículo primero) se establece en el ya citado artículo 17 que el CONACULTA ejercerá las atribuciones de coordinación que le corresponden a la SEP respecto a sus órganos desconcentrados.

De igual manera, el segundo párrafo establece que el CONACULTA realizará la revisión y análisis integral de los proyectos de programas de los órganos desconcentrados y entidades del subsector cultura. Esto con el fin de asegurar su congruencia global, optimización de sus recursos y su evaluación, así como para llevar a cabo la gestión presupuestaria correspondiente.

Pero algo que de verdad resulta temerario e inaceptable es el contenido del artículo 18, el cual dice lo siguiente:

Artículo 18.- El Presidente del CONACULTA ejercerá las atribuciones conferidas a dicho órgano desconcentrado de conformidad con lo previsto en esta Ley y su Reglamento Interior y, adicionalmente, podrá presidir los órganos de gobierno de las entidades paraestatales del subsector cultura y *proponer el nombramiento y remoción de los titulares de éstas y de los órganos desconcentrados bajo su coordinación, de conformidad con las disposiciones aplicables.*

Esto sin duda entra en pugna con la facultad que la Ley Orgánica del INAH concede en su artículo sexto al secretario de Educación Pública.

Artículo sexto.- El Instituto estará a cargo de un director general, nombrado y removido libremente por el secretario de Educación Pública. Esta disposición facultativa tiene sentido porque el único superior jerárquico en términos de organización administrativa del INAH es dicha Secretaría.

Lo mismo se establece para el caso del Instituto Nacional de Bellas Artes en su artículo séptimo: "El Instituto estará regido por un director y un subdirector generales nombrados por el C. Secretario de Educación Pública".

Así, entonces, resulta comprensible por qué a los institutos los menciona en los términos ya referidos en el artículo quinto transitorio. De aprobarse esta iniciativa, desde luego obligaría a modificar el marco jurídico de los institutos y por lo pronto, en aplicación de la regla que establece que ley posterior deroga ley anterior, las disposiciones que se opusieran a éstas, como se establece en el séptimo transitorio, quedarían sin efecto.

Como vemos, la complicación derivada de esta propuesta sería muy dañina para las instituciones existentes. Aquí valdría la pena tomar en cuenta el criterio del maestro Alfonso Nava Negrete, quien señala que en realidad todas las leyes emanadas del Congreso de la Unión son de igual jerarquía [1999:79], lo cual daría entonces lugar a contradicción de leyes de igual jerarquía. Esto indicaría que no hubo apego al texto constitucional, y, por ende existiría la posibilidad de interponer recursos legales en contra de esta iniciativa en caso de ser aprobada.

ACERCA DE LOS CAPÍTULOS II Y III, COORDINACIÓN INSTITUCIONAL

Es necesario comprender el contenido de estos capítulos destinados a la coordinación de las entidades y órganos desconcentrados, la coordinación institucional que buscaría la aplicación de la política y realización de los programas culturales federales, y la coordinación “del CONACULTA” con las entidades o dependencias de los gobiernos estatales. Para ello, debemos partir del supuesto de que el CONACULTA se ha asumido ya en el artículo segundo como coordinador de las dependencias de la administración pública federal que desempeñan funciones de *fomento y difusión de la cultura* los cuales, como ya se demostró con anterioridad, en términos jurídicos no se sabe a ciencia cierta quiénes serían.

Queda claro que en realidad se trata por lo menos de tres tipos de coordinación. Todos están controlados por el Consejo, lo cual lleva a concluir que se trata de un centralismo exacerbado.

Pero partiendo de este supuesto, en el siguiente esquema trato de explicar los distintos ámbitos de coordinación propuestos en esta iniciativa de ley.

<p style="text-align: center;">CONACULTA</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Coordinador de la Política Cultural del Gobierno Federal. 2) Coordinador de las entidades y órganos desconcentrados del subsector cultura. <p>Artículos segundo, 15, 16 y 17</p>	<p style="text-align: center;">Coordinación institucional</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Instancia al interior del gobierno federal para impulsar el desarrollo y ejecución de las políticas y programas culturales. 2) Integrada con las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal que realicen actividades en relación con el objeto y contenido de esta ley. Artículos sexto y séptimo
--	---

Del Capítulo III

Reunión nacional

- 1.- Mecanismo permanente de coordinación entre el CONACULTA y las dependencias o entidades de los gobiernos de las entidades federativas competentes en materia de apoyo, fomento y difusión cultural. Artículo octavo.
- 2.- El CONACULTA controla ese mecanismo, ya que es el que invita (artículo octavo, segundo párrafo).
- 3.- Dicho mecanismo, sin haberlo definido antes, incluye en la estructura al CONACULTA-INAH e INBA. Artículo noveno.
- 3.- Tendrá un coordinador ejecutivo, designado por el presidente del CONACULTA.

El objeto de estos mecanismos de coordinación son: 1) emitir una opinión acerca de las políticas culturales en materia de fomento y difusión de la cultura, así como del programa y los programas específicos y, en su caso, formular propuestas para su mejora; 2) proponer acciones específicas en las áreas que demanden atención y apoyos especiales en las materias objeto de esta ley; y 3) proponer modificaciones al marco legal relativo al fomento y difusión de la cultura.

Así como las funciones antes citadas, las que se le dan a la reunión, que en realidad no es sólo un mecanismo sino también una instancia con una estructura propia operativa, todas las demás son meramente de carácter propositivo o de emitir opinión, y el CONACULTA toma la decisión final.

En mi concepto, es verdad que existe un problema relacionado con la interacción entre gobierno federal y entidades federadas. Para ello es importante pensar en un mecanismo y procedimiento reglamentario que establezca la forma coordinada de acciones en las dependencias federales con las entidades federativas de la República. Sin embargo, en tanto se trate de dos órdenes de gobierno, es necesario que dichos mecanismos y procedimientos sean propuestos y acordados por las dependencias federales y entidades federativas, en pleno uso de su autonomía y competencias, no como lo hace esta iniciativa de manera impositiva sin consultar a las partes interesadas y sin respetar competencias definidas.

El artículo 11 de la iniciativa se refiere a los requisitos o elementos mínimos que deben contemplar los convenios que celebren tanto CONACULTA como los órganos desconcentrados y las entidades del subsector cultura con las entidades federativas. En tal caso, la firma de convenios es una atribución que ya tienen

los órganos desconcentrados, producto de su naturaleza jurídica concreta del atributo de su personalidad jurídica, siendo este tipo de convenios de distinta índole. Por tal razón, es preciso aclarar que establecer en una ley los requisitos de un acuerdo es desmesurado, pues en primera no distingue entre diversos tipos de convenios y luego generaliza el contenido de los mismos, condicionando así su firma.

Pero en una acción extrema que derivaría en un acto inconstitucional, dichos requisitos pueden aplicarse por las dependencias del gobierno federal. No para el caso de los Estados, pues violentaría su régimen interno. En tal sentido, parecerían olvidar que en cuanto al régimen interno de los Estados, una ley federal no puede imponerles obligaciones en lo referente a su régimen interno.

DEL CAPÍTULO IV PARTICIPACIÓN SOCIAL

El artículo 12 establece:

El CONACULTA, los órganos desconcentrados y las entidades del subsector cultura instrumentarán mecanismos de participación social, los cuales serán espacios de expresión de la comunidad cultural. La participación en dichos mecanismos será en forma honorífica, libre y voluntaria.

En primer término creo que alentar la participación de la sociedad en el campo de las acciones culturales que corresponden al Estado es una decisión acertada. En tal lógica me parecen adecuadas las disposiciones contenidas en la iniciativa aquí comentada, salvo los siguientes aspectos:

Tanto en el caso del INAH como en el INBA, en términos del artículo segundo, tercer párrafo de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, cuentan con mecanismos de participación social ya definidos, los cuales parten de la base conceptual del uso social e interés público de los bienes objetos legislados. En tal lógica, por su dimensión social, estos mecanismos incluyen que la iniciativa se denomina comunidad cultural.

Pero llama la atención que en el artículo 12, en la última parte del primer párrafo, se establezca que “[...] la participación en dichos mecanismos será en forma honorífica, libre y voluntaria”.

El problema de estas formulaciones es que no especifica ámbitos y competencias. Sin tener dicha claridad, limita (en su artículo 13) el objeto de la participación social, la cual no debe quedar cercada a ciertos objetivos, sino debe dejarse siempre abiertas las posibilidades de dicha participación, sin que se pretenda asumir funciones de autoridad. Es decir, resulta más serio y objetivo establecer los criterios en los cuales debe estimularse la participación social, que en este caso

debe ser de manera organizada y sin pretender desplazar a la autoridad competente. Esta última es la responsable y la que a fin de cuentas debe rendir cuentas ante la sociedad.

REFLEXIONES FINALES

Me gustaría comentar dos cuestiones finales. La primera tiene que ver con el llamado FONCA, al cual le dan carácter de fideicomiso. Esto les permitirá el manejo discrecional de los recursos que ahí se manejen, evitando de esta manera que la Auditoría Superior de la Federación pueda fiscalizarlo en virtud del secreto fiduciario, figura jurídica que, como el secreto bancario, sólo puede ser revelado y fiscalizado mediante orden judicial.

Aparte de esa circunstancia, este fondo representa un arma de doble filo para acciones que al Estado competen por ley en materia de protección a los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos. Dicho fondo sería manejado y controlado por el CONACULTA, y así quedan supeditados los institutos a las decisiones del presidente del FONCA, el cual representaría los intereses del CONACULTA. También genera una enorme incertidumbre respecto de los recursos para las tareas sustantivas que las dependencias competentes deben desempeñar con relación a aquel tipo de patrimonio. Pudiera ser que su presupuesto (que también controlaría el CONACULTA) mermara y la única alternativa que tuvieran fuera la de depender de los recursos del Fondo en cuestión. Significaría una politización de aquella tarea y, prácticamente dejaría sin efecto las propias leyes orgánicas de los dos institutos nacionales.

Otra cuestión final que me ocupa tiene que ver una incoherencia pero dolosa acción legal, que sin duda generaría contradicciones y conflictos con la legislación derivada del artículo quinto constitucional. En el artículo 33 de la iniciativa en comento, se buscaría profesionalizar una actividad técnica como la de los gestores culturales, lo cual resulta inaceptable.

En términos generales, me parece que éstos serían los aspectos torales de esta iniciativa de ley que, como señalé antes, son aplicables al preproyecto de dictamen de ley de Desarrollo Cultural, ya que prácticamente es el mismo contenido. Como colofón baste advertir que el artículo séptimo transitorio establece: “se derogan las disposiciones que se opongán a la presente ley”. Esta disposición en realidad es normal en todos los instrumentos jurídicos, sobre todo porque se parte del supuesto de que se ha hecho un estudio sistemático del régimen jurídico en la materia, pero previendo que pudiera existir alguna disposición aislada que contradijera aquel nuevo marco jurídico, se establece dicha disposición.

El problema aquí es que no estamos en ese caso o hipótesis, en donde ni hubo un estudio sistemático del marco jurídico ni se trata de disposiciones aisla-

das, sino que pone de forma deliberada en riesgo legislaciones sustantivas. Por eso ubica en un artículo transitorio (el quinto) la disposición de que los institutos seguirán desempeñando sus atribuciones de acuerdo con sus leyes. Claro, si este nuevo instrumento obliga a cambiar su marco jurídico, qué importa que sigan ejerciendo esas “mismas atribuciones”. A propósito, creo un punto urgente a revisar el desempeño de las funciones de los institutos; si no lo vemos de manera crítica tampoco estaremos en posibilidades de superar los problemas que en muchos casos los propios institutos han contribuido a complejizar, sobre todo por sus acciones de orden administrativo.

BIBLIOGRAFÍA

Cottom, Bolfy

2006 “El H. Senado de la República y las Reformas Constitucionales”, en Suplemento *Boletín Diario de Campo*, núm. 24, mayo, CNA-INAH.

Cámara de Diputados

2006a Proyecto de Dictamen, Comisión de Cultura, Cámara de Diputados, LIX Legislatura.

2006b Dictamen de las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales, de Federalismo y de Desarrollo Municipal, LIX Legislatura.

Nava Negrete, Alfonso

1999 *Derecho administrativo*, México, FCE.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en *Agenda de Amparo*, 2006.

Ley General de Educación, edición 2006.

Ley Federal Sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, 1972.

Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ley Orgánica de la Administración Pública Federal, 2006.

Versión estenográfica de la sesión del 28 de abril de 2006 en el Senado de la República.

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.

Jurgen 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.

Cuando 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.

USOS DE LA MEMORIA: PRÁCTICAS CULTURALES Y PATRIMONIOS MUDOS

Rossana Cassigoli Salamon
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *El presente artículo explora las nociones de patrimonio, memoria y prácticas culturales como conceptos hermenéuticos y epistémicos. Busca distinguirlos como escrituras diferenciadas de conocimiento y representación de la experiencia común. En la obra de Michel de Certeau, un elemento trascendental de pertenencia se afina en las prácticas, maneras de hacer que cobijan fragmentos de memoria mediante los cuales un patrimonio colectivo permanece irreducible. La heterogeneidad de las prácticas invocan prototipos culturales diferentes. Su teoría se arriesga en un territorio donde no hay discursos; lo descartado para fundar el campo científico se dispersa sin lenguaje bajo la forma de prácticas culturales cotidianas. Tal reflexión política o "politización de las pertenencias" atraviesa la obra de Michel de Certeau fundada en una "incredulidad de cara al orden dogmático" y firme creencia en la "libertad montaraz de las prácticas".*

ABSTRACT: *The article hereby presented explores the ideas of patrimony, memory, and cultural practices as hermeneutic and epistemological concepts. He seeks to distinguish them as differentiated writings of knowledge and representation of common experience. In Michel de Certeau's work a transcendent element of belonging abides on practices and ways that shelter fragments of memory. Through these fragments a collective patrimony remains irreducible. Heterogeneity of practices invokes different cultural prototypes. His theory takes chances o a territory where speech is absent; the disregarded in order to establish the scientific field disperses it self without a language in the form of everyday cultural practices. Such a political reflection or "politization of belongings" goes through de Certeau's work founded in a non-credibility in the face of a dogmatic order and a strong belief in "the intractable freedom of practices".*

PALABRAS CLAVE: *memoria, sentido común, prácticas culturales, maneras de hacer, Michel de Certeau, pertenencia, experiencia común, reflexión política*

KEY WORDS: *memory, common sense, cultural practices, ways of doing, belonging, common experience, Michel de Certeau, political reflection*

PREFACIO

La herencia francesa y los límites de la memoria

El interés explícito por la memoria y su crítica se despertó en particular en la obra de historiadores franceses.¹ Es una referencia pertinente si se cuenta con el origen jacobino del sentido moderno hacia lo patrimonial memorístico, así como la procedencia francesa de muchos valores centralistas ligados a los conceptos de nación y bien común. El antiguo régimen era fundamentalmente patrimonial; su legitimidad radicaba en la continuidad y por ello debía afirmar la grandeza de sus orígenes de forma constante [Leniaud, 1999:376].

La regeneración revolucionara privilegió, ya lo dice el término, tal regreso a los orígenes, pero concebido como expresión de la modernidad de las luces. La noción de “conmemorar” formó parte del programa revolucionario. Las investigaciones acerca del discurso e interpretaciones políticas de la Revolución a cargo de Mona Ozouf y François Furet instituyeron una tendencia historiográfica innovadora que socavó en lo progresivo los fundamentos de la historia francesa clásica.

Mona Ozouf, en específico, orientó la historia política de manera más profunda hacia fuentes y objetos culturales; dibujó un campo específico para una historia cultural de la Revolución Francesa donde más tarde convergieron los estudios de utopía política.² Es obra republicana la coherencia entre lo patrimonial y lo pedagógico, dialéctica inédita entre poder y saber [Genet-Delacroix, 1999:241].

Lo patrimonial se transfiere por entregas pedagógicas; en estrategias y discursos de este tipo habitan, a modo de fragmentos, disciplinas e ideologías múltiples. El concepto central, la palabra común de la Revolución, es “regeneración”.³ Y en una especie de colapso, hace tabla rasa [Leniaud, *op. cit.*:376]: el procedimiento revolucionario se funda en una selección que toma en cuenta sólo dos criterios esenciales: la calidad intrínseca de una obra y las necesidades de la instrucción pública. Florece así la iconografía de la ideología [Agulhon, 1999:136].

¹ La importante contribución de Mona Ozouf y Marcel Gauchet a los trabajos acerca de la Revolución Francesa y *Les Lieux de mémoire* revela la continuidad intelectual que dio lugar a consolidar en Francia una corriente histórica original, coherente y diversificada. Véase a Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [1995:47]. Antes, Maurice Halbwachs inauguró una sociología de la memoria, *Les cadres sociaux de la mémoire* [1995].

² Forma parte de la generación de historiadores de la cultura quienes fueron rechazados por la historiografía revolucionaria. Eran ajenos a las escuelas que se ocupaban tradicionalmente del tema de la Revolución. Véase a François Furet, “Histoire universitaire de la Révolution”, en *Dictionnaire critique de la Révolution française* [1988:979-997, en De Baecque, 1999:203].

³ Al respecto, Antoine de Baecque apunta: “Está en boca de todos en 1789, resume por sí sola el proyecto cultural de la revolución” [*op. cit.*:220].

Según Rioux, mediante la memoria la historia cultural se adhirió a *l'air du temps*. Subsiste sin embargo la idea de que historia y memoria se oponen, pues la historia es “pensamiento” del pasado y la memoria “rememoración” [1999:341 y s]. A la historia le corresponde el cuidado de regresar en el tiempo, “[...] *en dedans*, recuperar lo que ha quedado atrás, invocar la herencia de un paganismo imperturbable” [ibid.:343]. La memoria se inscribe en la misión de inscribir y subrayar, “[...] descifrar, burilar y contar, reflexionar y prever, para comprender mejor y dar a conocer un destino razonado” [ibid.].

La memoria no persigue la labor narrativa, argumentativa *a posteriori* y legitimadora de la historia, que por lo demás le permite acomodar los hechos. Anclada en la rememoración y la ensoñación, como intuyeron los clásicos, o en lo “creíble” y lo “memorable”, según la genial ilustración de Michel de Certeau [1996:121], la memoria se adscribe en su mayoría a la fenomenología del sentimiento activo, cuerpo de certezas y conocimientos.

Como la etnología en el pensamiento de Lévi-Strauss,⁴ la memoria trata de todo lo diferente a aquello “[...] que los hombres piensan habitualmente fijar en la piedra o el papel” [en De Certeau, 1993:204]. Se asume que la distinción entre materiales escritos o no escritos alude a modos distintos de relación con el saber, con lo que *se desea* saber, o bien con lo que *se ha* de saber.

Así la historia organiza sus datos “[...] en relación con las expresiones conscientes, la etnología en relación con las condiciones inconscientes de la vida social” [Levi-Strauss, 1958:33, en De Certeau, *op. cit.*:204]. Tales planteamientos ponen en jaque a la propia historia como construcción deductiva ulterior, axiomática y probativa. La memoria, el no lugar de la historia, irrumpe como figura del disenso, aquella que intercepta justo el carácter lineal de la narración positiva, punteando la cronología fáctica del discurso histórico con la irrupción de una heterogeneidad dispersiva e incontrolable de una inviolable particularidad.

La historia de la memoria, o de una teoría de la memoria desde la filosofía clásica hasta la filosofía histórica contemporánea, recorre un camino colmado de referencias heterogéneas. Los historiadores franceses al parecer fueron los primeros en interesarse en las armonías supuestamente antiguas. En los años setenta apareció *L'art de mémoire* de Yates,⁵ reflejo del imperio de una retromanía que Michel de Certeau definió como impacto de la “belleza de lo muerto” [1974:10-18]; un caos donde se lían biografías, historia oral que otorga la palabra a los

⁴ Una referencia acerca de este tema puede encontrarse en Rossana Cassigoli, “El mito de los orígenes: fundamento para una antropología de la memoria”, en *Historia y Grafía*, programa para el núm. 28 en 2007.

⁵ “Historia moderna de una memorización que tuvo el valor de pasaporte para muchos pioneros”, en Rioux, *La memoria colectiva* [*op. cit.*:345].

olvidados, y los valores del localismo. Tal idealismo naufragó en lo anecdótico a finales de los ochenta, explica Rioux.

La historia cultural de la memoria cambió el rumbo de forma plena cuando el mundo francés urbano e industrial venció en definitiva al mundo rural depositario de los ímpetus de la memoria. El mismo ocaso de los campesinos europeos demolió muy pronto los dispositivos de transmisión de la herencia en el amplio sentido del término; “[...] muros enteros de memorias sociales se derrumbaron” [Rioux, *op. cit.*:346]. Y desde entonces, “[...] una sociedad más borrosa, más fluida o más blanda cultiva lo efímero” [*ibid.*]. Este “muerto”, sin embargo “[...] no deja ningún reposo a la ciudad, asedia nuestros lugares” [*ibid.*].

La memoria colectiva que surgió en la obra de Maurice Halbwachs al servicio de un proyecto político emancipador⁶ se había convertido en principio en el concepto maestro para explicar la construcción de la verosimilitud del propio grupo.⁷ No obstante, la noción se tornó problemática con rapidez para la antropología e historia francesas. Se acabó por admitir que la historia presente hace compleja la constitución de memorias colectivas y también de la geografía material o mental que pueda corresponderles.

Lo que de forma maleable se definió como “memoria colectiva”, lo que subsistió del pasado en lo vivido, o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textual a la memoria histórica, así como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual.

Les lieux de mémoire anunciaron la disolución de la memoria colectiva y el “excesivo gusto por las conmemoraciones” comenzó a ser visto como solapamiento de una espantosa realidad: un pasado del que sólo perduran símbolos extintos y un presente inseguro de su identidad. La publicación de *Les Lieux*, como se les llamó, correspondió al renacimiento imaginario de una realidad al borde de esfumarse, un impulso que anhela reencontrar la “irisación” de un mundo que se ha perdido. La memoria que ahí se concibe es la memoria “desaparecida”,⁸ de la cual

⁶ En 1925, Maurice Halbwachs escribió *Les cadres sociaux de la mémoire*; y en 1949, *La mémoire collective*.

⁷ La historia ha ofrecido una creación masiva de memorias y mitologías colectivas. Se escribe de hecho de esa manera, configurando monumentos y lugares topográficos (archivos, bibliotecas y museos), lugares monumentales (arquitecturas), lugares simbólicos (conmemoraciones, peregrinajes, aniversarios y emblemas) y lugares funcionales (manuales, autobiografías, asociaciones).

⁸ Las comillas quieren enfatizar el vocablo “desaparecido”, como nueva adquisición de lo político en su actual fase terrorista. También el trabajo, como el Estado, son “desaparecibles” de la vida social.

se habla mucho porque ya no existe; “una memoria cuyo atractivo nace como en la Dama de las Camelias, de la extenuación” [Augé, 1995:44].⁹

Toda la obra, observó Marc Augé, está marcada por “ese tono de nunca más” que ocasionó el desencantamiento del mundo [en Descombes, 1989]. La empresa colectiva bajo el mando de Pierre Nora no tenía sentido si no se llevaba a cabo desde lugares marcados de forma explícita por una voluntad de memoria.¹⁰ Dio en el blanco al mostrar que nuestra contemporaneidad doliente establece un enlace entre la pérdida de sentido de las instituciones y valores monumentales, y la voluntad de conservación.

SENTIDO COMÚN Y MEMORIA

Los vocablos “memoria”, “patrimonio” y “cultura”, se han impuesto como conjunto pedagógico¹¹ en los tiempos que corren, signados por el vaciamiento superlativo de universos simbólicos, su deslustre, ultimátum, languidecimiento interior. El “post” apuesta a deshechizar el mundo encantado¹² que evocaba e historiografiaba la antropología del siglo xx, colmado de inquietudes que se lanzaba a interpretar y conjurar. Al interior de un escenario idealizado la simbolización y ritualización de la vida cotidiana llevaban una existencia de prestigio, indispensables para crear relaciones estables entre congéneres y grupos.

Desde una perspectiva muy real dotaban a la vida en conjunto de un mínimo sentido social o *sentido común* concebido como sistema cultural [Geertz, 1994:95]. Dicho sentido funda un concepto preceptor para los más notables sistemas filosóficos modernos; y en particular, la noción de un *sentido común iletrado* constituye de forma presumible el sujeto temático de la filosofía del siglo xx. Como

⁹ Una expresión de Mona Ozouf, en una entrevista concedida a *Magazine Littéraire*, citada en Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [op. cit.].

¹⁰ Tales lugares de memoria fueron distinguidos como una suerte de “fuentes directas” que una sociedad produjo de forma voluntaria para ser conservadas, y que la crítica histórica distingue de las “fuentes indirectas” o testimonios, vestigios dejados por una época sin pensar en el futuro uso que los historiadores harían de ellos.

¹¹ Se trata de categorías de origen diverso que organizan y marcan los estudios acerca de las estrategias educativas relativas a las diferencias culturales y se arraigan en tradiciones históricas e ideológicas remotas. Éstas se apilan, a modo de fragmentos, en los discursos que analizan las relaciones de un sistema de educación con otras culturas. Véase a Michel de Certeau, “La asimilación conceptual”, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos* [1995:193 y s].

¹² Vincent Descombes analiza el concepto weberiano “desencantamiento del mundo”: Tal desencantamiento fecunda la modernidad y luego le seguirá otro, la posmodernidad, la cual afectará los mitos escatológicos. Descombes observó que el desencantamiento weberiano tiene que ver menos con las relaciones entre los hombres y la naturaleza que con las relaciones de los hombres entre sí [en Augé, op. cit.:38].

categoría ontológica fundamental procede de la filosofía socrática y platónica. A la zaga, las averiguaciones en cuanto al lenguaje ordinario llevadas a cabo por Wittgenstein, Austin y Ryle, sumadas al auge de la fenomenología de la vida cotidiana en las obras de Husserl, Schut y Merleau-Ponty, anunciaron un interés vital por esclarecer la estructura del pensamiento mundano, habitual.

En el presente, los reinantes *hábitos nómadas del capital* [Bauman, 2004:100] arrasan con los medios y modos de vida, al tiempo que suprimen de la experiencia y conciencia contemporáneas la naturaleza antropológica con que las prácticas, encarnadas como *habitus* o costumbre, acostumbraron antaño mantenerse articuladas. Los lugares públicos o comunes cumplían la función cultural de formar o congregar una conciencia colectiva, ilusoria o no, de unas raíces compartidas y un tiempo *experiencial* realmente común [v. Giannini, 1987].

Su pérdida inclemente y el confinamiento al límite de las regiones comunitarias (en cuyos intersticios se fundaban las normas tácitas que emanaban de toda la sociedad) nos conduce a pensar ahora en las formas de supervivencia o memoria de aquel sentido común, en su existencia fragmentaria al interior del ambiente heterogéneo y pululante de las prácticas culturales contemporáneas.

En la práctica de tal sentido común, las complicidades del lenguaje y los sobreentendidos, además de los puntos de referencia del paisaje, permitían no sólo organizar y representar la experiencia en conjunto, como sugeriría una antropología pragmática, sino también percibir el perfume del alma gregaria tras el contacto que permite experimentar, a la par de lo societal, la comunidad. He aquí un mensaje del Hermes antropológico: sociedad primitiva, salvaje histórica y utópica, encarna un arquetipo cultural distinto que me interpela como conciencia y a continuación me suplica como ética disciplinaria.

El encargo o misión epistemológica es pensar la comunidad posible en lo interno de la comunidad imposible, sentencia inconsolable y paradójica develada por Maurice Blanchot.¹³

La circunstancia que reanima la pertinencia de esta *ratio* popular en el tiempo presente radica en el valor persistente y disidente de una memoria que impide el ocaso dominante del sentido común, por obra de una lógica absorta y entregada a sí misma: la modernidad violenta, excluyente¹⁴ e ilegal.

¹³ El sentido de la comunidad no sólo cuaja en su continencia, sino en su desmembramiento, su imposibilidad [Blanchot, 1983:57].

¹⁴ Me refiero a la condición paupérrima de enorme sufrimiento, causada especialmente por la pobreza; el individuo pobre por regla general es alejado y despreciado. Alberga el estigma "desafiliado" del individuo *par default*: situado en los confines, en una circunscripción negativa a causa de sus problemas, aflicciones y penurias, porque está privado de recursos, no posee ningún sustento, ni monetario, ni de amparo ni de reconocimiento social. Véase a

En contraste con una razón instrumental, depredadora y cosificadora de la existencia humana, emerge una razón o juicio práctico regido por un sentido común que se nutre ahora de múltiples combinaciones heterogéneas. Alberga un conocimiento decisivo para la producción sociocultural; refleja el obrar del *bricoleur*¹⁵ que reúne de forma creativa los deshechos, combinación y síntesis del arte del hacer y combate por vivir, politización fragmentaria de la experiencia.

La actualidad consigna un catálogo de investigaciones especializadas que suelen abarcar la crítica de la cultura (en cuyo ámbito se inscribe su propia crítica [v. Casullo, 1998], la historia cultural [v. Rioux, *op. cit.*:21] y las monografías nacionales y locales), movimientos culturales llamados “contrahegemónicos” y vanguardias,¹⁶ revisiones críticas de la historiografía o deconstrucción de los discursos colonialistas, y los estudios multidisciplinares contemporáneos de memoria e historia. Muchos de éstos, por lo demás, han emprendido el ejercicio de la interdisciplina sin método, lo cual ha propiciado un *eclecticismo movedizo* de una disciplina en otras presumiblemente afines.¹⁷

Cabe preguntar si las disciplinas originales en sus términos epistemológicos previos conservarían a pesar de tal circulación una suerte de definición esencial o “núcleo duro”, un rasgo de ingente especificidad que le permitiera continuar detentando la apelación de “disciplina”. Esta pregunta nos conduciría a la siguiente, acerca de los métodos de distinción entre los aspectos teóricos y prácticos de tal especificidad en el movimiento, la transfusión de los elementos plurales y a veces erráticos de las disertaciones multidisciplinares.

María Emilia Tijoux, “Diálogo con Robert Castel: la obscura perseverancia de la pobreza y el individuo *par default*”, en *Extremooccidente* [2002:14-18].

¹⁵ *Bricoleur* es un término de la lengua francesa que adquiere una importancia considerable en el pensamiento de Levi-Strauss en el sentido de pensar la historia y las prácticas culturales como discontinuidad. En las prácticas discursivas el hablante como *bricoleur* involucra complejas modalidades de creatividad. En *El pensamiento salvaje*, aparece asociado con el ingenio y creatividad artesanales a partir de lo preexistente o restos que fueron concebidos para otros propósitos.

¹⁶ Ricardo Piglia nos aclara el papel de las vanguardias como “[...] una respuesta política, específica, al liberalismo; una respuesta a la idea del consenso y al pacto como garantía del funcionamiento social, la noción de representación y de mayoría como forma de legitimidad. La crítica a la vanguardia que deriva obviamente del triunfo del liberalismo. Si hay un renacimiento del liberalismo hay crisis de la vanguardia y todos retroceden hacia el mercado y las instituciones establecidas” [2003].

¹⁷ Dilucidaciones acerca de la fenomenología de la memoria y el olvido que abrevan en fuentes cibernéticas, psicológicas, simbólicas y hermenéuticas, sin pasar por alto las históricas, antropológicas y filológicas. Están las fuentes bíblicas folklóricas, espirituales y esotéricas, las creaciones artísticas plásticas, musicales, dramáticas. Pueden producir extraordinarias mezcolanzas de muy diverso porte intelectual.

En cualquier caso, ¿expresarán tales erratismos que un “algo” se agita en la conciencia histórica frente a la desintegración del estado presente y aspiración de un mundo presunto?, ¿florecerá de la confusión emotivo-cognitiva un vislumbre que se encamine de forma instintiva al cuidado de los bienes elevados de la cultura humana? Al concebir también como cultura humana las portentosas creaciones que en sus múltiples formas materiales e impalpables (proferidas como discursos y mudas) constituyen en última instancia la mejor cosecha de lo habido, los frutos más nobles que ha dado la tierra cultivada en común, por la gracia y elegancia de la forma y bondad del contenido. Desde la modernidad el obrar humano se manifestó como cultura, realización efectiva de los supremos valores por medio del cuidado de los acervos más nobles.¹⁸

El trayecto teórico-práctico del concepto “memoria” ha modelado sus polise-mias y etimologías de usos históricos. El medioevo nos legó la expresión central *mémoire*, surgida en los primeros monumentos de la lengua en el siglo XI. En el siglo XIII, los célebres dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino confirieron un sitial preponderante a la memoria como atributo del alma. Incorporaron a la retórica antigua agustiniana la crucial idea aristotélica de la distinción entre memoria (*mnemne*) y reminiscencia (*anamnesis*). Los griegos llamaron memoria a lo que permanece en esencia ininterrumpido. La reminiscencia, en cambio, designa un fenómeno de anamnesis, recordación de lo que se olvidó mediante un ejercicio de congregación interior.

Aristóteles y antes Platón habían ya concebido la memoria como un componente del alma que sólo se manifiesta en su aspecto sensible. El primero distinguió la memoria como mera facultad de preservar el pasado, de la reminiscencia o cualidad de volver a llamarlo de forma voluntaria. El Antiguo Testamento refrenda esta idea: todo conocimiento es anamnesis, cualquier verdadero aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó [v. Yerushalmi, 1989]. Alberto, precursor de la melancolía del Renacimiento, recalcó la participación de la memoria en lo imaginativo, pues la fábula, lo maravilloso, las emociones que conducen a la metáfora (*mataphoroica*) abrigan a la memoria. Pero es a su vez parte vital de la prudencia, vale decir de la sabiduría, imaginada como una mujer con tres ojos, capaz de ver las cosas pasadas, presentes y futuras. Alberto insistió en la necesidad del aprendizaje de la memoria. Como buen naturalista puso a la memoria en relación con los temperamentos; el más favorable a una buena memoria es la “melancolía seco-cálida”, la melancolía intelectual.

¹⁸ La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuida a su vez de sí misma, convirtiéndose entonces en política cultural. Véase a Martín Heidegger, “La época de la imagen del mundo” [1996].

Su discípulo, Tomas de Aquino, escribió igual que su maestro un comentario a *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles y concluyó ciertas reglas mnemónicas: la memoria está ligada al cuerpo, la memoria es razón, la “meditación” preserva la memoria puesto que “el hábito es como la naturaleza”. La importancia de estas reglas se debe a la influencia que ejercieron durante siglos, en especial desde el xiv al xvii, en los teóricos de la memoria, los teólogos y artistas. En los inicios del siglo xvii, Vico escribió que los latinos llaman a la memoria *memoria* cuando ella custodia las percepciones de los sentidos y *reminiscencia*, cuando las restituye.

A fin de cuentas, ambas nociones distinguían la facultad gracias a la cual se crean las imágenes que los griegos llamaron *phantasia* y los latinos *imaginativa*. Lo que de forma ordinaria designamos *imaginare*, los latinos lo llamaron *memorare*. Por eso los griegos enseñaban en su mitología que las musas o virtudes de lo imaginativo son las hijas de la memoria. Los griegos constituyen una invocación forzosa en el tópico de la memoria y el olvido. Lo más notable fue la divinización de la memoria y la elaboración de una vasta mitología del recuerdo en la Grecia arcaica. Sus hallazgos en el arte de la memoria y su cultivo están en la base de todo el pensamiento de nuestra civilización [Le Goff, 1995:131-183].

El pensamiento atribuye por añadidura a la memoria un sentido alegórico, reaparece siempre metamorfoseada en el devenir humano, dotada de vigor intelectual y urgencia política. El fenómeno memoria-olvido, de manera profusa vuelto teoría, retorna de forma cíclica, como sentido común, transfigurado a cada época. La alegoría a su vez guarda relación con la metáfora, porque se instituye como un elemento dúctil capaz de acoplarse a distintos discursos y ámbitos.¹⁹ La *infinitud* de la alegoría es la que contribuye justo a imposibilitar toda síntesis totalizadora, toda narración exhaustiva o absorción total de una memoria o recuerdo [Derrida, 1998:25].

De modo que para los escolásticos la memoria encarnaba de forma primordial un sentimiento moral, un *sensus* interno. Desde las Luces fue considerada un baluarte del tradicionalismo normativo y la conservación. La modernidad, cuyo movimiento va contra cualquier primacía del pasado, nos ha impelido a buscar otro concepto de memoria en cuyos términos devendrá una categoría rival del *logos*.

Las tesis de Walter Benjamin acerca del término “historia”²⁰ constituyen una apertura y referencia obligada; la memoria deja de ser un sentimiento para instituirse como concepto hermenéutico consistente en sacar a la luz y brindar sen-

¹⁹ Se destacó su uso como mecanismo de argumentación: en la exégesis medieval, cuyo auge imperó en el siglo xvi, el efecto de la alegoría se apreciaba tanto en el autor que creaba como en el lector que interpretaba; era en sí misma el fundamento de toda interpretación textual bíblica o clásica.

²⁰ Son fragmentos póstumos que él mismo bautizó como tesis [Reyes, 2006:12].

tido a lo insignificante, por ejemplo a las víctimas.²¹ Lo anterior a reserva de ser también un concepto epistémico, pues produce conocimiento y una categoría ética relacionada de forma honda con la justicia. Auschwitz constituye por antonomasia una estación forzosa, zona gris que aquilata el estudio de la memoria como un proyecto del olvido.

MICHEL DE CERTEAU: LA MEMORIA O "REGIÓN SIN DISCURSO"

En el pensamiento *decertiano*, la teoría debe aventurarse en una región donde no hay discursos: "desnivelación repentina: falta el suelo del lenguaje verbal". [1996:71]. Foucault²² y Bourdieu²³ emplazaron su labor justo en este margen, al enunciar un discurso de prácticas no discursivas. Pero no fueron los primeros: al menos desde Kant, explicó De Certeau,²⁴ ninguna investigación teórica ha podido sustraerse de esclarecer su relación con esta actividad "muda", este "[...] *resto* inmenso constituido por lo que, de la experiencia humana, no ha sido domesticado ni simbolizado dentro del lenguaje" [*ibid.*].

Los procedimientos desprovistos de discurso se aglomeran y asientan en una región organizada por el pasado donde se les ha asignado el papel determinante para la teoría, de "reservas" salvajes para el conocimiento ilustrado. El arte, por ejemplo, es un conocimiento que opera fuera del discurso ilustrado y

²¹ Para mayor información véase a Manuel Reyes Mate en el *Primer Coloquio de Filosofía después de Auschwitz*, "Justicia y violencia, la experiencia hispanoamericana" [2006].

²² Según la concepción de Foucault el discurso es ideología [*ibid.*:51]. En el libro donde investiga la organización de las prácticas de la vigilancia decimonónica penitenciaria, escolar y médica, el autor multiplica las "palabras danzantes" que son "[...] aproximaciones sucesivas a un imposible nombre propio: dispositivos, instrumentaciones, técnicas, mecanismos, maquinarias". Plantea la dicotomía entre las 'ideologías' y los 'procedimientos'. Así, describe dos sistemas heterogéneos: por una parte las ventajas de una tecnología política del cuerpo acerca de la elaboración de un *corpus* doctrinal, 'instrumentalidad menor'; y por otra, en una serie de cuadros clínicos panópticos intenta nombrar y clasificar las reglas y condiciones generales que componen una microfísica del poder [*ibid.*:53-58].

²³ El posible lugar de encuentro entre el pensamiento de Bourdieu y el tópico de la memoria es ahí donde las prácticas que le interesaron son las no discursivas o inconscientes: el "arte" del hacer, los esquemas corporales, pequeños rituales, elecciones matrimoniales, estética, maneras caseras, estilos de cortejo, de humor o sensibilidad.

²⁴ En el pensamiento de Michel de Certeau son continuas las referencias a la obra de Kant, sobre todo a la relación entre el "arte de hacer" y la ciencia, o entre la técnica y la teoría. Kant se dirigía a una crítica del juicio, pues el arte es lo que va del gusto al juicio: "parámetro de un conocimiento práctico que desborda el conocimiento y tiene forma estética" [*ibid.*:82 y s]. El tránsito recíproco entre una "crítica del gusto" y una "metafísica de las costumbres" brinda un referente fundador moderno para estudiar la naturaleza estética, ética y práctica de la habilidad práctica cotidiana.

que le falta. Es una habilidad práctica que se adelanta, por su complejidad, a la ciencia ilustrada [*ibid.*].

Se trata de una región donde “pululan” experiencias que aún no hablan y poseen, entre otras formas, prácticas ordinarias tejidas por ardidés tácticos en caminos sinuosos [Giard, 1996:xviii]. El fenómeno sin discurso es justo la memoria de ese “resto”, “la Antígona de lo inadmisibles en las jurisdicciones científicas”.²⁵ Hay una extraña disparidad, observó De Certeau, entre el tratamiento de las prácticas y los discursos: ahí donde las primeras registran una verdad del hacer, los otros descifran las “mentiras” del decir. En la creencia occidental, la propia práctica de la escritura implica una transferencia “fiel” del origen, es en sí misma un “cuerpo de verdad”. Por el contrario, la palabra proviene de la costumbre que “cambia la verdad en mentira”; es fábula. [1993:213].

¿Cuál es el lugar que concede el discurso al territorio de lo que pasa “sin pena ni gloria”²⁶ entre los límites de lo cotidiano y la rutina?, ¿cuál es el lugar que determina el discurso para el mundo de las “insignificancias” que ocultan los sentidos del trayecto cotidiano²⁷, colmado de un “valor” que hace resplandecer su “ser”? [Giannini, *op.cit.*:13].

Es preciso salvar de lo en apariencia insustancial el germen de su significado, que existe como un légame de experiencias sepultadas que se transfieren día a día de un sujeto a otro y que se deponen justo a causa de su carácter trivial. Constituyen memorias en esencial remotas que la conciencia individual no reconoce como suyas. Y sin embargo, “[...] operan al amparo de esa conciencia inadvertida y echan sus raíces hasta el fondo de ella” [*ibid.*:43].

Una clase de memoria muda, no articulada en discursos, se torna imperiosa e indispensable como escribió Steiner, a la gramática del ser [1992:18]. No vive ni trabaja para el pasado sino para el porvenir. El trabajo de la memoria no es cultivar la recordación, sino habitar el pasado *aquí*, en la responsabilidad presente y del presente. La apuesta de tal presentificación es pensar la memoria y la tradición como tareas por hacer, por inventar.

²⁵ Su olvido es “políticamente” necesario [*ibid.*:72].

²⁶ Este pasar es un fenómeno aparentemente anodino: “El término ‘pasar’ nos aproxima a lo cotidiano. Es ambiguo en cuanto a su referencia porque, por una parte, ‘pasa’ lo que repentinamente se instala en medio de la vida, lo que irrumpe en ella como novedad. Por otra parte significa lo fluyente, lo que en su transitoriedad, no deja huellas, al menos visibles” [Giannini, *op. cit.*:21].

²⁷ Escribió Paul Virilio en *La velocidad de la liberación*: “A pesar de la gran cuestión antropológica del nomadismo y del sedentarismo, que aclara el nacimiento de la Ciudad como forma política fundamental de la historia, es poca la comprensión del carácter vectorial de la especie trashumante que somos, de su coreografía. Entre lo subjetivo y lo objetivo no hay lugar, parece, para lo “trayectivo”, ese ser del movimiento sin el cual nunca accederemos a la comprensión profunda de los distintos regímenes de percepción del mundo” [1997:39-45].

Encarnan tales misiones un sentir “reminiscente” cuyo perfume poderoso nos alcanza, traspasa y arroja hacia el mañana. Esta memoria aparece siempre bajo la forma de una irrupción o discordia generadora y creativa en la fortaleza de lo fáctico: “Su extrañeza hace posible una ruptura de la ley del lugar. Una “jugada” salida de móviles e insondables secretos modifica el orden del instante, transformando su organización visible” [De Certeau, 1996:95].

La memoria adviene con el rostro de una sorpresa, de un secreto, como un vislumbre capaz de transfigurar la correlación de fuerzas del instante. Esta memoria se materializa en una idealización de alteridad radical, en un verdadero “acontecimiento”.²⁸ La existencia de esta memoria transcurre transpuesta, comparece de forma invariable desde otro lugar. Encarna en ésta la potencia utópica de la alteridad. La potencia de esta memoria, no obstante su cualidad esencial, es la de ser una autoridad más que un poder: es lo que “tomado” de la memoria colectiva o individual “autoriza” [*ibid.*:96]. Es en verdad un “arte de hacer”.²⁹

Recapitulando, el brío teorizador se halla en el filo del abismo cuando la teoría se arriesga en un territorio donde no hay discursos acerca del formidable e hipotético remanente de la experiencia humana: lo que llamamos cultura. La interpelación teórica no puede, sin embargo, ignorar su relación con lo que ha excluido de su campo para constituirlo. Aquello que la teoría ha descartado “hormiguea” mudo y sigiloso bajo una forma de prácticas *ordinarias*.

Lo suprimido es memoria confiada a la multiplicidad de la práctica, que justo encarna a este *resto* determinante. Al no hallarse atrapado por principio clasificador alguno, este exceso de la experiencia se vuelve entrópico y fustigador frente al conjunto del sistema que rige la vida cotidiana, de forma abismal liberalizado e individuado.

Una teoría de las prácticas culturales alberga de forma quimérica y asombrosa la contingencia de una soberanía existencial. Estaría tramitada por gestos de reflexión política o “politización de las pertenencias”, principios que atraviesan la obra de Michel de Certeau, fundada en una “incredulidad de cara al orden dogmático y

²⁸ En el pensamiento de Emmanuel Levinas, el único acontecimiento es el encuentro con “otro”, específicamente con un rostro (“epifanía del rostro”) [1995:201]. Coincide de algún modo con la distinción que llevó a cabo Walter Benjamin a propósito del “bárbaro civilizado”, en el sentido que este héroe de la modernidad que padece “embotamiento sensible” según la fórmula de Baudelaire, acumula vivencias pero carece de experiencia, ya que “[...] toda experiencia radica en una apertura hacia lo verdaderamente ajeno” [Argullol y Trías, 1993:47 y s].

²⁹ En el pensamiento de Michel de Certeau son continuas las referencias a la obra de Kant y a la relación entre el “arte de hacer” y la ciencia, o entre la técnica y la teoría. Kant se dirigía a una crítica del juicio, puesto que el arte es lo que va del gusto al juicio: “parámetro de un conocimiento práctico que desborda el conocimiento y tiene forma estética” [1996:82 y s].

firme creencia en la “libertad montaraz de las prácticas” [*ibid.*:xxiii]. Concuera con la vía de la “reflexión cotidiana”, intuida por Humberto Giannini, donde “[...] lo cotidiano es un modo de ser de un ser que viviendo se retira silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo” [*op. cit.*:18]. Una trasgresión avisa la interrupción temporal de la rutina.

Bourdieu ejecuta un lenguaje diferente, de filiación sociológica, pero de igual forma referido a las prácticas culturales inscritas en el “hacer” cotidiano. Estas prácticas sustentan una “sociología reflexiva” encauzada a “[...] difundir medios de defensa contra la dominación simbólica” [1995:14]. Lo que interesa sobre todo a la antropología es que la teoría de este autor buscó suprimir la distancia que separa las “legalidades de la sociología” y las particularidades etnológicas, mediante un desplazamiento que encauzó el discurso hacia el *habitus*, desde los estudios etnológicos que examinan tales particularidades hasta una sociología que hace de ésta su teoría.

Las intuiciones puestas por Bourdieu en la figura del *habitus*, aun cuando fueron percibidas como novedad por la sociología, son antiguas al interior de la vocación y la literatura antropológicas. El tópico de lo doméstico, del espacio cotidiano, lo familiar y lo común e incluso las prácticas analógicas de orden natural, han estado presentes en la tradición antropológica desde sus inicios como vocación y disciplina formal.

La filosofía de lo cotidiano permanece unida a una fenomenología de la práctica entendida como práctica cultural, pues el hallazgo jubiloso del sentido de una razón práctica inversa de forma ontológica a una razón instrumental, apuesta al reencuentro de una *experiencia común*, en cuyo devenir coincidan los tiempos discordantes de nuestras coexistencias. Tal búsqueda de un “tiempo realmente común” [Giannini, *op. cit.*:13] se mueve gobernada por un interés emancipativo según el lenguaje de Habermas, “tarea política, social, urbanística” [*ibid.*:23].

En el idioma distintivo de la filosofía de la ciencia, Humberto Maturana abrazó una concepción antinstrumental de la experiencia humana:

Nosotros los seres humanos hemos creado muchas ideologías complejas que justifican la destrucción o la preservación del otro sobre fundamentos racionales; se ha dicho que somos animales éticos porque somos animales racionales. La ética surge de nuestra preocupación por el otro, no de nuestra sumisión al argumento racional, y nuestra preocupación por el otro es emocional, no racional. Es el amor la emoción que constituye la coexistencia social [1997:89].

Los procedimientos sin discurso se amontonan y empotran en una región instituida por el pasado. Señalábamos arriba que la teoría les asignó la función expresa de constituir “reservas salvajes” para el conocimiento ilustrado. Poco a poco se les otorgó un valor fronterizo. En los “talleres artesanales del incons-

ciente" reposa un conocimiento primordial y arcaico que se adelanta al discurso ilustrado, pero al cual le falta una cultura propia.

En virtud del propio progreso hemos visto desempatarse las artes o maneras de hacer por un lado, y las ciencias por el otro. El binomio tradicional teoría y práctica cede su lugar preponderante a la distinción entre prácticas articuladas por el discurso y prácticas que no lo están.

Las maneras de hacer poseen su historicidad. Desde Bacon, explicó De Certeau, se ha llevado a cabo un esfuerzo extraordinario por conquistar la grandiosa reserva de "artes" y "oficios" que maniobran al margen del discurso ilustrado. La condición de una "habilidad práctica" sin alocución ni escritura, se halla tramada de operatividades surtidas y salvajes decisivas para la producción sociocultural. Su proliferación no obedece a la ley del discurso, sino a la ley de la producción: "opone a la escritura científica su privilegio de organizar la producción" [1996:75]. Persiste un conocimiento experimental y maniobrero cuya lengua permanece inculta por escasez de palabras propias y abundancia de sinónimos.³⁰

La optimización técnica del siglo XIX confinó a las prácticas cotidianas en un lugar folclórico o dominio mudo: despojadas de su peroración de antaño, su crucial oralidad, en el futuro se verían expoliadas también de su lenguaje maniobrero. Sin embargo un "conocimiento" subsiste ahí, un "algo" al que falta soporte técnico. Autárquico,³¹ el vestigio destituido por la colonización tecnológica se acrecienta e instiga con potencia de memoria legendaria y activa de lo negado. Lo hace a diario en el resquicio de las prácticas culturales, que incluyen desde luego las científicas, políticas, domésticas, afectivas y atávicas.

Lo relevante es que este conocimiento no se conoce a sí mismo. Los sujetos no reflexionan la acción, sólo ocupan sin poseer su propia habilidad práctica. Lo saben en sus prácticas: acciones, conductas, maneras de hablar, caminar, leer, cocinar, ordenar, producir. Por medio de este regreso deconstructivo-reconstructivo, lo que tiene verdadera razón es lo que no se reflexiona ni se expresa de forma verbal, *lo que no se sabe y el infans* [*ibid.*:82], mientras que la conciencia ilustrada sólo es "lengua impropia" de aquel conocimiento" [*ibid.*].

Desde otro sesgo, el propio psicoanálisis freudiano proporcionó una concepción muy desarrollada en torno a la existencia de un conocimiento inconsciente: un inconsciente que en verdad sabe. El psicoanálisis acarrea las investigaciones etnológicas (ya inclinadas a una "exterioridad primitiva") hacia una "interioridad salvaje" de la vida occidental.

³⁰ Diderot en su *Enciclopedia*, ilustra De Certeau, advirtió que el mero cálculo por ejemplo, no alcanza sin el "quehacer" de una muy arcaica "matemática experimental y maniobrero" [*ibid.*:76].

³¹ Vocablo que utiliza Pierre Clastres para designar la condición esencial de la sociedad primitiva: la sociedad contra el Estado [1989].

Las maneras de hacer se introducen de manera masiva en las narraciones bajo susurros poéticos o trágicos de lo cotidiano. Encarnan fragmentos de “historias” que suministran las prácticas de cada día en el “joyero de una narratividad” [*ibid.*]. La propia narratividad se expone a la condición de residuo imposible de eliminar o por eliminar del discurso. Aun así es imposible pensar una teoría del relato separada de una teoría de las prácticas, pues ambas se condicionan y producen de forma recíproca.

En la obra de Michel de Certeau, un elemento trascendental y estratégico de pertenencia radica en las *prácticas*, maneras de hacer tradicionales y propias, que acaban por interpretar fragmentos de memoria mediante los cuales, ya se señaló, lo colectivo permanece irreducible. Apelan a un modelo cultural diferente. Es deseable una politización de la pertenencia donde la tradición aceptada, y esto es lo esencial, se transforme en historia por hacer. El carácter irreducible de los elementos activos de pertenencia se graba en los individuos: representan inmovilidades y fijaciones de tal irreductibilidad colectiva [1995:209].

De Certeau desplegó las formas en como la memoria impone a la “pertenencia”. Investigó las figuras más o menos veladas bajo las cuales los derechos colectivos afloran al interior de los aparatos que conciben la vida social en términos de entidades individuales. Las experiencias comunitarias se presentan en “nuestra escena” disfrazadas en el discurso social, representaciones incoherentes tras las cuales emerge lo “cultural” como traducciones que modulan en nuestro lenguaje, en metáforas y alegorías, un lenguaje diferente [*ibid.*:200].

Estas representaciones subrepticias encarnan, como se ha redundado, una memoria que se anuncia de forma visible en su calidad de método naturalizado para constituir conocimientos y certezas.

Coexisten dos paradigmas, explicó De Certeau: uno fundado en la prioridad de lo colectivo; otro en la primacía de lo individual [*ibid.*:199]. Hoy se nos dificulta ubicar en la lógica dominante de los derechos individuales uno propio de las colectividades. Cobra mucho sentido esta valoración en las sociedades contemporáneas. En las latinoamericanas, por ejemplo, las justas vindicaciones ecológicas asumen la forma de defensas universales de patrimonios naturales relativas a antiguos derechos colectivos, corresponden en esencia a amparos privados y muy definidos intereses particulares.³²

Las culturas minoritarias y emigrantes suelen filtrar los derechos colectivos en las administraciones jurídicas, económicas y escolares regidas por la paridad de derechos individuales. Así se manifiesta en el fondo de nuestras sociedades

³² En el sur de Chile pudientes inversionistas extranjeros y nacionales compran islas en el archipiélago de Chiloé, milenaria región mapuche y extensos bosques en la Araucanía para mantenerlos a salvo de la tala indiscriminada de las forestales.

la economía familiar y colectiva desalojada por un orden productivista e individualizado. En este sentido extranjeros, inmigrados y minoritarios, encarnan el retorno de nuestro propio inconsciente cohibido. Al rastrear las economías étnicas bajo el velo cultural, secuela de la objeción de nuestra historia, “[...] contamos con el primer medio para evaluar lo que está en juego” [*ibid.*:201].

Las “prácticas del espacio” revelan un modo específico de “maneras de hacer”, haciendo posible la apreciación y concepción de otra “espacialidad”, que a su vez remite a una experiencia antropológica de aprehensión poética y mítica del espacio, transformado en objeto de estudio. “Cuando se escapa a las totalizaciones imaginarias del ojo, hay una extrañeza de lo cotidiano que no sale a la superficie” [*ibid.*:105].

En esta arista donde se corta lo perceptible, De Certeau detecta prácticas ajenas al espacio geométrico y geográfico de las construcciones visuales, panorámicas o teóricas. Vislumbrará una ciudad “trashumante y metafórica” inspirada y construida por encima del “texto vivo de la ciudad planificada y legible”, y propondrá la vía de observar las prácticas microbianas, singulares y plurales que subsisten la degradación de la vida urbana y se fortifican en su expansiva ilegitimidad [*ibid.*].

En el inicio de este escrito se explican mejor dichas prácticas, esparcidas como “memorias”, que combinan rastros de un cuerpo social perdido al verse desgajadas del conjunto del cual formaban parte. Insinúan una alteridad cultural que se conserva obstinada, desbaratada y en apariencia emancipada de toda autoridad. Estas prácticas constituyen auténticos “desplazamientos” de costumbres que no se benefician ya de un lenguaje propio que las simbolice o congrege. “Están como dormidas, su sueño sin embargo sólo es aparente. Si se tocan, se desatan violencias imprevisibles” [*ibid.*:196].

Esta forma de pertenencia, inscrita en las prácticas sociales, trae al campo de lo conocido y controlado la fuerza transformadora de la irrupción. Lo notable es que estas costumbres esparcidas y tenaces representan lo que “[...] un grupo defiende de su relación presente con un patrimonio disperso” [*ibid.*:223] y de ahí emplazan la gestión de la convivencia como urgencia antropológica y política. Extranjeros, extraños, marginales y minoritarios, humanidad concreta a nuestro alcance que nos interpela, es la “otra” humanidad que mora en nuestras heredas epistemológicas. Alberga esta alteridad radical una descomunal mezcla de métodos de convivencia en lugares distintos. Por eso se vuelve anhelada una “politización de la pertenencia”, en cuyo cauce la aceptación *configurada* de la costumbre y la tradición se prefigure como historia por trazar e inventar.

BIBLIOGRAFÍA

Agulhon, Maurice

1999 “¿Marianne, objeto de cultura?”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

Augé, Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.

Argullol, Rafael y Eugenio Trías

1993 *El cansancio de occidente*, México, Destino Ancora/Delfín.

Baumann, Zygmunt

2004 *La globalización: consecuencias humanas*, México, FCE.

Bourdieu, Pierre y Loic J. D. Wacquant

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Blanchot, Maurice

1983 *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena.

Cassigoli, Rossana

2007 “El mito de los orígenes: fuente para una antropología de la memoria”, en *Historia y Grafía*, núm. 28, Universidad Iberoamericana.

Casullo, Nicolás

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

Clastres, Pierre

1989 “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”, en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.

De Baecque, Antoine

1999 “La Revolución Francesa: ¿Regenerar la cultura?”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

De Certeau, Michel

1974 “L’opération historique”, en Le Goff y Nora, *Faire l’histoire*, París, Gallimard.

1993 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana

1995 *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

1996 *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Derrida, Jacques

1998 *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa.

Decombes, Vincent

1989 *Philosophie par gros temps*, París, Minuit.

Eickhoff, Georg

1996 *La historia como arte de la memoria. Acosta vuelve de América*, Colección Historia y Grafía, México, Universidad Iberoamericana.

Genet-Delacroix, Marie-Claude

1999 “La riqueza de las Bellas Artes Republicanas”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultura*, México, Taurus Pensamiento.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós Básica.

Giannini, Humberto

1987 *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Giard, Luce

1996 "Historia de una investigación", en De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Halbwachs, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcán.

Heidegger, Martín

1996 "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.

Le Goff, Jacques

1995 *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós.

Leniaud, Jean-Michel

1999 "El patrimonio recuperado. El ejemplo de Saint-Denis", en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

Levinas, Emmanuel

1995 *Totalidad e infinito*, Salamanca, España, Sígueme.

Mate, Reyes

2006 *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamín sobre el concepto de historia*, Madrid, Trotta.

Maturana, Humberto

1999 *Transformación en la convivencia*, Santiago de Chile, Dolmen.

Mendiola, Alfonso

1995 "Prólogo", en Rozat, Guy, *América, imperio del demonio*, Colección Historia y Grafía, México, Universidad Iberoamericana.

Ozouf, Mona y François Furet (dirs.)

1988 *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion.

Piglia, Ricardo

2003 "Teoría del complot", en *Extremooccidente*, núm 2, año 1, Universidad ARCIS.

Reyes Mate, Manuel

2006 "Justicia y violencia, la experiencia hispanoamericana", en *Primer Coloquio de Filosofía después de Auschwitz*, Seminario de Filosofía después de Auschwitz, Facultad de Filosofía y Letras-FCPYS-FES Acatlán-UNAM/Universidad Iberoamericana/Ex Colegio de Medicina/Centro Histórico de la Ciudad de México, del 24 al 26 de octubre.

Rioux

1999 "La memoria colectiva", en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

Rozat, Guy

1995 *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, Colección Historia y Grafía.

Steiner, George

1992 *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa.

Tijoux, María Emilia

2002 "Diálogo con Robert Castel: La obscura perseverancia de la pobreza y el individuo *par default*", en *Extremooccidente*.

Virilo, Paul

1997 *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial.

Yerushalmi, Loraux, Milner Mommsen y Vattimo

1989 *Los usos del olvido*, Argentina, Nueva Visión.

MISCELÁNEA

ÁRBOL ADENTRO: LA SUSTANCIA DEL COSMOS

Manuel Alberto Morales Damián
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

RESUMEN: *El objetivo de este trabajo estriba en comprender —con base en el análisis de las fuentes antropológicas, textos coloniales y códices— las creencias mayas en torno a los líquidos que circulan dentro del árbol: savia, agua, sangre, leche o semen. Se revisan las asociaciones simbólicas de estas sustancias planteando en cada una su propia polaridad: agua celeste y terrestre, sangre caliente y fría, leche materna y semen paterno. La revisión de este complejo simbólico permite establecer el carácter dual del árbol: en éste fluyen los líquidos sagrados que animan la existencia con sus polaridades macho y hembra unidos en el acto de procrear. Para el pensamiento simbólico de los mayas dentro del árbol sagrado se unen el semen masculino y femenino, la sangre del hombre y la mujer, la sustancia roja y blanca. La aportación esencial de este trabajo radica en presentar una serie de testimonios que permitan reconocer en la cosmovisión maya que la existencia depende de la circulación de las fuerzas divinas opuestas y complementarias; estas últimas se simbolizan en el árbol cósmico, considerado “madre y padre”.*

ABSTRACT: *This paper is based on an analysis of anthropological sources, colonial texts and mayan codices and is concerned with the understanding of the corpus of Mayan beliefs regarding the fluids that circulate within the tree: sap, water, blood, milk, semen. This article reviews the symbolic associations of these substances, discovering that each of them encompasses its own polarity: celestial and terrestrial water, hot and cold blood, maternal milk and paternal semen. The overview presented of the symbolic complex associated with the tree allows the author to establish the dual character of it and the fundamental duality of Mayan symbolic thought. Within it sacred fluids flow and those fluids which animate existence reveal the male-female polarities that merge in the act of procreation. In Mayan religion both masculine and feminine are united; the blood of man and woman, masculine and feminine semen and also the “red substance” and the “white one”, are the fundamental elements of the sacred tree. The essential contribution of this paper lies in presenting testimonies recognizing the Mayan cosmovision as one that conceives that all existence depends upon the ebb and flow of opposite and complementary forces. These “divine” sources are symbolized within the “mother and father”, the cosmic tree.*

PALABRAS CLAVE: *maya, cosmovisión, dualidad, árbol, sustancias vitales*

KEY WORDS: *Mayan, cosmovision, duality, tree, vital substances*

ÁRBOL ADENTRO: LA SUSTANCIA DEL COSMOS

¿Qué hay dentro de un árbol? Desde el punto de vista biológico, justo detrás de la corteza se produce una transferencia vascular de líquidos durante la cual las células se dividen de forma continua. Los tallos leñosos se constituyen por tres tipos de células: las que trasladan líquido, las que sirven de soporte y las radiales [Judd *et al.*, 1999:72-74]. Las plantas poseen un doble sistema circulatorio formado por vasos acuíferos y tubos cribosos. Los primeros, también llamados traqueas de los leños, se encargan de conducir el agua, con algunos nutrientes minerales, desde la raíz hasta las hojas; los segundos llevan azúcares disueltos a toda la planta [Went, 1990:39].

Algunas plantas contienen células especializadas que producen látex, resinas, mucílago o aceites esenciales; son sustancias que juegan algún papel en la adaptación al medio [Judd *et al.*, *op. cit.*:74]. Tales sustancias son conocidas como metabolitos secundarios y tienen funciones defensivas o reproductivas. Algunas son insecticidas o fungicidas, por apestosas, amargas o venenosas; otras más poseen colores o aromas que resultan atractivos a insectos o aves, las cuales dispersarán el polen [Ganten *et al.*, 2005:124 y s].

Dentro de la cosmovisión maya los líquidos dentro del árbol, que en ocasiones vemos correr al exterior de la corteza o en las hojas, han sido asimilados al agua, la sangre, la leche o el semen; es decir, se les considera sustancias asociadas con la vida, la fuerza y la procreación. La finalidad de este trabajo es explicar este conjunto simbólico con base en el análisis de las fuentes antropológicas, textos coloniales —españoles y mayas— y códices.

López Austin [1994:223-226] estableció un modelo que explica la concepción mesoamericana de la dinámica dual en el proceso de la existencia. En dicho modelo *tamoanchan*, el árbol cósmico, se compone de dos troncos enlazados: *tlalocan*, “oscuro, frío, húmedo”; y *tonatiuh ichan*, “luminoso, cálido, seco”. En el presente artículo retomo este aspecto esencial revisando los testimonios procedentes del área maya. En el árbol, de acuerdo con este pensamiento, fluyen líquidos que pueden estar tanto en el dominio de lo masculino como de lo femenino: dentro del árbol circulan las fuerzas sagradas que animan la existencia con sus polaridades macho y hembra, unidos en el acto de procrear.

ITZ, LA SAVIA

En yucateco, la vida latente en el interior del árbol es el *itz*. En el *Calepino de Motul* [en Arzápalo, 1995] la entrada de este término dice: “Leche, lágrima, sudor, resina o goma por quaxar de árboles y de matas y de algunas yervas.” Se le llama leche, alimento materno, y se le identifica con secreciones corporales. La carga

semántica de *itz* es evidente en la expresión *yan yitz ya ti'*: “tiene ya leche de amor, anda ya en garzonía, comienza ya a bellaquear o sabe ya qué cosa es mujer o la mujer qué cosa es varón” [*ibid.*]. Se identifica con la “leche del amor”: la capacidad masculina o femenina de entablar relaciones sexuales, de reproducirse.

Ytzamat ul quiere decir “el que recibe y posee la gracia o rocío, o sustancia del cielo”. El mismo dios se autodenomina *Ytz en caun*, *Ytz en muyal*: “Soy el rocío y sustancia del cielo y nubes” [Lizana, 1893:4]. *Itz* implica la idea de un líquido que se derrama; está presente en el rocío, el néctar de las flores y las secreciones del hombre y los árboles. Es también la lluvia cayendo del cielo.

De lo anterior se deduce que *itz*, el líquido que circula en el árbol, posee una fuerza fecundante. Por eso mismo las resinas son identificadas con el agua, la sangre, la leche y el semen: líquidos preciosos, sustancias vitales.

AGUA FECUNDA

En el códice Dresde 33c [ilustración 1]¹ puede observarse un árbol con cuatro ramas de hojas acorazonadas en cuyo tronco abierto se reconoce al dios B, *Chaac*. Se ha ahuecado el tronco para mostrar a esta deidad asociada con el agua y la fecundidad. Al analizar esta página, David Kelley [1977:126] parte de la lectura silábica de Knorozov, reconociendo que el nombre glífico del árbol es *pocte*; pero no acuerda con la traducción “matorral” que ofrece el epigrafista ruso, pues aduce que en tzeltal *pok* es “resina” y propone leer “árbol de resina”. Resulta en efecto plausible la hipótesis de Kelley, sobre todo si tomamos en cuenta que lo representado es el líquido dentro del árbol.

Un exudado de resina, transparente y pegajoso, con olor a copal y un tanto dulce, es producido por el palo mulato *Bursera Simaruba*. Este árbol provee una madera suave utilizada para la fabricación de los machetes rituales empleados en las ceremonias de *Ch'a chaak*, dedicadas a propiciar la lluvia. El nombre yucateco del árbol es *chakah*, lo cual alude al color rojizo de la madera, pero es probable que también implique un juego de palabras que incluye el sentido de árbol de *Chaac*.

En Dresde 25c [ilustración 2] el dios B se identifica con el poste de madera ritual, el *acante acantun*, y en este sentido se le equipara con un árbol; pero la identificación de *Chaac* con el árbol es aun más clara en Dresde 15b [ilustración 3]: El cuerpo antropomorfo del dios B muestra los brazos cruzados que le sirven de apoyo y las piernas cuelgan sobre la cabeza. Una primera impresión es que se trata de una deidad “descendente” debido a la ausencia de una indicación del

¹ Para este trabajo se han consultado los códices Dresde y Madrid en la edición de Lee [1985].

plano inferior en el dibujo; sin embargo, la postura de los brazos hace suponer que descansa en la tierra.

ILUSTRACIÓN 1. Dresde 33c. Dios B dentro del árbol. *Pokte*, árbol de resina. Autora de todas las ilustraciones: Liliana González Austria Noguez.



ILUSTRACIÓN 2. Dresde 25c Dios B personificando el *acante acantun* en la ceremonia de año nuevo. Chac Itzam Che.

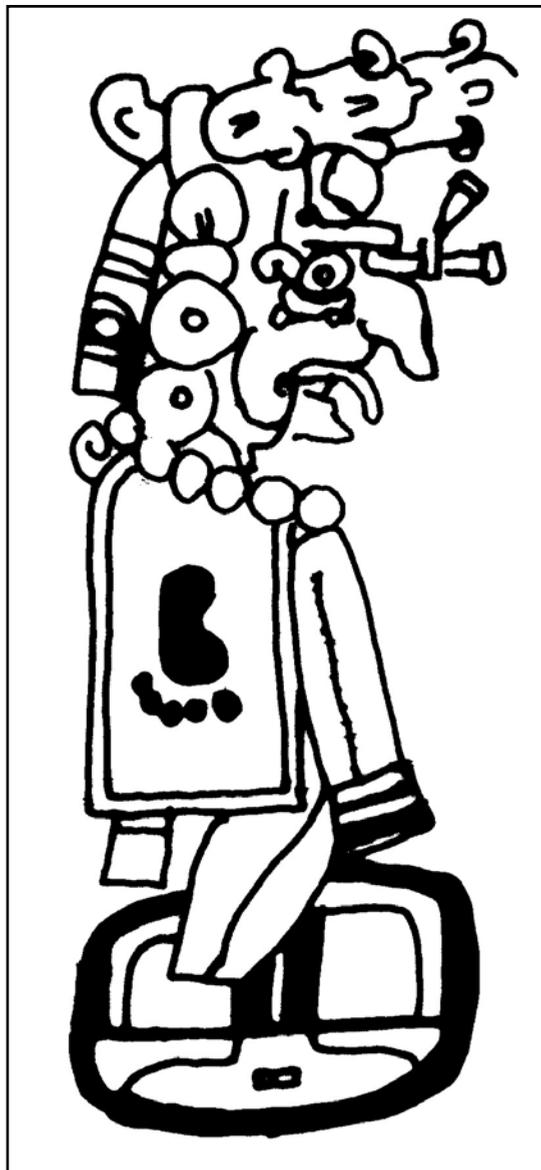
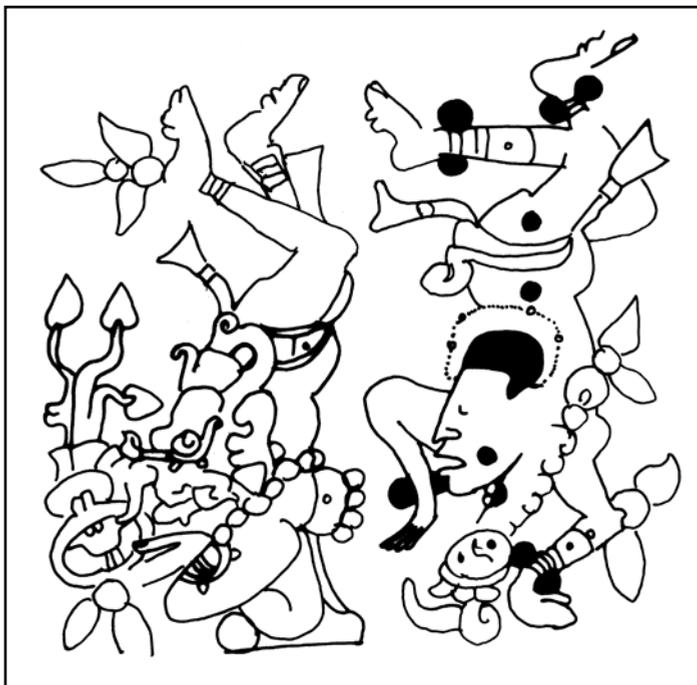


ILUSTRACIÓN 3. Dresde 15b. Dios B
y cadáver con características arbóreas



Tanto en uno de sus tobillos como de sus codos se reconoce un pequeño disco de donde emergen un par de hojas. En sus manos lleva un glifo de *ixim* del cual brota un tronco con ramas que rematan en hojas acorazonadas. Se trata de Chaac convertido en planta, transformado en árbol. Es importante señalar que esta imagen es parte de un conjunto: Chaac está pareado con un cuerpo en estado de putrefacción, también con elementos arbóreos. A su vez este par es complemento del formado por el dios D, *Itzam Na*; y el dios de la muerte en Dresde 15a, también presentados como árboles. Me parece que el paralelismo D-A, así como el de B-Cadáver, expresa de forma gráfica la complementariedad vida-muerte.

Otra serie de imágenes del Dresde muestra al dios B entre las ramas del árbol. Esto ocurre en 29 y 30a, 30b, 30 y 31c, 33c, 40a, 67b y 69a. En algunos de estos ejemplos el dios B lleva en su mano levantada un hacha como si estuviese a punto de cortar. El hacha es símbolo del rayo y la fecundidad celeste descendiendo sobre la tierra, y es instrumento característico del dios B como productor de lluvia [Sotelo, 2002:91].

En 29a2 [ilustración 4] el dios B, con las piernas hacia atrás, descansa sobre un animal cuadrúpedo y con manchas negras vuelto hacia arriba: es la representación del coito en el árbol. Thompson [1993:227] afirma que se trata de un perro, *pek*. En yucateco colonial, *pek* también designa al “hoyo hecho en las piedras para recoger agua” [Swadesh *et al.*, 1991].

ILUSTRACIÓN 4. Dresde 29a2. Dios B cohabitando con un perro sobre un árbol



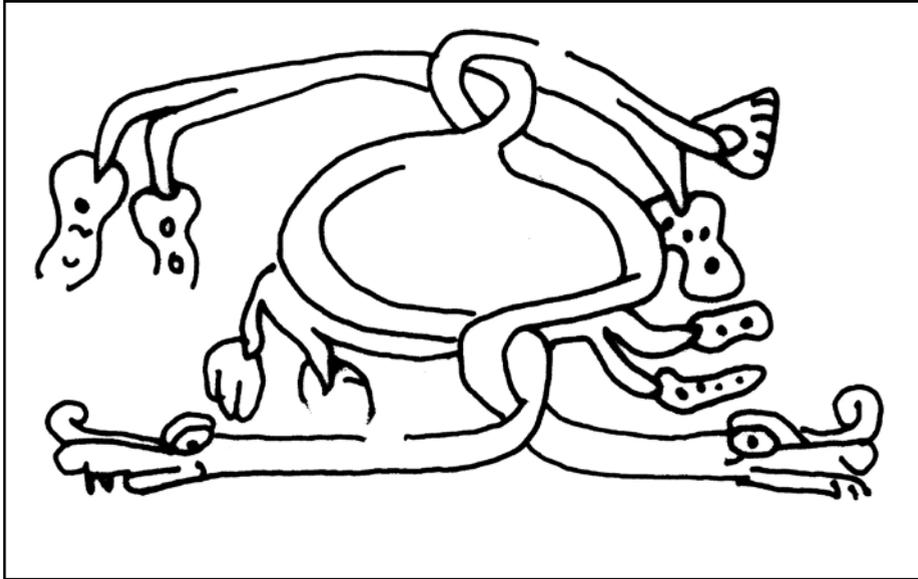
El dios B ubicado entre las ramas del árbol desempeña el papel de dios celeste acuático capaz de preñar la tierra. Ahora bien, como señor del agua, el poder de Chaac no se restringe a la lluvia: también abarca el agua en los cenotes, ríos y la que se eleva desde la tierra como de vapor para formar las nubes. No escapó al pensamiento maya la capacidad del agua para recorrer los diversos planos cósmicos; por ello Chaac aparece asociado tanto a la tierra como al cielo [Garza, 1995:38-43].

En el códice Madrid 24b [ilustración 5] la cabeza del dios B se presenta en el tallo ondulado y azul de una planta enroscada en un tronco ocre; debido a las vainas que le cuelgan, ha sido identificada con una leguminosa: el frijol, *bu'ul* [Sotelo, *op. cit.*:89]. En Madrid 29a [ilustración 6] dos cuerpos serpentinos se enroscan y resuelven en tallos con hojas y vainas semejantes a los descritos que emergen de la cabeza del dios B. El doble cuerpo serpentino ondulado y el dios B representan la circulación del líquido que hace crecer las plantas.

ILUSTRACIÓN 5. Madrid 24b. Planta de frijol
emergiendo de la cabeza del dios B.



ILUSTRACIÓN 6. Madrid 29a.
Serpientes-plantas enlazadas.



Elementos semejantes se encuentran en Madrid 96a [ilustración 7] donde un árbol, con el tronco dividido en dos secciones verticales y con cuatro ramas que rematan en hojas acorazonadas, brota de dos cabezas del dios B de perfil que miran en direcciones opuestas. Los tallos serpentinos, dobles y enroscados, así como la raíz bicéfala, indican la dualidad del líquido vital que corre en las plantas.

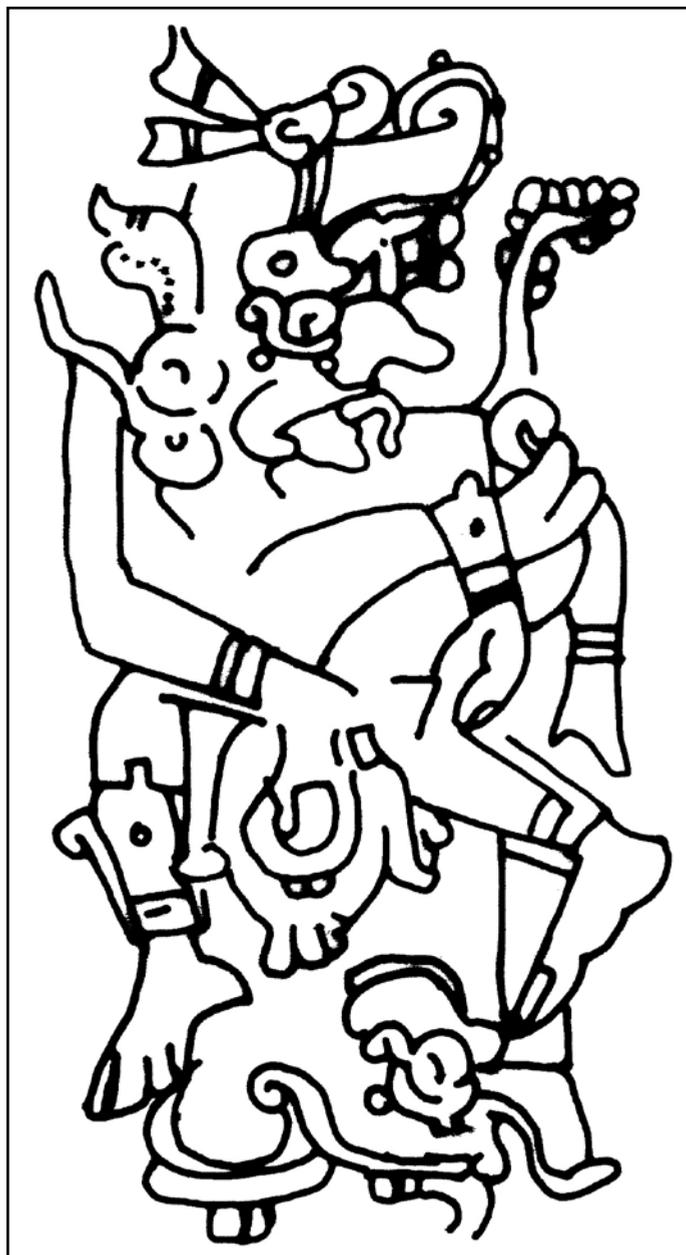
El dios B aparece en lo alto de las ramas o en las raíces. Es celeste y terrenal y así se muestra en Dresde 67b [ilustración 8]: La cabeza del dios B con las fauces abiertas hacia el plano inferior sirve de raíz a un tronco prácticamente oculto por el cuerpo del mismo dios B que se sienta a horcajadas entre las ramas. Unidos en el tronco el Chaac del cielo, el de la lluvia y los rayos; con el Chaac de la tierra, el de los cenotes y los ríos; producen que el tronco se identifique con el árbol del centro del mundo, la *yax che'*, la ceiba. Y eso se lee en el texto glífico, de acuerdo con la lectura realizada por Kelley [*op. cit.*:125].

Dentro del árbol, en sus ramas y raíces, Chaac se muestra como la personificación de la sustancia vital que anima la existencia, tal sustancia se desdobra y muestra uránica y ctónica, masculina y femenina. Por ello Chaac cohabita en el árbol o se identifica con el *acantun*, el poste ritual que de forma simbólica restablece el orden de la creación durante la ceremonia de año nuevo.

ILUSTRACIÓN 7. Madrid 96a. Árbol
emergiendo de la doble cabeza del dios B



ILUSTRACIÓN 8. Dresde 67b. Dios B sobre el árbol que emerge de una cabeza del dios B.



SANGRE

De las gotas blancas que escurren de la corteza sajada de un árbol (*castilla elástica*) se obtiene el hule. Motolinía [1969:35] informa que se recogían aquellas gotas del hule en papeles y se ofrecían a los dioses junto a otros papeles ensangrentados. Entre los yucatecos, según Diego de Landa, las imágenes de los dioses

[...] las sahumaban con sus sahumeros y les ofrecían para quemar dos pellas de una leche o resina de un árbol que llamaban *kik*, y ciertas iguanas y pan, y una mitra y un manojo de flores y una piedra preciosa de las suyas [1987:69].

La palabra yucateca *k'ik'* se utiliza de forma indistinta para sangre o hule: los jugos vitales del hombre y del árbol se han homologado. En el *Ritual de los Bacabes* puede leerse:

Oo tudzbal / ix [ha] <haa> xan / [ma] <maa> bacan [hai] <haai> / kik bacan / olom bacan / tu che.

Extendida y burbujeante / está el agua también / mas no es el agua, / sino la sangre; / mejor dicho, la sangre coagulada, / en el árbol [en Arzápalo, 1987:274].

Debe aclararse que el sentido de *Oo*, traducido por Arzápalo como “burbujeante” es el de agua que está hirviendo. *Tudzbal* no sólo es “extender”; su sentido completo es el de extender para torcer, para enroscar. En otras palabras se entiende que el agua está llena de calor y va corriendo mientras ondula, mientras se enrosca; ello hace pensar en el movimiento helicoidal del fluido dentro del árbol.

La sangre humana también es sustituida de forma simbólica por sustancias vegetales:

Can [chah] <ch'aah> kik / can [chah] <ch'aah> olom / tu pach [kabbalte] <kabalte> / kabal tun / tu ledzah / tu kamcu [chi] <chii>. / Chacal kuxub / tu kamcu [chi] <chii>. / Tu yilah sihil / tu yilah ch'ab. / Tu chiah [potz] <podz> / uchic [sihi] <sihil>.

Cuatro gotas de sangre, / cuatro gotas de sangre coagulada, / ahí en el reverso de la mano, / de la misma mano; / las lamió / se las llevó a la boca. / El achiote rojo / es lo que se llevó a la boca. / Contempló el nacimiento, / contempló la creación. / Mamó / al nacer [*ibid.*:287].²

El líquido rojo elaborado con la semilla molida del achiote (*Bixa orellana*) representa la sangre: *k'ik'*, fluida; y *olom*, coagulada. La sustancia vegetal es asimilada a la sangre y la leche que se mama al nacer. *Chiah potz* de forma literal es

² En el *Ritual de los Bacabes* se interpolan los datos prácticos para el oficiante; por ello se indica la sustancia que se utilizará durante el desarrollo del ritual.

“morder, ordeñar” [Acuña, 1993; Arzápalo, 1987] y el término *potz* se extiende también a exprimir materia o sangre [Beltrán, 1859].

De 11 ocasiones en que aparece el término *kabalté* en el *Ritual de los Bacabes*, ocho son traducidas por Arzápalo como “sustancia” y sólo en este pasaje considera que significa “mano”.³ En efecto, *kab* tiene el sentido de mano y la traducción se sostiene en el contexto, pero es evidente que se trata de un juego de palabras en el que *kabalte kabaltun* aluden a la “sustancia” del árbol y la piedra preciosa-grano de maíz [Morales, 2002a:49-52]. Debe recordarse que *kab* es leche y miel, así como la asociación de la miel con el semen —asunto que se analizará adelante.

Además es importante comentar que tras “lamer” la sangre fluida y coagulada (la sustancia del árbol-la sustancia del grano de maíz) se asiste al momento del nacimiento (*sihil*) y la creación (*ch’ab*). Esto último alude a la acción femenina: parir, generar; y a la masculina: procrear, fecundar. La riqueza en juegos de palabras de este pasaje no deja de lado el complejo simbólico de la dualidad sangre-leche-miel-semen.

Ixquic, “la de la sangre” ofreció a los mensajeros de su padre resina roja que cuajada se confundía con su corazón. En una jícara se la presentaron a Hun Camé, quien “[...] rompió la corteza y comenzó a derramarse la sangre” para luego lanzarla al fuego, lo que les permitió sentir la ‘dulce fragancia de la sangre’” [*Popol Vuh*, en Garza, 1980b:37]. La sangre es depositaria de la vida: en ésta circula el “espíritu” [Guiteras, 1965:173]. También genera la fertilidad, y derramada sobre la tierra durante el sacrificio asegura la abundancia [Macazaga, 1985:414].

Esto es claro en la danza del flechamiento, durante la cual una víctima era atada a un poste de madera y desangrada por arqueros, quienes lanzaban sus flechas danzando a su alrededor. El sacrificado era pintado de azul. Un sacerdote le hería los genitales y con esa sangre alimentaba las imágenes de sus dioses [Landa, *op. cit.*:50]. Los textos 1 y 13 del *Libro de los Cantares de Dzitbalché* aluden a este tipo de sacrificio por flechamiento. En el primero de ellos se lee:

Tv-chvmvc-c’ki-vic / yam-vn-ppel-xiib- / kaxan-tv-chvm-ocom- / tviich-ci-ci-bonan- / yetel-x-ciihchpam / h’-ch’oo- ʔan-nen-yaab / lol-balche-v-bocinte / baytan-tv-kab-tut / yoc-tvt-vinclil-xan.

En medio de la plaza / está un hombre / atado al fuste de la columna / pétreo, bien pintado / con el bello / añil. Puéstole han muchas / flores de Balché para que se perfume; / así en las palmas de sus manos, en / sus pies, como en su cuerpo también [en Garza, 1980a:357].

³ En otra ocasión traduce “de la tierra”, lo cual se justifica porque es un pareado de *caanal* “del cielo” y una más como “esencia”, entendiéndola de forma libre como sinónimo de “sustancia”.

Atado al tronco pétreo,⁴ la víctima era pintada de azul y ya se le habían puesto flores, como si fuese un árbol florido. Este árbol-hombre resultaba herido y la sangre, como las resinas vegetales, se derramaba. En el cantar 13, los arqueros que intervenían en este sacrificio ritual eran aconsejados para herir de forma leve, y evitar la muerte inmediata de la persona. Es claro que pretendían desangrarlo con lentitud.

Resulta destacable el conjunto de oposiciones masculino-femenino en el siguiente pasaje del mencionado cantar 13:

▷Aa-oxppel-alca-zvot-tot / pach-leil-ocom-tvm-bonan / lail-tvovx-kaxaan-leil-xibil / pal-h'zac-zuhuy-vinic.

Da tres ligeras vueltas / alrededor de la columna pétreo pintada / aquella donde atado está aquel viril / muchacho, impoluto, virgen, hombre [*ibid.*:381].

Xibil es masculinidad y fuerza; denomina al pene. A su vez *pal* indica “niño, pequeño, chico”, y el *Calepino de Motul* [en Arzápalo, 1995] señala también a la muchacha de poca edad; es decir, implica la idea de lo que aún no ha desarrollado virilidad. *Suhuy* es “virgen, lo que no ha sido contaminado”; en este sentido el término *sac*, “blanco” alude a la idea de limpio. *Winik* se emplea como hombre pero también por mujer y su sentido más preciso es el de humano. El sacrificado es un varón que aún cuenta con características femeninas, es un muchacho, diferenciado. De esta suerte me parece que la víctima de este sacrificio se identifica con el árbol del centro del cosmos y posee un carácter andrógino, de tal suerte que su sangre derramada posee las potencias de ambos sexos.

La sangre tiene un carácter femenino por la menstruación, denominada *k'ik'*; aunque también se identifica con el semen. *K'ik'el* es, de acuerdo con el *Calepino de Motul*, “semen”; en el yucateco colonial *eel* es testículo [Swadesh *et al.*, *op. cit.*:50].

Nájera señala que “[...] en la mayor parte de los grupos mayas el papel femenino y masculino es equivalente: el hombre deposita su semilla inmersa en el semen; la sangre, semen o sustancia femenina la recibe” [2000:42]. De esta manera los mochós consideran que se une el *ch'intiil winaq* con el *ch'intiil 'ishoq*, las semillas del hombre y la mujer, así como entre los yucatecos se mezclan el semen masculino con el femenino.

⁴ *Chun okom tunich*, el cual Barrera Vázquez [1980:357] traduce como “fuste de la columna pétreo”. Alude de forma esencial al tronco y al origen, pues *chun* es “tronco” pero en el sentido de origen y principio; *okom* es el poste de madera; y *tunich* señala que éste es de piedra. Debe aclararse que *okom tunich* está dispuesto *chumuk*, es decir al centro, en el punto equidistante a ambos extremos. De esta manera el poste puede relacionarse con el árbol pétreo del centro del cosmos, el *acante acantun*.

LECHE

Como ya se mencionó, *itz* se emplea para nombrar a la leche, pero en el yucateco colonial también se le dice *k'ab* [Swadesh *et al.*, *op. cit.*:118]. Este último resulta en muchos sentidos paralelo a aquél, pues de acuerdo con el *Calepino de Motul* [en Arzápalo, 1995] es “leche, zumo, jugo, lágrimas, humor, miel, goma y caldo”. El sentido de zumo, jugo o caldo hace referencia a su carácter de líquido nutritivo. Tanto el *Bocabulario de Maya Than* [en Acuña, *op. cit.*] como Raúl Beltrán de Santa Rosa [*op. cit.*] consignan *k'ab im* como “leche materna”; de hecho *im* es “pecho” o “teta”, así que el sentido queda claro: miel o zumo del pecho, leche.

El látex, como se sabe, es un “jugo lechoso por lo común blanco” [Rzedowski y Equihua, 1987:220]. Su semejanza con la leche en cuanto a consistencia hace lógico que en ocasiones se les denomine con el mismo término. Importante es su asociación con la miel puesto que este término, además de ser un líquido nutritivo, también sirve para referirse al semen. La leche es, sin duda, un líquido vital; alimenta y permite el crecimiento del infante.

La ceiba en yucateco es llamada *yaxché*, “árbol verde, sagrado o central”, pero en los *Libros del Chilam Balam* se le denomina *yax imix che'*. Barrera Vázquez [1974-1975:187 y s] propuso que el signo *imix* está formado a partir de la representación del pezón. *Im* es “pecho” o “teta” e indica el carácter generoso y femenino del árbol. En Yucatán se creía que las niñas no debían jugar con los frutos de la ceiba, o sus mamas podrían crecer demasiado; tampoco los niños, pues adquirirían características femeninas [Kennedy, s/f].

El fruto de la ceiba se presenta como una cápsula formada de valvas de color pardo moreno. Sus numerosas y pequeñas semillas redondas están rodeadas por un abundante vello sedoso, blanco y gris plateado, conocido como *kapok* [Martínez, 1987; Miranda, 1975; Rzedowski y Equihua, *op. cit.*]. Para la imaginación simbólica es importante destacar la semejanza externa de este fruto con el de una teta y la asociación entre el color de la leche y el *kapok*.

La ceiba es como un seno, guarda un líquido que mantiene la vida. A la fecha, entre los chamulas se habla de un árbol celeste en el que se amamantan las almas de aquellos niños quienes murieron sin haber sido destetados [Freidel *et al.*, 2000:181]. *Yax imix che'*, el árbol central y pródigo, nutre como un seno materno: es el árbol de leche que procrea y alimenta al género humano.

SEMEN

En los diccionarios coloniales se emplean 11 términos distintos para referirse al semen. Por medio de éstos es posible reconocer que para los mayas existía un término genérico para semen, *lel*, que incluye tanto al semen masculino como

el femenino [Beltrán, *op. cit.*; Swadesh *et al.*, *op. cit.*]. Otro término ambivalente es el de *sim*, semen masculino o femenino; aunque es un eufemismo, pues su sentido literal es “mocos y romadizo que se purga por las narices” [Arzápalo, 1995]. El semen femenino se denomina *lul* [Barrera, 1980], aunque el sentido concreto es “babas” [Arzápalo, 1995].

Importante para el presente análisis es el término *ilmah*, empleado para referirse al “menstruo”. No obstante, cuando se precisa *ilmah winikil*, “menstruo de varón”, se refiere al semen masculino [Pérez, 1866-1877]. Aun más revelador es el término *k'ik'el*, “sangre del testículo”, que aparece como “semen viril”. Recuérdese que *k'ik'* es “hule, resina y sangre” [Arzápalo, 1995]; *k'ik'* es también “menstruo” en el *Bocabulario de Maya Than* [en Acuña, *op. cit.*]. *K'asal* es simiente genital, pero también menstruación y los genitales mismos [Arzápalo, 1995]. Es posible reconocer la concepción de una complementariedad entre dos variantes genéricas de semen y sangre, así como la de la sangre femenina con el semen viril.

Habría de añadir a estos términos la concepción clara de que el semen viril es equivalente a una semilla o al producto mismo: el hijo. De forma metafórica *mehen* es “semen viril”, pues implica el sentido de cosa pequeña y también se aplica al hijo varón respecto del padre [*ibid.*]. *Hi'nah*, es “semilla o simiente para sembrar y la de la generación” [Acuña, *op. cit.*].

La idea de que el semen es un líquido fecundante es capturada por el término *hoy*, utilizado como “semen viril”; aunque también es “líquido espeso” y “regar con agua o cualquier líquido el suelo o árbol” [Pérez, *op. cit.*].

Tres términos asocian el semen con la fuerza y la vida. El ya citado *k'ik'el*, que además de semen es “sustancia y fuerza de cualquier animal” [Barrera, 1980]. *K'oy* es “semen viril y fecundante de los animales, sustancia y fuerza” [Arzápalo, *op. cit.*]. *Xex* es “la pura sustancia seminal sin la cual queda el hombre desainado, que faltando ella se muere” [*ibid.*] o, como lo señala el *Diccionario de San Francisco*, “sustancia que expelida queda el hombre desainado, desalterado” [en Michelon, 1976].

He revisado los términos utilizados por los mayas para designar al semen porque el árbol es también identificado con el pene y a fin de cuentas el *its*, la savia, es la “leche del amor”. De hecho, tanto en yucateco como en lacandón el término *che'* sirve para nombrar al árbol, al pene y al bastón plantador.

La tarea de cultivar, como en muchas tradiciones religiosas agrarias, se asimila al coito, por lo cual la bolsa con semillas que lleva el campesino es considerada los testículos. Lo mismo ocurre con los panales construidos por las abejas silvestres en los árboles, de tal suerte que entre yucatecos y lacandones el semen es miel o agua del hombre [Nájera, *op. cit.*:39 y s]. Me parece importante precisar que *kab* no sólo se emplea para denominar a la abeja, la colmena y la miel, sino también a la “untuosidad de alguna planta o fruta” y al néctar de la flor [Pérez, *op. cit.*; Barrera, *op. cit.*].

U CHACAL KABALIL U SACAL KABALIL

Las sustancias vitales y fecundas, proveedoras de fuerza y generadoras de la existencia, circulan en los árboles. En última instancia, son los mismos líquidos del intercambio sexual humano. Acerca de este asunto, un fragmento del texto vi del *Ritual de los Bacabes* [en Arzápalo, 1987:288 y s] llamó mi atención; el que se refiere al “nacimiento” de los órganos sexuales.

Can u hol / u yax dul al / uchcu sihil / u coolal / u cool ch'ab. / Can edzlic / u chacal kabalil / u sacal kabalil. / Uchci u sihil / ix on / ix nicté. / Uchci u sihil dzunun nicté. / Tii tu bacin / tu ch'ah.

Y así comenzaron / a surgir gradualmente / hasta nacer; / al ser extraídos / al ser creados. / Firmemente asentados estaban / la sustancia roja / y la sustancia blanca. / Y ocurrió el nacimiento / del miembro masculino / y del miembro femenino / Y así ocurrió el nacimiento / de la parte blanda de la mujer. / Y es en esa parte en la que copuló.

El fragmento está lleno de juegos de palabras, como ocurre con todo el documento, la mayoría de los cuales no son percibidos de manera plena por la traducción de Arzápalo. Lo primero que debemos señalar es que *u chacal kabalil / u sacal kabalil*, traducido como las sustancias roja y blanca, se refieren con precisión a la cualidad líquida y espesa de la miel.

También *ix on / ix nicté*, equivalentes a los órganos sexuales, en realidad se refieren a dos árboles: *Persea americana*, el conocido aguacate y *Plumeria rubra*, la yucateca *nicté* cuyo nombre popular castellano es flor de mayo. El término *nicté* es identificado con la sexualidad femenina y así aparece en el *Libro de los Cantares de Dzitbalché* [en Garza, 1980a:(cantares 4,7)]; en tanto, el aguacate es empleado como eufemismo de pene y testículos.

Debe señalarse que un pareado está inconcluso, como es común en el *Ritual de los Bacabes*. Me refiero a *dzunun nicté* al que debió añadirse un *dzunun on* para completar el difrasismo. Es importante señalarlo porque *dzunun nicté*, traducido como “parte blanda de la mujer” debiera leerse como “corazón, lo más tierno del *nicté*”, puesto que el morfema *dzuu*, es “corazón del árbol, lo más tierno” [Arzápalo, 1987:289; Acuña, *op. cit.*].

Las imágenes aludidas son metafóricas e implican la presencia de un líquido espeso, fecundo y dual: masculino y femenino, blanco y rojo, del cual emergen los órganos sexuales como fruto o flor. De tal suerte, la unión sexual ocurre en el corazón blando, en el interior del árbol.

El carácter de esta unión entre *u chacal kabalil / u sacal kabalil*, las sustancias blanca y roja, se aclara más en otro pasaje del *Ritual de los Bacabes* [en Arzápalo, 1987:396] en el cual personajes divinos identificados con el blanco y el rojo se aparecen:

Oxlahun tzuzech / ta ba cech / chacal kanale / sacal kanale / Oxlahun tzuzech / ta ba cech / <Chacal> Ah chuc / tie Sacal Ah Chuc / tie cech Ah Chuc.

Trece veces cometiste actos lascivos / contigo mismo / Chacal Kanal 'Gran-Kanal-rojo' / Sacal Kanal 'Kanal-blanco' / Trece veces cometiste actos lascivos / contigo mismo / Chacal Ah Chuc 'El-gran-incendiario' / con Sacal Ah Chuc / que eres tú mismo Ah Chuc 'El-incendiario'.

Arzápalo ha preferido dejar sin traducir *kanale*, que en mi opinión alude a la naturaleza serpentina de la pareja que realiza el intercambio sexual. También ha decidido interpretar como "incendiario" el término *ah chuc*, aunque debe precisarse que *chuc* es "brasa encendida o muerta" [Arzápalo, 1995], es decir el trozo incandescente de leña, la madera inflamada o apagada (roja o blanca). Pero lo que es importante destacar es el carácter de este intercambio sexual: una autofecundación [Morales, 2002b].

PADRE Y MADRE

El agua en el árbol es celeste y terrestre. Por eso en los códices se representa a Chaac alimentando al árbol desde las raíces y descargando desde la copa la fuerza de sus rayos. Cohabita en el árbol y garantiza la fecundidad.

La sangre del árbol, la savia, es *olom*, coagulada (fría), y es *k'ik'*, caliente y líquida; ambas extendiéndose y trenzándose dentro del árbol, (*tudzbal*). La sangre también tiene dos variedades genéricas: la menstrual y la de los testículos, el semen. En el *Ritual de los Bacabes* es llamada *kabalte kabaltun*, sustancia del árbol y de la piedra preciosa. Así, la sangre vegetal es como el semen masculino, la miel del palo; pero también la leche materna, el líquido nutricio de la *imix che'*.

El semen mismo tiene sus variantes genéricas. Existe un semen masculino y otro femenino, así como la sangre femenina complementa al semen masculino. Es claro que en el pensamiento maya la procreación es resultado de la integración de los líquidos fecundos del macho y la hembra: *chacal kabalil-sacal kabalil*, sustancias roja y blanca que circulan dentro del tronco del árbol. Por ello, los órganos sexuales humanos tuvieron su origen mítico ahí —si atendemos la información del *Ritual de los Bacabes*—. En síntesis, el árbol es el espacio en donde ocurre el nacimiento y la creación, *sihil, ch'ab*.

No es extraño que el árbol sea concebido como padre y madre, el origen de la existencia cósmica y humana. De acuerdo con Avendaño y Loyola [1917:135 y s] el primer hombre, llamado Anom, se alimentaba del *yaax chel cab*, en castellano "el primer árbol del mundo". Además, Núñez de la Vega señala: "tienen por muy asentado que en las raíces de aquella seiba son por donde viene su linaje" [1988:275].

En Santiago Atitlán se cree que en el centro del mundo creció un árbol en cuyas ramas brotaron como frutos otras plantas, animales y cosas, así como rayos y periodos temporales. Cuando la abundancia creadora del árbol no pudo ser soportada por las ramas, los frutos cayeron, esparciendo las semillas de las cuales nacieron jóvenes árboles alimentados por el árbol central; éste último se redujo a ser un tocón al que llaman *Ti tie Ti tixel*, "Padre y Madre" [Carlsen y Pretchel, 1991:27].

En efecto, a partir de la somera revisión de los elementos simbólicos asociados a la savia, es posible considerar que dentro de la concepción religiosa maya el árbol sagrado puede ser masculino o femenino, miembro viril o seno nutricio. Para el pensamiento simbólico de los mayas árbol adentro circula el semen masculino y femenino, la sangre del hombre y la mujer, la sustancia roja y blanca. El árbol es entonces el padre y la madre, el espacio sacralizado donde ocurre el coito primordial o, dicho con mayor precisión, el lugar de la autocomplacencia sexual que genera la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René (ed.)

1993 *Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis*, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 10, México, UNAM.

Arzápalo Marín, Ramón (ed.)

1987 *Ritual de los Bacabes*, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya 5, México, UNAM.

1995 *Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español*, México, UNAM.

Avendaño y Loyola, Andrés de

1917 "Relación de las dos entradas que hice a Péten Itzá", en Ainsworth Jeans, Philip, *History of the Spanish Conquest of Yucatán and of the Itzas*, Papers of the Peabody VII, Cambridge, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

Barrera Vázquez, Alfredo

1974-1975 *La ceiba-cocodrilo*", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo v, séptima época, pp. 187-208.

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Cordemex.

Beltrán de Santa Rosa, Pedro

1859 *Arte del idioma maya reducido a sucintas reglas y semilexicon yucateco*, Mérida, Imprenta J. D. Espinosa.

Benavente, Toribio de o "Motolinía"

1969 *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa.

Carlsen, Robert y Martin Pretchel

1991 "The Flowering of Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture", en *Man*, núm. 26, pp. 23-42.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker

2000 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, FCE.

Ganten, Detlev, Thomas Deichmann y Thilo Spahl

2005 *Vida, naturaleza y ciencia. Todo lo que hay que saber*, México, Santillana.

Garza, Mercedes de la (comp.)

1980 *Literatura maya*, Barcelona, Galaxis.

1980a "Libro de los cantares de Dzitbalché", en *Literatura maya*.

1980b "Popol Vuh", en *Literatura maya*.

1995 "Chaac, el dios que sabe muchos caminos", en *Arqueología Mexicana*, vol. II, núm. 11, pp. 38-43.

Guiteras, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

Judd, Walter, Christopher Campbell, Elizabeth Kellog y Peter Stevens

1999 *Plant Systematics. A Phylogenetic Approach*, Gran Bretaña, Sunderland, Sinauer.

Kelley, David

1977 *Deciphering the Maya Script*, Austin, University of Texas Press.

Kennedy, Mary Lee

s/f *Estudio etnobotánico de la ceiba en la zona henequenera*, Mérida, Universidad de Yucatán (mecanoescrito).

Landa, Diego de

1987 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

Lee, Thomas A. (ed.)

1985 *Los códigos mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma del Estado de Chiapas.

Lizana, Bernardo de

1893 *Historia de Yucatán, devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*, México, Imprenta del Museo Nacional.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Macazaga Ordoño, César (dir.)

1985 *Diccionario de antropología mesoamericana*, México, Innovación.

Martínez, Maximino

1987 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, FCE.

Michelon, Oscar (ed.)

1976 *Diccionario de San Francisco*, Graz, Akademische Druck.

Miranda, Faustino

1975 *La vegetación de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.

Morales Damián, Manuel Alberto

2002a *El simbolismo del árbol en la religión maya*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, México, UNAM.

2002b "Unidad y dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas", en *Estudios de Cultura Maya. Revista del Centro de Estudios Mayas*, vol. XX, pp. 199-224.

Nájera Coronado, Martha Iliá

2000 *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, UNAM.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas, Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya* 6, México, UNAM.

Pérez, Juan Pío

1866-1877 *Diccionario de la lengua maya*, Mérida, J. F. Molina Solís.

Rzedowski, Jerzy y Miguel Equihua

1987 *Flora, atlas cultural de México*, México, SEP-INAH/Planeta.

Sotelo Santos, Laura Elena

2002 *Los dioses del Códice Madrid. Aproximación a las representaciones antropomorfas de un libro sagrado maya*, México, UNAM.

Swadesh, Mauricio, Ma. Cristina Álvarez y J. Ramón Bastarrachea

1991 *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial, Cuadernos 3*, México, UNAM.

Thompson, John Eric

1993 *Un comentario al Códice de Dresde, libro de jeroglifos mayas*, México, FCE.

Went, Fritz

1990 *Las plantas*, Colección de la Naturaleza *Time Life*, México, Ediciones Culturales Internacionales.

EL IHİYOTL, LA SOMBRA Y LAS ALMAS-ALIENTO EN MESOAMÉRICA*

Roberto Martínez González

Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

RESUMEN: *Como es sabido, en el pensamiento náhuatl el ser humano está constituido por una materia pesada —el cuerpo físico— y tres diferentes tipos de sustancias vitales: teyolia, la más importante de las almas; tonalli, asociada con el destino y el calor corporal; e ihiyotl, aliento vital. Conocemos bien los dos primeros, pero contamos con poca información acerca del tercero. Así pues, la intención principal del presente trabajo es construir una nueva definición del concepto ihiyotl a partir de la comparación de los datos procedentes de fuentes antiguas con las creencias mesoamericanas contemporáneas en torno al aliento vital. Para completar la imagen de este concepto, en la última sección del artículo mostraremos cuán relacionados se encuentran el antiguo ihiyotl y la moderna noción indígena de alma-sombra.*

ABSTRACT: *As we know, in the ancient Aztec image of man, the human being was constituted by a heavy material —the physical body— and three different kinds of vital substances named teyolia, the most important of souls; tonalli, related with destiny and body heat; and ihiyotl, vital breath. The tonalli and teyolia concepts are well known, but we don't have a lot of information about the ihiyotl. So the main intention of this work is to construct a new definition of the ihiyotl concept by the comparison of ancient sources with mesoamerican contemporary beliefs about the vital breath. To complete the image this concept, we are going to show how related are the ancient ihiyotl and the modern indian notion of shadow-soul.*

PALABRAS CLAVE: *entidades anímicas, cosmovisión mesoamericana, sombra, aliento*

KEY WORDS: *souls, Mesoamerican world view, shadow, breath*

* Este trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Agradezco a mi maestro Alfredo López Austin, cuyo apoyo y enseñanza han sido fundamentales para la realización de la presente investigación. Doy las gracias también a la doctora Yolanda Lastra por su ayuda en el análisis etimológico de términos otomíes y al doctor Ramón Arzápalo por su análisis de vocablos mayas.

INTRODUCCIÓN

En su obra *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, uno de los primeros tratados acerca de la noción de persona en Mesoamérica, Alfredo López Austin [1996] propone la comprensión de las concepciones anímicas de los antiguos nahuas a partir de tres constructos fundamentales: *centros anímicos*, *entidades anímicas* y *fluidos vitales*. Entre las entidades se identificó al *yolia*, “vividor”; el *tonalli* (de *tona*, “irradiar”); y el *ihiyotl*, “aliento”.

El principal es sin duda aquel que radica en el corazón —*yolia*—. Es una entidad considerada centro, núcleo o semilla de la persona, y asociada con la vitalidad, emoción, acción, movimiento, memoria y energía individual. Las cualidades diferenciales de dicho componente, sean innatas o adquiridas, dan cuenta de ciertas individualidades y estados anímicos particulares: tristeza, esfuerzo, constancia, libertad y algunas formas de conocimiento mágico. Al mismo tiempo se creía que el comportamiento moral de la persona, el ataque de ciertos brujos y seres sobrenaturales, y algunos males de naturaleza acuática, podían provocar enfermedades del corazón. Todos estos procesos y estados imprimían en esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas tras la muerte durante su paso por el inframundo. Quedaba así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal, lista para ser instalada otra vez en el útero de una mujer y vivir de nuevo [*ibid.*:252-256, 363-366].

Al *tonalli* se le definió como un elemento calórico que, en última instancia, derivaba del sol. Transportado por la sangre, se distribuía por todo el cuerpo y se concentraba en la coronilla. Se creía que la edad y el sexo determinaban, hasta cierto punto, la intensidad calórica de una persona. Cuanto más caliente fuera un individuo, mayor sería su poder económico, político, sexual y sobrenatural. Tratándose de un elemento ligado a las funciones vitales, se consideraba que la pérdida del *tonalli*, producto de una caída o una fuerte emoción, podía provocar la enfermedad y la muerte del individuo. Al parecer, dicha entidad también ejercía un papel de importancia en los fenómenos perceptivos, pues se consideraba que las experiencias vividas durante el sueño eran producto de las deambulaciones del *tonalli* en el exterior del cuerpo. Aun cuando se trataba de un elemento ligado a la persona desde el momento de la concepción, se sabe que las cualidades del *tonalli* variaban en función de la influencia que en el individuo ejercían las diferentes deidades patronas del día de su nacimiento, condicionando con ello su nombre, destino y características personales. El nombre y el *tonalli* se encontraban unidos de forma tan íntima que quienes llevaban el nombre de un ancestro heredaban también las cualidades de su *tonalli*. No obstante, las fuentes muestran de forma clara que el individuo no se encontraba por completo determinado por tal entidad; sino que las acciones emprendidas por la persona

podían llegar a afectarlo y modificarlo; las acciones inmorales podían ensuciar y destruir el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo. Aunque la suerte del *tonalli* después de la muerte no es descrita de manera explícita por los documentos de la colonia temprana, contamos con datos que parecen indicar que dicho elemento se quedaba en el cuerpo; integrándose a la tierra o conservándose como reliquia familiar en los restos de los ancestros que se depositaban en las urnas [*ibid.*:221-251, 367 y s].

Debido a que el *ihiyotl* fue el componente vital que presentaba mayores problemas para su definición, consideramos pertinente reestudiar su problemática a la luz de los nuevos documentos etnográficos disponibles.

EL IHİYOTL Y EL ALIENTO VITAL

Para los europeos del siglo XVI el término “espíritu”, a veces empleado como sinónimo de *alma* o *ánima*, hacía referencia al aliento vital que dios había insuflado en Adán para darle vida. Aun cuando compartiera con el *alma* su sustancia intangible y su carácter vitalizador, el espíritu no estaba considerado como un elemento eterno ni sujeto al juicio final [Génesis:1.2; Irwin, 1958:77; Baschet, 2000:7]. A su llegada a Mesoamérica, los frailes evangelizadores intentaron traducir el concepto de “espíritu” a las diferentes lenguas que acababan de descubrir.¹

Alvarado [1962:17r, 21v, 104v] traduce al mixteco “espíritu o soplo” por *sasite huitachi*, *sasite huindodzo*, *tachi ñaha*; y “espíritu lo que da vida”, por *ini*.² Dos de los términos usados por Urbano [1990] para convertir “alma” o “ánima” al otomí poseen significados relacionados con lo gaseoso; *nôhia* “aliento” y *na ihiphi*, que en opinión de Lastra [2005, comunicación personal] sería un derivado del náhuatl *ihiyotl*, “aliento”. Lo mismo sucede con López Yepes [1826], quien presenta como equivalente de *ánima* *hioyá*, derivado de *hyáha* “vahear”. En matlatzinca, “espíritu” se dice igualmente aliento —*nituhami*— [Basalenque, 1975:23, 79, 138]. En el *Vocabulario de lengua de Mechoacán* de Gilberti [1997:254, 257; Velázquez Gallardo, 1978:164], encontramos como traducción de “alma” la palabra *mintzita*, “corazón”, de la que deriva *mintzitaqua*, “aliento, huelgo, resuello”. No obstante, este último sentido se distingue del vocablo usado con el sentido de “espíritu”

¹ Contrario a mi opinión, algunos especialistas, como García Trapiello, niegan la visión dualista del alma judeocristiana: “los hebreos [del Antiguo Testamento] veían al hombre esencialmente en su conjunto, por lo que se concebía como un todo indivisible [...]. No tendría sentido pensar, al respecto, en una pluralidad (sean dos, sean tres) de elementos constitutivos” [2002:31].

² El mixteco moderno conserva, para el término *tachi* —presente en *sasite huitachi* y *tachi ñaha*—, el sentido de “viento, aire, aliento, respiración, espíritu, remolino” [Beaty de Farris, 2002:78].

—*hiretaqua*—, “aliento, huelgo, resuello”.³ En los diccionarios mayas yucatecos [Barrera, 1980:21; Ciudad Real, 1995:1796], uno de los términos que se utiliza para traducir “alma” es *ik’* “viento”, “aire o viento [...] anhelito, resuello y soplo que uno echa por la boca [...] espíritu, vida y aliento”. En cakchiquel, pocomchi y quiché se traduce *uxlab* por “aliento” o “espíritu” [Morán y Zuñiga, 1991:258; Guzmán, 1989:96; Basseta, 2005:528]; mientras en el texto de Ximénez [1985:folio 192], figura tanto como “resuello, respiración” como en el sentido de “esfuerzo, virtud, brío, poder”. Según Córdoba [1987:(folios 22v, 22r, 92r, 186r)], uno de los términos zapotecos que corresponde al español “alma” o “ánima”, *pée*, es una raíz que además de designar al “aliento” figura como compuesto: *pènepaa*, *quelapénepaa*, “espíritu lo que da vida a lo que vive y le da virtud, motiva y ser”. Por último, Molina [1970:59v] traduce al náhuatl “espíritu” por *yoliliztli* “vida” [ibid.:40r]; *tlapitzalitzli*, “soplo” [ibid.:124v]; *ehecatli*, “viento o aire” [ibid.:28r]; e *yhyotli*, “aliento, huelgo o soplo” [ibid.:36v].

Podemos añadir que en distintas lenguas mesoamericanas contemporáneas, los términos que se refieren al aliento continúan asociados a algo más que el mecánico acto de respirar. Así por ejemplo, en chatino *ty’i’i*, que designa al espíritu y el aliento, también significa “voz, sonido, olor, aliento, sabor” [Pride y Kitty, 2004:271, 215]. En cuicateco, el mismo vocablo que se refiere al aliento, *ndu du*, tiene el sentido de “voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor” [Anderson y Concepción, 1983:680]. En mazateco *xta*, además de significar “voz, aliento, sabor, respiración”, quiere decir “orgulloso, arrogante” [Jamieson, 1996:160]. En popoloca vemos en *itan* los sentidos de “voz, idioma, lengua, lenguaje, palabra, aliento” [Austin y Kalstrom, 1995]. En zapoteco, el término por el que se traduce “alma” o “espíritu”, *grasyw* —del que deriva *biš grasyw* “aliento respiración”—, se usa también con el sentido de “don, capacidad [...] pensamiento, talento aptitud, gracia” [Long y Cruz, 1999:351, 227; Butler, 1997:266]. Así pues podemos ver que para los mesoamericanos el aliento no sólo no se encuentra limitado al acto mecánico de la respiración, sino que tampoco se ajusta de forma cabal a la concepción occidental del “espíritu”. Además ser un elemento vitalizador —una función que en distintas culturas del mundo se asocia al aliento [Frazer, 1944:222-236]—, encontramos que se le atribuyen el lenguaje, olor, sabor, motivación, poder y ciertas cualidades personales como orgullo, gracia y talento.⁴

³ Esto mostraría que aunque en ambos casos se trate de elementos imaginados como gaseosos no siempre se refieren a la misma entidad.

⁴ Cuando menos el poder, olor y habla se encontraban asociados por igual al *ihiyotli* del siglo xvi. La raíz *ih* no sólo se encuentra presente en la palabra *ihicacaua*, “gorjear”; sino también en *ihotzaqua* “ahogarse, perder la respiración, ya no poder hablar”. “Oler mal” se dice *ihyac*; “olor como quiera”, *yyayaliztli*. Por último, *ihiotitica* significa “brillar, estar en el poder, go-

De acuerdo con López Austin [en Sahagún, 1950:175-207] el *ihiyotl*, “aliento” o “soplo”, es

[...] una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración [...]. Es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatonac y los ilhuicac chaneque. La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolia*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital [1996:212, 258].

La creencia en un aliento vital se encontraba también entre los quichés prehispánicos, pues el *Popol Vuh* señala que los primeros hombres “tuvieron aliento (*uxlab*) y existieron” [en Tulane University, 1971:150]. Más tarde el mismo texto dice acerca de los dioses Tohil, Awilix y Hakavitz “grande era su calor y grande era su aliento” [*ibid.*:177]. Hoy en día encontramos esta creencia en componentes anímicos etéreos, cuyo nombre es “aliento”, “viento” y “soplo” y demás, entre los cuicatecos, chatinos, chinantecos, mazatecos, mixes, mixtecos, zapotecos, otomíes y rarámuris [Anderson y Concepción, *op. cit.*:114, 582; Bartolomé y Barabas, 1982:123; Skinner y Skinner, 2000:384, 365; Merrifield y Anderson, 1999; Rupp y Rupp, 1996:43, 381; Jamieson, *op. cit.*:73, 173, 188; Hoogshagen y Halloren, 1993:262; Lipp, 1991:43; Beaty de Farris, *op. cit.*:78; Mak, 1959:127; Kimball y Romaine, *op. cit.*:74; Stubblefield y Miller, *op. cit.*:137, 154; Long y Cruz, 1999:322, 351; Butler, *op. cit.*:266, 415; Galinier, *op. cit.*:623-626; Bennett y Zingg, 1935:323 y s; Wheeler, 1998:97; Merrill, *op. cit.*].⁵

El problema es que, a diferencia de lo que propone López Austin [*op. cit.*] acerca del *ihiyotl*, la mayoría de tales componentes anímicos no se localiza ni concentra de forma específica en el hígado.⁶ No obstante, contamos con algunos elementos que parecen señalar a este órgano como centro anímico de importan-

bernar”. Dicha entidad parece también haber estado asociada con ciertos estados de ánimo, pues en los diccionarios *ihia* figura con el sentido de “enojarse, odiar” [Siméon, 1999].

⁵ Cabe señalar que, en otros grupos mesoamericanos, podemos encontrar entidades anímicas, pensadas como aires, vientos y soplos, entre otros, con cualidades y funciones muy diferentes. Tal es el caso del *omeaats*, “corazón” de los huaves; el *wahma kitine* “espíritu del día o la vida” de los chontales; el *ch’ujlel* “divino, sagrado”, de los choles; y el *āsénni* “corazón” de los popolocas [Stairs y Schafe, 1981:79, 260, 266, 278; García y Oseguera, *op. cit.*:71-78; Carrasco, *op. cit.*:110; Whittaker y Warkentin, *op. cit.*:88 y s; Austin y Kalstrom, *op. cit.*; Jäklein, *op. cit.*:264]. Sin embargo, es preciso resaltar que, a diferencia de lo que aquí estudiamos, en estos casos se trata de almas que no se llaman aire, viento ni soplo, entre otros.

⁶ Sahagún [*op. cit.*:x (120)] traduce *tomimiaoio*, *tehecauh*, como “ijadas, nuestro viento”. El problema es que las ijadas abarcan toda la región comprendida entre la pelvis y las costillas flotantes. Para los rarámuris, el alma-aliento se localiza en el corazón y el cuerpo; para los chatinos y los otomíes, se sitúa en la parte baja del estómago. Para el resto de los grupos tratados su ubicación es incierta.

cia. De acuerdo con Weigand y García [*op. cit.*:220], los huicholes consideran que “el hígado es el centro de la vitalidad física y de los afectos”. Entre los tojolabales, se dice del *pukuj* (brujo) que “su poder se ve mantenido y acrecentado por medio de la ingestión continua que hace del hígado de los difuntos” [Ruz, 1983:428]. Si a esto añadimos que los nahuas del sur de Veracruz llaman *ánima* al hígado y que entre los mixes se usa el mismo término *hot* para designar al principio vital y al hígado [García de León, 1976:32; Lipp, *op. cit.*:44], podemos señalar que cuando menos para algunos pueblos mesoamericanos el órgano en cuestión es depositario de un elemento relacionado con la vitalidad y el poder sobrenatural.⁷

Sin embargo, el hecho de que el *ihiyotl* se concentre o no en dicho órgano no impide que este componente anímico esté al mismo tiempo difundido por todo el cuerpo. En un relato del *Código Florentino* se cuenta la manera en como los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes del cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas: “Se decía que los cabellos, los dedos de *mociuaquetzqui* (la mujer muerta en parto) proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos” [en Sahagún, *op. cit.*:62]. Tal como señala López Austin [1996:183] bajo el término *ihiotl iohui*, el *Vocabulario* de Molina hace mención a una “vena de aire” o “vena de aire o espíritu”. Esto podría indicarnos que, en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo mediante conductos análogos. Es interesante notar que, como fluido corporal, el *ihiyotl* se encontraba asociado a la saliva —*ihiyotl*—, “aliento, soplo, respiración, aire, saliva [...]” [Siméon, 1999].

La creencia en elementos gaseosos que circulan por las venas parece haberse conservado tanto entre los pueblos nahuas del valle de Puebla y el Distrito Federal como entre los mayas yucatecos [Fagetti, *op. cit.*:81; Palacios, en López Austin, 1996:180; Redfield y Villa Rojas, *op. cit.*:209].⁸ Esta dualidad entre sangre y aliento podría encontrarse asociada con las funciones vitales que tzotziles, mayas yucatecos, popolocas y nahuas de la sierra norte de Puebla y Zongolica, Veracruz, atribuyen a la dualidad frío/calor.⁹

⁷ Sin embargo, cabe señalar que para los oaxaqueños parece existir una cierta equivalencia o confusión entre el hígado y el corazón. Para los mixes el término *hot*, del que deriva *hot animi* “alma”, designa al mismo tiempo a ambos [Schoehhals y Schoehhals, *op. cit.*:211, 220, 276]. En otro caso, la raíz *lajz* de los zapotecos aparece tanto en *lastoo*, “corazón”; como en *lasto guij*, “hígado” [Stubblefield y Miller, *op. cit.*:158].

⁸ Un hablante de náhuatl de la región del valle de Puebla señala la existencia de dos tipos de fluidos corporales que circulan por la “vena del pulmón y la del corazón” [Fagetti, *op. cit.*:81].

⁹ Aun cuando se trata de creencias muy variables, parece ser que de una u otra forma los pueblos mesoamericanos imaginaban el cuerpo como receptáculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en equilibrio. Al respecto encontramos algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos.

Como lo muestra el análisis en el *Vocabulario* de Molina, realizado por López Austin [*op.cit.*:tomo I (212, 257-260), II (235)], el *ihiyotl* era imaginado como un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad para atraer los objetos; dicha materia se manifestaba por medio de flatulencias y vapores corporales.¹⁰ Al mismo tiempo, se creía que, cuando menos, ciertas personas podían curar o causar enfermedades mediante el aliento [Ruiz de Alarcón, 1953:142; Sahagún, *op. cit.*: II (55); Serna, 1953:86; Núñez de la Vega, 1988:755; López Austin, 1996:I (260)]. Esto es actualmente observable en pueblos tan distintos como los nahuas, zapotecos, chatinos, pames, huicholes, rarámuris, tolupan jicaques y chinantecos [Signorini y Lupo, *op. cit.*:70; Olavarrieta, 1989:75; Sandstrom, 1979:9; Kearney, 1971:75; Greenberg, 1981:92; Chemin Bäessler, 1984:202; Lumholtz, *op. cit.*: II (237); Bennett y Zingg, *op. cit.*:324; Chapman, 1982:246; Bartolomé y Barbas, *op. cit.*:203].

Claro que no todos los daños causados por medio del *ihiyotl* eran pensados como intencionales. Durante la época prehispánica, se creía que quienes violaban las normas morales, y en particular los tabúes sexuales, emanaban un gas pestilente y nocivo para quienes les rodeaban [Sahagún, *op. cit.*: VI (31 y s)]. Esta materia patógena podía incluso matar a las crías de guajolote [*ibid.*: V (191 y s)].¹¹ La creencia en gases perjudiciales desprendidos del cuerpo humano a consecuencia

Los teenek creen que los hombres son calientes y trabajadores; y las mujeres frías y flojas. Suponen también que cuando una mujer regla se le calienta el cuerpo y no debe beber agua fría, porque su sangre podría coagularse debido al choque de temperaturas opuestas. Al mismo tiempo, la tristeza hace que aumente la temperatura de la sangre, de tal suerte que una persona deprimida podría provocar enfermedades a los menores [Ariel de Vidas, *op. cit.*:248]. Entre los mayas yucatecos se cree que hay personas frías y calientes siendo, cuando menos, el exceso de calor una cualidad que puede causar daño en el entorno. Un informante tzotzil parece aludir a esta creencia cuando señala que “[...] sólo se tiene un cuerpo al que Dios le dio fuerza, al que le mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia” [Page, *op. cit.*:175]. Los popolocas de San Felipe, estado de Puebla, dicen que el cuerpo humano sano “[...] se encuentra en una relación armoniosa de influjos calientes y fríos internos y externos” [Jäklein, *op. cit.*:266]. Los nahuas de la sierra de Zongolica y la sierra norte de Puebla consideran que, entre los distintos componentes anímicos de la persona, “[...] el *ecahuil* —de *ehecatl*, ‘viento’— es de naturaleza fría; y el *tonal*, de naturaleza caliente” [Villa Rojas, *op. cit.*:381; Rodríguez López, *op. cit.*:181; Duquesnoy, *op. cit.*:435-453; Signorini y Lupo, *op. cit.*; López Austin, 1994:211]. De acuerdo con Madsen [*op. cit.*:167], en Milpa Alta el *aire de noche*, una manifestación *post mortem* del alma-aliento, es de naturaleza fría.

¹⁰ Es gracias a tales características que McKeever [Furst, 1995:160-167] trata de ligar la creencia en el *ihiyotl* con la visión fuegos fatuos en zonas pantanosas. Al respecto podemos añadir que, para los popolocas, “[...] la noche de San Juan al ver una lumbre por el monte, es que allí se encuentra el espíritu del muerto” [Abell, 1970:91].

¹¹ En la época antigua el *yohualli ehecatl*, “aire de noche”, era una “sustancia maligna que había que expulsar del cuerpo, saizando la carne con pedernal” [López Austin, 1996: (257); 1997: folio 69v].

de la muerte, trasgresión de normas morales o ciertos estados vistos como impuros, se encuentra muy difundida por Mesoamérica y áreas vecinas. El *hijillo* y el *vaho* de los chortíes, lencas y tolupan-jicaques parece ser equivalente al *tlazoleyecatl*, el *aire de noche* o *xoquia ehecame* de los nahuas de diferentes regiones [Wisdom, 1961:372-375; Chapman, 1982:217, 1985:207; Montoya, 1964:178; Signorini y Lupo, *op. cit.*:136-148; Madsen, *op. cit.*:187; Álvarez Heydenreich, 1987:126-134; Sandstrom, 1991:149; Fagetti, *op. cit.*:92; Soustelle, 1958:147; Rodríguez López, *op. cit.*:176; Kelly, *op. cit.*:71 y s; Báez Cubero, 1999:130; Olavarrieta, *op. cit.*:90].¹² Los huicholes, tepehuas, zapotecos, tzotziles, mixtecos, chatinos,¹³ totonacas, popolucas y purépechas¹⁴ tienen creencias semejantes [Weigand y García, 1992:220; Zingg, *op. cit.*:303; Lumholtz, *op. cit.*: 1 (309); Williams García, 1963:197; Kearney, *op. cit.*:49; Page, *op. cit.*:249, 256; Kimball, *op. cit.*:74; Pride y Kitty, *op. cit.*:297, 94; Gutiérrez, 1998:208; Ichon, 1973:182; Williams, *op. cit.*:48; Gallardo Ruiz, *op. cit.*:83-90]. Mientras que para los opatas y los rarámuris esta creencia parece estar ligada en particular con la casi universal idea de contaminación por el contacto con el cadáver [Johnson, 1950:34; Bennett y Zingg, *op. cit.*:238].

En relación con esta misma clase de componentes anímicos, encontramos a menudo la creencia en *aires* que deambulan por la tierra tras la muerte del individuo. Un informante huichol cuenta que, a veces, el viento que levanta las enaguas a las mujeres es “[...] la vida de ese hombre (que acaba de morir) viendo si ella es como él la conoció” [Furst, *op. cit.*:40]. Además de la entidad residente en el corazón o estómago, los mixes creen en ciertas entidades, llamadas *poh*, “aire”, que se separan del cuerpo tras la muerte y mediante un ritual se les incorpora a la sepultura para que ahí resida [Lipp, *op. cit.*:29].¹⁵ Para los

¹² En apariencia, tener sexo significa el contacto con el *ihiyotl* y, por consiguiente, el sexo es algo que produce la muerte. Así, en un mito lenca, el chamán Gruperas dice: “Yo no quiero tocar las mujeres de la nación muerta (es decir, mortales); indias o ladinas. No quiero morir. Quiero vivir *malomsano* (siempre). No quiero tocar el *vaho* de la muerte” [Chapman, 1982:256].

¹³ Se cree que el *tyi'i* de los chatinos puede desprenderse del cuerpo como una emanación patógena, llamada *kwi'in*, “viento, aire, respiración, aire malo”. “Los niños lloran mucho por el aire malo (*kwi'in*) que deja la gente” [Pride y Kitty, *op. cit.*:297, 94].

¹⁴ Los purépechas consideran que además la gente enferma despiden un cierto gas pestilente; se dice que una persona empachada, con mal de ojo o víctima de brujería huele mal [Gallardo Ruiz, 2005:83-90].

¹⁵ “Tras la muerte, la última de las almas corporales muere; y el espíritu del individuo o ‘viento de la muerte’, *ó'kipoh*, llega. El espíritu del muerto habita en la sepultura del cuerpo, donde una ‘casa’ ha sido construida para él” [Lipp, 1991:45]. En mixe, el término *poh*, “viento aire”, parece estar ligado sobre todo a la muerte; pues un diccionario moderno traduce “alma de difunto” por *poh' aanim* (del español ánima); y espectro, por *juucy poh* (*juucy*, “vivo”) [Hoogshagen y Halloren, 1993:262, 289, 113; Schoehhals y Schoehhals, 1965:86].

tepehuas, los vientos de la noche son los difuntos quienes murieron asesinados [Williams, *op. cit.*:197]. Entre los borucas, se dice: “el viento que sopla en la noche es un alma en pena” [Stone, 1949:25]. Entre los indígenas de Los tuxtlas, cuando alguien se enferma después de un funeral, dicen que es “[...] el viento de difunto que le llega y se lo quiere llevar también” [Kelly, *op. cit.*:71 y s]. Los chatinos creen que

[...] al morir una persona, su *tyi'i* abandona el cuerpo sufriendo un cambio cualitativo; se transforma en la *lyumâ*, la que podría ser definida como ‘alma de difunto’, una parte de la cual queda en el panteón, mientras que la otra viaja al país de los muertos” [Bartolomé y Barabas, *op. cit.*:124].

Entre los totonacas, cuando se despide al muerto se le dice “No vengas a espantar a tus hijos, a tu mujer. Tú ya no eres más que un viento. No vuelvas más” [Ichon, *op. cit.*:183].¹⁶

Un problema por resolver es la desaparición del vínculo entre *ihiyotl* y el concepto de aliento vital entre los nahuas contemporáneos. A excepción de los indígenas de la sierra de Zongolica, ningún pueblo conserva esta creencia. Incluso, conocemos casos en donde dicho término ni siquiera es comprendido.¹⁷ Fagetti [*op. cit.*] propone que dicho concepto desapareció del pensamiento indígena porque el *ihiyotl* era el único componente anímico que no poseía un correspondiente en el pensamiento occidental de la época. Esto es incorrecto pues, como hemos visto, para los europeos del siglo XVI *espíritu* hacía referencia de igual forma a una suerte de aliento vital.

Al mismo tiempo, observamos la proliferación de un componente anímico poco mencionado por las fuentes antiguas: la *sombra*. ¿Podría existir una relación entre *sombra* y aliento vital?

¹⁶ Ello nos conduce a plantearnos si existe una relación entre el *ihiyotl* y aquellos seres telúricos, emparentados con los antiguos tlaloque, que en la literatura etnográfica aparecen seguido con el nombre de *aires*. Aunque muchas veces los aires son considerados como seres humanos que murieron bajo la influencia de deidades acuáticas, no resulta claro de qué parte del ser humano resulta su existencia pues, como lo muestran los informantes de Bobadilla [en Fernández de Oviedo y Valdés, 1840:27-36], tanto el *yolia* como el *ihiyotl* suelen ser pensados como *aires*. Para mayor información acerca de tales seres, véanse los trabajos de Montoya Briones [1964:158 y s, 181; Signorini y Lupo, 1989:138-145; Álvarez, 1987:120-130; Redfield, 1930:163-165; Sandstrom, 1991:252 y s].

¹⁷ Tras haberse planteado una pregunta acerca del *ihiyotl*, un informante nahua de la sierra norte de Puebla respondió: “¡Ah! Yo no conozco esa palabra. No la usamos aquí” [Duchesnoy, 2001:441]. Rodríguez López encuentra que, para los nahuas de la Sierra de Zongolica el “*ihiyotl* [es la], entidad donde se concentran las pasiones y los malos sentimientos” [2000:180]. Pero al no añadir mayores datos al respecto, la información resulta poco útil.

LA SOMBRA Y EL ECAHUIL

Las únicas fuentes antiguas que parecen aludir un componente anímico denominado *sombra* son una cita de Durán [1951: II (164 y s)] donde dice que las plumas preciosas son la sombra de los señores; y un fragmento del *Titulo de Yax* [UNAM, 1989:130] donde se lee acerca de los gobernantes de la región: “Ahí tienen su sombra y asiento”. Aguirre Beltrán [*op. cit.*] propone que el concepto *sombra* es de origen subsahariano, más sus similitudes con el *tonalli* y el *ihiyotl*. El uso de términos indígenas para aludirla y la débil presencia de creencias africanas en México tienden a indicar la inexactitud de su propuesta.

A pesar de que en general el *tonalli* es pensado como un elemento caliente y luminoso, es común que tanto nahuas como mestizos utilicen *sombra* para referirse a nociones semejantes a las enunciadas por tal vocablo. No obstante, trabajos recientes han demostrado que aun si se encuentran asociadas de forma íntima, se trata de conceptos diferentes [Signorini y Lupo, *op. cit.*; Duquesnoy, *op. cit.*].

Entre los kekchíes, la *sombra*, *šmucl*, es un componente anímico, casi exclusivo de los humanos, atado de forma débil a la envoltura corporal.¹⁸ Igual que el *tonalli* de los nahuas, se trata de un elemento que, al separarse del cuerpo y/o ser robado por seres del inframundo, puede provocar enfermedad y muerte. También se dice que, tras el deceso, la *sombra* puede regresar a la superficie terrestre para provocar la enfermedad y la muerte a quienes no observan las normas morales; en ocasiones se afirma que la de quienes murieron asesinados está condenada a vagar por el mundo hasta que llegue el momento en que debía ocurrir el deceso “natural” [Carson y Eachus, 1978:45-49].

De modo semejante, entre los mixtecos se considera que, cuando el *alma* del muerto se ve incapacitada para alcanzar su destino final, su *sombra* se aparecerá ante algún familiar para recordarle sus deberes con el difunto. Por ello, tras el deceso de una persona, un pariente debe “levantar la sombra” del difunto y, mediante un ritual bastante complejo que no describiremos aquí, conducirla hasta el cementerio para reincorporar al cadáver enterrado. Existen sitios conocidos como “sombrosos” que, por la violencia de los actos en donde se desarrollaron, captan o absorben la *sombra* de quienes ahí murieron [Flanet, 1977:115].

Para los totonacos, la *sombra* es una fuerza interior que se irradia, según su potencia, provocando una enfermedad conocida como “mal de ojo”. También se piensa que quienes enferman de “mal aire” han adquirido “un alma o esencia” ajena al cuerpo [Córdova Olivares, *op. cit.*:25; Gutiérrez Espinosa, *op. cit.*:208]. Para los zoques, el tipo de *sombra* se encuentra muy ligado al destino de la persona en la tierra [Lisbona, *op. cit.*:26]. Según los zapotecos, “[...] el alma de una

¹⁸ Se dice que también los santos y algunos animales domésticos están cargados de *sombra*.

persona a punto de fallecer se desprende del cuerpo y deambula en forma vaporosa, semejante al cuerpo a que estuvo unida" [Fuente, *op. cit.*:268]. De hecho, en esta lengua, el término por el que se traduce fantasma, *bxin*, significa también "sombra, reflejo" [Long y Cruz, *op. cit.*:21, 352].¹⁹ De modo semejante, en popoluca el término *cojútuc* designa tanto a la sombra de las personas y los animales como al "espíritu de un muerto" [Clark y Davis, *op. cit.*:11]. Sabemos que los mazatecos creen en una entidad anímica conocida como *sombra* pero no contamos con ningún otro dato al respecto [Incháustegui, 2000:137].

En la creencia purépecha, la *sombra*, *zuanda*, es una entidad que, aunque se encuentra difundida por todo el cuerpo, se concentra en la cabeza.²⁰ Junto al alma, *mintzita*, la *sombra* procura salud, fuerza y valor a la persona. A pesar de que no es la única entidad que corre el riesgo separarse del cuerpo durante la vida, se dice que la *sombra* puede desprenderse en cualquier momento durante el sueño o en estado de vigilia.

La *sombra* se pierde por un sobresalto, por un susto (*Jurita uekupani*, *Cheran miripakurhini*), por un espanto (*Chéрпири*, *Uarícha*), por una aflicción o por un mal sueño [...]. En algunas ocasiones se piensa que si alguien se asusta hay que aspirarle la cabeza. La pérdida de la *sombra* se interpreta como la introyección de un aire que ha desplazado a la sombra [Gallardo Ruiz, 2005:83-90].

Por último, encontramos que tras la muerte, el *alma* viaja al mundo de los muertos, mientras que "la *sombra* se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos, asustándolos" [*ibid.*].²¹

Para los nahuas de Huachinango, la *sombra* es una entidad que se separa del cuerpo durante el sueño adoptando la forma de un animal [Rodríguez González, *op. cit.*:47 y s].²² Entre los nahuas de Milpa Alta, se cree que la *sombra* de un niño adquiere cualidades particulares en razón del día de su nacimiento; una *sombra*

¹⁹ Es interesante mencionar que, para los zapotecos, aquello que se separa del cuerpo durante el *susto* es el *grasy*, "aliento". Esto es evidente en la frase "sopló al niño con un poco de agua para que no se perdiera su alma (*grasy*) cuando se asustó", registrada por Butler [1997:266]. También es posible suponer que dicha entidad se separa del cuerpo durante la ebriedad. Pues, además de que la misma autora traduce *grasy* por "sentidos normales", indica: "ya va perdiendo sus sentidos normales [o su alma *grasy*] por tomar tanto mezcal" [*ibid.*].

²⁰ Se dice que los desechos corporales (orines, sudor, saliva, uñas, sangre, cabello, placenta, cordón umbilical y huesos) pueden usarse para curar.

²¹ Es interesante notar que tras la pérdida de la *sombra*, un individuo "experimenta la necesidad de salir a que le 'pegue' el sol y/o el aire" [Gallardo, *op. cit.*:83-90]. Esto podría mostrarnos que la *sombra* no es una entidad unitaria sino que, aunque de manera velada, en la entidad perdida se oculta un elemento calórico que debe ser restituido.

²² Cabe mencionar que López Austin [1996] identifica al *ihiyotl* con el *nagual* y supone que dicha entidad se transfiere al doble durante la transformación. Dado que este tema desborda los intereses del presente texto, procuraremos estudiarlo en otro momento.

pesada hará que el recién nacido tienda a convertirse en brujo o ladrón [Madsen, 1960:73, 79]. En la región de los Tuxtlas se piensa que en el espanto se pierde la *sombra* [Kelly, *op. cit.*:66].

Entre los nahuas de la sierra norte de Puebla —donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la *sombra* es *ecahuil*; vocablo que deriva de *ehecatli*, “viento”; y no de *cehualli*, “sombra”. Respecto a esto, los informantes explican: “el *ecahuil* no es más que una especie de pequeño viento” [Signorini y Lupo, *op. cit.*:63]; “como el viento, va y viene” [Duquesnoy, *op. cit.*:443]. A esto podemos añadir que, como el *viento de noche*, el *ecahuil* es pensado como un elemento frío y nocturno [Madsen, *op. cit.*:167; Duquesnoy, *op. cit.*:449]. En el mismo sentido, los nahuas de la sierra de Zongolica afirman que “[...]el *ecahuil* se concibe como un viento suave, pero aquí tiene una calidad invisible, sólo sensible” [Rodríguez López, *op. cit.*:182].

Se dice que, al igual que el *tonalli* y el *ihiyotl*, el *ecahuil* ocupa el conjunto del cuerpo, concentrándose de preferencia en la cabeza, y proyectando la silueta oscura de su poseedor en presencia de una fuente de luz [Lupo, *op. cit.*:358 y s]. Se le imagina como un elemento frágil y difuso, atado de forma débil al individuo, cuyas funciones vitales son muy limitadas: “Ayuda para caminar, para moverse, para hacer cosas, pero con él no se piensa” [Duquesnoy, *op. cit.*:443]. El *ecahuil* recibe su fuerza del *tonalli*, se encuentra unido al cuerpo por el *tonalli* y se mantiene en contacto con él en los momentos en que abandona el organismo.²³ Entre los nahuas de la sierra de Zongolica se considera que el *ecahuil* es un elemento externo muy ligado al *tonalli*, que los daños sufridos por el primero pueden llegar a ser visibles en el segundo y viceversa:

Puesto que el *ecahuil* es externo al individuo puede percibirse con cierta facilidad y denotar cuando el *tonal* se encuentra enfermo. O bien, suele ocurrir que el *ecahuil* se disgeste si un individuo se conduce de forma inapropiada y desprenderse entonces de su entorno inmediato, provocando con ello que el *tonal* se enferme. Cuando el *ecahuil* se separa del cuerpo de una persona es percibido como un viento frío. Los trastornos ocurridos sobre el *ecahuil* afectan inevitablemente al *tonal* [Rodríguez López, *op. cit.*:181].

De hecho, el *ecahuil* no es pensado como un *alma* completa sino como un componente anímico que, junto al *tonalli* y muy ligado a él, constituye un *alma* doble y compleja [Duquesnoy, *op. cit.*:443-449].

²³ Duquesnoy [*op. cit.*: 437, 443] señala que, para los nahuas de la sierra norte de Puebla, no es el *tonalli* quien se separa del cuerpo durante el susto sino tan sólo el *ecahuil*. Sin embargo, ello no implica que exista una contradicción con los datos antiguos, pues el *tonalli* y el *ecahuil* forman parte de una misma entidad y, como partes, tienden a confundirse. “A la pregunta muchas veces planteada de ¿qué es el tonal? la misma respuesta invariable: Es nuestra sombrita”.

Aunque algunos le atribuyen el mismo destino *post mortem* que al *tonalli* —convertirse en alimento de la tierra— un informante nahua de la sierra norte de Puebla señaló: “El *ecahuil* se queda, queda desamparado. Son los que dicen: ‘No, pues tu papá te ve por todos lados. Se quedó la sombra’. Hay mucha creencia en eso” [Signorini y Lupo, *op. cit.*:73].

Con el nombre de *nojkt’etal* encontramos una entidad semejante al *ecahuil* entre los tzeltales de Cancuc. Dicho elemento es pensado como una suerte de silueta etérea no detallada del individuo que se localiza directo bajo la piel y se nutre de aquello que come el ser humano.²⁴ Se le concibe como un amigo y compañero del *ch’ulel* del corazón separado de él tras el deceso de la persona:

Triste y desconcertado de su separación con el *ch’ulel* del corazón (‘su amigo’, nos precisarán), sintiéndose abandonado, rondará algunos días alrededor de la tumba del cadáver (la ‘casa’ utilizará el especialista). Allí a veces acostumbra tenderse —‘como lo hace un perro con su dueño’—; otras, nostálgico y aturcido por la emoción, decide deambular por el hogar, las habitaciones y la cocina misma. Es entonces que Don Esteban, accidentalmente la habría podido avizorar fugazmente. Únicamente a contraluz y de manera imprecisa, pero lo suficiente para poder asegurar que ‘no tiene cuerpo’ y su naturaleza es precisamente como la de una sombra [...] ‘no se puede tocar; tampoco se puede agarrar, ni los *lab* (dobles o coesencias animales de la persona) pueden ¿Acaso se puede agarrar una sombra?’ [Figuerola, 2005].²⁵

Al igual que el *ecahuil*, se trata de una entidad que puede separarse del cuerpo de su propietario o ser vendida por un brujo a las deidades de la tierra y la lluvia. Como en el caso nahua, se trata de un elemento que depende de otra entidad: “es la sombra del *ch’ulel* y no otro *ch’ulel*” [*ibid.*].²⁶

De este modo, aunque los datos son escasos hemos podido identificar algunas características relevantes en la idea de la *sombra* como entidad anímica: 1) Se trata de una entidad fría y oscura —a veces pensada como un viento—, atada de forma débil a la envoltura corporal del ser humano. Es un elemento capaz de desprenderse del cuerpo durante el sueño o el *susto*, esto provoca enfermedades incluso mortales. 2) Cuando menos, entre los nahuas y los tzeltales se le imagina como un elemento que establece una relación de dependencia y complementariedad con otra entidad. 3) Entre los totonacas se le considera un

²⁴ Es posible que los tzotziles tengan una creencia similar pues “[...] entre los pableros de Chalchihuitan, se reporta el uso de la palabra *naa’ubal*, ‘sombra’, para designar al *ch’ulel*” [Page, *op. cit.*:178].

²⁵ Además, se piensa que un cadáver “[...] carece de sombra puesto que ésta desaparece en el preciso instante en que el *ch’ulel* abandona definitivamente el cuerpo” [Pitarch, 2000:52].

²⁶ En totonaco, los términos que designan al alma y a la sombra parecen compartir una misma raíz; “alma”, *listacna*, “sombra” *ská’kna’*, *cáská’kna’* [Aschman, *op. cit.*:3, 57; Instituto Lingüístico de Verano, *op. cit.*:254].

componente anímico quizá irradiado por la persona para causar padecimientos como el *mal aire* o el *mal de ojo*. 4) Entre los zoques y nahuas de Milpa Alta, se imagina la *sombra* como responsable del destino individual. 5) Un componente anímico que, tras la muerte, se desprende del cuerpo y queda rondando sobre la superficie terrestre por cierto tiempo. En algunos casos, dicha entidad puede ser reintegrada al cadáver mediante ciertos procedimientos rituales; mientras que en otros, sobre todo cuando se trata de muertes violentas, la *sombra* es atraída por el lugar del deceso convirtiéndose en un sitio “sombroso”.

A pesar de la relación del *tonalli* con el sol, algunos pueblos mesoamericanos —como los totonacos, zapotecos, mochós y tzotziles— consideran que también la luna tiene un papel importante en la construcción del destino del ser humano [Ichon, *op. cit.*:171 y s; Fuente, 1977:267; García Ruiz, *op. cit.*:277 y s; Page Pliego, *op. cit.*:220]. Esto nos hace suponer que, así como el sol influye en el *tonalli* —entidad caliente y *a priori* diurna—, la luna haya tenido igual incidencia en el *ecahuil* —contraparte nocturna y fría del *tonalli*.²⁷

Ahora, en cuanto a la cuestión de si el *aliento* y la *sombra* se encuentran emparentados, algunos datos muestran que, aunque el segundo término se encuentra también asociado al *tonalli*, la respuesta debe ser afirmativa. Entonces, vemos que tanto el *ihiyotl* como el *ecahuil* son pensados como aires: los dos se encuentran distribuidos por todo el cuerpo, pueden ser usados para provocar el *mal aire*, y ambos son pensados como componentes anímicos que tras la muerte rondan durante algún tiempo la tumba o los lugares que frecuentaba el difunto.²⁸ Quedaría el problema de la luminosidad del *ihiyotl* y la oscuridad del *ecahuil*, mas es probable que una de estas características se refiera a condiciones específicas: podría tratarse de una entidad oscura que al emanar se torne luminosa, o un elemento oscuro en los hombres ordinarios y luminoso en quienes actúan como representantes de las deidades, entre otras.

UN MODELO DEL IHİYOTL

El cuerpo, al igual que la principal de las entidades anímicas —residente en el corazón—, se alimentaba de una suerte energía —divisible en un componen-

²⁷ En un cuento, se dice que la luna enfría y humedece, mientras el sol calienta [Williams, 1972:66].

²⁸ Al respecto, vale la pena comentar que los mixtecos describen al *mal aire* como “[...] una silueta oscura que puede encontrarse en la noche. Esta silueta asusta a las personas, y el susto es formalmente la causa de los síntomas resultantes” [Kimball y Romney, *op. cit.*:73 y s]. Los otomíes, por su parte, identifican al alma-aliento, *ntâhi*, con la *sombra* [Galnier, *op. cit.*:618 y s, 622-624, 626].

te frío y oscuro, y otro caliente y luminoso— insuflada en el momento de la creación; puede ser renovada por la influencia del sol, la luna, las estrellas y las deidades celestes en sus respectivas fases del ciclo diario. Aunque tales elementos debieron de estar presentes en todo ser humano, contamos con datos que indican no sólo su posible influencia en el momento del nacimiento o baño ritual condicionando el destino y las cualidades de la persona, sino que la cantidad de cada uno de ellos también podía conferir al individuo ciertas características especiales; entre éstas echar *mal de ojo*.

En el polo frío encontramos al *aliento vital*. Identificado con la *sombra*, este elemento se encontraba asociado a la vitalidad, voz, lenguaje, olor, sabor; y cualidades personales como orgullo, arrogancia, virtud, poder y motivación. Al igual que su contraparte caliente, dicha entidad parece estar difundida por todo el cuerpo mediante las venas, pudiendo al mismo tiempo concentrarse en la cabeza, corazón o hígado. De hecho, el *ihiyotl/ecahuil* parecía encontrarse tan unido a la envoltura corporal que, aun tras la muerte, se le podía recuperar de los deshechos y fragmentos humanos. No obstante, la unión de dicha entidad con el cuerpo no impide que, del mismo modo que el *tonalli*, este componente anímico haya podido separarse del cuerpo durante el sueño o de modo accidental a consecuencia de una fuerte impresión; lo cual provocó el *susto*.

Al mismo tiempo, el *aliento vital* podía ser empleado por los especialistas rituales para curar o provocar enfermedades; las cualidades emocionales determinaban el carácter patógeno o benéfico de la sustancia. Sin embargo, esta misma entidad también podía ser expelida de forma involuntaria si una persona violaba las normas morales —en particular los tabúes sexuales—. En este último caso, el componente anímico en cuestión era emanado como un gas pestilente que, en lugar de afectar a su correspondiente humano, dañaba a los seres de su entorno. Esto muestra que el *ihiyotl/ecahuil* no era una entidad unitaria sino un elemento, además de fragmentario, renovado por medio de la respiración.

Se creía que tras la muerte, los diferentes componentes de la persona se separaban con un destino diferente. El *tonalli* permanece en el cuerpo para ser reintegrado a la tierra. El *teyolia* emprende su viaje al más allá para ser purificado y reinsertado, en un nuevo sujeto de la misma especie. El *ihiyotl/ecahuil* se desprende del cuerpo para convertirse en una entidad antropomorfa y etérea; se dedica muchas veces a provocar enfermedad y muerte a quienes transgredían las normas morales. El tiempo que dicha entidad permanecía en la superficie terrestre pareciera variar en función del comportamiento y tipo de muerte del sujeto. Hoy en día, sabemos que la *sombra* de quienes morían asesinados vagaba en la tierra hasta el momento cuando debía producirse su muerte natural. También sabemos que la existencia de ciertos rituales podían ayudar a conducir este componente al lugar en donde yacía el cuerpo. En todo caso, quizá ligada al lugar de muerte

o sitio de reposo del cadáver, poco a poco se desgastaba hasta diluirse en el ambiente y convertirse en simple aire.

Dentro del complejo anímico nahua observamos que el *ihiyotl/eca huil* se inserta dentro de un sistema dinámico en donde las tres entidades interactuaban para producir la vida. Además del *teyolia*, la esencia o semilla de la vida humana, el ser humano, aparece constituido por una suerte de energía bipolar; distribuida por todo el cuerpo, dotaba de vitalidad a los individuos. En un polo, encontramos al *tonalli*, un elemento calórico que en última instancia derivaba del sol. En el otro, vemos al *ihiyotl/eca huil*, una sustancia etérea, fría y *a priori* oscura cuya energía provenía quizá de la luna y las estrellas. Ambos elementos se encontraban muy ligados entre sí, oponiéndose y complementándose para producir las diferentes formas de equilibrio que dan lugar a la singularidad humana.

Ahora, si comparamos el complejo anímico de los antiguos nahuas con las concepciones del mito de creación del sol, podemos ver que hasta cierto punto el uno sirve de modelo al otro. De acuerdo con el *Códice Florentino* [Sahagún, *op. cit.*: I (84); VII (3-8); 1938: VIII (261 y s); Graulich, 1987:118-120] —sin duda, una de las versiones más completas— para convertirse en sol y luna, Nanahuatl y Teciztecatl debieron arrojar a una enorme hoguera. Al cabo de un tiempo, ambos personajes emergieron del inframundo con sus nuevas formas, desplazándose por el cielo hasta llegar al cenit. En dicho punto, los cuerpos celestes se detuvieron. Después de una breve discusión, los dioses que entonces se encontraban sobre la tierra decidieron sacrificarse ofrendándole al sol sus corazones. Tras darse cuenta que este último acto no había bastado para causar su movimiento, Ehecatl sopló para que los astros se desplazaran.

En primer lugar observamos que el calor de la hoguera produce la transformación de los dioses en astros, de la noche en día, y procura el impulso inicial que lleva al sol y la luna del inframundo al cenit. En segundo, vemos al viento —análogo al *ihiyotl*— como el elemento que produce el tránsito del sol a través del cielo. De este manera, si consideramos que el *yolia*, en la vida, imita el recorrido diario del sol, pasando del inframundo a la tierra y viceversa, entonces la acción del *tonalli* y el *ihiyotl* sobre el *yolia* sería comparable con la del fuego y el viento sobre el sol.

BIBLIOGRAFÍA

Abell, Robert L.

1970 *Los popolocas orientales: un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo*, tesis de antropología, Puebla, Universidad de las Américas.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1994 "La sombra y el animal", en Matías, Alonso (coord.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos XVI-XX*, México, CIESAS, pp. 153-164.

Alvarado, Francisco

1962 *Vocabulario en lengua mixteca*, México, INI-INAH-SEP.

Álvarez Heydenreich, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, INI.

Anderson, Richard y Concepción Roque Hilario

1983 *Diccionario cuicateco*, Vocabularios Indígenas 6, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Ariel de Vidas, Anath

2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (huasteco veracruzana, México)*, México, CIESAS/CEMCA/El Colegio de San Luis/Institut de Recherche pour le Développement.

Aschman, Herman

1973 *Vocabulario totonaco de la Sierra*, Vocabularios Indígenas 7, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Austin, Jeanne y Marjorie Kalstrom

1995 *Diccionario popoloca de San Juan Atzingo, Puebla*, Vocabularios Indígenas 33, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.

Báez Cubero, María de Lourdes

1999 *El juego de las alternancias. La vida y la muerte: rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Barrera Vázquez, Alfredo (dir.)

1980 *Diccionario Maya Cordemex*, Mérida, Cordemex.

Bartolomé, Miguel A. y M. Alicia Barabas

1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH.

1990 *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios*, México, CONACULTA-INAH.

Basalenque Diego

1975 *Vocabulario de la lengua castellana vuelta a la matlatzinca*, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Baschet, Jérôme

2000 "Ame et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. CXII, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Basseta, Domingo de

2005 *Vocabulario de lengua quiché*, México, Centro de Estudios Mayas/IIH-UNAM.

Beaty de Farris, Kathryn

2002 *Diccionario básico del mixteco de Yosondúa, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 46, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Bennet, Wendell y Robert Zingg

1935 *The Tarahumara Indian Tribe of Northern Mexico*, Chicago Illinois, University of Chicago Press.

Butler, Inez

1997 *Diccionario zapoteco de Ytzachi el Bajo, Yatzachi el Alto*, Vocabularios indígenas 37, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.

Carrasco, Pedro

1960 *Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, Anthropological Records.

Carson, Ruth y Francis Eachus

1978 "El mundo espiritual de los kekchies", en *Guatemala Indígena*, vol. XIII, núms. 1 y 2, Guatemala, Instituto Nacional Indigenista, p. 38-73.

Chapman, Anne

1982 *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*, México, INAH.

1985 *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 3 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Chemín Bässler, Heidi

1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI.

Ciudad Real, Antonio

1995 *Calepino de Motul: Diccionario maya-español*, 3 vols., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Clark, Lorenzo y Nancy Davies de Clark

1974 *Vocabulario populuca de Sayula*, Vocabularios Indígenas 4, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Córdoba, Juan de

1987 *Vocabulario en lengua zapoteca*, México, INAH-SEP.

Córdova Olivares, Francisco R.

1990 "Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacas de la región de Huehuetla, Puebla", en *Tlacatl*, núm. 22, Xalapa, Facultad de Antropología-Universidad Veracruzana.

Duquesnoy, Michel

2001 *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado, Lille, Discipline Ethnologie-Université de Lille /Centre National de la Recherche Scientifique.

Durán Diego de

1951 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Nacional.

Fagetti, Antonella

1996 *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Fernández de Oviedo y Gonzalo Valdés

1840 *Histoire de Nicaragua. Voyages, relations et mémoires de l'Amérique*, París, Arthus-Bertrand, Libraire-Editeur.

Figuerola Pujol, Helios

2005 *Les dieux, les hommes et les paroles*, tesis de doctorado en etnología, París, Nanterre.

Flanet, Véronique

1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*, México, INI.

Frazer James, George

1944 *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE.

Fuente, Julio de la

1977 *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, Serie Científica, México, MNA.

Furst Peter, T.

1972 "El concepto huichol del alma", en Furst, Peter T. y Salomón Nahmed, *Mitos y arte huicholes*, México, Porrúa, Sepan cuantos, pp. 7-113.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.

Gallardo Ruiz, Juan

2005 *Medicina tradicional purépecha*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/ Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.

García de León, Antonio

1976 *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo de México*, México, INAH-SEP.

García Ruiz, Jesús

1987 "Elementos para el análisis de la noción de persona entre los mochó: los componentes del Yo", en Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 263-283.

García Souza, Paola Paloma y Andrés Oseguera Montiel

2001 *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH.

García, Trapiello

2002 *El hombre según la Biblia: pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Salamanca, San Esteban.

Gilberti, Maturino

1997 *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, Morelia, Fimax Publicistas.

Graulich, Michel

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Academie Royale de Belgique, Mémoires de la Class de Lettres.

Greenberg, James B.

1981 *Santiagos Sword. Chatino Peasant Religion and Economies, Oaxaca*, Los Ángeles, University of California Press.

Guiteras Holmes, Calixta

1961 *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe/Crowell-Collier Publishing Company.

Gutiérrez Espinosa, Gabriela

1998 *Cosmovisión femenina en una comunidad de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de antropología social, México, ENAH.

Guzmán, Pantaleón de

1989 *Compendio de nombres en lengua cakchiquel*, México, IIF-UNAM.

Hoogshagen, Nourdsy e Hilda Halloren de Hoogshagen

1993 *Diccionario mixe de Coatlan*, Vocabularios Indígenas 32, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Ichon, Alain

1973 *La religión de los totonacos de la Sierra*, México, INI.

Incháustegui, Carlos

2000 "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales", en *Desacatos*, número de invierno, México, CIESAS/CONACYT.

Instituto Lingüístico de Verano

1973 *Diccionario totonaco de Papantla*, Vocabularios Indígenas 16, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Irwin, W. A. y Frankfort (eds.)

1958 "Los hebreos", en *El pensamiento prefilosófico*, México, FCE.

Jäklein, Klaus

1974 *Un pueblo popoloca*, México, INI-SEP.

Jamieson Capen, Carole

1996 *Diccionario mazateco de Chiquihuitlan*, Vocabularios Indígenas 36, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano.

Johnson, Jean

1950 *The Opata, an Inland Tribe of Sonora*, University of New Mexico Publications in Anthropology 6a, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Kearney, Michael

1971 *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, México, INI.

Kelly, Isabel

1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud*, México, SSA.

Kimball, Romney y Romaine

1973 *The mixtecons of Juxtlahuaca*, México, Nueva York, Robert E. Kreiger Publishing Co.

Lipp, Frank J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press.

Lisbona Guillén, Miguel

1998 "Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas", en *Inventario Antropológico*, vol. IV, UAM-Iztapalapa.

Long, Rebecca y Sofronio Cruz

1999 *Diccionario zapoteco de Zoogocho*, Vocabularios Indígenas 38, México, Instituto Lingüístico de Verano.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

1996 *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

López Yepes, Joaquín

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma*, México.

Lumholtz, Carl

1981 *México Desconocido*, 2 vols., México, INI.

Lupo, Alessandro

2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Broda y Baez, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, pp. 335-389.

Mak Cornelia

1959 "Mixtec Medical Beliefs and Practices", en *América Indígena*, vol. XIX, núm. 2, México, p. 125-150.

Madsen, William

1960 *The Virgins Children. Life in an Aztec Village Today*, Westport Connecticut, Greenwood Press Publishers.

McKeever Furst, Jill Leslie

1995 *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, Londres, Yale University Press.

Merrifield William R. y Anderson Alfred E.

1999 *Diccionario chinanteco de la diáspora del pueblo antiguo de San Pedro Tlatapuzco, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 39, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Merrill L., William

1992 *Almas rarámuris*, México, INI-CONACULTA.

Molina, Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa.

Montoya Briones, José de Jesús

1964 *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Departamento de Investigaciones Antropológicas-INAH.

Morán, Pedro y Dionisio Zúñiga

1991 *Arte breve y vocabularios de la lengua po30m*, México, IIF-UNAM.

Núñez de la Vega, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, México, IIF-UNAM.

Olavarrieta Marengo, Marcela

1989 *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, INI-CONACULTA.

Page Pliego, Jaime Tomas

2001 "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y los pedranos de Chenalhó, Chiapas", en *Pueblos y fronteras*, núm. 1, México, IIA-UNAM.

2002 *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Pitarch, Ramón Pedro

2000 "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", en *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 112, Centre National de la Recherche Scientifique-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 31-48.

Pride, Leslie y Kitty

2004 *Diccionario chatino de la zona alta, Panixtlahuaca, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 47, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Redfield, Robert

1930 *Tepoztlan a Mexican Village. A Study of Folk Life*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

1964 *Chan Kom. A Maya Village*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

Rodríguez González, Hugo

2002 *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de antropología social, México, ENAH.

Rodríguez López, María Teresa

2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*, tesis de doctorado en antropología, México, UAM-Iztapalapa.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre naturales de esta Nueva España", en De la Serna, Jacinto et al., *Tratado de las idolatrías*, México, Fuente Cultural, vol. II, pp. 17-130.

Rupp, Jaime y Nadine Rupp

1996 *Diccionario chinanteco de San Juan Lealo, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 35, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Ruz, Mario Humberto

1983 "Aproximación a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, México, UNAM/Brigheim Young University.

Sahagún, Fray Bernardino de

1950 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Nuevo México, Monographs of the School of American Research.

1956 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., México, Porrúa.

1997 *Primeros memoriales de Tepeapulco*, Norman, University of Oklahoma Press.

Sandstrom, Alan R.

1979 *The Image of Disease. Medical Practitioners of Nahua Indians of the Huasteca*, Missouri, University of Missouri Monographs in Anthropology.

1991 *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Village*, Norman-Londres, University of Oklahoma Press.

Schoehhals, Alvin y Louise Schoehhals

1965 *Vocabulario mixe de Totontepec*, Vocabularios Indígenas 14, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Serna, Jacinto de la

1953 "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. 1, México, Fuente Cultural, pp. 47-368.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Siméon, Rémi

1999 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

Skinner, Leonard E. y Marlene B. Skinner

2000 *Diccionario chinanteco de San Felipe Usila, Oaxaca*, Vocabularios Indígenas 43, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Sociedad Bíblica Latinoamericana

1960 *La Biblia*, México.

Soustelle, Georgette

1958 *Tequila: un village náhuatl du Mexique oriental*, tesis doctoral, París, Faculté de Lettres, de l'Université de Paris-Institut d'ethnologie.

Stairs Kreyer, Glenn Albert y Emily Florence Schafe de Stairs

1981 *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, Vocabularios indígenas, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Stone, Doris

1949 *The Boruca of Costa Rica*, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. xxvi, núm. 2, Cambridge, Harvard University.

Stubblefield, Morris y Carol Miller de Stubblefields

1991 *Diccionario zapoteco de Mitla*, Vocabularios Indígenas 31, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Tulane University

1971 *The Popol Vuh of the Quiche Maya: The Book of the Council of Guatemala*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute.

UNAM

1989 "Título de Yax", en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan, Guatemala*, México.

Urbano, Alonso

1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-náhuatl-otomí*, IIF-UNAM, México.

Velázquez Gallardo, Pablo

1978 *Diccionario de lengua phorhepecha*, México, FCE.

Villa Rojas, Alfonso

1987 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura-Gobierno del Estado de Chiapas.

Weigand, P. y R. García

1992 "Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México", en Weigand (ed.), *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuanes*, INI/CEMCA/ El Colegio de Michoacán, México, pp. 215-233.

Wheeler, Romayne

1998 *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Guadalajara, Agata.

Williams García, Roberto

1961 *Los popolucas del sur de Veracruz*, México, INAH/CAP/FCE/SEP.

1963 *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1972 *Mitos tepehuas*, México, SEP, SEP-Setentas.

Wisdom, Charles

1961 "Los chortis de Guatemala", en *Seminario de Integración Social Guatemalteca*, Guatemala.

Whittaker, Arabelle y Viola Warkentin

1965 *Chol Text on the Supernatural*, Norman, Instituto Lingüístico de Verano/ University of Oklahoma.

Ximénez, Francisco

1985 *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

Zingg, Robert M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., México, INI.

LA POBREZA INDÍGENA EN DOS COMUNIDADES DE VERACRUZ

Ángel Serrano Sánchez
Verónica Vázquez García
María Montes Estrada*
Colegio de Postgraduados

RESUMEN: *La pobreza ha sido definida no sólo como la carencia de ingresos monetarios sino también de capacidades, información y redes sociales que garanticen niveles básicos de bienestar humano. Con base en esta definición se han desarrollado metodologías multidimensionales de medición, llamadas así porque verifican la satisfacción de varias necesidades a partir de una serie de indicadores. Este trabajo estudia la pobreza en Ixhuapan y Ocozotepec, dos comunidades indígenas de la sierra de Santa Marta, Veracruz. Para tal fin se utiliza la propuesta multidimensional de Arnulfo Embriz et al. [2001], basada en diversos indicadores (características de la vivienda, servicios públicos, ocupación, ingresos, educación y salud) para describir la pobreza indígena. En el presente artículo esta información se confronta con la proveniente de una encuesta y 16 entrevistas semiestructuradas en ambas localidades. A partir de los resultados, se concluye que algunos de los indicadores propuestos son relevantes para determinada población (ocupación e ingresos, niveles educativos, disponibilidad de luz eléctrica); otros requieren mayor investigación por no ser una preocupación manifiesta de la gente (hacinamiento y material del piso de la vivienda); mientras que otros más deben trabajarse de manera más integral. Por ejemplo, a la pregunta de si la gente cuenta con agua entubada debe añadirse otra que refleje su verdadera disponibilidad, y el indicador de drenaje debe contemplar todo el sistema de saneamiento. Por último, también surgieron nuevos temas durante las entrevistas, como la existencia de carreteras y la creciente pérdida de autosuficiencia alimentaria a nivel comunitario. Queda pendiente la tarea de desarrollar nuevos indicadores a partir de dichos temas, para avanzar en la definición y medición de la pobreza en el país, en particular las zonas indígenas.*

ABSTRACT: *Poverty has been defined not only as the absence of income but also as the lack of abilities, information and social networks that can guarantee basic levels of human welfare. Based on this definition, multidimensional methodologies use a series of indicators to measure poverty. This paper examines the conditions of poverty in Ixhuapan and Ocozotepec, two native communities of sierra de Santa Marta, Veracruz, using the multidimensional methodology developed by Embriz et al. [2001]. The paper*

* Los autores forman parte del grupo de investigación creado para realizar el proyecto *Género, seguridad alimentaria y salud*, financiado por CONACYT (México) y el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (Canadá).

confronts the indicators used by these authors (household characteristics, public services, occupation, income, education and health) with community data obtained through a survey and 16 semistructured interviews. Results show that some indicators are relevant to the local population (occupation and income, educational levels, electricity), whereas others require further research since they did not appear to be a worry that people have (housing crowding conditions and household floor materials). Also, some indicators need to be looked at in a more wholistic fashion. For example, the question regarding household running water must be accompanied by others exploring its real availability, and the drainage indicator must include the whole treatment system. Finally, new themes emerged during the interviews, like the existence of roads and the increasing loss of food security at the community level. These themes need to be transformed into indicators in order to move forward in the definition and measurement of poverty in the country, particularly in native regions.

PALABRAS CLAVE: *pobreza, indígenas, metodologías multidimensionales, Veracruz*

KEY WORDS: *poverty, indigenous peoples, multidimensional methodologies, Veracruz*

INTRODUCCIÓN

La pobreza es uno de los temas más relevantes en la teoría social y la política pública de principios de siglo XXI. Primero fue concebida como la carencia del ingreso necesario para satisfacer necesidades materiales y sociales. A esta definición se han añadido otros elementos, como la falta de capacidades básicas, información y redes sociales que permitan obtener niveles mínimos de bienestar y tomar de manera efectiva decisiones que conduzcan a éste [Gordon y Millán, 2000].

Las propuestas para medir la pobreza reflejan la diversidad de elementos que componen su definición. Julio Boltvinik [2001], uno de los principales estudiosos del tema en México, distingue entre metodologías unidimensionales y multidimensionales. Las primeras se basan en una unidad única de medición, por ejemplo el método de línea de pobreza que utiliza el ingreso o gasto en el hogar para determinar quiénes viven en estas condiciones. Las segundas se han propuesto verificar la satisfacción de varias necesidades a partir de una serie de indicadores.

Un ejemplo sobre lo anterior es la propuesta utilizada por Arnulfo Embriz *et al.* [2001] para contrastar los niveles de pobreza entre la población mexicana y los integrantes de pueblos indígenas; recurre a indicadores socioeconómicos e índices de marginación¹ utilizados por el Instituto Nacional de Estadística, Geo-

¹ "El índice de marginación es una medida-resumen que permite diferenciar entidades federativas y municipios según el impacto global de las carencias que padece la población, como resultado de la falta de acceso a la educación, residencia en viviendas inadecuadas, percepción de ingresos monetarios insuficientes y las relacionadas con la residencia en localidades pequeñas. Se mide como porcentaje de la población que no participa del disfrute de bienes y servicios esenciales para el desarrollo de sus capacidades básicas" [INEGI, 2000:11].

grafía e Informática [INEGI, 2000]. Si bien la suya no es una propuesta acabada, el uso de varios indicadores apunta a una aproximación multidimensional para el conocimiento de la pobreza.

Los indicadores utilizados por los autores son los siguientes: características de la vivienda, acceso a servicios públicos, empleo e ingresos de la población, niveles educativos y condiciones de salud.

En el primero se consideran aspectos como el número de ocupantes de la vivienda. Este dato permite conocer el grado de hacinamiento, condición que limita la privacidad y genera espacios inadecuados para el estudio y esparcimiento. Los materiales del piso de la casa también son importantes porque la falta de recubrimiento aumenta la posibilidad de padecer enfermedades gastrointestinales y respiratorias, sobre todo en los infantes.

Entre los servicios públicos se encuentran: agua potable, drenaje y luz eléctrica. La carencia de la primera ocasiona condiciones insalubres y su acarreo implica mayor tiempo y esfuerzo para los miembros del hogar. La falta de drenaje aumenta la vulnerabilidad frente a enfermedades transmisibles, lo cual constituye un problema de salud pública. Por último, no tener luz eléctrica provoca que la población afectada no tenga acceso a sistemas de comunicación ni aparatos electrodomésticos; esto ocasiona que utilicen fuentes de energía alternas como la leña, la cual conlleva altos costos ambientales y económicos.

El rubro de empleo e ingresos se refiere a las actividades realizadas por las cuales se obtiene una remuneración; en economías de mercado dicho ingreso determina las capacidades para adquirir bienes y servicios. Los rezagos y deserciones del sistema educativo ocasionan exclusión social, sobre todo en la educación básica; por ello se toma en cuenta el analfabetismo y la población indígena mayor de 15 años que no terminó la primaria. En cuanto a condiciones de salud se contempla la mortalidad, las enfermedades que caracterizan a las poblaciones indígenas del país y la infraestructura para la atención de la salud.

En este trabajo abordamos el tema de la pobreza indígena en Ixhuapan y Ocozotepec, dos comunidades indígenas de la sierra de Santa Marta, Veracruz (SSM), a partir de los indicadores de Embriz *et al.* [*op. cit.*]. Se incluye también la perspectiva de los (las) habitantes, tomando en cuenta los aspectos que ellos (ellas) relacionan con el tema. El objetivo es conocer, a partir de indicadores existentes, los niveles de pobreza de estas dos comunidades serranas, y explorar cómo es concebida por sus propios pobladores (as).

De esta forma pretendemos contribuir al conocimiento de la pobreza en las comunidades indígenas, pues si bien se reconoce que en México el mayor número de pobres se concentra en estos grupos² no hay mucha investigación al respecto.

² México no es la excepción. Los grupos indígenas representan 10% de la población latinoamericana.

Además, las diferencias al interior de cada uno pueden ser muy grandes. Se calcula que hay más de 10 millones de personas viviendo en regiones y condiciones muy variadas.

Siguiendo a Bonfil Batalla [1987], entendemos por comunidades indígenas a aquellas que presentan una serie de elementos sociales y culturales heredados a lo largo de la historia. Dichos elementos incluyen objetos y bienes materiales (territorio, recursos naturales, habitaciones, espacios, edificios públicos, instalaciones productivas y sitios sagrados, entre otros), formas de organización social (familiar y comunal), conocimientos heredados (maneras de trabajar, interpretar la naturaleza y resolver problemas) y valores, además de códigos de comunicación, un idioma y un abanico de sentimientos. En pocas palabras, todo lo que en conjunto forma una visión particular del mundo.

Los datos del presente artículo fueron recolectados mediante una encuesta socioeconómica y 16 entrevistas semiestructuradas. La primera fue realizada con una muestra de 44 hogares en Ixhuapan; y 67 en Ocozotepec. Fueron seleccionados mediante una tabla de números aleatorios con los registros de la Unidad Médica Rural de Ixhuapan, la cual indica que la comunidad cuenta con 438 viviendas; y del último censo de los jefes de manzana en Ocozotepec, donde se indica que en la comunidad hay 666 casas.³ Es decir, se trabajó con 10% del número total de domicilios en cada comunidad.

El objetivo fue obtener datos socioeconómicos que hicieran posible la comparación con los indicadores utilizados por Embriz *et al.* [*op. cit.*]. Las entrevistas semiestructuradas se realizaron con cuatro “abuelos” (dos hombres y dos mujeres mayores de 60 años), dos hombres de entre 30 y 60 años, y dos mujeres de la misma edad (ocho entrevistas por comunidad, 16 en total). Las preguntas se centraron en el tema de la pobreza *versus* el progreso, si la primera ha aumentado o disminuido en la comunidad a lo largo del tiempo y por qué razones lo consideran así.

Se utilizaron métodos cuantitativos y cualitativos para obtener la información. Los primeros consideran que la realidad social es cognoscible mediante la cuantificación, mientras los segundos privilegian el estudio del significado que dicha realidad tiene para las personas. Ambos son necesarios porque

[...] ahí donde el investigador se interesa por significados suele haber también un contexto con dimensiones numéricas [...] y a la inversa, ahí donde el investigador se

americana y sus condiciones de salud, educación e ingresos se encuentran en serio rezago en comparación con el resto de la población. Esta situación ha sido atribuida a la falta de participación política real por parte de los y las indígenas en los espacios de poder [Gillette y Patrinos, 2004].

³ Se eliminaron dos cuestionarios en Ixhuapan y seis en Ocozotepec por presentar información incompleta. La muestra final fue de 42 hogares en Ixhuapan y 61 en Ocozotepec.

interesa por asociaciones entre variables suele haber individuos que atribuyen significados propios a cada una de las preguntas que les formula el entrevistador [Castro, 1996:83].

En consecuencia, es importante estudiar las dos esferas de la realidad mediante una combinación de métodos. En el caso de la presente investigación, la encuesta permitió contrastar los indicadores utilizados por Embriz *et al.* [*op. cit.*] a escala nacional con los de ambas comunidades; mientras las entrevistas ayudaron a profundizar la importancia que la población le da a cada uno.

Las entrevistas fueron realizadas con distintos grupos de sexo y edad con el fin de recuperar la polifonía de voces existente en cada comunidad, ya que las percepciones acerca de la problemática abordada pueden ser diversas. En pocas palabras, la encuesta y las entrevistas fueron manejadas no como métodos opuestos sino complementarios, pues los primeros describen tendencias mientras los segundos permiten profundizar en éstas desde la voz de sus actores.

IXHUAPAN Y OCOZOTEPEC: DOS COMUNIDADES DE LA SIERRA DE SANTA MARTA (SSM)

La SSM se localiza al sureste del estado de Veracruz, en el litoral del Golfo de México, al norte de Minatitlán y Coatzacoalcos, ciudades donde se concentra la actividad petrolera de la región. Cubre una extensión de 1 500 km² y está compuesto por seis municipios: Sotepan y Hueyapan de Ocampo, de población popoluca; Pajapan, Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, donde predominan los nahuas; y parte del municipio de Catemaco, donde abunda la gente mestiza [Lazos y Paré, 2000].

En la región se hacen presentes diversos problemas ambientales y sociales. Entre los primeros, Durand [2000] y Lazos y Paré [*op. cit.*] destacan la deforestación y contaminación de las fuentes de agua; los segundos se refieren a que desde mediados de los noventa, tres de los municipios de la SSM han sido catalogados como de alta marginación [Blanco e Instituto Nacional Indigenista, en Durand, *op. cit.*]. La SSM fue considerada como un caso de “emergencia nacional” por el gobierno de Carlos Salinas (1988-1994); de “atención prioritaria” por Ernesto Zedillo (1994-2000) [Turati, 1998]; y “prioritaria y de atención inmediata” por la administración foxista (2000-2006) [*Diario Oficial de la Federación*, 2001].

Ixhuapan pertenece al municipio de Mecayapan, considerado en 2000 como de muy alta marginación a escala nacional; ocupa el vigésimo lugar en la clasificación hecha al estado de Veracruz. Tiene una población de 1 868 habitantes [INEGI, 2000]. El ejido cuenta con 2 964 hectáreas donde los cultivos más importantes son el maíz para el autoconsumo, palma africana, papaya y nopal para la comer-

cialización. También se acostumbra rentar tierra para criar ganado “ajeno”, es decir, de personas externas al ejido quienes pagan al dueño de la parcela por el cuidado temporal de sus animales [Vázquez *et al.*, 2004].

El crecimiento de la ganadería en comunidades no sólo de Mecayapan sino de Tatahuicapan y Pajapan tiene lugar a partir de los años cincuenta debido a la estrecha relación entre el aparato del PRI (dirigido por Amadeo González) y los ganaderos de la zona, quienes reciben apoyo del gobierno federal para impulsar la cría de ganado [Velázquez, 2000]. Pajapan era la comunidad donde había más cabezas de ganado que en todas las demás. No fue sino hasta principios de los ochenta cuando se debilitó esta relación y se logró el reparto agrario [Chevalier y Buckles, 1995].

Asimismo, el crecimiento de la industria ganadera dio lugar a un proceso de deforestación y diferenciación social manifiesta en el acceso a la tierra. A mediados de los noventa, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE) repartió las tierras de Ixhuapan entre 207 ejidatarios (as). Esto ha provocado que sólo un tercio de los hogares (28.6%) cuenten con parcelas de 14 hectáreas en promedio, y que el resto tenga que trabajar en tierras “prestadas” por parientes o vecinos [Vázquez *et al.*, 2004].

La segunda comunidad es Ocozotepec, poblado popoluca perteneciente al municipio de Soteapan. Para el año 2000 también era considerado como de alta marginación y ocupaba el noveno lugar en la clasificación hecha para Veracruz [INEGI, 2000]. Su población está compuesta por 2 831 habitantes [*ibid.*]. El número de habitantes en ambas comunidades es un primer dato que apunta hacia una situación de pobreza, pues en localidades de menos de 5 000 personas se dificulta el acceso a servicios básicos, infraestructura y equipamiento, además de que las políticas sociales se han concentrado en las grandes ciudades [*ibid.*].

El ejido en Ocozotepec tiene 4 310 hectáreas donde predomina el cultivo de maíz para el autoconsumo y café para la venta [Vázquez *et al.*, 2004]. En los años ochenta y principios de los noventa este último constituía una fuente de ingresos para cerca de 1 700 familias popolucas de varias comunidades en la sierra. En la actualidad, con el retiro de apoyos gubernamentales, se encuentra en franca decadencia e incluso algunas fincas han sido vendidas o transformadas en potreros [Paré *et al.*, 1997; Blanco, 1997]. Aun así, el café ha sido sembrado sólo en áreas de sombra, por lo cual el ejido de Ocozotepec no presenta el mismo deterioro que el de Ixhuapan. Además, los (las) habitantes de Ocozotepec no aceptaron la entrada de PROCEDE en su comunidad y por eso el ejido no fue parcelado.

Las 4 310 hectáreas que componen Ocozotepec pertenecen a 192 ejidatarios (as) que tienen un certificado agrario previo a PROCEDE con derecho a parcelas de 22 hectáreas en promedio. A diferencia de Ixhuapan, donde la parcelación fomentó el sentimiento de la propiedad privada de la tierra, en esta otra región los ejidatarios

(as) comparten su parcela con sus hijos varones, lo cual se refleja en el hecho de que 70.5% de los hogares de esta comunidad dijeron tener acceso a la tierra, porcentaje que rebasa en dos tercios al de Ixhuapan [Vázquez *et al.*, *op. cit.*].

Ambas comunidades cuentan con el apoyo de diferentes programas gubernamentales. El más importante, durante el gobierno foxista, fue Oportunidades,⁴ que otorgaba una ayuda económica a mujeres, jóvenes y niños (as). En 2005, las madres recibían 310 pesos bimestrales, cantidad que podía aumentar si tenían hijos (as) en la escuela. Para obtener el incentivo económico, las beneficiarias tenían que acudir a pláticas de salud e higiene impartidas por promotoras de salud y colaborar en faenas (limpieza de la clínica y la escuela). Además, la familia debía ir a citas médicas; y los niños y niñas, asistir a clases de forma regular.

En lo que resta del trabajo contrastaremos los indicadores propuestos por Embriz *et al.* [*op. cit.*] con datos cuantitativos y testimonios recogidos en ambas comunidades. En los testimonios encontramos algunas coincidencias con dichos indicadores, los cuales fueron enriquecidos con otros temas. Al preguntárseles cómo entendían la pobreza, las personas entrevistadas hablaron, en efecto, del material y los servicios de la vivienda, la falta de empleo, los bajos niveles de ingresos y la deserción escolar de los (las) jóvenes por falta de recursos.

Pero algunos de ellos, en especial los y las ancianas, hablaron de la construcción de carreteras como algo positivo, al mismo tiempo que lamentaron el abandono de actividades agropecuarias dirigidas al autoconsumo, lo cual se manifiesta en una notable pérdida de autosuficiencia alimentaria a nivel comunitario. Enseguida exponemos cada uno de estos elementos.

LA POBREZA EN IXHUAPAN Y OCOZOTEPEC

La vivienda: promedio de ocupantes y materiales de construcción

En el país, el promedio de ocupantes por vivienda es de 4.7 personas, mientras que en las viviendas indígenas es de 5.4 [*ibid.*]. Para Ixhuapan y Ocozotepec los promedios son muy similares: 5.4 y 5.3 personas, respectivamente. Las viviendas tienen un promedio de 1.76 cuartos en Ixhuapan y 1.72 en Ocozotepec, por lo que en ambas comunidades viven un promedio de tres personas por cuarto.

⁴ Durante el sexenio de Zedillo (1994-2000) se estableció el Programa de Educación, Salud y Alimentación, conocido como Progresá, para abatir la pobreza al transferir recursos monetarios a los hogares. Al principio el programa sólo beneficiaba a los "pobres extremos" identificados en localidades rurales de alta y muy alta marginación, de acuerdo con el índice determinado por el Consejo Nacional de Población para 1995 [Boltvinik, 2005]. Es en 2001, durante la administración foxista se extendió la cobertura del programa y su nombre cambió a Oportunidades.

Según el INEGI [2000], puede hablarse de hacinamiento cuando duermen más de dos personas en la misma habitación, por lo que tanto en Ixhuapan como en Ocozotepec existe esta condición.

En cuanto a materiales de construcción, Embriz *et al.* [*ibid.*] consideran como indicador sólo las características del piso de la vivienda. Según el INEGI [*op. cit.*], 43.7% de las viviendas indígenas del país tienen piso de tierra. Tanto en Ixhuapan como en Ocozotepec los porcentajes de casas con este tipo de piso son mucho más elevados (78% y 95%, respectivamente). Otros materiales de construcción de la vivienda se observan en el cuadro 1.

CUADRO 1. Materiales usados en la construcción de la vivienda

CARACTERÍSTICAS	% IXHUAPAN	% OCOZOTEPEC
Piso		
Tierra	78.0	95.1
Concreto	22.0	4.9
Paredes		
Tablones	68.3	90.1
Tabicón	22.0	3.3
Cartón	2.4	3.3
Lámina	7.3	3.3
Techo		
Palma/zacate	39.0	14.7
Lámina	36.6	60.7
Cartón	14.6	24.6
Concreto	9.8	0.0

Fuente: encuesta socioeconómica en Ixhuapan y Ocozotepec, mayo de 2002

En la actualidad se hace uso de una gran variedad de materiales para la construcción de techos y paredes: en Ixhuapan hay más casas con paredes de tabicón. Los recursos para su construcción provienen sobre todo de personas que han migrado y que envían dinero de forma periódica. Las casas con tablones, cuya proporción es mayor, evidencian una menor disposición de recursos para invertir. En Ocozotepec dominan las casas con paredes de madera y el tabicón se usa en menor proporción. En ambas comunidades es muy común el uso de lámina de zinc para el techo, aunque también las hay de palma o zacate (en Ixhuapan) y cartón (Ocozotepec).

Los materiales con los que se construyen las casas son percibidos como signos de pobreza o progreso. Los tradicionales se asocian con la primera mientras que los foráneos con el segundo:

Bueno, muy pobre no [es el pueblo]. Antes aquí eran casitas de madera, de barro, todo, nadie tenía casa de lámina. Pero ahora ya algunos tienen casa de material, no al 100% pero el 20% ya tienen su casa de material y antes no, puro de madera. La casa de barro con el techo de zacate o palma, así era antes; ahora de esas casas ya casi no hay, muy poco [Abel, 55 años, Ixhuapan, 9 de junio de 2004].

En aquellos tiempos no era como ahora, porque antes vivíamos en puras casas de zacate y ahora ya algunos tienen casas de lámina y con piso. Hay programas que nos ayudan con los pisos, antes los pisos eran de tierra; en eso ha progresado un poquito [Pedro, 61 años, Ocozotepec, 3 de junio de 2004].

Servicios públicos: energía eléctrica, agua potable y drenaje

Las viviendas indígenas del país que no tienen energía eléctrica son poco menos de la cuarta parte [Embriz *et al.*, *op. cit.*]. En Ixhuapan, 92.9% cuentan con el servicio, mientras que en Ocozotepec el porcentaje es un poco menor (82%). En este caso, los indicadores favorecen a ambas comunidades serranas.

Más de un tercio (37.8%) de las viviendas indígenas del país no tiene agua entubada y el porcentaje puede variar por estado; en Veracruz, son 76.7% [*ibid.*]. El INEGI [2000] reporta que 85.2% de las viviendas en Ixhuapan y 78.2% en Ocozotepec cuentan con este servicio. Nuestros datos son un poco más altos: 92.9% y 96.7% de las viviendas de Ixhuapan y Ocozotepec, respectivamente, tienen agua entubada.

Por desgracia, la presencia de una toma de agua no garantiza el acceso al recurso. En particular en Ixhuapan, algunas personas señalan que nunca llega a sus casas, lo cual corroboramos de manera personal por medio de nuestras múltiples visitas a la comunidad a lo largo de tres años. Sobre todo, quienes sufren esta carencia son las mujeres, pues son las encargadas de lavar en el río y acarrear agua a sus casas. Para ellas, la escasez del recurso es un síntoma de pobreza:

Nosotros no tenemos agua, los más pobres tenemos que ir a buscar del pozo [...]. Dondequiera se lava en el arroyo, nosotros todavía vamos a lavar allá, aunque en mayo está sucio porque se está secando el agua, se ve turbio. Los pobres tenemos que lavar allá porque tenemos ropa de la familia, mis hijos me ayudan a acarrear el agua [Marina, 44 años, Ixhuapan, 10 de junio de 2004].

La ausencia del agua ocasiona la proliferación de enfermedades infectocontagiosas y gastrointestinales, principales causas de muerte sobre todo entre los niños (as). Esta problemática es reconocida por los habitantes de Ixhuapan:

[Del arroyo] se utiliza el agua para lavar y bañarse; eso genera problemas de salud [...]. Algunas personas tienen como salpullido en sus brazos, como sarna que ya no se les quita, además de problemas de diarrea. Hace como diez años hubo aquí problemas de cólera, hubo dos personas muertas, ahora el problema no es tan grave [promotora de salud, 34 años, Ixhuapan, 8 de junio de 2004].

Aquí nosotros estamos ocupando el río, por dondequiera vamos y se lava en el río, el ser humano lo ocupa y nosotros que somos del campo se agarra y se toma el agua y ya está contaminada, y es que no es de una persona, es de muchos miles. Si vamos a mirar el río de Huazuntlán, está agarrando Huazuntlán, Tonalapa, Amamaloya, San Pedrito; están agarrando más arriba todo ese jabón. El río de Tatahuicapan, en aquellos tiempos, era un río preciosísimo pero ahora toda la contaminación de Tatahuicapan va al río y llega acá; yo digo que sí llega, está lejos pero tiene que llegar; se están lavando cosas sucias en el agua [Abel, 55 años, Ixhuapan, 9 de junio de 2004].

En cambio, en Ocozotepec “ya no se sufre” por la escasez de agua:

No [había agua], íbamos por ella al río, sufría uno mucho, apelonchado [*sic*] mi hijo, con mi cubeta y mi maíz iba por el agua. Iba tres, cuatro vueltas en mayo y abril porque hay calor y todos los animales tomaban agua [...]. Había que ir al arroyo para lavar los trastes, ahora ya no porque ya hay agua, ya no se sufre [Karina, 55 años, Ocozotepec, 3 de junio de 2004].

Respecto al drenaje, dos tercios (66.3%) de las viviendas indígenas del país no lo tiene. En Ixhuapan y Ocozotepec los porcentajes son más altos: 88.8% y 89.9%, respectivamente [INEGI, *op. cit.*]. Los datos son parecidos a los de Guerrero, Chihuahua y San Luis Potosí, que reportan el mayor número de viviendas indígenas sin drenaje (86.5%, 82.9% y 82.6%, respectivamente) [Embriz *et al.*, *op. cit.*]. La carencia de un sistema adecuado de eliminación de excretas y aguas residuales ocasiona problemas ambientales y de salud:

La gente casi toda va al monte, es raro quien tenga letrina [...]; la gente va junto al agua, eso infecta también al río, cuando llueve eso [las heces fecales] va directo al agua, corre derecho al agua, todo va para allá [Mariana, 33 años, Ixhuapan, 6 de junio de 2004].

La doctora tampoco quiere que tengamos charcos de agua porque se nacen los zancudos, los moscos; si hay charcos de agua hay enfermedades como el paludismo y el dengue [Froilán, 30 años, Ocozotepec, 7 de junio de 2004].

Si llueve entra la suciedad, la suciedad de los animales, de cochino, de perro. Cuando llueve va todo adentro del arroyo, esa agua ya no sirve; tiene que conseguirse agua limpia [Lorenzo, 64 años, Ocozotepec, 4 de junio de 2004].

A manera de resumen, los datos referentes a los tres servicios públicos utilizados por Embriz *et al.* [*op. cit.*] varían bastante entre sí y en comparación con el

resto de las viviendas indígenas en México. Prácticamente todas las de Ixhuapan y Ocozotepec tienen luz eléctrica en comparación con otras del país. En el caso del agua entubada, los porcentajes de viviendas serranas que la tienen también son más altos que el resto de las viviendas indígenas, incluso si se comparan con las del estado de Veracruz. Sin embargo, hay que tomar estos datos con cautela, en particular en Ixhuapan, donde el agua no llega a la llave casera.

Por el contrario, la falta de drenaje en las comunidades serranas está por encima del promedio indígena nacional, alcanzando a los estados que presentan los porcentajes más altos de escasez. La combinación de estos tres indicadores (electricidad, agua entubada y drenaje) no es muy favorable para las comunidades serranas: sólo 9.8% de las viviendas de Ixhuapan cuentan con los tres servicios mientras que en Ocozotepec la proporción es aun menor (6.5%) [INEGI, 2000].

Mediante las entrevistas supimos de otros servicios públicos cuya existencia es interpretada como un paso en la disminución de la pobreza, en particular en Ixhuapan. Nos referimos a carreteras, clínicas de salud y escuelas. Las primeras hacen más fácil salir a vender productos y conseguir trabajo; mientras las segundas y terceras ofrecen la posibilidad de cuidarse la salud sin tener que salir de la comunidad, y estudiar hasta el bachillerato, respectivamente:

Ya tenemos centro de salud, antes no teníamos. Ya contamos con la casita ejidal; antes era una casita pequeña. Contamos ya con biblioteca, ya hay jardín de niños; hay tres, en cada barrio. Ya hay dos primarias; tenemos la telesecundaria y ahorita el telebachillerato. Ya tenemos nuestra carretera; tenemos agua también. No llega muy bien a todas las casas pero pienso que ya es un avance [Mireya, 34 años, Ixhuapan, 8 de junio de 2004].

Recuerdo que [antes] no era como ahora, no había doctor para cuidar la salud ni carretera. Recuerdo que la carretera llegó aquí hace como diez años. Nada más había calle pero no se podía caminar de noche porque estaba en barranca; te caes, estaba enmontecido. No había casas como ahorita, bueno, sí había, pero no como ahora; estaba lleno de monte [Karina, 55 años, Ixhuapan, 3 de junio de 2004].

Ocupación e ingresos

Gillette y Patrinos [2004] señalan que en toda Latinoamérica los (las) indígenas ganan menos que la población no indígena. Para el caso específico de México, Embriz *et al.* [*op. cit.*] señalan que las ocupaciones más frecuentes entre los indígenas son el trabajo agropecuario (60%), artesanal (11.6%), comercio (6.8%), construcción (5.6%) y servicios personales (5.4%); el resto (13.1%) se ocupa en otras actividades. De 60% de hombres indígenas dedicados a actividades agrícolas a escala nacional, 21% no recibe dinero por su trabajo; se trata de los dedicados a la agricultura y la ganadería de subsistencia.

En el cuadro 2 podemos ver el perfil ocupacional de las dos comunidades de estudio. Más de un tercio de los hombres mayores de 15 años se dedican a labores agrícolas por las que no reciben ningún ingreso, proporción considerable si se les compara con el dato nacional antes mencionado. Los hombres de Ocozotepec combinan en mayor proporción el trabajo en la parcela propia con actividades remuneradas, ya sea dentro o fuera de la comunidad; por ejemplo con el jornal agrícola, realizado por temporadas y por el cual se recibe un salario de alrededor de 30 a 50 pesos diarios.

En Ixhuapan, el porcentaje de hombres que ha dejado las labores agrícolas para dedicarse a otro tipo de actividades remuneradas (por ejemplo, la albañilería) es el doble que en Ocozotepec. Estos datos son un indicio claro de la creciente “dependencia que tiene la familia campesina de los ingresos provenientes del trabajo como jornaleros” [*ibid.*:182] y de otros oficios remunerados de forma escasa.

CUADRO 2. Perfil ocupacional de habitantes mayores de 15 años de Ixhuapan y Ocozotepec

	ACTIVIDADES	% IXHUAPAN	% OCOZOTEPEC
HOMBRES	Labores agrícolas	37.1	36.1
	Actividad agrícola/ actividades remuneradas	20.1	40.9
	Actividades remuneradas	24.2	10.8
	Estudiantes	17.7	12
MUJERES	Trabajo doméstico	45.9	23.6
	Trabajo doméstico/ agrícola	6.6	12.9
	Trabajo doméstico/ actividades remuneradas	31	53.9
	Estudiantes	16.3	9.6

Fuente: encuesta socioeconómica en Ixhuapan y Ocozotepec, mayo de 2002

En el caso de las mujeres, 25% de las indígenas del país se dedican sólo a labores domésticas [*ibid.*], dato mucho más elevado para Ixhuapan y cerca a Ocozotepec. Resalta el porcentaje de mujeres que en ambas comunidades combinan el hogar con alguna ocupación remunerada. Las ixhuapeñas ejercen el comercio tanto dentro como fuera de la comunidad, mientras que las de Ocozotepec se dedican al bordado, actividad que desempeñan durante las tardes o cuando sus otras ocupaciones lo permiten. Terminar un producto alrededor de cada 15 días. La paga es “a destajo” y bastante baja: diez pesos por bordado.

Los (las) habitantes de la SSM ven en sus propias ocupaciones rasgos de pobreza, ya que dejan poco o ningún ingreso. Por ejemplo, el trabajo del campo sólo aporta recursos para comer y al no haber otros empleos no se tienen ingresos económicos constantes:

Algunos se esfuerzan para ir sacando aunque sea para comer frijoles con huevo. Aquí no puedes sobresalir; el campo no da, solamente para comer, para pasar el rato [Arturo, 50 años, Ixhuapan, 10 de junio de 2004].

Nada más se trabaja en el campo, aquí no hay trabajo fijo que consigan dinero, que les paguen sueldo quincenal [Federica, 29 años, Ocozotepec, 4 de junio de 2004].

La falta de ingresos para comprar lo que se necesita trae consigo “tristeza,” un sinónimo de pobreza:

La pobreza es tristeza, porque a veces no tenemos dinero, no tenemos con qué comprar; a veces comemos así nada más pobremente, no comemos bien pues. Por eso casi toda la gente vive con tristeza, porque no tiene con qué comprar, con qué mantener a su familia [Irma, 33 años, Ocozotepec, 2 de junio de 2004].

La falta de ingresos fijos empuja a muchos campesinos, sobre todo jóvenes, a migrar en ciclos largos que cada vez se acercan más al cambio definitivo de residencia [Embriz *et al.*, *op. cit.*]. En Ixhuapan, 33% de los hogares tiene uno o dos migrantes, quienes en la mayoría de los casos (73.7%) son hombres menores de 30 años que salen por varios meses o incluso años a trabajar a los campos agrícolas (Sinaloa) o a las maquiladoras del norte del país (Ciudad Juárez). En Ocozotepec, 59% de los hogares tiene uno o más migrantes, en su mayoría (95.4%) hombres casados quienes salen a trabajar a las ciudades cercanas de la región (Coahuila y Minatitlán) por una o dos semanas como ayudantes de albañil y que regresan al poblado para la siembra y cosecha de maíz y frijol [Vázquez *et al.*, *op. cit.*].

La diferencia en el patrón migratorio de ambas comunidades está relacionada con diferencias en el acceso a la tierra. Como ya se dijo con anterioridad, en Ixhuapan sólo un tercio de los hogares cuenta con derechos agrarios, mientras que el ejido de Ocozotepec no ha sido parcelado y dos tercios de los hogares dijeron tener acceso a la tierra. Al haber menos disponibilidad de tierras para trabajar en Ixhuapan, los hombres se ven obligados a salir por temporadas más largas. En Ocozotepec, a pesar de que el porcentaje de emigrantes es mayor, sus destinos están en la región y los hombres pueden regresar con facilidad a trabajar sus tierras.

Aunque la escasez de tierra no es el único factor que ocasiona el abandono del campo, puede verse una relación entre la falta de acceso a ésta y la migración de largas temporadas [Embriz *et al.*, *op. cit.*].

Educación

Otro aspecto importante al hablar de pobreza es la educación formal, pues en gran medida determina el tipo de ocupación a desempeñar y los ingresos obtenidos. Entonces, el analfabetismo y una instrucción básica insuficiente son factores determinantes en el nivel de vida. Para el año 2000, la población analfabeta hablante de lengua indígena de 15 años o más fue de 44.3%. En las comunidades que nos ocupan, 36.2% de la población ixhuapeña de 15 años o más es analfabeta; y en Ocozotepec es 49.6% dentro del mismo rango de edad [INEGI, 2000].

En ambas comunidades, los porcentajes de mujeres que no estudiaron son más elevados que en los hombres; mientras que la proporción de varones que ingresaron a la primaria, la hayan terminado o no, son mayores. Esto indica que ellas tienen más dificultades para acceder a la educación formal.

CUADRO 3. Escolaridad de la población mayor de 15 años

ESCOLARIDAD	IXHUAPAN		OCOZOTEPEC	
	% HOMBRES	% MUJERES	% HOMBRES	% MUJERES
No estudiaron	19.3	37.7	14.5	39.8
Primaria incompleta	29.1	19.7	56.6	28.0
Primaria completa	20.9	13.1	19.3	16.1
Secundaria incompleta	19.3	11.5	4.8	8.6
Secundaria completa	6.5	6.5	3.6	5.3
Bachillerato incompleto	3.3	8.2	1.2	2.2
Bachillerato completo	-	3.3	-	-
No respuesta	1.6	-	-	-
Total	100	100	100	100

Fuente: encuesta socioeconómica en Ixhuapan y Ocozotepec, mayo de 2002

En la actualidad, para ambos sexos la falta de instalaciones escolares no impide el acceso a la educación, pues tanto en Ixhuapan como en Ocozotepec hay escuelas de nivel preescolar hasta bachillerato. Los y las entrevistadas consideran que la principal limitante para continuar los estudios es la escasez de recursos económicos. En este sentido el apoyo de Oportunidades es visto como algo benéfico, pues parte de los recursos otorgados se destinan a la educación, con énfasis en las hijas:

[Antes] los papás no dejaban que sus hijas estudiaran porque eran mujeres, decían que la mujer al metate, y el hombre sí estudiaba; bueno, sólo algunos porque a otros los mandaban al campo. Ahora ya todo cambió, las muchachas ya estudian, pero por el programa Oportunidades, porque antes no [promotora de salud, Ixhuapan, 8 de junio de 2004].

Salud, nutrición y autosuficiencia alimenticia

En América Latina los programas de salud destinados a comunidades indígenas son aún poco frecuentes y los que ya existen se han puesto en marcha durante los últimos 10 y 20 años. En particular los niños, niñas y mujeres indígenas tienen un acceso más difícil a los servicios de salud [Gillette y Patrinos, *op. cit.*]. En el caso de México, es innegable que la pobreza en zonas indígenas tiene efectos en la salud.

La mortalidad indígena se debe sobre todo a enfermedades infecciosas, intestinales, neumonía, influenza y sarampión. Esto a diferencia del resto del país, donde las cinco principales causas de muerte corresponden a enfermedades no transmisibles [Embriz *et al.*, *op. cit.*]. Mientras la esperanza de vida al nacer a escala nacional es de 73.4 años, entre la población indígena esta cifra es de 69.5 años. La mortalidad infantil indígena es 58.4 veces mayor a la nacional [Ríos, 2001]. Los estados que reportan las tasas más elevadas de morbilidad y mortalidad por tuberculosis son Chiapas, Veracruz y Oaxaca, donde se concentra 54% de la población indígena del país [INEGI, 2001].

En la SSM, las principales causas de muerte son infecciones respiratorias, intestinales, urogenitales y parasitosis [Montero *et al.*, 2001]. La Jurisdicción Sanitaria XI ubicada en la región ha presentado en los últimos cinco años tasas de morbilidad y mortalidad por tuberculosis por encima de la media nacional y estatal [SSA en Montero, s/f]. Puede verse que las llamadas “enfermedades de la pobreza” atacan más a las poblaciones indígenas del país, incluida la SSM.

Los estudios nutricionales realizados en el país también han identificado las regiones y sectores sociales donde existen las prevalencias más altas de anemia y deficiencias en el consumo de micronutrientes. Respecto al primero, 26.4% de las mujeres embarazadas y 20% de las no embarazadas en edad reproductiva (12-49 años) tienen algún grado de anemia, con mayor prevalencia en el sur del país y en comunidades rurales e indígenas [Shamah-Levy *et al.*, 2003].

También se encontraron deficiencias en el consumo de micronutrientes como zinc, calcio, vitamina A, hierro y ácido fólico, las cuales también son más altas en mujeres del sur del país y en los niveles socioeconómicos más bajos. Estudios bioquímicos muestran las mismas deficiencias también en vitamina E y C [INSP, 2000a, INSP, 2000b].

La alimentación serrana presenta estas deficiencias, sobre todo Ixhuapan. En esta comunidad se consumen de forma significativa menores cantidades de los cinco macronutrientes (carbohidratos, proteínas, grasas, colesterol y fibra) en comparación con Ocozotepec. También se encontraron diferencias importantes entre ambas comunidades en el consumo de las vitaminas B1, B2 y B12, calcio y hierro, en detrimento de Ixhuapan [Vázquez y Montes, s/f]. Las autoras atribuyen estas diferencias a la mayor disposición de maíz que hay en Ocozotepec.

Como ya se dijo, un mayor porcentaje de hogares tienen acceso a la tierra en esta comunidad en comparación con Ixhuapan. También las cosechas de maíz en Ocozotepec duran ocho meses en promedio, en comparación con 6.6 meses que duran en Ixhuapan. La falta de tierra en esta comunidad ha conducido a la expulsión de los campesinos (as) de la agricultura de autosubsistencia; el efecto: insuficiente maíz.

Un tema recurrente en las entrevistas, pero que no se manifiesta en indicadores de tipo cuantitativo, es la pérdida de la autosuficiencia alimentaria, la cual fue más notoria en Ixhuapan. La escasez del maíz y otros alimentos que forman parte de la economía de esta comunidad es interpretada como un signo de pobreza, sobre todo por los y las ancianas:

Me acuerdo el tiempo en que no estábamos en escasez como ahorita que lo compramos todo, nosotros [cosechábamos] el maíz, el frijol, el plátano, el quelite, el tomate, todo era en abundancia, había más pero se vino acabando y acabando. A veces viene a mi mente, ¿por qué se acabo eso?, ¿por qué ya no hay abundancia si yo cuando me crié íbamos al campo a cortar todo eso? Nunca lo compramos pues, ¿por qué será? No sé si es el tiempo o el líquido [herbicidas] porque antes mis papás nunca limpiaron con el líquido [...]. Eso es lo que yo me acuerdo en mis tiempos como me crié, no con escasez, ahorita mi vejez con escasez, tenemos que tener dinero para comprar todo, a veces así lo pienso y lloro porque nunca pensaba que esa escasez llegara con el tiempo. Pensaba que como me estaba criando así iba a envejecer pero no es así [Alberta, 66 años, Ixhuapan, 9 de junio de 2004].

El testimonio ilustra los efectos que han tenido diversos cambios ocurridos en Ixhuapan. Notamos, por ejemplo, cómo con la introducción y el uso generalizado de agroquímicos ha traído la escasez de alimentos culturalmente aceptados y ricos en micronutrientes, como los quelites:

Antes teníamos más animales que ahora, los cochinos, las gallinas [...]. Ahorita ya casi no quieren sujetar a los animales y luego andan en el solar ajeno y antes no era por solar, era una tierra unida, pero ya después se emparceló [sic] y se hizo el solar. El campo era de todos, de la familia, era una abundancia. [La familia] te llevaba a su campo a buscar las plantas, el plátano, el camote, la yuca, no se vendía como ahorita que si tiene te lo tiene que vender hasta en familia, ya no es familia porque todo es

dinero ya. [Ahora] se compra todo, se compra la leña [...], la compro porque nosotros no tenemos parcela, los que tienen parcela nos venden la leña. Todo compro, por eso se me hace difícil [*ibid.*].

Lo señalado por doña Alberta afecta a más de una persona: en Ixhuapan 99.1% de las mujeres cocinan con leña; y en Ocozotepec, 98.9% [INEGI, 2000]. También son varias las que han dejado de criar animales domésticos por la dificultad económica que representa construirles un corral y comprarles alimento.

En Ocozotepec, donde el maíz no escasea tanto como en Ixhuapan, los ancianos y ancianas también resienten la falta de otros alimentos que antes estaban disponibles en la milpa y el solar:

Antes los ancianos sufrieron bastante porque no había camino, pero esos señores no compraban nada, tenían calabaza, chayote, caña, tomatito, quelites, plátano, café [...]; no se compraba huevo, tenían pollos [...], tenían chivas, las vendían, la gente estaba tranquila; ahorita ya no, ahora hay que comprar todo [...]. ¿Pero de donde viene el dinero? Por eso la gente ahorita está muy jodida, ahora es más pobre porque se compra todo [...]. El frijol ya no da, ya no es natural hay que fumigar con líquido; el café ya no tiene precio, antes los viejos vendían su café pero ya no [...]. Lo que están dando de Oportunidades tampoco alcanza. Por eso mucha gente ha salido de aquí, se han ido al norte porque ya no hay nada, ya no se vende nada. Aquí la gente ya no vende café, ni maíz ni frijol; lo que hace falta se compra [Lorenzo, Ocozotepec, 64 años, 4 de junio de 2004].

Una mujer adulta coincide con don Lorenzo, al indicar que el dinero de Oportunidades no es suficiente ante la pérdida de autosuficiencia alimentaria de su comunidad:

Todos los programas que manda el gobierno no alcanzan, porque están caras todas las cosas. Por ejemplo, ahorita nosotros como madres tenemos ese programa [Oportunidades] pero no nos alcanza. Aquí toda la gente de Ocozotepec está comprando maíz, aquí [se] compra todo lo que [se] come, aquí casi no hay maíz. Yo veo que no hay progreso, más o menos allí estamos, pero no hay mucho [Irma, 33 años, Ocozotepec, 2 de junio de 2004].

Así, la dinámica económica en donde se encuentran inmersas las comunidades serranas ha provocado cambios en la producción y consumo que han conducido a la pérdida de autosuficiencia alimentaria, un problema muy sentido por los y las ancianas de ambas comunidades. Aunado a la disminución del consumo de alimentos tradicionales, hay un aumento en la compra de alimentos industrializados que suelen ser altos en azúcar y bajos en nutrientes [Dewey, 1989; Politis *et al.*, 1997], lo cual provoca las deficiencias nutricionales mencionadas con anterioridad.

CONCLUSIONES

En este trabajo exploramos las condiciones de pobreza de Ixhuapan y Ocozotepec, comunidades nahua y popoluca de la sierra de Santa Marta, Veracruz. Comparamos los indicadores manejados por Embriz *et al.* [*op. cit.*] para zonas indígenas del país con datos cuantitativos levantados en ambas comunidades. Este ejercicio que se complementa con las perspectivas de los y las habitantes de la sierra, recogidas mediante 16 entrevistas.

Los indicadores tienen que ver con el recubrimiento del piso y los servicios disponibles en la vivienda, actividades económicas desempeñadas e ingresos que se deriven de éstas, así como los niveles educativos y las condiciones de salud. Son valiosos porque conforman una metodología multidimensional para medir la pobreza; es decir, al utilizarlos es posible ir más allá de la definición que sólo considera carencias en el ingreso. Los indicadores propuestos por los autores ilustran las condiciones materiales y sociales que pueden favorecer o entorpecer el desarrollo personal.

Por ejemplo, el piso de la vivienda y hacinamiento influyen en la salud de las personas, es decir, en el desarrollo de sus capacidades básicas; la carencia de luz eléctrica impide el acceso a información relevante, lo cual obstaculiza la construcción de ciudadanía. La escasez de agua alarga las jornadas de trabajo, en especial de las mujeres, recortando sus tiempos de descanso y limitando sus posibilidades de bienestar. Asimismo las posibilidades laborales, educativas y del cuidado de la salud abren opciones de desarrollo personal. Pero es importante trabajar estos indicadores más allá de su dimensión numérica para verificar si en realidad interpretan la pobreza que se vive en las comunidades indígenas del país.

En el caso de las dos comunidades estudiadas en este trabajo, se encontraron algunas coincidencias con los indicadores propuestos por Embriz *et al.* [*op. cit.*] mientras que otros resultaron ser poco relevantes. Por ejemplo, el hacinamiento no es una preocupación de la gente, pero los materiales de la casa sí lo son. Es por lo menos curioso que los y las entrevistadas hayan hablado de los materiales de las paredes y del techo y no del piso, que es el único indicador propuesto por Embriz *et al.* [*ibid.*] por razones de salud.

Pero en la mente de los y las serranas, los materiales de las paredes y el techo dan estatus social, y los utilizados en zonas urbanas son los que representan un avance para ellos, mientras que los tradicionales y rurales son signos de pobreza. Siguiendo a Bourdieu [2000], los (las) habitantes están sujetos (as) a un proceso de dominación simbólica donde los grupos subalternos asumen los valores de los dominantes como propios. Diversos estudios han señalado que los materiales urbanos son más duraderos, pero son malos aislantes térmicos y acústicos, lo

cual incide de forma negativa en la comodidad de la vivienda tradicional [Vargas y Añorve, 1991].

Con respecto a los servicios de la vivienda (luz eléctrica, agua y drenaje), ningún (a) informante habló de la importancia de tener energía eléctrica en la comunidad. Pero no queremos decir que no sea relevante, puesto que fuimos testigos del uso que le dan en sus eventos escolares y comunitarios; labores domésticas (por ejemplo, la licuadora) y al interior de sus casas al oír el radio y ver televisión. En el caso del agua, es importante trabajar este indicador de manera más integrada; por ejemplo preguntar de dónde viene y si en verdad llega, ya que tener llave en casa no es garantía de que haya agua.

Por último, existe conciencia en ambas comunidades en torno a la contaminación de fuentes de agua, pero ningún (a) informante nos transmitió la idea de que el drenaje es la solución. Tal vez se deba a que, como ya sabemos, sin un programa adecuado de saneamiento ambiental el drenaje sólo aleja los desechos del lugar de donde se producen, pero de ninguna manera elimina sus efectos en la salud del ambiente y las personas. Aquí convendría también hacer una reflexión acerca de la necesidad de desarrollar indicadores que reflejen no sólo la existencia del drenaje, sino también (o más bien) los sistemas de manejo de las aguas residuales de cada comunidad.

En los indicadores de ocupación e ingresos hay bastante concordancia entre lo propuesto por Embriz *et al.* [*op. cit.*] y lo recogido en el campo: la gente sabe que el trabajo agrícola es poco valorado en lo social, y reconocen la necesidad de generar ingresos para comprar todo aquello que ya no producen. Aquí fue posible identificar una relación entre falta de acceso a la tierra y migración por temporadas largas, sobre todo entre la población joven masculina. Dado que en la actualidad el campo mexicano sobrevive en gran medida por las remesas enviadas, sería importante considerar como indicadores la tenencia de la tierra y el número de emigrantes de cada hogar.

Respecto a la educación, también existe aceptación de que es necesaria para tener un mejor empleo y condiciones de vida. Ellos y ellas valoran la existencia de escuelas en su comunidad. El programa Oportunidades es considerado positivo para que los (las) jóvenes sigan estudiando, sobre todo las mujeres. Pero conviene señalar algunas de sus limitaciones que, aunque no fueron recogidas en campo, sí han sido señaladas en estudios realizados en otras regiones del país.

Según Bey [2003], el programa incentiva a seguir estudiando, pero al no venir acompañado de otros que propicien la creación de fuentes de empleo en los poblados, se propicia a largo plazo el abandono de las localidades de origen. El programa también ha generado conflictos al interior de las comunidades, las cuales poseen sistemas propios de redistribución de recursos. La división del programa en hogares beneficiados y no beneficiados altera dichos sistemas, lle-

vando a la fragmentación y al conflicto al interior de familias extensas, dentro de las comunidades, y entre las promotoras y mujeres no beneficiarias [CIESAS, en Adato, 2005].

Los indicadores referentes a la salud (mortalidad, tipo de enfermedades y servicios de atención a la salud) también son importantes para los y las serranas: entre los servicios públicos más valorados, se encuentran las clínicas de salud, y tenerlas es considerado un avance, ya que sin ellas es necesario desplazarse para atenderse cualquier enfermedad. Sin embargo, conviene reflexionar por qué los indicadores referentes a la mortalidad entre los y las indígenas siguen reflejando serias desigualdades respecto al resto de la población mexicana.

Aunque no recogimos testimonios en ese sentido, otros estudios [Montero, s/f] realizados en la SSM han demostrado que la existencia de la clínica no es suficiente para mejorar la salud de los y las indígenas. Además de que necesita estar bien equipada para no causarle gastos de salud al enfermo (a), su personal debe estar capacitado para lidiar con culturas y lenguas distintas. Convendría entonces buscar indicadores que reflejen no sólo la importancia de una clínica, en efecto un avance, sino también la calidad de los servicios que ofrece.

Queremos resaltar la importancia de haber comparado dos grupos indígenas que habitan en la misma región: la SSM. Este ejercicio nos permitió dar cuenta de lo distintas que pueden ser las comunidades entre sí, a pesar de su cercanía geográfica y su convivencia a lo largo de los siglos. En este caso, la mayor disponibilidad de la tierra en Ocozotepec da lugar a patrones migratorios distintos a los de Ixhuapan, cuyos hombres se van por temporadas más largas y a destinos más lejanos.

Además, la baja producción de maíz en esta comunidad se refleja en mayores deficiencias nutricionales. El mayor abandono de la tierra en Ixhuapan responde, a su vez, a la expansión de la ganadería bovina en municipios nahuas de la SSM, lo cual trajo consigo deterioro ambiental y diferenciación social.

Aun así, puede decirse que ambas comunidades están inmersas en un proceso de desagrarización [Lara, 1996], caracterizada por la proliferación de actividades no agrarias en las zonas rurales y el movimiento cotidiano de la población campesina hacia ciudades medianas y pequeñas para incorporarse a empleos en la maquila, industria de la construcción, comercio y servicios, pues tanto en Ixhuapan como en Ocozotepec se necesitan ingresos monetarios para sobrevivir. En este contexto, resaltan los testimonios recogidos acerca de la pérdida de autosuficiencia alimentaria a nivel comunitario, así como la necesidad de desarrollar indicadores que ilustren esta situación.

Por último, queremos dejar claro que, como se dijo con anterioridad, la propuesta de Embriz *et al.* [op. cit.] no está acabada, pero representa un intento por ver a la pobreza desde un enfoque multidimensional más allá de los ingresos.

Con la intención de seguir avanzando en la comprensión de un fenómeno tan complejo como el que nos ocupa, proponemos dos puntos. El primero es no cejar en el intento de medir la pobreza, pero mediante indicadores cada vez más integrales, desarrollados a partir de la reflexión colectiva. Segundo, esta reflexión debe incluir un amplio grupo de personas, entre ellas, aquellas catalogadas por tradición de “pobres”, como se ha intentado hacer en este trabajo.

Es importante que, tomando en cuenta las ventajas y desventajas que ofrece el contexto económico, sean ellos y ellas quienes generen propuestas y decidan acerca de cuáles son sus mejores opciones de vida. Nos sumamos a las palabras de Hernández [2004], quien menciona que los esfuerzos de la sociedad deben concentrarse en la búsqueda de formas innovadoras de superar la pobreza, siendo mejores las que permitan al individuo recuperar su dignidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

Adato, Michelle

2005 “Programas de transferencias monetarias condicionadas: beneficios y costos sociales”, en Damián, Araceli y Julio Boltvinik (coords.), *La pobreza en México y el mundo*, México, Siglo XXI, pp. 348-363.

Blanco, José Luis

1997 *El Proyecto Sierra de Santa Marta. Experimentación participativa para el uso adecuado de recursos genéticos maiceros*, México, Red de Gestión de Recursos Naturales / Fundación Rockefeller.

Boltvinik, Julio

2001 “Métodos de medición de la pobreza. Conceptos y tipología”, en Gallardo Gómez, Luis, Joaquín Osorio Goicoechea y Mónica Gendreau (coords.), *Los rostros de la pobreza, el debate*, tomo III, México, Limusa / Universidad Iberoamericana, pp. 17-116.

2005 “Políticas focalizadas de combate a la pobreza en México. El Progreso / Oportunidades”, en Damián, Araceli y Julio Boltvinik (coords.), *La pobreza en México y el mundo*, México, Siglo XXI, pp. 315-347.

Bonfil Batalla, Guillermo

1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, CIESAS / SEP, 250 pp.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 149 pp.

Castro, Roberto

1996 “En busca del significado: supuestos alcances y limitaciones del análisis cualitativo”, Szasz, Ivonne y Susana Lerner (coords.), *Para comprender la subjetividad*, México, El Colegio de México, pp. 57-85.

Chevalier, Jacques Maurice y Daniel Buckles

1995 *A Land Without Gods. Process Theory, Maldevelopment and the Mexican Nahuas*, Londres, Zed Books, 374 pp.

Dewey, K. G.

1989 "Nutrition and the Commoditization of Food Systems in Latin America and the Caribbean", en *Social Science Medicine*, vol. 28, núm. 5, pp. 415-424.

Diario Oficial de la Federación

2001 15 de marzo, cuarta sección, 128 pp.

Durand Smith, Marcia Leticia

2000 *La colonización en la Sierra de Santa Marta: perspectivas ambientales y deforestación en una región de Veracruz*, tesis de doctorado, México, UNAM, 199 pp.

Embriz, Arnulfo, Laura Ruiz y Agustín Ávila

2001 "La pobreza entre los indígenas de México", en Gallardo Gómez, Luis, Joaquín Osorio Goicoechea y Mónica Gendreau (coords.), *Los rostros de la pobreza, el debate*, tomo III, México, Limusa/Universidad Iberoamericana, pp. 153-196.

Gordon, Sara y René Millán

2000 "Miradas y supuestos de la pobreza en México", en De la Paz López, María y Vania Salles (comps.), *Familia, género y pobreza*, México, Miguel Ángel Porrúa/GIMTRAP, pp. 409-418.

Hernández Moreno, María del Carmen

2004 "Pobreza y espacio rural, ¿binomio insoluble", en *Estudios Sociales*, vol. XII, núm. 24, julio-diciembre, pp. 173-179.

INEGI

2001 *Estadísticas del sector salud y seguridad social*, Cuadernos 17, México, CONAPO.

Instituto Nacional de Salud Pública (INSP)

2000a *Encuesta Nacional de Nutrición 1999 (ENN-99)*, México, SSA/INSP/INEGI.

2000b *Encuesta Nacional de Nutrición 1999 (ENN-99). Estado nutricional de niños y mujeres en México*, México, SSA/INSP/INEGI.

Lara Flores, Sara María

1996 "El papel de las mujeres en la nueva estructura de los mercados de trabajo 'rururbanos'", en Cartón Grammont, Hubert (coord.), *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, vol. II, México, Plaza y Valdés, pp. 145-166.

Lazos, Elena y Luisa Paré

2000 *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre los nahuas de Veracruz*, México, CRIM/Plaza y Valdés, 220 pp.

Montero, Elda

s/f *Entre el decir y el hacer. Procesos de toma de decisión en salud. Un estudio de caso de la Sierra de Santa Marta*, tesis de doctorado, México, El Colegio de la Frontera Sur, 2006 (en preparación).

s/f *El diagnóstico de la tuberculosis en poblaciones rurales mestizas e indígenas: un estudio con perspectiva de género en salud*, México (manuscrito).

Montero, Elda, Emma Zapata, Verónica Vázquez, Austreberta Nazar y Héctor Javier Sánchez

2001 "Tuberculosis en la Sierra de Santa Marta, Veracruz: un análisis desde la perspectiva de género", en *Papeles de Población*, vol. VII, núm. 29, pp. 225-245.

Paré Luisa, Emilia Velázquez, Rafael Gutiérrez, Fernando Ramírez, Álvaro Hernández, Marta Patricia Lozada

1997 *La reserva especial de la biosfera, Sierra de Santa Marta, Veracruz: diagnóstico y perspectiva*, México, SEMARNAP/UNAM, 118 pp.

Politis, G., G. Martínez y J. Rodríguez

1997 "Caza, recolección y pesca como estrategia de explotación de recursos en forestas tropicales lluviosas: los nukak de la amazonia colombiana", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 27, pp. 167-197.

Ríos, Enrique

2001 "Programa de salud y nutrición para los pueblos indígenas de la Secretaría de Salud", en *Seminario de Salud Reproductiva de El Colegio de México*, junio.

Shamah-Levy T., S. Villalpando, J. A. Rivera, F. Mejía-Rodríguez, M. Camacho-Cisneros y E. A. Monterrubio

2003 "Anemia in Mexican Women: A Public Health Problem", en *Salud Pública de México*, vol. 45, núm. 4, pp. S499-S507.

Turati, Marcela

1998 "Definen por regiones combate a la pobreza", en *Reforma*, México, 21 de septiembre.

Vargas Mata, Isabel y César Añorve Millán

1991 "Vivienda tradicional en transición", en Guzmán Ríos, Vicente (coord.), *Vivienda rural y producción*, México, UAM-Xochimilco.

Vázquez García, Verónica, Lourdes Godínez, Ana Silvia Ortiz y Margarita Montes

2004 "Uncultivated Foods in Southern Veracruz, Mexico: Establishing the Links Between Ecosystems Health, Food Availability, and Human Nutrition", en *Ecohealth*, vol. 1, núm. 2, pp. 131-143.

Vázquez García, Verónica y Margarita Montes

s/f "Consumo de energía y nutrimentos y estado nutricional de hombres y mujeres indígenas del sureste veracruzano", en *Agricultura, sociedad y desarrollo* (en prensa).

Velázquez, Emilia

2000 "Ganadería y poder político en la Sierra Santa Marta", en Léonard, Eric y Emilia Velázquez (coords.), *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*, México, CIESAS, pp. 111-128.

INTERNET

Bey, Marguerite

2003 "Las familias campesinas pobres y la política focalizada del Progreso", en *Revista Universidad de Guadalajara*, núm. 27, primavera. Disponible en Web: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug27/dossier7.html>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

2002 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2002*. Disponible en Web: <http://www.cdi.gob.mx/index.php>

Gillette, May y Harry Anthony Patrinos

s/f *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004* [ref. febrero de 2006]. Disponible en Web: http://www-wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2005/07/20/000112742_20050720175445/Rendered/PDF/330200PueblosIndigenasPobreza1resumen1es.pdf

INEGI

s/f

Índices de marginación municipal: 2000. Grado de Marginación de las comunidades, CONAPO. Disponible en Web: <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/indices/pds/001.pdf>

ENTREVISTAS

- Abel, 55 años, Ixhuapan, 9 de junio de 2004.
Alberta, 66 años, Ixhuapan, 9 de junio de 2004.
Arturo, 50 años, Ixhuapan, 10 de junio de 2004.
Federica, 29 años, Ocozotepec, 4 de junio de 2004.
Froilán, 30 años, Ocozotepec, 7 de junio de 2004.
Irma, 33 años, Ocozotepec, 2 de junio de 2004.
Karina, 55 años, Ocozotepec, 3 de junio de 2004.
Lorenzo, 64 años, Ocozotepec, 4 de junio de 2004.
Mariana, 33 años, Ixhuapan, 6 de junio de 2004.
Marina, 44 años, Ixhuapan, 10 de junio de 2004.
Mireya, 34 años, Ixhuapan, 8 de junio de 2004.
Promotora de salud, 34 años, Ixhuapan, 8 de junio de 2004.
Pedro, 61 años, Ocozotepec, 3 de junio de 2004.

CONCEPTO DE *METABOLISMO CULTURAL* PARA EVITAR LA MONOCULTURA EN EL TREN DEL MONOGLOBALISMO

Reinhard Senkowski
Universidad Pedagógica Nacional

RESUMEN: *El Metabolismo Cultural implica una revisión y reconocimiento de la diversidad natural, ambiental y cultural de las variedades tanto morfológicas como filosóficas y espirituales. Las ramificaciones históricas, geofísicas y socioculturales de las sabidurías étnicas encuentran su valor y función como alternativa a la globalización actual, del prestigio y consumo promovido. Es conjunto e intercambio, en su dialéctica y en su complementariedad esencial, de tipo metabolismo, como un intercambio indispensable y constitutivo, en aspectos físicos, psicológicos, etnoecológicos.*

ABSTRACT: *The Cultural Metabolism implies a revision of natural, environmental and cultural diversity, of morphologic, philosophic and spiritual varieties. The historical, geophysical and sociocultural branches develop their value and function as alternatives to current globalization, label of prestige and consumption. It's an ensemble of interchanging in his dialectic and in his essential complement, metabolism-type, as a needed and essential exchange.*

PALABRAS CLAVE: *etnoecología, biodiversidad, diversidad cultural, disolución del pensamiento y de la conducta antagónica, educación holística, antirracismo*

KEY WORDS: *etnoecology, biodiversity, cultural diversity, disolution of antagonic thinking and behavior, holistic education, antiracism*

LA NECESIDAD DE UN CONCEPTO INTEGRATIVO PARA UN *METABOLISMO CULTURAL*

El perfil histórico, en el tiempo de la pos o transmodernidad, exige una revisión compleja y profunda de nuestros mitos acerca de la modernidad como visión y de los dogmas del mundo: progreso, éxito y avance hacia una racionalidad mecánica; así como hacia un mundo desértico, desencantado, disfuncional, sin alma ni espiritualidad.

Intentamos desarrollar una teoría que sea más que un discurso teórico. Lo anterior mediante publicaciones, conferencias y debates; y también en el contexto de una tesis doctoral inserta en la línea de la teoría pedagógica, hermenéutica y multicultural. Lleva por título: *La construcción y promoción de un concepto cosmológico en el marco de la etnoecología; condiciones y visiones para una didáctica de etnoecología en el marco de un diseño hacia un Metabolismo Cultural*.

Pasamos por una fase densa en donde urge esclarecer algunos problemas complejos y ampliar el horizonte buscando soluciones tanto a nivel teórico como en la práctica. Queremos dedicarnos a las siguientes cuestiones e invitar a un debate lo más amplio posible. La ciencia no debería reducirse al análisis de los problemas sino contribuir al proceso evolutivo en un marco de *etnoecología*, en los aspectos cultural, social y ecológico, entre otros.

En la actualidad proyectamos el análisis de una *metamorfosis global*, como en el caso de los cambios de identidad en el proceso de *transformación cultural*. En consecuencia, buscamos un concepto de *intercambio cultural* (como una síntesis de diferentes factores y dimensiones en el mundo multicultural). También queremos enfocar los elementos y métodos (tanto regionales como globales) para el establecimiento de una visión holística y armoniosa.

Además, planeamos desarrollar criterios para una *didáctica de la cosmovisión*, en el marco de la etnoecología, como una opción frente al camino actual en la globalización. Ésta se concibe como *unidimensional* [Marcuse, 1999] y *unidireccional* que conduce a un "callejón sin salida" por la *monocultura*, una tendencia central, monopólica, racional y material, ante todo.

Para lograrlo es necesario investigar perspectivas orientadas a la concientización y búsqueda de una convivencia integrativa, armónica e interdependiente, que sirva de inspiración en el sentido de un *Metabolismo Cultural*.

Así, urge revisar la concepción antagónica *hombre racional* versus *hombre espiritual*¹ y el proceso de industrialización (desde su origen histórico-filosófico), en creciente desequilibrio y con problemas serios en el marco interétnico, cultural y ecológico. La historia del proceso anticíclico y destructivo de nuestro mundo, así como los riesgos para su permanencia y el gran organismo cósmico,² se derivan de actitudes impactantes.

El objetivo es legitimar y aportar bases científicas y filosóficas con el fin de preservar la biodiversidad y diversidad cultural. Queremos favorecer la comprensión hacia los valores de grupos étnicos, y sus configuraciones culturales, sociales, ecológicas, económicas, técnicas y en general afines con la vida natural e integral

¹ Un discurso científico desarrollado de forma amplia durante el siglo pasado, cerca de 1920, en América Latina.

² Véase la teoría de la Gaia o nueva biología en Thompson, *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona [1995].

en su horizonte mítico y cosmogónico. Éstas son expresadas en un esquema tradicional y moderno, en una dialéctica que llamamos *Metabolismo Cultural en el auge de la biodiversidad y diversidad cultural*, algo que consideramos indispensable para la existencia de la vida humana y preservación del mundo geofísico en relación con el mundo místico-humano.³

La avalancha de la industrialización, lineal y sin freno, es un procedimiento ilimitado y poco diferenciado. Mistifica y cultiva nuestros parámetros para percibir y desarrollar, con una inmensa precisión y velocidad, diseños de un ser más perfecto y superior, en relación con toda forma natural. La nueva época, con la bandera de la modernidad, se autodefinió por sus profetas y adeptos como desarrollada, cómoda, fascinante, y con la ilusión de ser amplia y extensible, casi sin límites de cantidad y perfección; muy eficaz en su aspecto general (sin analizar las contraindicaciones) [Bruges, 2000].⁴

Observada de forma crítica esta corriente se muestra, en gran parte, como un bumerang dirigido hacia casi todos los diseños y metas descritas. Se define en su *reducción y disyunción* de los segmentos múltiples de la realidad, y en su concepto científico, sólo reconociendo lo que se comprueba de forma empírica. Se da prioridad absoluta a una meta cuantitativa: positivista, en extremo materialista, mecanizada, agresiva, hacia otros seres humanos y el medio ambiente. Para ello véase a Edgar Morín con la teoría del pensamiento complejo [1990].

Hay que considerar su criterio de otorgar la razón al fuerte y con éxito, enfocado a la línea de un socialdarwinismo, con conceptos filosóficos mecanizados, fragmentados, promoviendo un capitalismo ilimitado, con trazos de crecimiento por eliminación de la concurrencia de seres vivos, hasta la propia base de vida, la madre Tierra; preparando la red de pensamiento para promover la industria, basándose en un empirismo absoluto. Parece que esa trayectoria de visiones y conductas se manifiesta como una reliquia del pensamiento absolutismo religioso y político, inclinado a la rigidez y al dogmatismo, de la Iglesia católica en la Edad Media o de los príncipes en su prepotencia en las épocas anteriores.

La base teórica y empírica puede definirse como selectiva, reducida, producto de un ser humano carente, tanto en su horizonte de pensamiento como en el

³ Referencias de un proyecto doctoral en la Universidad Pedagógica Nacional en el marco de la teoría pedagógica, hermenéutica y multiculturalismo, con el título: La construcción y promoción de un concepto cosmológico en el marco de etnoecología; condiciones y visiones para una didáctica de etnoecología. Un diseño hacia el *Metabolismo Cultural*.

⁴ Bruges alerta que corremos un riesgo grave, destructivo y autodestructivo, si todo el mundo quiere realizarse como los países industrializados o las élites de países en desarrollo industrial. En ese caso, necesitaríamos cinco planetas. Todo avance en cualquier dirección significa el *out* para todo, la perspectiva de otra época glacial con la extinción de alrededor de dos terceras partes de todas las especies.

de acción. Es un ser que defiende sus dogmas con el estoicismo de un monolito, predominante, incrustado en sus hábitos inflexibles, de esencia inhumana. Gallegos Nava expone:

Nuestra cultura es antiecológica, antiestética y antiespiritual [...]. Vivimos en una sociedad basada en la visión científica mecanicista del siglo XVII, que percibe a la naturaleza como un producto muerto, que es insensible a la vida de los seres que habitan el planeta. La visión científica es, por su propia naturaleza, depredadora del medio ambiente, contamina ríos, destruye bosques, contamina los océanos y la atmósfera [1999:165].

Al respecto Gallegos Nava, Enrique Leff y Martí Boada con Víctor Toledo se refieren al autor intelectual y espiritual de los hechos depredadores. Estos fenómenos se extienden, en casi todos los niveles, desde Descartes, Bacon y Newton, y quedan como alerta para un observador crítico [Berman, 2004; Leff, 2003; Boada y Toledo, 2004]. ¿Por qué?, ya el horizonte visible es alarmante en sus formas catastróficas naturales, decadencia humana, violencias de múltiples caras, proletarización y empobrecimiento de las masas humanas, ramos del pensamiento dominante y antagónico con consecuencias drásticas para el mundo geofísico, tecnológico, administrativo, económico, cultural; y definir identidades por los hechos de dilución y hasta paralización de la ética.

Todo lo anterior es una amenaza a nivel ecológico. El rumbo perseguido se demuestra crítico con su dinámica depredadora, yaciente en bases científicas que nos desvían del rumbo de una convivencia con nuestro ambiente como alternativa a la disgregación de las unidades en su génesis y contexto, anulando las redes y perspectivas de paz para todos.

En vez de cimentar esperanza, declaramos y operamos guerra, desesperación y extinción. Las metas y modelos nos perturban más que guiarnos a una vida armónica, inclinada a las leyes interhumanas y del cosmos. Operamos contra la matriz y fuente de todo, de la madre Tierra, origen y base de realización de nuestra existencia.

No queremos ni hablar del horizonte invisible, referente a la espiritualidad, del pensamiento unidireccional y unidimensional [Marcuse, *op. cit.*], como una forma de contaminación del aire, agua, radiación y estrés que provoca malestar e implica la causa de infartos, derrames, cáncer y problemas cardiacos, entre otros. Se extiende por la fauna, por todo el entorno de la vida; es origen de depresiones entre la especie humana, animales y hasta en el mundo vegetal. El perfil de los síntomas de irregularidades, daños por causa de enfermedades, catástrofes y otras deficiencias por impactos naturales se atribuyen, entre otras causas, a la disyunción de las funciones complejas, como la percepción del antagonismo entre teoría y praxis, pensamiento y espiritualidad, así como la desvinculación entre lo real e ideal.

La dinámica de nuestro empeño civilizador, en específico en el marco de la cultura dominante, se desarrolla con una velocidad que amenaza; esta cuestión pone en duda un presente y futuro sano. Dicho espectro exige una revisión inmediata de todos los ítems, así como causas y efectos en el enfoque de la globalización. Del modo como proyectamos y operamos, con más y más velocidad, fuerza y violencia, estamos construyendo una gran máquina del modelo del mundo de Bacon y Newton, reducida a una naturaleza vegetal y humana tipo máquina *par excellence*; una homogeneización y desertificación que están empobreciendo y vaciando toda la Tierra y espiritualidad del hombre, reduciendo su creatividad.

Por este camino se demuestra que la forma estandarizada está descomponiendo al mundo en su diversidad, complejidad y estabilidad. Eso acontece de manera funcional, con el fin de someterse a un proceso uniforme. Todo eso se celebra hoy con el lema de la globalización.

La tendencia a unificar los valores, estándares, gustos, criterios, hábitos de medir ligera y superficialmente y enfrentarse al mundo sin sentimientos ni vergüenza, lleva a un desencantamiento del mundo afectivo, espiritual, religioso y deja a los sujetos ajenos, sin lazos sociales, egocéntricos, hasta brutos y sin sensibilidad para los otros ni para ellos mismos. La revolución científica juega un papel muy importante en este contexto.

Define la esencia y la relación con el mundo, del lado del ser humano, como una forma de mecanismo sobre la naturaleza. Pero la ciencia moderna, con la significativa excepción de la *mecánica cuántica*, no considera la *gestalt* de la materia/movimiento/experimento/cuantificación como una metáfora de la realidad; la considera como piedra de toque de la realidad [Berman, *op. cit.*:92, cursivas en el original].

Como consecuencia de la trayectoria científica, en especial la filosofía, padecemos una carencia de realización en el marco holístico que debería llamar nuestra atención.

Hoy en día, el vacío espiritual que resulta de nuestra pérdida de la razón dialéctica está siendo rellenado por toda clase de dudosos movimientos místicos y ocultos, una tendencia peligrosa que de hecho ha sido estimulada por el ideal del intelecto descorporalizado y el escolasticismo clásico que Blake, con toda razón, encontraba deleznable. La ciencia y tecnología moderna no sólo se basan en una actitud hostil hacia el ambiente sino en la represión del cuerpo y del inconsciente.

La fortaleza del *ego* es mucho más suave en culturas no industriales que en la nuestra, y los desarrollos del *ego* son probablemente más débiles en forma correspondiente [...]. Es la norma para las sociedades industriales de Occidente, las cuales producen, con violencia, estructuras del *ego* rígidas [*ibid.*:92, 130, 161 y s].

La corriente globalizante implica interferencia en los tejidos socioculturales con toda su infraestructura, mentalidad, costumbres, fondos de identificación, control social y confianza en el aporte común. Este proceso, promovido y extendido con tanta velocidad, es responsable de las transformaciones culturales y materiales que traen el riesgo de violencia.

En caso de encontrarnos en un “callejón sin salida”, tenemos que detenernos, meditar, quizá regresar y buscar alternativas en el camino, tanto en lo filosófico como en la práctica. En la situación concreta de hoy, con tantos fracasos del modelo occidental, quizá sirvan filosofías alternativas para darnos luz y corregir nuestro rumbo.

Es interesante, también para la visión griega, la constatación de Arquímedes: “Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo”; o en el concepto del psicoanálisis: por qué definimos nuestro *yo* por la frontera (singularidad) en contraste con el *otro* o la realidad de nuestro entorno. Eso es constituyente y reafirmante del *yo* en el sentido de nuestra autodefinición y educación en general. El capitalismo, de igual manera, se define de forma eminente por la competencia, el impulso de ser mejor, más fuerte, superior al otro. Así, se contradicen en esencia los conceptos filosóficos y psicológicos.

Urge una comparación cultural-filosófica y una revisión en el horizonte budista y de otras culturas para corregir ciertos extravíos históricos y actuales (que se precian de ser la única verdad) con el fin de no seguir en el rumbo del pensamiento puro, del modelo mecanicista. “Su visión fragmentaria y reduccionista nos han convertido en ciudadanos aislados, egoístas, con incansable deseo de poder y dominio sobre la naturaleza y los demás” [Morín, *op. cit.*: 12].

Para buscar y desarrollar visiones en este tormento histórico, con el fin de encontrar senderos que nos guíen hacia otros horizontes, es importante lograr puntos de autorreflexión; imaginar, sentir y contemplar dimensiones que exigen profundidad, tranquilidad y un inmenso valor para salir de posiciones tradicionales, seguridad y comodidad. Ser *discoverer* o aventurero espiritual y explorador sin miedo. Por eso necesitamos, sobre toda luz e intuición, un profundo cambio existencial en nuestro pensamiento y orientación espiritual, con una integración hacia algo que nos parezca el foco (eje central, núcleo, centro) de nuestra existencia:

Claridad significa que no existe centro alguno desde donde usted esté funcionando. Un centro que se encuentra conformado por el pensamiento en forma del ‘yo’, lo mío, ellos y nosotros. Y donde existe una circunferencia hay resistencia, hay división [Gallegos, 1997:56].

¿Será que los mensajes del budismo o la filosofía del taoísmo nos alcanzarán antes que destruyamos el planeta con sus bases esenciales de toda vida y, en

consecuencia, nosotros mismos? No hay respuesta única frente a tantos problemas y amenazas; no existe un solo camino pero es urgente la tarea de buscar y juntar las piedras que nos sirvan para caminar de manera firme, en armonía con la fuerza de un ecoantroposistema, llegar a un reto y estado que garanticen la continuación de la vida.

¿QUÉ APRENDEMOS DE LA COLONIZACIÓN, MIGRACIONES, GUERRAS, PREDOMINIO Y EXCLUSIÓN?

Ya vivimos este fenómeno en las historias antiguas desde hace millares de años en varios lugares del mundo: migraciones, colonización y deformación; referente a culturas heterogéneas en sus conceptos propicios, marcos filosóficos, en sus mitos, tradiciones, bases fundamentales para sobrevivir y construir algo singular adecuado a las condiciones naturales y civilizadoras.

Se recuerdan los tiempos de nómadas, migraciones violentas, sangrientas, en la Europa de hace 2000 años, cuando los invasores perturbaron el continente con cambios bruscos y choques. Así era cuando chocaban los vikingos, eslovacos, sajones y germanos. Conocemos los sacrificios que provocaron los hunos, romanos y otros imperios mediante sus ejércitos crueles. ¿Qué pasó con las etnias y culturas que invadieron, con otras regiones y campos culturales que usurparon o esclavizaron, presionando a los vencidos? Se sabe cómo enfrentaban al mundo conquistado: de modo brusco y conflictivo.

Todo eso provocó sufrimiento, muerte, deformaciones, pérdidas físicas y culturales, opresión y sumisión que llevaron a un pesado clima humano y a una depredación del ambiente. En general, era causa de resistencia o adaptación dudosa a la nueva cultura dominante.

Los hábitos extraños pueden inspirar e iniciar innovaciones. Sin embargo, en general causan rechazo, confusión, agresiones o formas sociales contradictorias, discriminatorias y falsas. Son simulaciones de una aceptación que no es auténtica, colaboradora ni productiva para una existencia común. Creo que es una de las razones de la corrupción, del boicot, de la moral de decadencia en todo; casi siempre confrontaciones problemáticas, hasta mortales.

NUNCA PASAMOS UN TIEMPO TAN LLENO DE CAMBIOS Y MIGRACIONES COMO EL ACTUAL

Hoy se registran 200 000 000 de migrantes por año tanto nacionales como internacionales. Por ejemplo en Brasil, millones siguen la oferta de trabajo donde hay industria, en ciudades como Sao Paulo, Belo Horizonte, Río de Janeiro, Manaus

y Belem, entre otros. Lo mismo acontece en México, donde salen 5000000 del sur en dirección al norte, hacia centros industriales como el Distrito Federal, Monterrey, Guadalajara, Puebla u otros polos fuertes en lo industrial. Además, es grave lo que acontece en América central y del sur, Europa, África y Asia, donde no puede seguirse el esquema de una industria monopolizada; por eso deben perseguirse oportunidades de empleo y existencia estable.

En general, promovemos los prejuicios y fijación de un modelo estereotipado, racista, de tipo estatus, apariencia física (blanco, alto, joven, bien vestido, a la moda, con dinero, *clever*, *businessman*, carrera académica; o salvaje, ratero, peligroso, drogadicto, homosexual, perverso, etcétera), quienes dominan el horizonte de los favoritos. Para contener esta jerarquización de valores y tratamiento de personas y grupos como realidades “extrañas”, nuevas, exquisitas u hostiles (como codificamos en nuestro horizonte emocional, o mejor dicho irracional), conviene desarrollar estrategias para diluir la resistencia artificial, los bloqueos y el rechazo caprichoso mediante una reevaluación del “otro”. Para ello hay que intentar reconocer la otra identidad, con sus características específicas y valiosas.

LA TERAPIA CULTURAL, UNA ALTERNATIVA URGENTE

Para lograr los objetivos y desarrollar una educación y empeño hacia un horizonte con otra relación, más holística, proponemos reducir los vicios del consumo y agresividad contra todo el mundo, armonizarse con el entorno de la vida y consigo mismo; pensamos en un cierto concepto de *terapia cultural*. Eso implica tratamientos individuales y colectivos-sistémicos, acompañados de campañas y movimientos amplios. Es preparar, a nivel científico, educativo y productivo, una amplitud máxima de modificaciones de nuestra infraestructura para la realización humana.⁵

A nivel global se demuestra, desde hace miles de años, un desequilibrio significativo entre las culturas y el desarrollo, en varios niveles. Nos referimos al uso de herramientas y la forma de organizarse. Esto significa cómo cubrir las

⁵ Luces y senderos históricos bien interesantes nos indican modelos de ecoaldeas. Véase también: Evaluación de la Sustentabilidad Comunitaria (ESC), Desarrollo por la Red de Ecoaldeas, www.gaia.org, y www.ecovillage.org. Un diálogo fundamental entre el mundo con su cultura dominante y excluyente de género occidental-científico y místico-oriental lo encontramos en la obra de Fritjof Capra, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie* [1986], *El Tao de la física. La convergencia de la ciencia occidental y filosofía oriental* [1975]. También véase a Martí Boada y Víctor Toledo, *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*, México [2003]; a Erich Fromm, *To Have or To Be* [1978]; y a Edgar Gaudiano González, “Hacia un decenio de la educación para el desarrollo sustentable”, en *Agua y desarrollo sustentable*, México [2003].

necesidades, domesticar animales y mejorar el cultivo en el mundo vegetal, desarrollar formas culturales (escrituras, tecnología, filosofía, religión, etcétera), y cómo extenderse para hacer intercambios con otras regiones y crecer [Diamond, 1998].

Había pueblos que vivían (y viven todavía en algunas partes) descentralizados, en condiciones de autosustentabilidad, relativamente autónomos, siguiendo los patrones inherentes de sus propias costumbres y según los recursos regionales, con sus sabidurías y ejercicios culturales propios, en el marco tradicional, con redes económicas y organizativas conocidas. Sin embargo, el peso de la diferencia no era tan significativo; era incluso irrelevante.

En la actualidad, con la absorción por parte de los poderosos y, por tanto, la dependencia económica y psíquica, la situación cambia. El acceso a información vía medios de comunicación lleva una penetración de productos e ídolos de otros lugares, que sirven como modelos y llaman la atención hacia deseos ajenos. Con la construcción de carreteras, se desarrolla con rapidez una red de intercambio económico, tecnológico, de paradigmas y hábitos, que cambian un concepto cultural; de manera consciente en ocasiones, pero inconsciente la mayoría de las veces. También se crean choques culturales, en especial con la gente anciana.

Los sujetos cambian sus horizontes de ver, sentir y soñar (en especial, los jóvenes y adolescentes), modifican las antenas con diferenciadas frecuencias de orientación e inclinaciones y el sentido de los símbolos. Los momentos de identificación y conceptos de satisfacción se modifican por la fuerza del entorno, corrientes del pensamiento e influencia del mundo exterior, con su escenario visual y estimulante.

Un cambio se mueve y promueve, más o menos ligero y en muchos casos brusco, dirigiéndose en lo sucesivo hacia una transformación cultural. El ambiente de corto o largo plazo queda afectado o "contaminado" (depende de la calidad de la influencia) y entra en un proceso de erosión, un fenómeno semejante al del suelo del campo, sin plantas ni árboles que garanticen la perpetración de la tierra. Por razones del proceso de urbanización e industrialización actual, la dinámica es tan acelerada a nivel global que urge una revisión y modificación del concepto dominante en sus diversas derivaciones e implicaciones.

Los cambios tienen ventajas y desventajas. De todos modos, tenemos que prepararnos y enfrentarnos al proceso complicado, arriesgado, parecido al transplante de un órgano o la transferencia de una planta o animal de un hábitat para llevarlo a otro. Con preocupación debemos notar que en el caso de los animales que llevamos de una zona (con características geofísicas distintas las del nuevo ambiente) a un zoológico u otro medio ambiente, intentamos sustituir las condiciones para sobrevivir. En el caso del hombre, y en la mayoría de las ocasiones hasta de pueblos enteros, descuidamos este aspecto casi sin excepción. Los efec-

tos son tremendos, como describimos en un artículo acerca de la biodiversidad y cultura [Senkowski, 2000:27-30].

Todo tiene su sentido y función: los fondos y procesos históricos, la consistencia de la Tierra, las leyes físicas, y los tejidos socioculturales tanto pequeños como grandes. Como estamos convencidos de que nada en el mundo físico y cultural está de sobra ni es por casualidad, proponemos una salida a esta delicada situación por medio de cambios y confrontaciones con fenómenos y situaciones nuevas; de sorpresa, ajenas, extrañas, heterogéneas, respecto de las que se conocen, aceptan y favorecen en cierto modo. ¿Por qué? El reconocimiento pleno del otro, afinidad física y mental, confianza, simpatía y creencia son, entre otros, sin duda factores importantes y decisivos para la aceptación o el rechazo.⁶

LOS CRITERIOS FUNDAMENTALES PARA UN *METABOLISMO CULTURAL*

Buscando y analizando las posibles razones de un *Metabolismo Cultural*, debemos constatar que la diversidad de tipos, tamaños, caracteres y cualidades (en un espectro más grande en variedad, cantidad y calidad) tiene su sentido y necesidad para una sociedad plural e integral, tanto interhumana como en relación con el medio ambiente. Se complementa, apoya y refuerza en su totalidad en un complejo orgánico, vivo (véase el modelo de un *biotopo* o de una *ecoaldea*), en vez de defender un campo de pelea, desperdicio de energías, capital, recursos y sustancia, en general, en vano. Por ejemplo: las personas jóvenes, fuertes, impulsivas, con mucha motivación, iniciativa y pasión, pueden contribuir a la plenitud y equilibrio de un modelo ecosocial; tanto como los ancianos con su tranquilidad, sabiduría y cualidades para reconciliar y armonizar entregando sus experiencias y conclusiones de una vida larga.

En física, el menor punto de la imagen de un holograma contiene casi la totalidad de la información del objeto representado. No solamente la parte está en el todo sino que también al revés.

El principio de la auto-eco-organización tiene valor *hologramático*: así, como la calidad de la imagen hologramática está ligada al hecho de que cada punto posee casi la totalidad de la información del todo, del mismo modo, de cierta manera el todo, del que nosotros estamos hechos en parte, está presente en nuestro espíritu [Thompson, *op. cit.*:124].

Corremos hacia un futuro de uniformidad, con horizontes de tipo *monocultural* en la línea Coca-Cola, dinero, estatus, informática, progreso cuantitativo

⁶ Estoy desplegando un discurso amplio por su trayectoria histórica como por su interdisciplinaridad en *Calidoscopio del olvido y la memoria. Hacia un Metabolismo Cultural en el auge de la biodiversidad y la diversidad cultural*, México (manuscrito) [2006].

y mecánico-industrial, del individualismo como máxima forma de realización, competencia con base en la filosofía *uno contra el otro*; siguiendo las metas de un desarrollo lineal, fragmentado y parcial en la onda del *monoglobalismo*. Entonces, recogemos los frutos del pensar y actuar de forma inadecuada. Operamos promoviendo y reproduciendo patrones predefinidos por agencias en el nombre de poderosos y representantes de élites u oligarquías, en el nombre de dueños de transnacionales, fábricas, tiendas tipo cadenas inmensas, servicios como bancos (tipo Carlos Slim, en México) y la informática a la Bill Gates (con perfiles estereotipados). Así, borramos y olvidamos muchas riquezas y leyes esenciales e indispensables, como la relación con el cosmos, en vez de observar el tiempo y pensamiento cíclico, complejo [Morín, *op. cit.*] que implica la ligazón (para no hablar de religión), compromiso íntegro y orientado al cosmos, en el sentido de los mayas, aztecas, hindúes, egipcios y otros pueblos antiguos.

Buscamos alternativas en forma de visiones como puentes, síntesis, compromisos; y el reconocimiento de la heterogeneidad como complemento y necesidad para la existencia en este planeta, del ser y vivir en la totalidad [Gallegos, *op. cit.*]. Elaboramos un sentido plausible para defender la diversidad en el ámbito geofísico y cultural de diferentes configuraciones morfológicas, estructurales, míticas y fenomenológicas. Esto con la finalidad de integrar distintos sentimientos y expresiones, modos de ser e identificación como cuna para sentirse protegido, seguro y a voluntad en todos los ámbitos.

Por la dinámica de la realidad navegamos hacia un mundo global, pero nuestra conciencia y las lógicas implicaciones quedan detrás de nuestro horizonte (tanto en la mente como en la praxis). La onda de uniformidad y especialización no está capacitando a los sujetos sino al revés. En esta línea, discriminamos y exterminamos la gran variedad de fenómenos, visiones, expresiones, modos de interpretar y organizar nuestra vida. Lo anterior según lo que la naturaleza física y mental nos ofrece, y es adecuado al género de nuestra alma y al ámbito que nos rodea. “Nuestra cultura se aferra al mecanismo, y a todos los problemas y errores que involucra, porque no hay retorno al hermetismo y, aparentemente, tampoco una evolución hacia otra cosa” [*ibid.*:134].

Este proceso provoca un antagonismo que ya describimos. Lo consideramos matriz de sufrimiento y pérdida de balance tanto emocional como físico por su percepción y reacción ante la realidad, con sus complejas funciones. Se trata de un acto selectivo y reduccionista.

Entre otros estudios y aplicaciones en terapias profundas e integrales, con Wilhelm Reich descubrimos que “[...] el intelecto está basado en el afecto”.

El hombre pre-homérico era completamente, o casi completamente, proceso primario, y su correspondiente modo de conocer era mimético. A lo largo de la Edad Media

la gente se veía a sí misma, en cierta medida, como una continuación del ambiente, siendo los alquimistas los voceros principales de esta percepción [*ibid.*:156 y s].

Estos conocimientos y elementos históricos nos sirven para pensar e intentar un esfuerzo de terapia cultural que implica la construcción de un *Metabolismo Cultural*.

LA REMISTIFICACIÓN NECESARIA DEL MUNDO

Para evitar una extinción en masa de las especies⁷ y la infinita diversidad de fenómenos naturales (reflejados en el espejo cultural), tenemos la tarea de desarrollar realidades diferenciadas, con estrategias medidas/proporcionadas a la diversidad, y la función complementaria en un *ecosistema* de juegos interdependientes y metabólicos. Los métodos surgen del suelo, fertilidad, intuición y espiritualidad; yacen en el horizonte cosmogónico y mítico, aportados y responsabilizados por los sujetos actuantes. Lo anterior de acuerdo con la sabiduría, riqueza y fuerza como reflejo del mundo objetivo y empeño de los sujetos históricos, quienes tienen la máxima libertad y dignidad para escoger sus formas de vivir, expresarse, y desarrollarse de forma creativa y libre.

En este contexto puede considerarse de manera profunda el discurso antropológico de Benjamín Maldonado Alvarado [2004]. El antagonismo domina el aura entre el mundo de género occidental y los pueblos autóctonos.

La mirada *científica* choca con la indígena y la descalifica como irracional, es decir, al entenderla no como una forma distinta de conocimiento sino como una forma atrasada del conocimiento predeterminante 'universal'. Eso se especifica tanto entre el ciudadano común en México como, en especial, en el estado de Oaxaca, gracias a una gran diversidad cultural y las formas de cultivar las tradiciones e identidades en el concepto y la configuración cultural del *ciudadano comunitario* [Esteva, 2002, cursivas en el original].

En relación con las distintas dimensiones, la fenomenóloga involucra a la naturaleza, sobrenaturaleza y dimensión humana; define las normas en su sistema por puntos cardinales. El manejo de los recursos naturales se deriva por la religión e intimidad al cosmos. Comparado con el concepto occidental (desde la comprensión más artificial y humana), el de los indígenas se constituye de forma integral.

⁷ En la actualidad, estamos en medio de la sexta extinción en masa de las especies en este planeta. La última extinción de este tipo aconteció 65 millones de años atrás, en la Época Glacial. Para recuperarse de este daño, la ciencia estima que se necesitarán 10 millones de años. Hay un caos inmanente a la evolución de la naturaleza pero hoy, por la intervención humana, estamos acrecentando esta velocidad destructiva entre 10 y 20000 veces [Novacek, 2001:15, 62].

Para los aztecas, la *marcha del universo* y el *funcionamiento de la sociedad* son sinónimos.

Pese a la gran variedad de principios cosmológicos, hay dos conceptos fundamentales que aparecen en la mayoría de los sistemas de creencias indígenas en América Latina, los cuales, en lo general, regulan las relaciones del hombre con el medio ambiente y, en particular, determinan de manera directa el modo del manejo de los recursos de cada sociedad [Leff, *op. cit.*].

Al profundizar estas reflexiones, como contraparte del mundo racional, empírico, positivista y material, consultamos varias literaturas antropológicas. Alfredo López Austin aborda los aspectos históricos en el significado del mito del tlacuache [1998], con su literatura acerca del sentido amplio de la mitología en general y en el mundo mesoamericano en particular.

En el capítulo “El punto de partida”, Austin despliega una amplia gama de definiciones en torno a la categoría ‘mito’ en su diferenciada conceptualización científica, como interpretación, y en la realidad vivida. Contextualiza el mito en su sentido histórico y lo define en su carácter abierto, concordando con un colega, Kirk, quien lo especifica como no limitable por un parámetro unívoco. La realidad del mito se extiende por diversas expresiones, dimensiones, medios, disciplinas, rituales, cuentos y derivaciones verbales/narrativas y folclóricas, entre otras.

Según Gauss, se trata de una institución social que exige un análisis del género y luego una diferenciación específica. En su amplio espectro se demuestra la fenomenología como un bosque y es bastante difícil encontrar un perfil con una característica general ante la profunda heterogeneidad de los conceptos perseguidos por los investigadores.

Levi-Strauss aborda este complejo tema del mito en su *Etnología religiosa* e indica las pistas de búsqueda en un espíritu de “complacencia en el caos”. Las definiciones del mito se constituyen en forma de *cuercos conceptuales* y se manifiestan en un modo de relatividad que no disminuye su valor. En torno a la cuestión de qué objeto tiene el mito, leeremos que “[...] es un relato [...], un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso”.⁸

Un modo único, como *way of life* tipo dogma del Vaticano, nos lleva a una reducción cultural en el sentido de una *monocultura*. Contamina y debilita las fuentes originarias y substanciales, todo lo que es inmanente a la naturaleza, de forma cuantitativa y cualitativa, en todos los niveles y extensiones. La visión de la *monocultura* (en el mundo del cultivo multidimensional) expresa la incapacidad

⁸ Algunos autores que iluminan muchas cuestiones en esta línea son, entre otros: Marcuse, Horkheimer, Max, Panikkar, Raimundo, Nava y Gallegos [1999:45].

para reconocer la biodiversidad, complejidad de las características del suelo, tierra, etnias, a nivel cultural; igual que el rol de las especies en su juego equilibrante en el ciclo ecológico. Sin dar importancia a los valores y funciones en un *etnoecotopo* provocamos huellas en la superficie del planeta y causamos impactos fatales. Si uno limita la evaluación e importancia de la biodiversidad y diversidad cultural se crean desastres en una cadena de especies que resulta en una secuencia de reacciones.

Mediante el Espíritu, el Mundo siempre ha sido uno, y ahora, a través de la tecnología electrónica, el mundo ha aprendido de nuevo a considerarse como unidad. Pero aún no tenemos una política acorde con nuestra espiritualidad, nuestro arte, ciencia o tecnología. Y éste parece ser el trabajo que espera a nuestra generación [Thompson, *op. cit.*:31].

Así, nos queda la tarea de analizar el *status quo*, la trayectoria y visiones para un futuro de preservación tan estable como sea posible, con conceptos y estrategias para la integración de realidades, con sus singularidades fenomenológicas, energías y su potencialidad en todos los niveles. Aprovecha la diversidad en sus trazos y cualidades heterogéneas, multifuncionales, complementarias y en un intercambio de tipo metabólico.

La superación de la dualidad entre fenómenos naturales y espirituales puede ayudarnos a iluminar nuestra mente. Esto para reconocer errores de un rumbo fatal y en grandes partes trágico, operar con la manía ciega, con nuestros mitos del progreso que no nos detenemos a analizar con todas sus implicaciones, y no reconocer los límites de la órbita que nos sustenta. Es esencial para nuestra supervivencia reencontrar los senderos de nuestros caminos hacia un horizonte de armonía (con la madre Tierra que nos da vida y futuro y respecto a la plenitud del cosmos).

Por la misma razón, vale la pena recuperar el hilo de nuestra noción de la realidad. La existencia en el marco de una totalidad vinculada con la atmósfera, la *biósfera*, enraizada en el suelo de la Tierra con la dimensión del espacio y tiempo como en la *noósfera*,⁹ y disposición a la indagación. Lo anterior en vez de manejar un saber selectivo y operar como si poseyéramos un conocimiento absoluto, discriminatorio, con tendencias y consecuencias de extinción.

Lo consideramos algo que debemos recuperar. Las hadas de los celtas fueron quemadas en la leña por orden del Vaticano sólo por que defendían la visión holística y propagaban la unión de los fenómenos naturales como base de la

⁹ Véanse los estudios del calendario maya en sus tentativas por regresar una sincronización de los procesos históricos con otras visiones e inquietudes (tipo cosmogónicas) del lado de la especie humana, en José Argüelles y Llodine, *Trece lunas en movimiento* [2001] y *Sincronario, 13 lunas de 28 días* [2003].

espiritualidad [Christlieb, 2002:9-20]. Los curanderos y muchos pueblos tradicionales sufren, hasta hoy, la misma confusión.

LOS HORIZONTES DEL *METABOLISMO CULTURAL*, PERSPECTIVAS PARA PRESERVAR LA DIVERSIDAD CULTURAL

El *Metabolismo Cultural* implica una revisión amplia y profunda de la realidad en sus ramos históricos (en específico desde Descartes, Newton y Bacon) y en la actualidad, en su espectro amplio y diversificado. Debemos iniciar y reforzar un análisis de las múltiples facetas fenomenológicas y ontológicas para llegar a la esencia de las complejidades indivisibles con sus configuraciones y juegos de intercambio.

Es preciso medir la realidad actual en su desarrollo evolutivo, así como en su contexto complementario y fundamental, para diseñar perspectivas de luz y permanencia de un proyecto sano hacia un futuro viable. También debe estar fundamentado en lo ecológico, con enlace ético y amor hacia el *yo* en su entorno. Necesita además un horizonte responsable, con la meta de perpetuar la diversidad natural-cultural en vez de entrar en una realidad empobrecida, uniforme en pensamiento, sabor y labor, monótona, desencantada, gris y triste.

Lo anterior implica un trabajo inter y transdisciplinario basado en la diagnosis de profundas interrogantes acerca de los *ecosistemas*, bases ambientales, especies animales, vegetales, humanas, en su dialéctica con el pensar multidimensional e inteligencia espiritual; en vez de seguir en la línea materialista con sus bases empíricas, positivistas, embutidas en un dudoso concepto de racionalidad. De este modo, podemos armonizarnos con el cosmos y nuestro *yo* como poder constituyente principal de la existencia infinita y dependiente de todos seres vivos. Como Humboldt constató, "todo está interrelacionado y dependiente de todo"; tenemos que asumir y respetar en todo esta realidad.

El antagonismo ideológico y su consecuente conducta, surgida por fanatismo, dogmatismo y racismo, sólo causan daños tremendos, como discriminaciones, opresiones y más. Así, el sujeto difícilmente puede disfrutar la vida y realizarse como ser creativo, armonioso, constructivo, solidario y amable. Tampoco aprovecha las diferencias como factores enriquecedores; al verlas como obstáculos hostiles, crea todo ámbito (estigmas) para eliminarlas. Eso en relación con otros seres humanos, animales, el ambiente en general y el *yo* mismo en el interior. Puede hablarse de un desequilibrio emocional con visiones y vivencia conflictiva orientada a un rumbo antivida.

Estos *patterns* (hábitos) tienen múltiples causas en la socialización familiar, ámbito escolar, trabajo, que implican una carencia intelectual y espiritual. Es,

en general, resultado de la falta de atención en la primera infancia, como en un *milieu* de aceptación y confirmación de la persona o grupo.

En respuesta a este dilema y la búsqueda de salidas, emergen cambios desde una revisión de las teorías perseguidas hasta la construcción de conceptos más holistas. Puede ser el inicio de una experimentación alternativa.

Para lograr estas metas urge un cambio amplio y profundo o, mejor, una redefinición y revolución de las ciencias y técnicas con las relaciones e implicaciones dominantes. Tenemos que revisar el rol de las ciencias (sobre todo de origen occidental) en sus proyecciones, disyunciones y fragmentaciones, con objetivos e intereses particulares (como la Iglesia, industria, y dogmas definidos por los “dioses humanos” en figuras de científicos, ingenieros, sacerdotes/sabios). También con paradigmas, muchas veces escogidos de forma arbitraria, con la finalidad de favorecer intereses de poderosos y privilegiados (representando a las élites materiales e ideológicas).

Este cambio implica ciertos parámetros que Ramón Gallegos Nava llama:

- Un cambio del mito del progreso al equilibrio sustentable.
- De la competencia a la cooperación económica.
- De la desacralización a la sacralización de la naturaleza.
- Un cambio de la política de ganadores-perdedores a una política de ganadores-ganadores.
- De programas sociales a corto plazo a programas de largo plazo.
- De instituciones burocratizadas a organizaciones concientes.
- Del consumismo a una cultura de reciclar, reutilizar y reducir el consumo.
- De prioridades de lo cuantitativo a lo cualitativo.
- De lo científico como verdad absoluta a diversas formas de conocimiento como verdades relativas.
- De la búsqueda de contradicciones a la búsqueda de complementariedades.
- De un sistema educativo para la industria a un sistema para la vida.
- De la conciencia fragmentada a la conciencia de la totalidad [*op. cit.*:30 y s].

La realización material, con su interpretación y subordinación filosófica tiene que corresponder con el equilibrio cíclico, sincronizando la *biosfera*, *tecnósfera* con la *noosfera* (esfera de la conciencia e inteligencia cognitiva y emocional respecto al tiempo como arte). Todo se conforma a las leyes naturales; o al contrario, crea el impacto destructivo en una dialéctica de intercambio (causa-efecto) natural y artificial.

Consideramos con Argüelles, Edgar Morín, Paulo Freire, Iván Illich, Ramón Gallegos Nava y otros pensadores cotidianos que hoy, como nunca antes, urge una visión y orientación holista en nuestro rumbo histórico. Debemos despedirnos de la disgregación y disyunción de las disciplinas y fenómenos en su complejidad,

tanto en el reduccionismo científico como en nuestra praxis, de la exclusiva mecanización y mercantilización de todo. Pensar en la vida, en el medio ambiente, nuestra espiritualidad; volver a ver y redefinir el *pensamiento complejo* [Morín, *op. cit.*]. Hace falta evaluar el concepto de funciones lógicas, técnicas, positivistas, materiales que llevan, a fin de cuentas, a conductas fragmentadas, bélicas y destructivas.

Nuestro mundo y la existencia son modelos como *biotopos*. Necesitan ser tratados como una totalidad compleja en donde nos movemos, respiramos y gozamos de una plenitud, en forma¹⁰ de un metabolismo permanente, tanto en los organismos físicos como mentales. Todo está interrelacionado, es milagroso, hasta divino. La espiritualidad y mitos no se contradicen al concepto racional, lógico, sino que dan complemento y legitimidad al ser, vivir y sentir con emoción. La división nos mecaniza, nos hace sufrir, nos lleva a un vacío y niega la heterogeneidad, hasta la hace adversaria de la realidad en su sustancia del contrario, en su ley del caos inmanente en el orden de todo.

Esta dialéctica que acabamos de describir es un compensador-equilibrante y corrector del natural, del hecho de iniciar, nacer y entrar por la descomposición al ciclo orgánico, inminente de forma cosmogónica. Las leyes naturales no tienen factores erróneos, no se anulan por sí mismas; al contrario, se equilibran, regularizan, son el catalizador de la existencia como ciclo de energía y fuerza inmensa. Nada sobra, nada es disfuncional; al contrario, todos los elementos con sus características y virtudes singulares representan, en su juego orbital, la composición de los átomos igual que el milagro de un organismo (casi perfecto).

Las unidades se conectan al total y respetan (también según la ley de construcción y destrucción)¹¹ la arquitectura del gran biotopo Tierra y dan así sentido a la perpetuación de todos los seres vivos, de forma cualitativa y cuantitativa. Podemos observar todo como elementos y fuerzas para perpetuar la vida, esperanza y equilibrio.

Una intervención y contradicción a las leyes físicas y evolutivas provoca modificaciones e implica consecuencias contracíclicas. Esto significa alteración de calidad y fuga de energías; en total, una pérdida substancial por manipulación de la diversidad fenomenológica y funcional. En fin, la intervención brusca (por ejemplo, la extinción de especies en masa) provoca una amenaza a la realidad cosmogónica y tiene, en gran parte de los casos, un efecto cibernético, y con eso la transferencia de la energía negativa y depredadora de un elemento al otro.

¹⁰ Fue y es el concepto de los sabios (sacerdotes, curanderos) en el pasado y presente en el ámbito de los olmecas, aztecas, mayas, y otras culturas tradicionales de América.

¹¹ Véase también la filosofía del taoísmo en su dialéctica del yin y el yang. En esta línea podemos conocer un diálogo muy profundo entre la ciencia física moderna y el misticismo oriental. Así despliega Fritjof Capra en *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie* [1986].

La fatalidad de esta corriente se expresa de forma orbital en diversas regiones y es hasta global; no es producida por una ingenua globalización. Se demuestra de manera morfológica al generar erosiones, desertificaciones, temblores geofísicos, étnicos, extinción de múltiples realidades y perturbaciones de leyes fundamentales.

La disyunción entre teoría y praxis nos separa de las energías y fuentes de ser. Por la abstracción diluimos la coherencia y sustancia de la realidad [Negt, 1973]. Las proyecciones se expanden como patológicas, del modo como nos dejamos guiar. Los desastres locales y globales hablan su propio lenguaje.

Como alternativas congruentes y en su marco de dialéctica cosmos-hombre-naturaleza coincidimos y apoyamos las indicaciones de Ramón Gallegos Nava:

Son visiones educativas disciplinarias integrales, donde ciencia, arte y espiritualidad se presentan como complementarias. Están dirigidas a una educación física, mental y espiritual de niños y jóvenes, buscando la formación de un ser completo, inteligente y con una conciencia planetaria capaz de operar más allá de la pura racionalidad instrumental [*op. cit.*:vi].

Usamos la metáfora de *Metabolismo Cultural* como análoga al metabolismo en el mundo fisicoquímico y orgánico. También en sus procesos de transformar elementos y energías por fotosíntesis, y de carbono tóxico en oxígeno. De esta manera, nos hace reflexionar que estamos arriesgando la composición en el ciclo ecológico, por la intervención, reducción y extinción; e ignorando la proporción de los elementos en su complejidad. Con eso, amenazamos la base de mucha vida, incluso la propia. Todo es un fenómeno de intercambio que está bien diseñado en la arquitectura natural, y así hay que respetarla, del modo como la encontramos.

Todo es indispensable y esencial para la perpetuación de la existencia, atmósfera y todas las especies vivas. Las leyes del metabolismo son indispensables para la supervivencia de nuestro planeta y su definición como *edén*, para usar el lenguaje de la Biblia. El modelo de ver y preservar la naturaleza se compara con la composición fantástica del *biotopo* en el cual los distintos elementos se constituyen de forma metabólica y se retroalimentan uno a otro. En la diversidad de las especies, plantas, hongos, animales, microbios y otros fenómenos en sus cualidades y formas infinitas, en los tamaños, colores y múltiples funciones, prolongamos o matamos la unidad que tiene su reflejo en la totalidad orbital.

Inspirados por este escenario maravilloso podemos contemplar que, semejante a los fenómenos físicos y su interrelación dialéctica, se presenta también el *Metabolismo Cultural*. Incluye todas las capas y dimensiones en su dinámica de intercambio; implica toda personalidad en su ser singular y grupal, en su forma de respirar, crecer y morir, razonar, sentir, creer; en su adhesión y transformación de elementos, nutrición y función equilibrada, armónica y sana; en su actitud sustancial.

También se refiere al acto de pensar, intuición, fe, creatividad y espiritualidad en su relación delicada y profunda, sin separación por una noción híbrida, fragmentada y destructiva en el final.¹² De la forma en como los elementos se realizan registramos que, por el flujo de relaciones a las realidades dependientes y modos de interactuar, los factores y sus movimientos se complementan, retroalimentan y reproducen; estimulan y garantizan la fuerza y riqueza del existir por su diversidad fenomenológica y energética.

Pensamos en la energía cuántica. Se acepta que todo es como un campo magnético, se mueve según leyes de alineamiento o perturbación; quedan en tensión, consistencia, paz o caos. Esto acontece tanto en el mundo geofísico como en el cultural [Senkowski, *op. cit.*:27-30]. El medio ambiente y el ambiente social se complementan como un aura, con frecuencias cortas y largas, con intensidad, calor, calidez o neutralidad y con el frío mortal.

¿EL LUGAR DE LOS DIOS?

A veces tengo la impresión de que en este planeta tenemos un paraíso en nuestro entorno, por todo lo que encontramos; pero por nuestra actitud de desprecio hacia los fenómenos naturales transformamos el mundo en un infierno.

Nos colocamos en el lugar de dioses creadores, con poder y derecho para construir y destruir el mundo como nos da gusto. Parece que vivimos fuera de las leyes de gravedad, necesidad de oxígeno, nutrición equilibrada y sin tóxicos. Pensamos que con una batería de antitóxicos nos vamos a salvar e incluso a quedar más sanos y fuertes. La ingenuidad sorprende frente a tantos estudios, investigaciones, avances tecnológicos de las civilizaciones dominantes, en la actualidad, de origen occidental.

Impresionantes logros existen en diversas áreas, por ejemplo en la informática, los descubrimientos del espacio, trasplantes genéticos gracias a las ciencias exactas y la traducción de estos resultados en patentes y combate de enfermedades, entre otras. Pero se comprueba, en este sentido, que el saber cognitivo no es absoluto de la verdad, como los representantes del dogma empirista quieren convencernos.

No queremos subrayar la tesis del derecho "natural" donde predomina el más fuerte sobre el débil y comparar al mundo humano con los mismos parámetros del mundo geovegetal y animal. Este ramo teórico y especulativo produjo y sigue produciendo mucha confusión. Los nazis llevaron esta teoría al absurdo, refiriéndose de forma errónea a Darwin, Nietzsche y demás autores, para defender sus crueldades en el exterminio de personas con discapacidad. Sobre todo, sirvió para

¹² El sentido de esta reselección lo exponen José Argüelles y Lloydine en *Trece lunas en movimiento* [2001] y *Sincronario, 13 lunas de 28 días. Año mago espectral blanco* [2003].

defender sus intereses particulares. El racismo legitimó discriminaciones, torturas y masacres. Eso era el núcleo de la "ciencia", verdades oportunas.

La vida humana tiene otras cualidades y gamas de relación en comparación con el reino animal. Sin duda, no pueden ignorarse las leyes físicas, procesos del metabolismo ni límites de la base de los recursos naturales y humanos.

Gracias a nuestros instrumentos científicos, tecnológicos y proyecciones de pretender ser *Superman*, confundimos la ficción con la realidad. Operamos con fanatismo y dogmatismo religioso, tanto con lemas teológicos como profanos.

A veces llego a la conclusión de que entre más racionalidad buscamos, más irracionalidad encontramos, tanto en el concepto individual como en el colectivo.

Los fenómenos desastrosos orbitales comprueban esta tesis. La madre Tierra se encuentra en estado de emergencia y si no operamos con precauciones adecuadas moriremos con ella.

Es urgente desarrollar un tejido permanente del concepto *antropobiocología* con disposición y capacidad para operar de forma transdisciplinaria. Esto con el fin de ver y organizar el mundo con la filosofía holística y un espíritu consistente-integral, igual que están organizadas las células de un organismo o los pasajeros de una nave (Tierra) en el cosmos, con todas sus energías fuertes y vitales que nos sustentan o destruyen, dependiendo del manejo prudente o ingenuo, hasta aventurero, para accidentarse y matarnos junto con la mayoría de las especies existentes.

BIBLIOGRAFÍA

Argüelles, José y Llodine

2001 *Trece lunas en movimiento*, México, Ediluz.

2003 *Sincronario, 13 lunas de 28 días*, México, Ediluz.

Berman, Morris

2004 *El rencantamiento del mundo*, Santiago, Cuatro Vientos.

Boada, Martí y Víctor Toledo

2004 *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*, México, Siglo XXI.

Bruges, James

2000 *The Little Earth Book*, Bristol, Inglaterra, Alastair Sawday Publishing.

Capra, Fritjof

1987 *El Tao de la física. La convergencia de la ciencia occidental y filosofía oriental*, Madrid, Luis Cardamo.

1986 *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*, Munich, Deutschland, Wien.

Christlieb, Pablo Fernández

2002 "Psicología colectiva de las cosas y otros objetivos", en *Revista Internacional de Psicología Social*, México, vol. 1, julio-diciembre, pp. 9-20.

Diamond, Jared

1997 *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*, Nueva York, WW Norton & Company.

1998 *Arm und Reich*, Frankfurt, Deutschland, Fischer Taschenbuch Verlag.

1999 *Armas, gérmenes y acero*, Barcelona, Debate.

Fromm, Erich

1978 *Tener o ser*, México, Paidós.

Gallegos Nava, Ramón

1999 *Educación holística. Pedagogía del amor universal*, México, Pax.

Gallegos Nava, Ramón (comp.)

1997 *El destino indivisible de la educación. Propuesta holística para redefinir el diálogo humanidad-naturaleza en las enseñanzas*, México, Pax.

González, Edgar Gaudiano

2003 "Guía de un decenio de la educación para el desarrollo sustentable", en *Agua y desarrollo sustentable*, México, vol. 1, núm. 5, pp. 16-19.

Esteva, Gustavo

2002 *Papel básico de la Universidad de la Tierra de Oaxaca*, México, Oaxaca, Universidad de la Tierra.

Leff, Enrique

2003 *Racionalidad ambiental. La reapropiación de la naturaleza*, México, Siglo XXI/PNUMA.

Leff, Enrique (coord.)

2003 *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI/PNUMA.

López Austin, Alfredo

1998 *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM.

Maldonado Alvarado, Benjamín

2004 *Lo sobrenatural en el territorio comunal. Propuestas para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*, México, Fondo Editorial IIEPO.

Marcuse, Herbert

1999 *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.

Morín, Edgar

1990 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Cátedra.

2001 *El pensamiento complejo*, Barcelona, Cátedra.

Negt, Oskar y Alexander Kluge

1973 *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt, Deutschland, Suhrkamp.

Novacek, Michael

2001 *The Biodiversity Crisis. Losing What Counts*, Nueva York, The American Museum of Natural History.

Senkowski, Reinhard

2000 "Biodiversidad y cultura. Construcción y destrucción, la historia de la tierra", en *Este Sur*, núm. 277, del 5 al 11 de junio, pp. 27-30.

2006 *Caleidoscopio del olvido y la memoria. Hacia un Metabolismo Cultural en el auge de la biodiversidad y la diversidad cultural* (manuscrito), México.

Thompson, G. W. I.

1995 *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Kairos.

RESEÑA

Sugiura, Yoko, *Y atrás quedó la Ciudad de los Dioses. Historia de los asentamientos en el Valle de Toluca, México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005, 337 pp.

Patricia Fournier

Escuela Nacional de Antropología e Historia

En este libro, la autora nos conduce a tierras del Estado de México en la cuenca del Alto Lerma. Llegamos así en un viaje en el tiempo a épocas precolombinas, con Sugiura caminamos por los fértiles terrenos aledaños al Nevado de Toluca, transitando con ella por la extensa zona donde realizó durante varios años exhaustivos reconocimientos de superficie para la detección de evidencias ocupacionales de antaño. En la obra Sugiura se enfoca en particular a los asentamientos que datan del Epiclásico (ca. 600-850 dC), en los cuales los materiales diagnósticos corresponden a la cerámica de tradición Coyotlatelco, la propia del periodo en la cuenca de México y la región de Tula por igual, aun cuando manifiesta diversificaciones estilísticas regionales.

Pero no se trata de una historia cualquiera, no es una historia cultural particularista o exclusiva del valle de Toluca, pues plasma un enfoque que va mucho más allá cruzando las cimas hasta otras áreas colindantes y próximas, para realizar la contextualización de la región de interés en el marco general de los procesos que tuvieron lugar en el centro de México. Así, la autora les da nueva vida a las voces de sus antiguos habitantes, llevándonos hasta Teotihuacan, la Ciudad de los Dioses, conduciéndonos en un corto pero interesante viaje hasta la antigua urbe de Tula, en el actual estado de Hidalgo.

La cerámica Coyotlatelco es una de las pasiones de Sugiura, manifiesta en el volumen como una sed de saber y conocer lo asociado con el Epiclásico, me-

dian­te la fundamen­tación de inferen­cias en las evi­den­cias mate­riales con todo el rigor cien­tífico reque­rido, para tratar de com­prender qué ocu­rrió en el cen­tro de Mesoamé­rica prác­ti­ca­mente tres sig­los antes del sur­gimien­to del Estado tolteca. Es a lo largo del Epi­clásico cuando se desar­rolla la tradición Coyotlatelco, temá­tica primor­dial del libro, periodo que se ha segre­gado en las inves­tigaciones, como la autora reseña en una de las secciones del libro, y que inicia con el decline de Teotihuacan en el siglo VII de nuestra era y refleja los efectos de la desin­tegración de ese complejo estado hegemónico que impactó no sólo en el cen­tro de Mesoamé­rica sino hasta las lejanas tierras del sur, en el área maya, e incluso del norte, llegando su influencia hasta lo que hoy es Zacatecas y Durango.

Las pesquisas al respecto del Epi­clásico y lo Coyotlatelco se han encaminado a tratar de deter­minar cómo se reestructuró el intrincado mosaico geopolítico, el sistema de asentamientos, los patrones poblacionales y las tendencias demográficas no sólo en la cuenca de México y la región de Tula sino, sobre todo y en el caso del meti­culoso estudio de Sugiura, en el valle de Toluca para, así, interpretar cómo se gestaron los desarrollos socioculturales durante el Epi­clásico, cuáles fueron sus alcances a lo largo del periodo y cuál o cuáles grupos biolingüísticos pudieron estar involucrados en los eventos ocurridos.

Y precisamente por la magnitud de la obra, resaltamos algunos de los temas que ahí figuran que seguramente tendrán productivas repercusiones en el ámbito académico y en la investigación científica acerca del Epi­clásico. La primera parte del libro será de gran utilidad en términos técnicos para todos aquellos que eventualmente lleven a cabo estudios regionales fundamentados en reconocimientos de superficie, además de que secciones de lo vertido en la segunda parte acerca del tratamiento de las colecciones cerámicas que corresponden a la tradición Coyotlatelco serán referencia obligada para quienes estudien lo vinculado con los complejos cerámicos del Epi­clásico.

Y es ya casi al finalizar la primera donde la autora se explaya acerca de lo que constituye el hilo conductor de su estudio, es decir que en la porción norcentral de la cuenca de México y antes de la diáspora teotihuacana con el consecuente abandono parcial de la Ciudad de los Dioses, fueron grupos otomianos los creadores del estilo cerámico Coyotlatelco.

El decline de Teotihuacan y su relación con la génesis de lo Coyotlatelco, como precisa la autora, ha sido tema de múltiples conjeturas basadas en especulaciones acerca de migraciones desde tierras septentrionales de los presuntos portadores de esa tradición cerámica. La obra de Sugiura es una de las pocas en donde se aborda con rigor y para el periodo posteotihuacano la “caja negra” de la migración, que comúnmente vemos como algo que se da por sentado y como un supuesto carente de definición en las investigaciones arqueológicas acerca del Epi­clásico en los valles centrales.

Este acertado análisis que presenta la autora es la base para ilustrar los mecanismos que pudieron asociarse con desplazamientos poblacionales desde la cuenca de México hacia el valle de Toluca durante el periodo de interés; en consecuencia, el enfoque de Sugiura es en definitiva interregional, llegando con base en el análisis del patrón de asentamiento a sustentar que como parte de la diáspora teotihuacana la región de estudio fue una receptora de inmigrantes que debieron tener afinidades étnicas con los habitantes oriundos de la región. Al sustentar la inferencia en la propuesta de la migración de retorno, ante el evidente aumento demográfico, la autora abre nuevas perspectivas para comprender por qué las ocupaciones Coyotlatelco del valle de Toluca sobrepasan y en mucho al número y tamaño de los asentamientos del periodo Clásico. Además, proporciona múltiples elementos y evidencias para, por fin, dejar a un lado las casi sagradas interpretaciones que se han perpetuado en la literatura de que los portadores de la cerámica Coyotlatelco llegaron desde zonas nortteñas.

La obra de Sugiura nos permite encontrar a los grupos otopames en los procesos del Epiclásico en el valle de Toluca, los cuales fueron los principales actores en el escenario de los valles centrales en relación con lo Coyotlatelco. Los otomíes o hñähñü e incluso tal vez los matlatzincas, fueron los agentes que alcanzaron logros y desarrollos culturales durante una época que podría caracterizarse como crítica al ocurrir el ocaso de Teotihuacan, partiendo de la cuenca de México hacia las fértiles zonas del Alto Lerma, hacia la región de Tula donde ya habitaban con anterioridad poblaciones de esa filiación biolingüística.

Este libro que es una descomunal y detallada investigación que por fin sale a la luz, será obra de consulta obligada por especialistas y legos. Encontramos en sus páginas a los grupos otopames entre uno y otro diseño en rojo sobre bayo de la alfarería de tradición Coyotlatelco, cuando *atrás quedó la Ciudad de los Dioses*.

Méndez y Berrueta, Luis Humberto,
*Ritos de paso truncos. El territorio
simbólico maquilador fronterizo,*
México, UAM, 2005, 295 pp.

Stanislaw Iwaniszewski
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Este libro constituye un nuevo intento para interpretar el fenómeno de la empresa maquiladora en la frontera norte de México. Su autor utiliza los enfoques de las antropologías simbólicas e interpretativas para abordar el significado de la industria maquiladora según los diferentes estratos sociales de aquella región. Este cambio en la posición del autor bien refleja las tendencias generales del quehacer científico actual. Luis Humberto Méndez ha dedicado dos decenios a estudiar el impacto de la industria maquiladora en los ámbitos nacionales y sociales.

La propuesta del autor para conceptualizar la industria maquiladora en términos culturales más que en categorías económicas y sociales adquiere aquí un especial significado. No sólo denota el agotamiento de los modelos basados en los procesos económicos y sociales, sino también refleja un cambio de vida social y política contemporánea. Al considerarla una entidad de naturaleza cultural, el autor confirma que está en juego la conformación y consenso de nuevos valores culturales, categorías clasificatorias básicas y la construcción social de la realidad.

Desde la teoría foucaultiana del poder, Méndez demuestra que las tradicionales estructuras sociales —Estado, industria y clase obrera, entre otras— son sustituidas por redes de diferentes grupos. Éstos forman coaliciones en la construcción y determinación de estos nuevos valores, utilizando tecnologías, artefactos modernos, ideologías de la calidad global y protección del ambiente, asociaciones no gubernamentales y dispositivos simbólicos.

El enfoque del autor le permite estudiar cómo el despliegue de la modernidad tardía ha afectado al tiempo y espacio como categorías socioculturales. Siguiendo la ruta trazada por Giddens, el autor demuestra la forma en como los procesos de la creciente abstracción y universalización, asociados con el fenóme-

no maquilador, contribuyen en la continua disociación entre la práctica social y las condiciones locales de presencia interpersonal.

Es cierto que implantar las relaciones de producción maquiladora exige erradicar ciertas prácticas tradicionales, igual que lo hizo la transformación capitalista entre los siglos xvii y xx, la cual también fue impuesta “desde arriba”. Obvio, introducir estas nuevas relaciones de producción denota la fase de la modernidad subordinada, tal como lo define Méndez, y no se produce sin resistencias culturales.

El autor percibe una tensión entre los nuevos actores sociales, ecologistas, agentes empresariales y trabajadores de las maquilas, en torno a un conjunto de significados que constituyen el marco de su realidad. Dicha tensión sustituye los conflictos normativos entre las antiguas instituciones sociales: patrones-sindicatos-Estados de los años sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado.

Al describir a los trabajadores de la industria maquiladora, el autor reafirma que el sentido social (el de la relaciones sociales entre unos y otros) se debilita cuando los espacios laborales se hacen más abstractos y anónimos. En estas condiciones de trabajo los actores sociales apenas desarrollan una identidad difusa (según la definición de Luis Humberto).

No obstante, las condiciones de vida durante los primeros años del siglo xxi han cambiado mucho respecto a los años ochenta del xx. Aumentó el fenómeno de la migración: en masa hacia Estados Unidos, a la Riviera Maya, y grandes centros turísticos. En las grandes ciudades esto ha tenido grandes impactos en los conceptos de relaciones intrafamiliares.

Aunque el autor estudia el impacto de la industria maquiladora en los cambios de identidad de género, habría que establecer si estos impactos son de igual forma duraderos que las personas a quienes afectan. Como la migración y movilidad son características de la sociedad mexicana contemporánea, los fenómenos de la desterritorialización de la cultura afectan no sólo a trabajadores de la industria maquiladora. Es posible entonces que los fenómenos observados en la industria maquiladora hace 20 años, en la actualidad, conciernan a un mayor número de sujetos sociales.

La proliferación de los ambientes poblados por los centros comerciales, hoteles, super e hipermercados, multicines, restaurantes *fast food*, reflejan el intento por crear un sentimiento de familiaridad en los sujetos desterritorializados. Sumando a esto la industria maquiladora parece ir a la par con la tendencia de sustituir las relaciones sociales reales por sus referentes mediáticos marcados por los signos del presentismo.

En este ambiente, con los elementos de la vida cambiantes y efímeros, se disuelven las convicciones fundamentales y permanentes. Mientras las expectativas de una vida digna están bloqueadas por lo efímero del trabajo asalariado,

la maquila parece propiciar el culto de la prisa y el goce inmediato. Esto conduce a varios tipos de violencia. Lo que ayer simbolizó la frontera norte del país con la implantación de la industria maquiladora, en la actualidad concierne todo el territorio nacional. Estructura el conjunto de las prácticas que significan la transformación de conceptualización de las relaciones de la identidad de género.

En suma, el libro constituye un importante paso en la investigación acerca de la industria maquiladora. El autor demuestra que frente a los nuevos fenómenos sociales, las teorías económicas y sociales tradicionales empiezan a perder su poder explicativo. Dentro de esta industria, las relaciones sociales pierden su significado tradicional. Las maquiladoras son las instituciones menos ligadas a normas tradicionales, comprenden el menor número de las expectativas normativas recíprocas y sus relaciones sociales tienen una duración mucho más corta que las de las industrias tradicionales.

Las economías maquiladoras son a su vez muy globalizadas y localizadas. Las maquiladoras no sólo contienen signos e ideologías sino también imágenes, narrativas, mitos que pueden analizarse desde la perspectiva interpretativa (simbólica, fenomenológica o hermenéutica). El enfoque utilizado por el autor pone en tela de juicio los presupuestos del orden metanarrativo de la modernidad o del progreso.

