

ESCUELA NACIONAL DE CONSERVACIÓN, RESTAURACIÓN Y MUSEOGRAFÍA
"MANUEL DEL CASTILLO NEGRETE"

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA



¿Qué hacemos con la diversidad? Propuesta para la instrumentación de procesos interculturales en la conservación del patrimonio cultural

TESIS QUE PRESENTA

Daniela Ortega Espinoza

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN RESTAURACIÓN**

Dirigida por la Mtra. Renata Schneider Glantz

Asesorada por la Mtra. Gabriela Peñuelas Guerrero
y la Lic. Nayelli Pacheco Pedraza

Agradecimientos

Gracias a quienes me acompañaron en este proceso y me ayudaron a construirlo. A mi directora de tesis Renata Schneider Glantz, porque su práctica profesional me hizo sentir pasión por este tema y su generosidad al compartir su experiencia y conocimiento hicieron posible este trabajo. Gracias a Gabriela Peñuelas Guerrero por su claridad, su estructura y su lectura siempre precisa y amistosa. Gracias a Nayeli Pacheco Pedraza por sus valiosas aportaciones y su ánimo siempre presente, pese a las distancias. Gracias a Cintia Velázquez Marroni quien generosamente dedicó tiempo a leerme y cuyos pensamientos aportaron lucidez a este trabajo, la necesario para llegar a buen fin.

Mi enorme gratitud a quienes accedieron a entrevistarse conmigo y con mucha honestidad me compartieron sus reflexiones y experiencias sobre la conservación de las herencias culturales que llevan a cabo: Renata Schneider Glantz, Natalia Hernández Tangarife, Blanca Noval Vilar, Jennifer Bautista López, Franco Mendoza Martínez, Nayeli Pacheco Pedraza y Carlos Cañete Ibáñez. Espero haber hecho justicia a su trabajo y sus palabras.

Agradezco sinceramente a todas las comunidades que interpretan, usan y cuidan sus objetos significativos, porque me enseñaron a mirar más allá de mí misma y mis creencias. Especialmente a las comunidades en las que he tenido oportunidad de trabajar y vivir: Tórim, El Nayar, Tanetze de Zaragoza y San Dionisio del Mar.

A mis colegas en temporadas de campo y a mis colegas pantaletas: gracias por compartir el taller, los tips, los viajes, las decepciones y las grandes alegrías de esta profesión.

Gracias a mi familia, mis amigas y mis amores por escucharme hablar mil veces del mismo tema y prestarme sus esperanzas cuando las mías decaían, ustedes tenían razón ¡finalmente lo logré!

Índice de contenidos

Introducción	1
Capítulo 1. Conservación del patrimonio cultural con enfoque social: planteamientos teóricos y nuevas propuestas internacionales	11
1.1 Génesis de la conservación con enfoque social: la valoración	13
1.2 La diversidad cultural en la conservación patrimonial	15
1.2.1 El Documento de Nara	17
1.2.2 Mas allá de la Convención del Patrimonio Mundial	19
1.2.3 La Carta del ICOMOS Nueva Zelanda	22
1.2.4 Ask First: A guide to respecting indigenous heritage place and values	23
1.2.5 ICCROM: People Centred Approach (PCA)	27
1.3 Nuevas perspectivas	31
1.3.1 Contextualizar la conservación	32
1.3.2 Decolonizar la conservación	36
1.3.4 Democratizar la conservación	40
Capítulo 2. Conservación con enfoque social en México: propuestas actuales para trabajar en comunidades indígenas	44
2.1 Antecedentes	44
2.1.1 La conservación integral	47
2.1.2 La educación social para la conservación	54
2.2 La conservación del patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas: propuestas actuales	58
2.2.1 La Dirección de Atención Integral a Comunidades	61
2.2.2 El Proyecto de conservación en comunidades rurales de México	68
2.2.3 La sección de restauración del Centro INAH Yucatán	77
2.2.4 La sección de restauración del Centro INAH Chiapas	81
Capítulo 3. Miradas críticas del patrimonio cultural	88
3.1 Definiciones	89
3.2 Procesos de patrimonialización	90
3.3 El patrimonio cultural de México	92
3.3.1 Conformación del patrimonio cultural nacional	94
3.3.2 El patrimonio cultural vinculado a los pueblos indígenas de México	100
Capítulo 4. Diversidad cultural	113
4.1 Relaciones pluriculturales	115
4.2 Modelos de interacción pluricultural	118
4.3 La diversidad cultural en México	120
4.3.1 El sujeto indígena	122
4.3.2 La gestión de la diversidad cultural en México	124
4.3.2.1 Preindigenismo	126
4.3.2.2 Indigenismo	129
4.3.2.3 Movimientos de reivindicaciones étnicas	135
4.3.2.4 ¿Pluralismo cultural o neoindigenismo?	139
Capítulo 5. Interculturalidad y diálogo de saberes	147
5.1 Interculturalidad	149
5.1.1 Origen	149
5.1.2 Definiciones	150
5.1.3 La unidad plural	152

5.1.4	La construcción de consensos	157
5.1.5	El diálogo intercultural	160
5.1.6	Limitaciones de la interculturalidad	162
5.2	Diálogo de saberes	168
5.2.1	Definiciones	168
5.2.2	Saberes tradicionales y saberes científicos	170
5.2.3	Metodología	173
5.2.4	Dificultades	176
5.3	La interculturalidad y el diálogo de saberes en las políticas públicas en México	178
Capítulo 6. La conservación del patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas desde la interculturalidad		185
6.1	Hacia una caracterización del patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas de México	185
6.2	La interculturalidad y la conservación con enfoque social: puntos de encuentro	194
6.2.1	Perspectiva de pluralidad	195
6.2.2	Diálogo intercultural para la conservación	197
6.2.3	Participación	200
6.3	Consideraciones para construir una conservación del patrimonio cultural con perspectiva intercultural.	208
6.3.1	Requerimientos para un proyecto de conservación intercultural de patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas	216
Conclusiones		220
Anexo I. Cuestionario para las entrevistas		225
Fuentes consultadas		227

Introducción

Mi interés por el tema de la diversidad cultural en la conservación del patrimonio en México es resultado de inquietudes surgidas durante mis primeros trabajos profesionales. En 2016 tuve la oportunidad de integrarme a dos proyectos de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH que trabajan desde un enfoque con perspectiva social: el Área de atención técnica a grupos sociales (hoy Dirección de atención integral a comunidades) y el Proyecto de conservación de patrimonio cultural en comunidades del norte y occidente de México (hoy Proyecto de conservación en comunidades rurales de México). Dentro de sus programas, desarrollados en su mayoría en poblaciones rurales y muchas de ellas indígenas, pude intervenir en asuntos relacionados con la preservación de patrimonio altamente significativo para su comunidad de origen, ya sea por medio de procesos directos de restauración o impartiendo talleres y pláticas referentes a la conservación preventiva y el manejo de bienes materiales y culturales.

Junto con las inmensas satisfacciones que estos trabajos me provocaban, al poder incidir en la permanencia de las herencias culturales, me surgían cuestionamientos que no estaba preparada para resolver puesto que carecía de herramientas teóricas y enfoques de análisis para entender su complejidad. Me sorprendía, e incluso llegaba a incomodarme en ciertas ocasiones, la aparente facilidad con la que nos introducíamos en dinámicas culturales totalmente ajenas y éramos colocados en una posición de poder de decisión sobre el destino de objetos considerados fundamentales en la vida espiritual de sus usuarios y cuidadores. Y aunque este poder de decisión siempre era asumido por los restauradores con respeto y responsabilidad, ponía de manifiesto, a mi parecer, una situación de desigualdad epistemológica, en la que únicamente nuestros saberes eran considerados expertos y nuestras acciones tendían a considerarse las más adecuadas. A la par, se me develó también mi limitada capacidad para acceder al universo simbólico desde el cual los usuarios locales interpretaban e interactuaban con los bienes materiales, lo que me parecía un impedimento para entender cabalmente el rol que el objeto que restauraba tenía en su comunidad y la forma en que mi intervención podía afectarlo. Además, al enfrentarme a una cultura distinta a la mía, me cuestionaba la pertinencia y objetividad de los trabajos que realizaba, la asertividad en la forma en la que me acercaba al bien cultural y la correspondencia que mis recomendaciones de uso y conservación tenían o no con la forma de entender, significar y utilizar los objetos patrimoniales de la población de las comunidades en las que trabajaba. Tuve a bien externar mis inquietudes con el personal y los directivos de ambos proyectos, quienes en todo momento me compartieron su amplia experiencia y con ello me develaron todo un campo de conocimiento y acción de la conservación que, si bien había escuchado nombrar desde mi formación profesional, pocas veces había tenido la oportunidad de poner en práctica: la conservación del patrimonio cultural con enfoque social.

Conocí entonces la existencia de propuestas muy relevantes que, desde las últimas décadas del siglo XX, se han ensayado en el campo de la conservación patrimonial, a nivel nacional e internacional, para atender la dimensión social del patrimonio en las tareas de preservación. La mayoría de ellas hace énfasis en el estudio de los valores que los objetos culturales tienen para los usuarios y en la importancia de informarlos sobre las decisiones de conservación que el especialista toma (Ashley Smith 2009; Avrami, 2000 y 2009; Appelbaum, 2007; De la Torre, 2002; Stanley Price, 2005, entre otros). Pocas de ellas, en cambio, problematizaban las diversas y contradictorias interpretaciones y usos que puede tener un mismo objeto cultural para distintos grupos sociales y las consecuencias que ello puede tener en los procesos de conservación (González Varas, 2005 y 2015; Muñoz Viñas, 2008; Smith 2012). Más escasas aun eran las iniciativas que, desde la conservación, ofrecieran herramientas teóricas o metodológicas para mediar situaciones de conflicto en torno a las herencias culturales, derivadas de estas diferencias culturales (Byrne, 2008, Clavir, 1992 y 2002; Sully, 2002, 2007 y 2013; Ndoro, 2018; Wijesuriya, 2008 y 2017; Wijesuriya y Ndoro, 2015, Schneider, 2008, 2010, 2017, 2018 y 2019). Me sorprendió comprobar que siendo México uno de los países con mayor diversidad cultural en el mundo y asumido jurídicamente desde 1992 como un país pluricultural, los planteamientos del pluralismo cultural no hubieran permeado todavía en el campo institucional de la conservación patrimonial, incluso cuando ha sido reconocido que *“muchos de los problemas de la conservación del patrimonio cultural en México provienen del hecho, muchas veces ignorado, de que este país no tiene una sociedad culturalmente unificada”* (Magar, 2005, p 86). Más aún cuando en los estudios de patrimonio cultural, desde hace varias décadas, se habla de la necesidad de introducir las nociones de diversidad y pluralidad (Bonfil Batalla, 1989; García Canclini, 1997; González Alcantud, 2003; Carrera Díaz, 2005). Me pareció que la propuestas para incorporar a las poblaciones conectadas a los bienes culturales de los organismos internacionales de conservación (por ejemplo, el People Centred Approach del ICRROM) no atendían ni profundizaban en las implicaciones históricas y políticas que tienen los contextos de diversidad cultural, por lo que los mecanismos y estrategias que plantan pueden quedarse cortas ante la complejidad de las relaciones interétnicas que se articulan alrededor del patrimonio cultural y su conservación en México.

Ante este panorama, me pareció relevante investigar enfoques emanados de las ciencias sociales que pudieran nutrir la labor del conservador restaurador que trabaja en contextos de diversidad cultural, al atender las circunstancias que la pluralidad cultural planeta en términos teóricos y prácticas. Adentrándome en el campo de la antropología conocí la propuesta intercultural, entendida como la *“ideología de la relación igualitaria entre culturas diferentes construida en el marco de la globalización y las políticas de derechos humanos”* (Barabás, 2014, p 5). Me interesé por la interculturalidad crítica en América Latina¹, que tiene implicaciones muy particulares

¹ Evitando caer en análisis universalistas, pero reconociendo las semejanzas dentro de lo estudios sociales producidos en países latinoamericanos, es posible distinguir que la producción de conocimiento antropológico en esta región se caracteriza por un enfoque

puesto que *“es producto del agotamiento del proyecto modernizador de los Estados nacionales, y surge como una opción ético-política ante la imposición y el fracaso de un modelo de naciones sustentado en la homogeneización cultural y lingüística”* (Pérez, 2009, p 256), porque me pareció un enfoque crítico que puede ser de mucha utilidad en la conservación del patrimonio cultural de comunidades originarias de México. El hecho de que la interculturalidad en su vertiente latinoamericana responda a un contexto de movimientos etnopolíticos², permite que esta propuesta dé cabida a las distintas demandas de autonomía de los pueblos originarios, muchas de las cuales incluyen el derecho a conservar su cultura y decidir sobre su territorio y patrimonio, lo que me parece sumamente relevante para los conservadores de patrimonio cultural en este país.

Así, la interculturalidad es entendida en esta investigación como una propuesta teórica y ética para la convivencia armoniosa y respetuosa de distintas culturas, que aboga por el enriquecimiento mutuo y que busca evitar la imposición de marcos conceptuales, cognitivos y de acción de grupos que históricamente han sido dominantes sobre los grupos sistemáticamente desfavorecidos (Villoro, 1998; Barabás, 2014, Bartolomé, 1996 y 2008; Pérez, 2009 y 2012; Pérez y Argueta 2019). En ese sentido, la propuesta intercultural busca desarticular las asimetrías epistémicas en la interacción entre culturas distintas por medio de procesos de diálogo horizontal.

Aunque la conjunción entre los estudios interculturales y los estudios de patrimonio se está desarrollando desde hace apenas un par de décadas, tiene ya varios autores trabajando en ella. Entre ellos, Juan de Dios López, quien afirma que es benéfica para ambas disciplinas *“al ampliar el rango de fenómenos empíricos susceptibles de ser tomados como objetos de estudio y nutrir los alcances desde el punto de vista teórico y epistemológico de cada una”* (López, 2017, p 56). De hecho, para López (2017), la identificación, clasificación, manejo y control de ciertos bienes y elementos culturales, considerados patrimonio cultural es, a fin de cuentas, una de las tantas acciones mediante las cuales es posible *“gestionar la diversidad”*³, como también lo son *“la selección de los objetos más*

crítico de la realidad social, económica y política que rodea al sujeto estudiado. Según Myriam Jimeno esto se debe a que la construcción del conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo, debido a la condición de conciudadana (Jimeno, 2004, p 34). Una selección de los estudios más relevantes dentro de la antropología latinoamericana permite detectar el vínculo entre la responsabilidad social del antropólogo y la producción de conocimiento, mediante el cual algunos intelectuales pretenden ayudar a alcanzar objetivos de justicia, libertad y democracia (Ramos, 1990 citado en Jimeno, 2004). Otra peculiaridad en el caso de la antropología en la región latinoamericana es que las relaciones entre la antropología y la antropología aplicada han sido siempre muy estrechas. Esto se refleja, en el tema de la diversidad cultural, en que cada postura teórica a favor de la integración o, por el contrario, de la reafirmación étnica, ha tenido implicaciones legales e institucionales (Jimeno, 2004, p 49).

² Como explicaré más adelante, en respuesta a una serie de condiciones específicas de explotación y colonialismo interno que han ejercido los Estados nacionales contra ellos, muchos pueblos originarios en América Latina han desarrollado movimientos políticos y socioculturales muy importantes, que ofrecen *“perspectivas para la formulación de paradigmas civilizatorios alternativos a la civilización occidental y a su estilo de desarrollo, aportando elementos para la construcción de modelos de desarrollo propio, endógenos o de etnodesarrollo, que se han enriquecido de las propuestas que proponen alternativas al desarrollo, también llamadas de posdesarrollo”* (Pérez y Argueta, 2019, p 125).

³ López afirma que para gestionar la diversidad es necesario reducirla a contenidos objetivables, es decir, desvincularla de la acción de los sujetos y reificarla o cosificarla. Lo que se consigue mediante las políticas y las prácticas patrimoniales (López, 2017, p 57), así como de restauración y conservación.

representativos del modo de vida de una determinada población para exponerlos en el museo etnográfico local, o la definición de qué aspectos de la “cultura nacional” ha de promocionarse con el fin de atraer el turismo internacional” (López, 2017, p 57). Esto quiere decir que la selección y gestión del patrimonio cultural, así como su conservación, son, en última instancia un recurso mediante el cual los grupos humanos enfrentan y manejan la diversidad cultural. De lo que se deriva que, con un poco de voluntad e incorporando un enfoque crítico, el patrimonio cultural y su conservación puede ser un campo reflexivo de encuentro y reconocimiento de la diversidad cultural.

Por todo ello, el propósito de este trabajo de grado fue indagar si los planteamientos de la interculturalidad latinoamericana pueden ser útiles a los proyectos de conservación *in situ* que realizan las instituciones estatales con patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas de México.

La estrategia para contestar esta interrogante comenzó por realizar una investigación bibliográfica para encontrar dentro de la conservación que desarrolla el Estado, enfoques teóricos y estrategias metodológicas con las cuales se ha manejado el tema de la diversidad cultural que sean similares o compatibles con el enfoque intercultural. El campo de estudio se delimitó a los proyectos de intervención de objetos significativos y con vínculos activos en las comunidades indígenas de México que ha desarrollado el INAH en los últimos 10 años (2012 a 2022). Durante el desarrollo de esta investigación me percaté que el tema de la diversidad cultural dentro de la conservación en México ha sido muy poco referido anteriormente⁴, por lo que el objetivo general de este trabajo tuvo que enfocarse en ofrecer un estado de la cuestión que permitiera visibilizar y analizar el tema de la diversidad cultural en la conservación del patrimonio cultural que lleva a cabo el INAH. Mientras que los objetivos específicos fueron: 1) analizar la bibliografía publicada en los temas de conservación con enfoque social, miradas críticas del patrimonio, diversidad cultural, interculturalidad y diálogo de saberes, y conservación del patrimonio vinculado a comunidades indígena en México; 2) encontrar puntos de encuentro entre la interculturalidad y la conservación con enfoque social de patrimonio vinculado a comunidades indígenas; y 3) delinear algunas pautas que puedan contribuir a la construcción de una conservación intercultural del patrimonio cultural.

Metodología

El abordaje que utilicé en esta investigación fue de tipo cualitativo⁵, basado en el análisis inductivo, es decir en el estudio de ciertos aspectos de casos específicos que pueden ofrecer un panorama general del tema. Cada una de

⁴ En mi búsqueda de fuentes únicamente encontré un par que hacen referencia al tema específico de la diversidad cultural (Schneider, 2019; Pacheco, 2016), si bien hay textos que lo refieren diametralmente al hablar de “comunidades”, “comunidades rurales” y “comunidades marginadas”.

⁵ El enfoque cualitativo es útil cuando el propósito de una investigación es examinar la forma en que los individuos perciben y experimentan los fenómenos que los rodean, profundizando en sus puntos de vista, interpretaciones y significados. Además, la investigación cualitativa

las secciones de este trabajo, al perseguir objetivos particulares, requirió diferentes aproximaciones y la implementación de distintas estrategias de investigación para cumplirlos.

Para los capítulos 1,2,3, 4, y 5 dedicados a la construcción del marco teórico y el estado de la cuestión, decidí trabajar cada uno de los temas en dos niveles: internacional y nacional. Consideré necesario este abordaje simultáneo ya que esta tesis partió de la premisa de que cualquier tema de estudio está influenciado y definido por el contexto particular en el que se desarrolla, por lo que un interés primordial fue ofrecer un análisis lo más acotado posible de la conservación-restauración en México. Definí cinco ejes temáticos: la conservación con enfoque social, las propuestas actuales de conservación de patrimonio vinculado a comunidades indígenas en México, los estudios críticos del patrimonio, la diversidad cultural, y la interculturalidad y el diálogo de saberes, al ubicarlos como ejes rectores que atravesaban mi pregunta de investigación y me permitían vislumbrar una estrategia para responderla.

La investigación del segundo tema, las propuestas actuales de conservación de patrimonio vinculado a comunidades indígenas en México, me exigió realizar una delimitación mucho más acotada. Decidí entonces centrar las pesquisas en ejemplos de proyectos institucionales que cumplieran con los siguientes dos requisitos: un enfoque explícitamente social de la conservación y un trabajo de campo en comunidades indígenas del país, atendiendo patrimonio con fuertes vínculos con ellas. Los 4 proyectos del INAH, desarrollados en un marco temporal no mayor a 10 años, que cumplieron con estos criterios fueron: a) la Dirección de Atención Integral a Comunidades (DAIC) (CNCPC-INAH), encabezada por la Mtra. Blanca Noval Vilar y la Lic. Jennifer Bautista López; b) el Proyecto de Conservación y Restauración de bienes muebles e inmuebles por destino en comunidades rurales de México (PCRM)(CNCPC-INAH), dirigido por la Mtra. Renata Schneider Glantz; c) la Sección de Restauración del Centro INAH Yucatán, coordinada por la Mtra. Natalia Hernández Tangarife; y c) La Sección de Restauración del Centro INAH Chiapas, con ejemplos del trabajo de la Lic. Nayeli Pacheco Pedraza (restauradora) y el Lic. Carlos Cañete Ibáñez (sociólogo).

Una vez definidos los ejemplos que utilizaría, me enfoqué en reunir información de cada uno de ellos. Debido a la escasez de artículos académicos o libros que informaran sobre proyectos de conservación en comunidades originarias y que ofrecieran reflexiones respecto a los retos o dilemas que la diversidad cultural plantea, fue necesario ampliar mis fuentes de investigación, incluyendo testimonios reunidos en reportes de intervención y en documentos inéditos de investigación de circulación institucional, así como ponencias en foros y congresos. En total, para la investigación de estos cuatro casos consulté: artículos académicos publicados por restauradoras (5),

se enfoca en comprender los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en un ambiente natural y en relación con su contexto (Hernández Sampieri,2014, p 358).

material escrito inédito en formato de reporte de actividades (7) y conferencias o ponencias en encuentros profesionales (9). La predominancia de fuentes de información que refieren espacios de oralidad (conferencias y ponencias) me parece que refleja una realidad de la disciplina de la conservación mexicana: el intercambio de experiencias como herramienta de aprendizaje colectivo no siempre alcanza la formalidad y rigurosidad de un artículo académico o una publicación, o al menos no con la misma inmediatez. En ese sentido, las conferencias fueron de gran ayuda para conocer las primeras impresiones o avances de proyectos de largo aliento que se encuentran todavía en curso aunque, por esta misma razón, no ofrecen todavía análisis concluyentes.

El uso de fuentes de información de distinta naturaleza resultó un reto para la sistematización de la información y también una dificultad para establecer parámetros de análisis, ya que las referencias se enfocaban en diferentes aspectos de los proyectos estudiados; es decir, mientras que en un texto se profundizaba sobre el marco teórico, en algunas ponencias se ofrecían relatos de índole más anecdótica y en los reportes de trabajo la información solía ser fragmentada y muy acotada al aspecto técnico de la intervención. El desafío fue entonces aprovechar las posibilidades que cada una de las fuentes ofrecía, pero con la intención de unificar la exposición de los cuatro casos, al centrarme en los aspectos en común que me interesaba resaltar: las particularidades que la diversidad étnica plantea en la interpretación, manejo e intervención de los bienes patrimoniales y las herramientas teóricas y metodológicas con las que los especialistas trabajan con la comunidad vinculada a esos bienes. Después de este primer procesamiento de la información, me resultó evidente que la información obtenida no era suficiente, por lo que opté por una estrategia de triangulación de datos⁶, por medio de entrevistas semiestructuradas⁷ con actores claves.

Realicé 6 entrevistas con los coordinadores y algunos involucrados en cada uno de los casos estudiados (Ver Anexos). Debido a las limitaciones por la pandemia de coronavirus, así como por la ubicación geográfica de algunos entrevistados, se realizaron las entrevistas de manera remota, utilizando plataformas de mensajería y videoconferencias. Las entrevistas fueron una gran oportunidad para conocer de viva voz las reflexiones y experiencias de los especialistas que actualmente realizan proyectos de conservación con bienes patrimoniales en uso y veneración por grupos étnicos, lo que sin duda resultó muy enriquecedor para este trabajo ya que permitió profundizar en temas de mi interés que en la mayoría de los casos no habían sido abordados con amplitud

⁶ Según Hernández Sampieri se le llama triangulación de datos al hecho de utilizar diferentes fuentes y métodos de recolección de información (Hernández Sampieri, 2014).

⁷ La entrevista bajo el enfoque cualitativo de investigación es una herramienta para recopilar información en la que a partir de preguntas se logra una comunicación y la construcción conjunta de significados respecto a un tema. Se emplea cuando el problema de estudio no se puede observar o es difícil hacerlo por ética o complejidad. En su versión semiestructurada se realizan bajo una guía de asuntos o preguntas y el entrevistador tiene la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información (Hernández-Sampieri, 2014).

en los informes técnicos de intervención o en los foros institucionales. No obstante, la naturaleza misma de esta fuente complejizó el procesamiento de los datos y la sistematización de la información obtenida, más aún cuando esta herramienta de investigación no forma parte de las metodologías estudiadas durante la licenciatura en restauración.

Para el resto de los ejes temáticos (estudios críticos del patrimonio, diversidad cultural e interculturalidad y diálogo de saberes) recurrí principalmente a fuentes bibliográficas. El resultado fue un compendio teórico que me permitió comprender la forma en que los estudios críticos del patrimonio han abierto la puerta a reflexiones que permiten cuestionar los procesos hegemónicos de la patrimonialización y el uso político que los Estados nacionalistas le han dado a cierto acervo de elementos culturales. Partiendo de ese antecedente, entendí el patrimonio como un recurso cultural, económico y político que es creado, manejado y conservado de acuerdo con intereses específicos. Intereses que son llevados a la práctica por medio de políticas públicas⁸. Pretendí también construir un panorama general de los nuevos enfoques para manejar la diversidad cultural y señalar cómo han permeado en el campo de los estudios patrimoniales y de la conservación.

Después de estudiar los principales planteamientos tanto de la interculturalidad como de la conservación con enfoque social en comunidades indígenas, el siguiente paso fue desarrollar un análisis que me permitiera encontrar similitudes entre ellas, en términos de intereses compartidos e incluso herramientas metodológicas coincidentes. A partir de este análisis es que fue posible, por un lado, identificar características específicas del patrimonio cultural vinculado a poblaciones indígenas que influyen en la labor del conservador y, por otro lado, esbozar una propuesta para incorporar los planteamientos de la interculturalidad a la conservación con enfoque social en contextos de diversidad cultural, partiendo de reconocer lo que ya se hace y señalando las posibles rutas para mejorar o complementarlo.

Estructura del documento

El marco teórico y estado de la cuestión se conformó de 5 capítulos que pretenden proveer el andamiaje teórico en el que se basó esta investigación y el estado actual de los temas que la conforman. En el primer capítulo abordé primero el tema de la conservación del patrimonio cultural con enfoque social en el panorama internacional, buscando identificar y explicar el surgimiento y desarrollo del interés por la interacción patrimonio-sociedad, así como analizar la consideración que ha tenido (o no) la diversidad cultural en la disciplina de la restauración. La

⁸ El tema de las políticas públicas es muy amplio y rebasa los intereses de esta tesis. Sin embargo, debido a que permiten la implementación de prácticas concretas derivadas de ciertas teorías e ideologías, es un concepto referido constantemente en esta investigación, por ello conviene aclarar que lo entiendo, de manera general, como las actividades o acciones que un Estado diseña e implementa, a través de su gobierno y sus instituciones, para satisfacer las necesidades de una sociedad.

pregunta a la que dio respuesta este primer capítulo fue la siguiente: ¿la conservación con enfoque social toma en cuenta la diversidad? ¿cómo lo hace? Me interesaba dirigir la mirada a las propuestas más críticas y actuales, que conciben la disciplina como un ejercicio con impacto político, desde el cual se pueden establecer posturas que abonen a la construcción de sociedades más igualitarias, democráticas y plurales. Específicamente revisé autores (Sully 2002, 2007; Wijesuriya 2008 y 2017; Wijesuriya y Nodoro , 2015; Clavir, 1992, 2002; Byrne, 2008; Smith, 2012) y documentos internacionales (ICOMOS Australia, 1979; ICCROM, 1994; UNESCO, 1972; ICOMOS Nueva Zelanda, 2010; Australian Heritage Comission, 2002; Wijesuriya y Court, 2015; ICCROM, 2018) que cuestionan la hegemonía que el pensamiento y acción occidental ha tenido históricamente en la conservación y que proponen alternativas para construir una disciplina más contextualizada, decolonizada y democrática. En el segundo capítulo dirigí el análisis al contexto mexicano, identificando dos antecedentes claves dentro de este enfoque de la disciplina: la conservación integral y la educación social para la conservación, que establecieron las bases para las propuestas que se desarrollan en la actualidad respecto al trabajo con y para las comunidades⁹ usuarias de los bienes culturales. Esto lo logré a partir de la revisión de los documentos y reportes elaborados por sus principales exponentes (Noval y Huidobro, 2007; Cruz Flores s/f y 2009; Schneider Glantz, 2003, 2008, 2010, 2017, 2018 y 2019; Cama Villafranca, s/f; Hebert Pesqueira, s/f y 2009) y recurriendo también a investigaciones previas en la materia (Macías, 2000; Jaspersen, 2010; Ortiz, 2020). En este tema fue necesario reconocer que en la tradición mexicana de la disciplina han existidos planteamientos muy importantes respecto al llamado “trabajo con comunidades”, tanto por su grado de complejidad como por su temprana aparición. Debido a que en este trabajo el foco de análisis estuvo puesto en el tratamiento de la diversidad cultural, dediqué varias líneas para resaltar ciertos aspectos de cuatro proyectos que trabajan con patrimonio vinculado a comunidades indígena, por considerarlos sobresalientes en sus propuesta de trabajar la conservación con un enfoque social: la Dirección de atención integral a comunidades (CNCPC), el Proyecto de conservación de patrimonio en comunidades rurales de México (CNCPC), la Sección de restauración del Centro INAH Yucatán y la Sección de restauración del Centro INAH Chiapas.

⁹ La RAE define la comunidad como un conjunto de personas que poseen características o intereses comunes. Sin embargo, en la antropología la categoría de comunidad es usada para referirse a la estructura social básica, suprafamiliar, de los pueblos indígenas. Pero sin duda este es un concepto polisémico (Zolla, 2004). Para Beltrán y Arciniega la comunidad indígena estaba compuesta por una base biológica y una base territorial que mantienen una relación indisoluble por los instrumentos integrativos que suministra la cultura (Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega, 1954). Para Warman (2003) en cambio, la comunidad es la unidad de identidad étnica primaria, en la que se incluye un poblado específico y un grupo humano endogámico que comparte lengua, cultura y raíz. Mientras que López Bárcenas (2002) define a las comunidades indígenas como conglomerados humano que se adscriben a un pueblo indígena, que forman una unidad social económica y cultural, que se asientan en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. Finalmente, en la Constitución Política mexicana se asienta que las comunidades indígenas son aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres (Zolla, 2004).

En el tercer capítulo desarrollé un abordaje crítico de la materia de trabajo de la disciplina: el patrimonio cultural, que permitiera entenderlo como un recurso político y social utilizado en la creación y preservación de determinados discursos, destacando el impacto que ello puede tener en los países pluriculturales; de esta manera intenté visibilizar la naturaleza doble del patrimonio: por un lado, formador de identidades comunes a la vez que factor de exclusión cultural. En la segunda parte del capítulo dirigí nuevamente el análisis al contexto mexicano para explicar el proceso de conformación del patrimonio nacional de México siguiendo a Machuca (2005), Rosas (2005), Florescano (1997), Bonfil (1997) y García Canclini (1997); para responder a la pregunta que articuló este capítulo: ¿el concepto de patrimonio cultural nacional, en el que el INAH basa todo su discurso y práctica institucional, toma en cuenta la diversidad cultural?

La diversidad cultural fue precisamente tema del cuarto capítulo, con el que pretendí responder a las preguntas ¿Cuáles son las propuestas en materia de políticas públicas para trabajar con la diversidad cultural? Y ¿cómo se ha manejado el tema de la diversidad cultural en México? Para ello comencé por las definiciones de diversidad cultural y los mecanismos legales de protección en el ámbito internacional (UNESCO, 2001 y 2005). Después profundicé en las distintas situaciones que pueden presentarse dentro de las relaciones entre diversas culturas para entender qué retos plantean las relaciones pluriculturales. Posteriormente el estudio de la diversidad cultural lo aterricé al contexto mexicano, para lo cual fue necesario definir al sujeto indígena, basándome en los textos de Navarrete (2004), Olivé (2004) Aguilar (2017) y Zolla y Zolla Márquez (2004). En la última parte de este capítulo configuré un breve análisis cronológico del tratamiento que el estado mexicano ha dado a la diversidad cultural, distinguiendo tres etapas: el pre-indigenismo, el indigenismo y el neoindigenismo o pluralismo cultural. Este análisis fue fundamental pues hizo posible situar la intención patrimonialista del Estado mexicano en el ámbito cultural dentro de una lógica más amplia de políticas públicas nacionalistas. También y de manera muy breve, abordé el tema de los movimientos étnicos como antecedente sociopolítico para el desarrollo de las propuestas de la interculturalidad y el diálogo de saberes.

El quinto capítulo está articulado alrededor de la pregunta ¿qué plantean la interculturalidad y el diálogo de saberes? Para contestarla abordé sus orígenes, sus definiciones, y sus propuestas, para finalmente ofrecer un panorama general de las políticas públicas interculturales implementadas y vigentes en México (Hernández, 2022). Consulté principalmente a teóricos latinoamericanos como Miguel Ángel Bartolomé (2008), Alicia Barabás (2004), Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta (2019), Luis Villoro (1998) y Enrique Leff (2004) por considerar sus planteamientos muy acordes y situados al contexto mexicano. No obstante, debido a que la interculturalidad en Latinoamérica ha sido una propuesta de aplicación sectorial de políticas públicas (destacando el sector salud y educación) y es a la fecha principalmente un ejercicio académico, fue necesario recurrir al teórico indio Bhikhu

Parekh (2000), quien ha impulsado un planteamiento intercultural consolidado por medio de políticas públicas que impactan todos los sectores que conforman un Estado, incluyendo el sector cultural.

El sexto y último capítulo pretendió responder a las preguntas de ¿qué planteamientos, estrategias o herramientas de la propuesta intercultural están presentes en los proyectos de conservación que realiza el INAH con patrimonio con vínculos significativos en comunidades indígenas? y ¿cómo podemos empezar a construir una conservación intercultural del patrimonio vinculado a comunidades indígenas en México? Haciendo uso de toda la investigación desarrollada en los 5 capítulos previos, construí un análisis que pudiera detectar intereses y herramientas compartidas entre la interculturalidad y la conservación con enfoque social en comunidades originarias mostrando que es posible incorporar los planteamientos de la primera en la segunda, y que de hecho ya sucede, aunque no de manera explícita. Asimismo, con toda la información recolectada fue posible ofrecer una caracterización de las herencias culturales con relevancia simbólica en comunidades originarias de México, haciendo énfasis en aquellos aspectos que condicionan la práctica de la conservación en estos contextos. Finalmente señalé algunos aspectos que considero fundamental incluir en la tarea de construir una conservación del patrimonio cultural en contextos de diversidad cultural con perspectiva intercultural aplicable al contexto mexicano, a saber: la perspectiva de pluralidad, el diálogo intercultural, la participación de la comunidad vinculada al patrimonio, la toma de decisiones compartida, la consulta informada, la negociación colaborativa y la evaluación conjunta. Como última aportación de esta tesis enlisté lo que considero los requerimientos mínimos que debe tener un proyecto de conservación intercultural de patrimonio vinculado a comunidades indígenas.

Capítulo 1. Conservación del patrimonio cultural con enfoque social: planteamientos teóricos y nuevas propuestas internacionales

El tema central de esta tesis es la conservación de patrimonio vinculado a comunidades indígenas, pero antes de entrar en esa materia es necesario primero hablar de un enfoque particular de la conservación de bienes culturales: la conservación¹⁰ con enfoque social. Desde hace varias décadas los profesionales de la conservación consideran necesario desarrollar una disciplina que, tanto en la teoría como en la práctica, considere a los grupos humanos que crean, significan y usan los objetos que se conservan, delineando distintas propuestas para lograrlo. Dichas propuestas se engloban bajo el término de conservación con enfoque social. Así, este enfoque dentro de la disciplina permite reconocer y asumir la conservación-restauración como un proceso social gobernado por dinámicas económicas, políticas, religiosas, culturales y sociales, más que un proceso técnico (Clavir, 2009).

En este capítulo pretendo presentar al lector un breve recorrido histórico que ayude a identificar el surgimiento del enfoque social en la conservación, sus principales planteamientos, así como sus propuestas más novedosas en el ámbito internacional. La finalidad de estudiar la conservación con enfoque social es identificar de qué manera toma en cuenta la diversidad cultural.

La conservación del patrimonio cultural se compone de **procesos técnicos e intelectuales que buscan poner en marcha estrategias para asegurar la permanencia y vigencia de elementos y objetos significativos y considerados importantes por diversos motivos para un determinado grupo de personas**. Sus métodos de acción se encaminan a evitar, detener o revertir los procesos de degradación tanto material como simbólica¹¹ del bien, actuando con el objetivo de atenuar tanto las causas de la alteración como los efectos negativos que éstas hayan provocado.

Ya que muchos de los procesos técnicos que se desarrollan como parte de una intervención de conservación no difieren de los ejecutados por técnicos, artesanos o cualquier persona diestra en la reparación y arreglo de objetos, considero fundamental resaltar dos factores que distinguen una intervención profesional de conservación: la voluntaria y consciente adhesión a ciertas **normas de intervención** derivadas de principios

¹⁰ En este trabajo de investigación me adhiero a los *Lineamientos institucionales en materia de conservación*, adoptados en 2014 por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en los que se define el término conservación como un concepto genérico para referirse a la disciplina, considerando que incluye a la conservación preventiva, la conservación directa y la restauración (Magar y Schneider, 2018). En todo caso cuando me refiera a un proceso específico, haré la acotación correspondiente, entendiendo el término conservación como las acciones encaminadas a preservar la materia y restauración las acciones sobre la imagen

¹¹ La degradación simbólica del bien puede ocurrir cuando es abandonado, sustituido por otro, o simplemente es retirado del lugar simbólico que ocupada y que le asegurada cuidados y atenciones.

compartidos y aceptados como verdaderos dentro del gremio de profesionales (señalados en los llamados códigos de ética) y el proceso analítico que conduce al restaurador a la **toma de decisiones**.

Los **códigos de ética** son conjuntos de lineamientos que tienen la intención de guiar la práctica de los profesionales, limitando aquellas acciones que se consideran negativas e inapropiadas. En general, los códigos de ética marcan parámetros muy amplios ya que constituyen los acuerdos mínimos en los que coincide un grupo de profesionales, a veces tan grande como la comunidad internacional de restauradores. Existe una gran cantidad de códigos de ética y es un hecho que la mayoría de las instituciones que trabajan con patrimonio establecen uno propio. En términos prácticos funcionan como una especie de preceptos morales, ya que no son obligatorios ni existen amonestaciones en caso de no respetarlos. A fin de cuentas, los códigos de ética son intentos colectivos de autorregulación que permiten el entendimiento de los profesionales de una misma área, e incluso hay quienes consideran que persiguen también la intención de excluir a aquellos que no son reconocidos como integrantes del gremio (por ejemplo, artistas, artesanos, etc.) (Ashley Smith, 2009). Es interesante notar que en México no existe un código de ética como tal, lo más parecido serían los *Lineamientos institucionales en materia de conservación* adoptados por el INAH en 2014; tampoco existe un colegio de restauradores o alguna sociedad de profesionales independientes al Estado y con autoridad reconocida en el gremio. Acoto que lo anterior no quiere decir que no existan lineamientos que todos los egresados de instituciones profesionales conozcan y compartan.

La importancia del proceso de **toma de decisiones** ha sido reconocida, y aunque muchas veces no es lo suficientemente explicitada en la práctica o en los documentos derivados de ella, no hay duda de que siempre tiene lugar puesto que forma parte del razonamiento científico metodológico que adoptó la disciplina para ser considerada como tal. En términos generales implica que se ha identificado la problemática, se han considerado las variables en juego, se han evaluado las distintas soluciones posibles y finalmente se ha elegido alguna. Dentro del proceso de toma de decisiones un momento fundamental es el de “re-conocimiento” o interpretación, mediante el cual el objeto es conceptualizado con todas sus implicaciones, es decir, entendido tanto en su complejidad material como en su pertenencia a un contexto espacio temporal específico. Si bien este momento de revelación siempre se ha considerado crucial, ha cambiado la forma en que esa revelación es alcanzada: por ejemplo en los inicios de la disciplina se consideraba como un evento casi místico en el que tenía lugar una revelación estética, después se centró en el análisis objetivo de la existencia material del bien y finalmente se complejizó hasta abarcar la consideración de las variables socioculturales en las que se encuentra inmerso el objeto que se pretende conocer, hecho que marcó el inicio de la conservación con enfoque social.

1.1 Génesis de la conservación con enfoque social: la valoración

Para que los profesionales de la conservación pensarán que es necesario considerar a los grupos sociales vinculados a los objetos que intervienen fue fundamental concebir que estos objetos tienen instancias más allá de su materialidad. Bajo esta nueva óptica “*no se conserva porque la materia se deteriore sino porque hay valores culturales que han de ser mantenidos y revelados*” (Sully, 2013, p 14).

Fue así como en la segunda mitad del siglo XX en la conservación y los estudios del patrimonio el concepto de *valor*¹² se convirtió en el punto central alrededor del cual se desarrollaron los debates teóricos y se determinaron las metodologías de acción. Discutir si estos valores son solamente identificados en el objeto o si, por el contrario, son construidos y atribuidos a él, se convirtió en uno de los temas primordiales (González Varas, 2015). Poco a poco, comenzó a ganar fuerza la idea de que el valor es un concepto relativo, sometido a los vaivenes de la percepción y del marco de referencia intelectual, histórico, cultural y psicológico de las personas y grupos que realizan dicha estimación (Villaseñor, 2011; Ballart, 2002; Avrami, et al 2000). Es decir, se descartó que los valores fueran intrínsecos¹³ a los objetos y que fueran permanentes e inalterables, como sostenían las tradiciones esencialistas de la conservación (mismas que abogaban por las posiciones extremas sobre el respeto al original y la defensa de la autenticidad y no era propicias para la consideración de los grupos humanos conectados al patrimonio al no reconocerlos como creadores de dichos valores (Villaseñor, 2011)). Cuando el paradigma del valor intrínseco fue refutado, se abrió un importante espacio para la consideración de los actores sociales dentro de los procesos de conservación de su patrimonio. Fue entonces que la disciplina de la conservación dio un giro muy importante al centrar gran parte del proceso profesional en reconocer o establecer esos valores, es decir, la valoración¹⁴.

A la par, surgió otro concepto novedoso: el de “**significado cultural**” o *cultural significance*, que ha sido utilizado para agrupar los múltiples valores asignados a objetos, construcciones o paisajes. Fue la **Carta de Burra** firmada por el ICOMOS Australia en 1979¹⁵, la primera en acuñar el término de “significación cultural”. Este importante

¹² El concepto de valor en el patrimonio cultural se refiere a la percepción de cualidades estimables en una cosa, es decir valor en el sentido de aprecio hacia determinados objetos por el mérito que atesoran, por la utilidad que manifiestan o por su aptitudes para satisfacer necesidades o proporcionar bienestar (Ballart, 2002).

¹³ La idea del valor intrínseco es consecuencia del pensamiento ilustrado del siglo XVIII en el que se daba por sentado la existencia de “*verdades y valores absolutos, transcendentales, objetivos y universales*” (Villaseñor, 2011).

¹⁴ En inglés este proceso es nombrado *values assessment*. En español, en cambio es común el uso de los términos valorar y valorizar como sinónimos, sin percatarse de las diferencias que entre ellos existen. Según la RAE valorar es señalar reconocer, estimar o apreciar el valor o mérito de algo, mientras que valorizar implica “aumentar el valor”.

¹⁵ La carta del ICOMOS Australia para lugares de significación cultural, conocida como Carta de Burra fue adoptada por el ICOMOS Australia (Comité Nacional del ICOMOS Australia) el 19 de agosto de 1979 en Burra, al Sur de Australia. Desde entonces se han realizado múltiples revisiones, entre ellas la del 23 de febrero de 1981, el 23 de abril de 1988 y el 26 de noviembre de 1999. De hecho, la carta continúa revisándose (su última revisión fue en 2013), fiel a su propuesta discursiva.

documento, enuncia muchos de los cambios más importantes acontecidos dentro de la disciplina a finales del siglo XX¹⁶; entre ellos la sustitución del término de “monumento” por el de “sitio de significación cultural”, y el reconocimiento explícito de la existencia de valores estéticos, históricos, científicos y sociales para las pasadas, presentes o futuras generaciones; con lo que quedó superada la dupla histórico-artística y la restrictiva asociación del patrimonio con el pasado, que había imperado en la conservación hasta entonces.

La Carta de Burra es muy clara en reconocer el nexo entre el patrimonio y la sociedad, estableciendo el valor de los elementos culturales por su relación con la comunidad de la que forman parte, y por el rol que desempeñan dentro de ella. Por eso, se ha señalado que la Carta de Burra es una de las primeras muestras del surgimiento de un enfoque social en la conservación del patrimonio cultural, al *“abrir los márgenes al involucramiento del público y al promover su interacción con los profesionales en el proceso de toma de decisiones de un sitio o recurso cultural”* (Avrami, 2009, p 179).

Este documento se distingue también de otros que le antecedieron (como la Carta de Atenas o la Carta de Venecia), porque ofrece una metodología para guiar el proceso de valoración. En esta nueva concepción de la labor del especialista, adquiere un gran peso la recolección y análisis de información del contexto social como momento metodológico previo a la toma de decisiones y al establecimiento de cualquier medida de conservación. Se define como prioritaria la caracterización del objeto, ya no sólo materialmente sino en su complejidad como elemento cultural, para lo cual resulta necesario identificar todos los posibles valores otorgados al objeto patrimonial, *“reconociendo su naturaleza dinámica, su dependencia del contexto, y su variabilidad en función de las comunidades que construyen y reconstruyen significado de acuerdo con su panorama cultural actual”* (Ucko, 2001 citado en Sully, 2013, p 10). Llevar a cabo con éxito esta caracterización implica diversificar las fuentes de información, incluyendo exámenes físicos, investigaciones históricas y consultas a la comunidad usuaria o más cercana al patrimonio. Incluso se contempla el uso de estudios desarrollados en otras disciplinas sociales, como el mapeo cultural y cognitivo, estudios de impacto ambiental y económico, etnografías, etc. (Avrami, Mason y de la Torre, 2000).

No obstante, aunque se contempló la inclusión de diversos actores sociales en la tarea de comprender el uso y significado que los bienes culturales tienen y se consideraron procesos de toma de decisiones integrales, la participación de la gente no especialista fue muy limitada, al ser considerados sobre todo como informantes, pero

¹⁶ Curiosamente, la carta de Burra es la respuesta del ICOMOS Australia a un planteamiento hecho por la Carta de Venecia, que insta a cada país a desarrollar su normativa local y particular (Magar, 2016). Será la primera de muchas iniciativas locales que se gestarán a finales del siglo XX y lo que va del XXI.

no necesariamente como actores con poder de decisión¹⁷. Esto les otorgaba un papel servicial a los intereses del profesional de la conservación al ser incluidos entre sus fuentes de consulta, pero no fomentaba una interlocución equitativa durante las labores de conservación; prueba de ello es que sólo aparecían en el momento de recolección de información y no en el de toma de decisiones o de evaluación de los resultados, por ejemplo. Es por eso que Dean Sully (2013) ha señalado que, aunque el tema de la participación del público interesado en el patrimonio se ha vuelto común en toda la retórica de la disciplina, generalmente esto no se refleja en el desarrollo de herramientas y habilidades que le permitan al conservador ponerla en práctica.

El “enfoque centrado en los valores” (Sully, 2013) sigue muy vigente en la conservación hoy en día, y aunque permite algunos espacios para la participación de la sociedad, no representa una merma al control hegemónico que ejercen las instituciones estatales y académicas, por medio de sus conservadores autorizados. Para el tema de esta investigación es necesario precisar que la conservación basada en los valores, aun cuando trabaja con un concepto de patrimonio más amplio y pretende involucrar a las comunidades para las cuales los objetos son conservados, no tiene una propuesta teórica ni metodológica que permita un enfoque de pluralidad cultural, ya que carece de herramientas para estudiar e incluir formas diversas de utilizar, cuidar y significar el patrimonio. En conclusión, como lo señala acertadamente Sully, pese al esfuerzo significativo de considerar la relación entre los objetos y la gente que los valora, este enfoque *“sigue basando sus esfuerzos en el beneficio del objeto, no de las personas”* (Sully, 2013, p 14).

1.2 La diversidad cultural en la conservación patrimonial

Desde la profesionalización de la disciplina, esta abarca ahora muchos más aspectos antes y después de la intervención misma. En el siglo XXI la conservación se entiende como un proceso que engloba y entrelaza muchos otros, entre ellos la patrimonialización, el nacionalismo, los procesos intercomunitarios, interculturales, la construcción y reapropiación de la memoria, etc. La pregunta que atañe ahora a la filosofía de la conservación ya no es tanto cómo conservamos ni para qué, sino para quién. Este cuestionamiento dentro de la disciplina se ha nutrido de los debates sobre el poder de controlar la identidad, el reconocimiento de la validez de perspectivas múltiples y la crítica a la presunta autoridad del modelo occidental que se han dado en otros ámbitos del conocimiento y la teoría social. Sumando a esto, los movimientos reivindicativos de grupos minoritarios han exigido su *“derecho de hablar por ellos mismos y de ganar control sobre la futura decisión de sus esferas territoriales, políticas y económicas. Incluyendo el control sobre los recursos patrimoniales”* (Clavir, 2002, p 20).

¹⁷ Esto es evidente cuando se revisan las metodologías que guían el actuar de los profesionales de la conservación (ver ICOMOS, 1979; Appelbaum, 2007).

Todo lo anterior ha generado distintas respuestas de parte de los especialistas de la conservación, todas ellas apuntando a una necesaria reconceptualización de la teoría y la práctica de la disciplina, con la intención de mantener su vigencia y utilidad social. La diversidad cultural es uno de los temas que ha comenzado a ganar terreno en las discusiones dentro de la disciplina, si bien no ha sido el único, ya que la incorporación de discursos en torno a la sustentabilidad¹⁸ (Avrami, 2009; Magar, 2016), la inclusión de enfoques desde el pensamiento de la complejidad (Polanco y Payares, 2012) y una apertura a la consideración de factores que trascienden el racionalismo¹⁹ y la objetividad forman parte de los marcos epistemológicos por los que actualmente transita la disciplina. Todos los cuestionamientos derivados de estos temas han generado planteamientos muy interesantes en la teoría de la conservación y la práctica resultante; no obstante, para cumplir los objetivos planteados en esta investigación me centraré únicamente en el análisis de los planteamientos que consideran la diversidad cultural.

Antes de entrar de lleno en la materia, conviene tener presente que la existencia de sistemas de cuidado tradicionales y locales, ahora llamados “alternativos” a occidente, no es algo novedoso en sí mismo. Lo que es novedoso es su reconocimiento y validez internacional. Suele suceder que hasta que algo no es avalado por los cuerpos académicos de las sociedades dominantes pasa desapercibido, e incluso es menospreciado. Por eso es importante reconocer el valioso esfuerzo que algunos autores han realizado por rescatar y hacer notar la temprana existencia de criterios para la intervención de monumentos y santuarios desarrolladas en contextos fuera del ámbito europeo. Sólo a manera de ejemplo menciono el esfuerzo de Wijesuriya (2008) por rescatar un documento de Sri Lanka fechado en 1945 para la intervención de arquitectura antigua, en el que se contempla el *“cuidado de la susceptibilidad religiosa y los derechos tradicionales”* (Wijesuriya, 2008, p 19). Si bien se han documentado ejemplos mucho más antiguos de normativas de intervención en sociedades no europeas (Ver Martínez Justicia 2008; Magar, 2018; CNCPC, 2019-b).

Uno de los mayores avances en la disciplina de la conservación después de las Guerras Mundiales fue la consolidación de una red de cooperación internacional para la salvaguarda del patrimonio que estableció y validó principios y prácticas de intervención²⁰, lo que sin duda trajo muchos beneficios y avances a la disciplina. No obstante, de alguna manera esto fomentó la consolidación de una visión homogénea en la conservación, así como una tendencia eurocentrista en las declaratorias de Sitios de Patrimonio Cultural de la Humanidad, pues la

¹⁸ El campo de la conservación patrimonial ha dedicado esfuerzos por demostrar su sustentabilidad ambiental y económica, y en años recientes se ha logrado que la conservación pueda ser apreciada como un proceso rentable en términos económicos y amigable con el ambiente (Avrami, 2009). Resulta interesante el planteamiento de que la cualidad de un elemento de conservarse de forma sustentable no se limita al cumplimiento de ciertos estándares económicos, ambientales y sociales, sino que la conservación en sí misma es de hecho la única manera de asegurar que futuras generaciones puedan disfrutar de los recursos patrimoniales (Wijesuriya y Ndoro, 2015).

¹⁹ En años recientes la discusión de los valores intangibles ha ganado peso en el campo de la conservación, *“incorporando en los códigos de ética la consideración de significados y usos rituales, religiosos e incluso espirituales”* (Clavir, 2002, p 21), como se verá más adelante.

²⁰ Contendidas en los documentos mencionados en la Carta de Atenas, la Carta de Venecia y la Carta de Burra, entre otras.

pluralidad de visiones en torno al patrimonio y su conservación no fue tomada en cuenta en estas propuestas internacionalistas. Esta situación, a la larga, ocasionó la inoperatividad de los principios y normas sustentados en algunos documentos internacionales en determinados contextos no europeos. En los congresos y reuniones de especialistas era relativamente sencillo establecer acuerdos y firmar su cumplimiento, pero cuando los criterios y valores universales pretendían aplicarse en la práctica a patrimonio cultural perteneciente a sociedades de tradición no occidental²¹ surgían problemas no previstos en los documentos. Como respuesta a ello los especialistas desarrollaron sobre la marcha adecuaciones a su quehacer, contextualizando los criterios y tomando decisiones en función de las variables locales. Eventualmente, fue necesario que la teoría fuera modificada para dar cobijo a lo que acontecía en la práctica, lo que derivó en la creación de criterios y normativas locales²² que respetan y valoran las necesidades y formas de actuar propias de cada lugar.

Por tratarse de uno de los ejemplos más significativos y emblemáticos en la búsqueda de establecer un enfoque local en las normativas internacionales de conservación, abordo a continuación los contenidos del Documento de Nara.

1.2.1 El Documento de Nara

En la ciudad japonesa de Nara en el año de 1994 se celebraron reuniones de discusión y consenso entre especialistas de la conservación, que culminaron con la redacción del Documento de Nara. Este escrito se convirtió en un parteaguas en la disciplina al referirse *“por primera vez de manera internacional a la necesidad de modular en función del contexto cultural la tarea de la identificación de los valores del patrimonio cultural y los procedimientos establecidos para ello”* (Martínez, 2008, p 381).

Se ha argumentado que el Documento de Nara es un cuestionamiento al concepto de universalidad de los preceptos mencionados en la Carta de Venecia (Martínez, 2010), así como un llamado a reevaluar los indicadores de la prueba de autenticidad que se aplicaba para la inclusión de un sitio cultural en la Lista de Patrimonio Mundial (Larsen, 1995 citado en Cameron e Inaba, 2015)²³. Desde la Carta de Venecia (1964) el concepto de **autenticidad**

²¹ La dicotomía: occidental no occidental será abordada en el capítulo 4. Acotaré aquí solamente que, aunque es posible que nunca hayan existido las culturas puras, y menos ahora en este mundo globalizado, sí es factible identificar matrices culturales que originalmente sean distintas entre sí y que, aunque en el encuentro con otras necesariamente se influyen y modifican, mantienen también sus particularidades. Cuando me refiero a “sociedades de tradición no occidental” estoy englobando todas aquellas culturas que se desarrollaron al margen de Europa por lo menos en sus procesos formativos, y que después han establecido con ella una relación de subordinación, ya sea por procesos de colonialismo o neocolonialismo.

²² Ya desde la convención de 1978 de la Asamblea general del ICOMOS se había reconocido la necesidad de que existan cartas regionales o nacionales de conservación del patrimonio. Situación que no fue atendida sino hasta varias décadas después.

²³ Uno de los estándares para valorar los bienes y sitios patrimoniales era su calidad de “auténtico”. Sin embargo, el enfoque materialista que permeaba en esta definición de autenticidad resultó problemático al enfrentar algunos casos de ciudades y sitios europeos que pretendían ser inscritos en la Lista de Patrimonio Mundial y encontraban restricciones por haber sido sometidos a profundos procesos de reconstrucción (entre ellos la ciudad de Varsovia, el Monasterio de Rila en Polonia, Carcassone en Francia y Rhodes en Grecia). Además, la adopción de criterios universales daba pie a que los organismos internacionales (con marcado enfoque occidental) cuestionaran y juzgaran

se entendía como una cualidad que necesariamente debían poseer todos los sitios considerados patrimonio y que daba cuenta de su carácter de original. Enaltecida a partir de la Convención del Patrimonio Mundial²⁴, la autenticidad de un sitio o bien cultural era determinada con parámetros tangibles como: el diseño, los materiales, la calidad técnica y el entorno²⁵.

No hay duda de que, dentro de la literatura de la conservación, el Documento de Nara se ha vuelto un referente para hablar sobre el concepto de autenticidad, al ser pionero en sugerir la relatividad de éste. Así lo establece:

Todos los juicios sobre valores atribuidos a las propiedades culturales, así como la credibilidad de fuentes de información relacionadas, pueden diferir de cultura en cultura e incluso dentro de la misma cultura. Por lo tanto, no es posible realizar juicios de valor o autenticidad con un criterio fijo, por el contrario, el respeto debido a todas las culturas requiere que el patrimonio cultural sea considerado y juzgado dentro del contexto cultural al cual pertenece (ICOMOS, 1994, p 11).

Con afirmaciones como la anterior, el Documento de Nara mantiene la idea de que la comprensión de los valores del patrimonio es fundamental para la toma de decisiones de conservación, pero amplía la gama de fuentes de información susceptibles de ser utilizadas para identificar los valores patrimoniales y definir la autenticidad de un sitio, incluyendo *“forma y diseño, materiales y sustancia, uso y función, tradiciones y técnicas, ubicación y entorno, y espíritu y sentimiento, y otros factores internos y externos”* (ICOMOS, 1994, p 13). De esta forma, este documento abre la puerta al reconocimiento de que en las culturas con tradiciones no occidentales la autenticidad puede estar más relacionada con la continuidad de las tradiciones (como por ejemplo las técnicas constructivas) que con la permanencia inalterada de la materia. Las implicaciones de lo planteado en este documento han impactado fuerte dentro de la disciplina, ya que la autenticidad *“ha pasado a considerarse una noción con una fuerte carga metafísica, que depende de factores expresivos e idiosincráticos”* (Schneider, 2009, p 60) por lo que es un concepto que está estrechamente relacionada con la identidad.

incorrectas las intervenciones que llevaban a cabo especialistas de otros países: el severo cuestionamiento a la restauración realizada en el Valle de Katmandú por un grupo de especialistas japoneses es un ejemplo de ello (Cameron e Inaba, 2015).

²⁴ Si bien en el documento de la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, firmado por la UNESCO en 1972 no aparece este término, el concepto no tardó en ser introducido por el ICOMOS como “unidad e integridad de calidad”. Ya en 1977, en la aprobación de la Guía de operación para la implementación de la Convención del patrimonio mundial, se incluía una prueba de autenticidad aplicable a todos los sitios que pretendieran ser inscritos en la Lista de Patrimonio Mundial (Cameron e Inaba, 2015), como explico a detalle en el siguiente inciso.

²⁵ También se reconocen motivaciones de tipo económicas y políticas para la existencia de este documento, ante la amenaza que representaba, el disgusto y distanciamiento de Japón de la comunidad internacional.

Al mismo tiempo, el Documento de Nara urge a que cada cultura potencie y promueva la conservación de la autenticidad de su patrimonio cultural de acuerdo con sus conceptos, criterios y mentalidades, sin caer en la imposición de principios de autenticidad o juicios de valor emitidos al margen de esta. Así lo refiere:

...la responsabilidad del patrimonio cultural y su administración pertenece, en primer lugar, a la comunidad cultural que le dio origen y subsecuentemente a quienes cuidan de él. Aunque también hay que considerar que existen cartas y convenciones internacionales y es obligación considerarlos. Pero es deseable para cada comunidad no minar sus valores culturales fundamentales (ICOMOS, 1994, art.8).

De esta forma, el Documento de Nara puede considerarse una especie de guiño normativo hacia el tema de la diversidad cultural, al señalar que *“todas las culturas y sociedades tienen sus raíces en formas y medios particulares de expresión tangibles e intangibles, que constituyen su patrimonio y que deben respetarse”* (ICOMOS, 1994, p 1). Además de considerar la diversidad cultural como *“fuente irremplazable de riqueza espiritual e intelectual para toda la humanidad”* (ICOMOS, 1994, p 1). Y pronunciarse por que *“su protección y expansión debe promoverse activamente como un aspecto esencial del desarrollo humano”* (ICOMOS, 1994, p 1). Por esta razón el documento de Nara ha sido considerado como un gran paso dentro de la disciplina de la conservación, para cuestionar el universalismo occidental que hasta entonces prevalecía.

Para el tema del patrimonio inmaterial y las interpretaciones y acciones simbólicas y rituales que se articulan en torno al patrimonio material, este documento fue igualmente fundamental, estableciendo que *“los elementos patrimoniales intangibles como usos comunitarios, vínculos con personas y eventos, atributos sagrados y usos rituales que pueda abrigar cualquier sitio patrimonial a menudo llegan a merecer igual o hasta mayor consideración que la conservación de sus elementos materiales”* (Araoz, 2014, p 39).

En conclusión, es posible afirmar que el Documento de Nara *“se sustenta en el principio del relativismo cultural para la definición de los valores del patrimonio, así como las distintas posibilidades para su conservación”* (Araoz, 2014, p 38). De este modo *“este documento es una muestra del nacimiento de una nueva sensibilidad internacional hacia el respeto de la diversidad cultural y las distintas tradiciones regionales y locales”* (Martínez, 2008, p 381).

1.2.2 Más allá de la Convención del Patrimonio Mundial

Con el antecedente de la Carta de Nara y la revelación de la autenticidad como un aspecto relativo y no universal, el concepto de Patrimonio Mundial y la Lista derivada de él, enfrentaron fuertes cuestionamientos. Recordemos que la Lista de Patrimonio Mundial, fue creada en 1972 con el objetivo de identificar y proteger el patrimonio cultural con *“valor universal excepcional”*. La selección de los sitios a inscribir en la Lista resultó muy cómoda en los primeros años de su funcionamiento; sin embargo, la rápida ratificación de la Convención en todo el mundo,

la celeridad con la que los Estados parte empezaron a elaborar sus propuestas de inscripción y el continuo aumento de las candidaturas provocó que pronto aparecieran inconsistencias y se abrieran debates en el seno de la Convención (Martínez, 2010).

El tema más polémico fue la forma en la que se definiría el **“valor universal excepcional”** a la luz de los nuevos planteamientos de la disciplina. Desde 1978 se establecieron las Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención, en el que se fijaron 10 criterios a tomar en cuenta para inscribir un sitio en la Lista, uno de ellos era la autenticidad. En las primeras inscripciones *“la caracterización del valor universal excepcional estuvo marcada por un enfoque de exclusividad y reforzaba el carácter único y casi monolítico de los sitios inscritos”* (Martínez, 2010, p 4). No obstante, en las sucesivas revisiones que se han hecho de estas Directrices (la última versión que se puede consultar es de 2008) el enfoque ha virado hacia *“otro igualmente restringido, pero en el que la referencia a lo selecto y único tiende a abrirse hacia la representatividad o la importancia cultural y/o natural extraordinaria”* (Martínez, 2010, p 4). En términos conceptuales esto llevó a la sustitución del término de “mejores ejemplos” por el más neutral de “ejemplos más representativos”.

Si bien el concepto de autenticidad ha sido adaptado para considerar la diversidad cultural, no sucede lo mismo con la noción de “universalidad” puesto que inevitablemente contiene un sesgo histórico y cultural, al considerar universal aquello que concuerda con la mentalidad occidental (Martínez, 2010). Además, la idea de que hay sitios o bienes que deben ser estimados por igual en todas las culturas del mundo se contrapone con la valoración de la múltiples tradiciones que sustentan la diversidad cultural, diversidad que, paradójicamente, también es un valor en alza en la UNESCO (Martínez, 2010).

El sesgo eurocentrista se reflejó también en el hecho de que, tras pocos años de haberse instaurado, la Lista *“presentaba importantes carencias en su pretendida representatividad universal al prevalecer los nombramientos a sitios y conjuntos monumentales urbanos y arquitectónicos, edificios religiosos del cristianismo y ciudades históricas de Europa, mientras que ejemplos de patrimonio en Asia, África, América Latina y el Caribe eran escasamente representados”* (Fowler, 2003, citado en Martínez, p 23). El análisis de esta situación mostró que esta disparidad en la representatividad se debía a dos razones fundamentales: la primera es que los países con poca o nula representatividad (que coincidentemente son aquellos “en vías de desarrollo”) carecían de los medios técnicos necesarios para llevar a cabo informes adecuados sobre los bienes que deseaban inscribir, además de que no cumplían con el requisito de contar con medidas legales de conservación y administración del patrimonio; la segunda causa estaba relacionada con importantes omisiones en el funcionamiento de la Lista, que dificultaban su objetivo de reflejar la diversidad de periodos, etapas y manifestaciones culturales existentes en el mundo (Martínez, 2010).

Para revertir esta situación la UNESCO retomó el Informe del ICOMOS *The World Heritage List. Filling the Gaps - an Action Plan for the Future* (ICOMOS, 2004), y creó en 2015 la Estrategia Global para una Lista del Patrimonio Mundial (UNESCO, 2015), que pretendía lograr una lista más representativa, equilibrada y creíble. A grandes rasgos los objetivos que perseguía eran: reequilibrar la lista (animando a los Estados no miembros a que se sumen, y a los que no han designado sitios a que lo hagan), apelar a los países cuyo patrimonio está suficientemente representado a que reduzcan sus candidaturas o las redirijan hacia aquellas tipologías de bienes con menos inscripciones, incluir en la Lista tradiciones vivas, e impulsar un acercamiento más antropológico y multidisciplinario creando para ello nuevas categorías de sitios de Patrimonio Mundial²⁶ (Martínez, 2010).

Así, en la actualidad el concepto de valor universal excepcional engloba acepciones diferentes, entre ellas las de: *“mejores ejemplos, icónicos, míticos y excepcionales, la de ejemplos más representativos, utilizando ahora un parámetro regional y no universal, y, por último, una acepción como bienes portadores de un valor universal probablemente no tan excepcional pero cuya inclusión en la Lista responde al objetivo de ser más incluyente”* (Thamas, 2008, citado en Martínez, 2010, p 11).

Estas modificaciones a los contenidos originales de la Convención han suscitado también críticas por parte de algunos especialistas, quienes consideran que, de seguir abriendo las posibilidades de inscripción, la Lista perderá su credibilidad y el sentido que le dio origen. Además, advierten que esta apertura de parámetros permite que algunos sitios se vuelvan candidatos a la Lista sólo por el hecho de no haber sido considerados antes²⁷.

En otro orden de ideas, quiero detenerme en uno de los objetivos primordiales de la Lista: la conservación de los sitios inscritos. Al respecto, Martínez afirma que es innegable que la inscripción de los bienes en la lista no siempre ha redundado en su mejor conservación y transmisión debido, según la autora, a que *“no está explícita la adopción de ningún compromiso de cuidado y de hecho muchas veces ocurre que se relajan las medidas de prevención en aras de la explotación turística de estos sitios”* (Martínez, 2010, p 19). Esto nos alerta sobre los motivos reales que lleva a los Estados miembro a solicitar la inscripción de sus sitios en la Lista, pues aunque originalmente el objetivo era que la comunidad mundial pudiera unir esfuerzos para la preservación de este patrimonio de valor universal, la selección de los bienes *“es un proceso extremadamente complejo en el que, a las cuestiones meramente valorativas y patrimoniales, se añaden los intereses económicos, culturales, turísticos, de prestigio y visibilidad internacional de los Estados por incluir sus bienes patrimoniales en la selecta Lista”* (Martínez, 2010, p

²⁶ Tema muy interesante pero fuera del análisis de este texto es la inclusión del patrimonio natural en la Estrategia Global, que se planteó entre sus fines prioritarios una mayor representatividad de los sitios naturales en la Lista, dada la evidente preponderancia de manifestaciones culturales (Martínez, 2010).

²⁷ En mi opinión, los argumentos de quienes se oponen a las nuevas propuestas no hacen sino confirmar la permanencia de una tendencia conservadora dentro de la disciplina que insiste, quizá inadvertidamente, en mantener una actitud de elitismo y exclusividad en la estimación del patrimonio. Parece que no comparten la visión de que los valores son construcciones sociales multifactoriales atribuidas a ciertos lugares y objetos, y no cualidades inherentes a ellos. Olvidan también que no todos los países cuentan con las mismas herramientas y recursos para visibilizar y difundir sus sitios patrimoniales y los valores que se les reconocen.

5). En ese sentido resulta interesante y aventurada la propuesta que hace Martínez, al sugerir un nuevo parámetro para conformar la Lista, superando la selección de los “*bienes más excepcionales para dar paso a aquellos que constituyan ejemplos de las mejores prácticas en su gestión, conservación, difusión de sus valores y uso apropiado por parte de la ciudadanía, o al menos el esfuerzo sincero por llevarlos a cabo*” (Martínez, 2010, p 20)²⁸. Aunque esta iniciativa podría enfrentar problemáticas similares al intentar establecer ¿quién o quiénes tienen la autoridad para juzgar lo más adecuado para la gestión de un sitio? ¿bajo qué criterios? ¿qué pasa con el patrimonio en disputa entre las instituciones y la comunidad? ¿se debe privilegiar la preservación física de los bienes o su vigencia en dinámicas y prácticas sociales?

La discusión sobre la pertinencia de universalizar el patrimonio está lejos de haberse resuelto. Está todavía a debate si la Lista, interpretada e implementada correctamente puede ser una oportunidad para reconocer la diversidad y especificidad de las diferentes culturas en el mundo, como lo afirmaba un informe del ICOMOS en 2005 (Jokilehto, Cleere, Denyer y Petzel, 2005). La propia UNESCO se encuentra en esta disyuntiva. Prueba de ello es que en el año 2003 organizó una reunión en la que se discutieron estrategias para salvar esta distancia entre los intereses locales y universales y se expusieron casos exitosos de gestión y conservación de sitios patrimoniales en diferentes regiones del mundo. Como resultado de este encuentro se generó un interesante documento titulado *Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage* (UNESCO, 2004).

1.2.3 La Carta del ICOMOS Nueva Zelanda²⁹

Continuando con la búsqueda del tópico de la diversidad cultural en la conservación del patrimonio abordaré un documento fundamental que proviene de un pequeño país insular en el océano Pacífico, en el un porcentaje importante de su población pertenece a pueblos originarios: se trata de la *Carta para la conservación de lugares con valor de patrimonio cultural*, firmada por el ICOMOS de NUEVA Zelanda (aprobada en 1992 y revisada en 2010). Este documento es trascendental en la materia que nos ocupa, pues reconoce expresamente la particularidad de los grupos indígenas que habitan este territorio, así como sus modos de concebir, preservar y relacionarse con su patrimonio. Incluso enuncia términos en lengua nativa, reconociendo la importancia de nombrar *desde y para* los grupos originarios que resguardan y usan su herencia cultural, considerándolos agentes principales y decisivos en cualquier proceso de conservación.

²⁸ De hecho, la UNESCO implementó esta idea para el patrimonio inmaterial, estableciendo el Registro de Buenas Prácticas de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial. Consultable en: <https://ich.unesco.org/es/listas>.

²⁹ Elaborada por el Comité Nacional de Nueva Zelanda del Consejo Internacional sobre Monumentos y Sitios en su Encuentro General Anual, el 4 de octubre de 1992.

En este documentos encontramos un apartado dedicado al tema del patrimonio vinculado a comunidades indígenas en el que se reconoce que éste da forma a la identidad e impulsa el bienestar de la comunidad, además de tener significados culturales particulares y valores en el presente capaces de crear vínculos con el pasado. Asimismo, concibe como parte fundamental de este legado cultural no sólo los bienes materiales sino los saberes tradicionales, los talentos y las prácticas.

En materia de conservación y gestión subraya el derecho que tienen las personas de pueblos originarios a ser tomados en cuenta y señala que toda decisión respecto a su patrimonio debe ser decidida en conjunto entre especialistas de la disciplina y usuarios de las comunidades indígenas. En particular los protocolos de acceso, autoridad, uso y prácticas rituales deben ser determinados de forma local y respetados por las instituciones y demás actores sociales.

Con claras intenciones de ser incluyente, el documento se dirige no sólo a los especialistas que tradicionalmente desarrollan proyectos de conservación sino a todos los propietarios, autoridades territoriales, comerciantes y profesionales involucrados con el patrimonio. También reconoce como necesaria la participación de los líderes de comunidades, organizaciones e individuos interesados en los asuntos de la conservación. Y aunque respalda la necesidad de implicar a profesionales calificados en los trabajos de conservación, señala firmemente que *“los métodos indígenas deben considerarse aptos y pueden variar de un sitio a otro”* (ICOMOS, 1992, p 1).

Por todo lo anterior, la carta del ICOMOS Nueva Zelanda ha sido reconocida como la única que hasta el momento otorga a los individuos y colectivos de las primeras naciones el derecho de guiar las decisiones de conservación en relación con los monumentos y sitios de significación (Clavir, 2002).

1.2.4 Ask First: A guide to respecting Indigenous heritage places and values³⁰

Australia es un país que se caracteriza por su amplia diversidad cultural y por el papel que ésta ocupa en la vida pública³¹. En el ámbito de la conservación de patrimonio cultural perteneciente a las primeras naciones ha desarrollado planteamientos y documentos muy interesantes para esta investigación.

El texto desarrollado por la Comisión del Patrimonio Australiano (AHC por sus siglas en inglés) para el manejo de sitios de patrimonio indígena es una guía práctica para los desarrolladores territoriales, usuarios y gestores, así como los profesionales del patrimonio cultural y en general todos aquellos que lleven a cabo labores que puedan tener impacto en el patrimonio cultural perteneciente a los pueblos indígenas de Australia. Su planteamiento se

³⁰ Pregunta primero: una guía para respetar los sitios y valores del patrimonio indígena. Austalian Heritage Commission, 2002.

³¹ Recordemos que Australia es un territorio con ocupación y desarrollo civilizatorio milenario, con una gran diversidad cultural que se mantiene hasta la actualidad. Respecto a su población aborigen, reportan la existencia de más de 400 tribus nativas, aunque en términos demográficos representen un porcentaje muy bajo (alrededor del 3%) de la población total de este país.

revela desde el sugerente título *Ask First* (pregunta primero) ya que, en esencia, es una propuesta metodológica para la consulta y el involucramiento activo de la población interesada, en la que se dictan acciones y se ofrecen consejos para identificar y manejar los sitios patrimoniales de una forma adecuada para los intereses y valores de la población indígena. Para ello se contempla un proceso inicial de participación de la población indígena interesada, así como estrategias permanentes de monitoreo de sus opiniones. También plantea procesos participativos para que la comunidad que así lo desee pueda involucrarse en la toma de decisiones y el establecimiento de acuerdos satisfactorios para todas las partes, aunque ciertamente priorizando los intereses de los grupos aborígenes. Además, es de notar el énfasis que pone en la importancia de establecer espacios para el diálogo horizontal, la consulta informada y la negociación, previas al establecimiento de cualquier acuerdo o medida a ejecutar.

Esta propuesta se fundamenta en el reconocimiento del patrimonio indígena como un elemento central para la espiritualidad y el derecho consuetudinario. De hecho, es muy significativo que recupere conceptos de la filosofía y el pensamiento indígena para desarrollar sus justificaciones y planteamientos, por ejemplo, al afirmar que la conservación del patrimonio es relevante porque *“asegura la continuación del respeto de los ancestros indígenas y los seres ancestrales quienes diseñaron la tierra y las aguas”* (AHC, 2002, p 5). Por ello podemos afirmar que es un notable ejemplo de los nuevos paradigmas de la disciplina que instan a tomar en cuenta todos los vínculos que la gente establece con su patrimonio, incluyendo los espirituales.

Es notorio también su distanciamiento con otro tipo de documentos en materia de conservación por el papel que otorga a las poblaciones indígenas, quienes además de constituir la fuente primaria de información respecto a los valores de su patrimonio y la mejor forma de conservarlo, son considerados actores activos en cualquier proceso de gestión de su patrimonio, así como en el control de la propiedad intelectual y toda aquella información relacionada específicamente con su legado cultural³².

En este documento se desarrolla una metodología para casos en los que la población indígena tenga la voluntad de involucrarse activamente en todo el proceso de conservación y gestión. Aunque reconoce que esto no siempre sucede, ya que en ocasiones la población originaria se muestra satisfecha con mantenerse informados sobre el proyecto y los avances de éste.

En lo referente a la consideración de las concepciones y formas de organización de la población indígena, insta al profesional de la conservación a:

³² De hecho, propone que toda la información revelada por los indígenas y la generada por las actividades del proyecto sea entregada a ellos, quienes decidirán su posible uso y difusión, respetando aquellas normas que tengan de confidencialidad y resguardo de su información.

1. Considerar a lo largo de todo el proceso (y no solo al final) momentos para evaluar los avances del proyecto en términos de la aceptación que tienen en la población indígena, y contemplar la posibilidad de suspender los trabajos o replantearlos cuando no generen la aceptación suficiente de parte de todos los actores vinculados.
2. Tener en cuenta la necesidad de identificar subgrupos dentro de los actores sociales que conforman una misma categoría, puesto que es posible que cada uno de ellos tenga intereses particulares. Por ejemplo, dentro del grupo de “población indígena” están aquellos que ostentan algún cargo o puesto reconocido por su comunidad y que los autoriza a tomar ciertas decisiones o hablar en nombre de su comunidad (a quienes nombra gente indígena relevante); por otro lado, reconoce que hombres y mujeres puedan tener diferentes vínculos con un sitio o que distintos grupos indígenas relacionados con un mismo sitio reclamen diferentes intereses. En todo momento será necesario considerar y respetar esta diversidad, dando espacio para que cada uno de los grupos internos pueda exponer sus valores y participar en la gestión del sitio.
3. Conocer y tomar en cuenta las herramientas y mecanismos que ya existen en cada comunidad para acordar reuniones, realizar consultas y tomar decisiones. Utilizar los métodos propios de organización social local es una forma de respetar los procedimientos de cada comunidad y también de otorgar los tiempos necesarios para que puedan establecer acuerdos internos.

Además, es un deber del profesional de la conservación exponer de manera clara y transparente todas las implicaciones económicas, sociales y ambientales del proyecto de conservación que se llevará a cabo.

En cuanto a las demandas que los grupos indígenas pueden expresar y que deberán ser tomadas en consideración, menciona las siguientes:

- Condicionantes y restricciones tanto en el acceso a material cultural como a información restringida
- Solicitudes para repatriar el material que alguna vez fue removido de sus comunidades
- Acceso a fuentes de empleo derivadas de los procesos de conservación y manejo de sus sitios
- Espacios de diálogo para exponer información relevante de los valores e implicaciones que la comunidad otorga a ese patrimonio
- Libre acceso para los diferentes usos que requiera darle al sitio o bien cultural
- Reglas de acceso para los visitantes no indígenas que aseguren el respeto a los valores identificados por los indígenas y señalen el tipo de actividades que pueden llevarse a cabo en el sitio.

En concordancia con los puntos anteriores, y como una prueba más de la intención de preservar especialmente el uso y valor cultural que el sitio tiene para la gente indígena, el documento señala entre las acciones de mantenimiento: la realización de ceremonias y otras prácticas indígenas, incluyendo el acceso de todos los recursos tradicionales necesarios para llevarlas a cabo (comida, plantas, minerales), el monitoreo del

comportamiento de los visitantes no indígenas al sitio para evitar actitudes irrespetuosas de su parte y la remoción de basura y de plantas introducidas y otros materiales extranjeros al sitio.

Por su parte, dentro de los procesos de restauración contempla acciones de intervención del entorno (como remover arena y reforestar para erradicar la erosión del suelo, reentrar los restos humanos que fueron excavados, recolocar el material que fue retirado de su lugar original o reintroducir prácticas rituales a los sitios). Mientras que para la intervención material de los sitios se limita a recomendar reparaciones de estructuras históricas usando los conocimientos tradicionales y la reconstrucción de lugares de uso.

Me parece que este documento, y la metodología que en él se presenta, son un ejemplo muy afortunado de las posibilidades de la disciplina por considerar la particularidad del patrimonio vinculado a comunidades indígenas y actuar con respeto a la diversidad cultural durante los procesos de conservación patrimonial. Sin embargo, en el panorama del patrimonio cultural de las comunidades indígenas en México, su aplicación podría presentar algunas limitantes. En primer lugar, parece que los sitios patrimoniales a los que se refiere este documento son lugares de patrimonio biocultural en los que aún se realizan actividades con significados espirituales y culturales de gran arraigo, lo que no corresponde con la realidad de todo el patrimonio cultural en comunidades étnicas de México, no porque no existan sitios considerados sagrados por algún grupo indígena³³, sino porque en general éstos se encuentran fuera de la jurisdicción de las instituciones patrimoniales especialmente si carecen de estructuras edificadas o de bienes muebles e inmuebles considerados históricos (recordemos que en México la atención del patrimonio está fragmentada en cultural material, cultural inmaterial y natural), mientras que, paralelamente, la mayoría de los sitios de monumentos patrimoniales hace tiempo que fueron desvinculados de actividades rituales y de valores espirituales que las comunidades originarias pudieran mantener con ellos³⁴.

Por último, no quiero dejar de señalar un aspecto que me parece que falta explicitar en este texto y es la posibilidad de que la gente indígena no sólo participe y exprese su opinión sobre un proyecto de antemano estructurado, sino que genere sus propias propuestas y proyectos de gestión y manejo de su patrimonio cultural en las que los expertos sean consultados al respecto en caso de necesitar asesoría legal o técnica.

³³ Por mencionar un ejemplo: la peregrinación de la sal, un ritual de iniciación que realizan los jóvenes de la etnia tohono o'odham, recorriendo cerca de 500 km a pie, incluyendo en su recorrido las dunas y cráteres que conforman la Reserva de la Biosfera del Pinacate y Gran Desierto de Altar, sitio que desde 2013 forma parte de la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. El sitio es manejado por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP).

³⁴ Si bien todavía existen sitios que conservan un carácter ritual para las poblaciones originarias. Tal es el caso de Tenam Puente en Chiapas o Yohualichan en Puebla.

1.2.5 ICCROM: People Centred Approaches (PCA)³⁵

El ICCROM ha desarrollado una línea de trabajo partiendo del paradigma de la sustentabilidad³⁶, que pretende que la contribución del patrimonio cultural al bienestar de su comunidad sea finalmente una realidad³⁷. En otras palabras, la conservación patrimonial bajo este enfoque asume que las necesidades de la comunidad conectada son igual de importantes que las necesidades del patrimonio³⁸. Una conservación sustentable implica lograr la preservación a largo plazo de las herencias culturales, así como el manejo colaborativo de ellas, lo que requiere una comunidad sustentable interesada y comprometida con la preservación de su patrimonio (Court y Wijesuriya, 2015).

Dentro del ICCROM, el PCA surgió en 2011 impulsado por Gamini Wijesuriya, y ha buscado desde entonces generar procesos de conservación que tomen en cuenta las necesidades y consideraciones de las comunidades conectadas con el patrimonio. Este enfoque parte de la premisa de que el patrimonio es un tema de interés para toda la sociedad, por lo que su gestión y cuidado deben ser campos abiertos a la participación e involucramiento del público en general. Es importante señalar que el PCA no trata solamente de incrementar la participación en un sistema de gestión patrimonial establecido por especialistas, sino de asegurar que la gente más cercana al patrimonio sea parte integral del proceso de planeación y toma de decisiones previa a la implementación de un programa de conservación. Además, reconoce que las comunidades tienen capacidades y recursos que sobrepasan las estructuras políticas y profesionales (es decir, institucionales) y que complementan los conocimientos y las habilidades de expertos.

Hasta el momento el PCA ha centrado sus esfuerzos en proveer las bases teóricas para impulsar futuras prácticas que incorporen este acercamiento basado en la gente. Esto lo ha logrado básicamente mediante dos estrategias:

³⁵ Acercamiento basado en la gente.

³⁶ El término fue utilizado inicialmente por la UNESCO en el “Informe Brundtland” en 1987, y desde entonces se ha venido desarrollando y ampliando en documentos internacionales como la Agenda 21 de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992) y los Objetivos de Desarrollo del Milenio establecidos por la ONU (2000) (Magar, 2016 b).

³⁷ Estas nuevas concepciones sobre el papel del patrimonio en las sociedades actuales tienen un trasfondo sociopolítico relacionado con temas de derechos humanos y derechos culturales, así como los procesos de debilitamiento de los Estados. En el contexto europeo se han dado interesantes acuerdos como la Convención de Faro (Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society, en inglés) cuyo principal objetivo es regular el uso de los recursos culturales y asegurar el derecho de los Estados soberanos de adoptar políticas culturales que apoyen sus industrias en este ámbito. Este planteamiento tiene amplia similitud con lo que se viene desarrollando en el campo de la disciplina desde la década de los 90’s en los que se concebía a la conservación dentro de un proyecto más ambicioso de desarrollo integral. No obstante, el bienestar que se busca en la actualidad tiene, a mi juicio, implicaciones distintas, por ejemplo ahora se cuestionan los parámetros con los que se evalúa el impacto de los sitios patrimoniales en las comunidades y se señala que el número de visitantes o los fondos que logra recaudar pueden no ser tan significativos como la consideración y estudio de las relaciones que se establecen entre el sitio y la comunidad aledaña o el análisis de qué tan “sanas” son las relaciones sociales es dicha comunidad (Court y Wijesuriya, 2015).

³⁸ Se reconoce además que las necesidades de conservación de cualquier elemento patrimonial son a final de cuentas establecidas por los expertos, por lo que no es posible decir que son “necesidades de conservación intrínsecas del patrimonio”, como si el patrimonio buscara a toda forma conservarse, lo que sería atribuirle una condición humana a un concepto.

la capacitación por medio de cursos presenciales y la generación o circulación de material informativo en el ámbito del manejo y gestión del patrimonio.

Uno de los textos fundamentales del PCA es el documento titulado *“People Centred Approached to the Conservation of Cultural Heritage: Living Heritage”* (Court y Wijesuriya, 2015), en el que se encuentran las bases de este planteamiento y de forma concisa se intenta dar respuesta a los cuestionamientos sobre la pertinencia de un enfoque basado en la gente, la importancia de involucrar a la comunidad, los beneficios que se pueden obtener y las tareas que puede hacer cada sector involucrado, así como las herramientas de las que puede echar mano. En el texto se identifican tres sectores claves en el funcionamiento de este enfoque: los encargados de las políticas públicas y las instituciones, los profesionales y practicantes de la disciplina y la comunidad conectada³⁹.

a) Los encargados de las políticas públicas y las instituciones:

Se refiere a aquellos que están en posiciones de poder y que dictan las líneas de acción en materia de conservación. Su contribución es asegurar la existencia de normativa, recursos y condiciones que permitan y faciliten la participación de la sociedad en general. También es importante su labor de difusión mediática a nivel internacional sobre los beneficios que la conservación patrimonial supone para la sociedad, así como abogar por que el tema de la conservación sea considerado en la agenda de sustentabilidad.

Los beneficios que pueden recibir del PCA están relacionados con la generación de procesos democráticos que mejoren la transparencia del gobierno y generen confianza ante los ciudadanos, lo que puede derivar en ventajas políticas y un mejor manejo de los recursos con los que cuentan (Court y Wijesuriya, 2015).

b) Para los profesionales y practicantes de la conservación:

Los especialistas de la conservación estarán fomentando un acercamiento basado en la gente al hacer una revisión de los proyectos de conservación y manejo existentes, centrando su atención en las posibilidades que éstos tienen para facilitar la inclusión de la comunidad, y en su caso, haciendo los ajustes necesarios para que esto suceda. Otra actividad muy importante que recae sobre ellos es la responsabilidad de identificar a las comunidades conectadas y establecer un diálogo⁴⁰ con ellas, lo que creará la base para involucrarlas en los procesos de identificación, interpretación y valoración de su patrimonio, así como en el desarrollo de los proyectos para su conservación. Es un reto importante para este sector *“incluir dentro de los objetivos de su quehacer no solamente*

³⁹ De hecho en otra parte del texto se definen tres tipos de comunidades conectadas: comunidades de lugar (los que viven cerca al patrimonio), comunidades de interés (los que sienten una conexión a o están interesados en el patrimonio) o comunidades de práctica (los que trabajan con el patrimonio) (Court y Wijesuriya; 2015: 3 y 4), aunque no se ofrecen más detalles sobre las implicaciones o posibles comportamientos y necesidades de cada una de ellas por lo que los límites entre ellas resultan poco claros.

⁴⁰ Este diálogo tiene que ser una actividad presente en todas las etapas del proyecto y no solamente proveer información en etapas posteriores, en una actividad de difusión (Court y Wijesuriya; 2015).

aquellos referentes a la protección del patrimonio sino también a la distribución de los beneficios generados por ella entre toda la sociedad, pues de esta manera es que se podrán establecer compromisos mutuos y acciones conjuntas” (Court y Wijesuriya, 2015, p 6).

Los conservadores del patrimonio cultural pueden beneficiarse mucho de los procesos participativos, ya que cuando un plan de conservación o manejo cuenta con la aprobación de la comunidad aumenta notablemente las posibilidades de que ésta se involucre en los procesos de dirección, monitoreo y obtención de recursos, además de generar una actitud cooperativa al compartir conocimientos tradicionales (Court y Wijesuriya, 2015).

c)Para la comunidad conectada: Ante todo es una invitación para ser proactivos en sugerir y organizar sus propias iniciativas en materia de patrimonio así como aprovechar las oportunidades que ya existen para participar y externar sus necesidades, preocupaciones y expectativas respecto a la conservación de su patrimonio, comprometerse en la toma de decisiones y en el trabajo voluntario, compartir el conocimiento que ellos poseen así como colaborar con los recursos que tengan disponibles (refiriéndose no solo a los económicos sino a los humanos y de servicios) (Court y Wijesuriya, 2015).

El PCA, contempla beneficios para los miembros de la comunidad conectada, entre ellos: mayor sentido de propiedad, fortalecimiento de la identidad cultural y de la espiritualidad, incremento de oportunidades laborales, así como de ingresos económicos a través del “valor agregado” del patrimonio, contribución al desarrollo sustentable a partir de la creación de comunidades sustentables, incremento de la inclusión cultural y social así como la integración intergeneracional, aumento de experiencias de aprendizaje significativo y de entretenimiento y el incremento del entendimiento intercultural (Court y Wijesuriya, 2015), ésta última de gran relevancia para la presente investigación.

Queda de manifiesto entonces que la implementación de este nuevo enfoque representa una atractiva oportunidad para los profesionales de la disciplina que buscan replantear su teoría y su práctica para generar un mayor impacto favorable en las comunidades donde se encuentra el patrimonio que conservan. Igualmente importante resulta la aportación que este acercamiento supone para las comunidades conectadas, al “*poner en evidencia el importante rol que juegan en la permanencia y manejo de su herencia cultural, del cual deberían resultar los principales beneficiarios*” (Wijesuriya, 2008, p 3) hablando no únicamente en términos económicos, sino contemplando el reforzamiento de procesos identitarios y el acceso a mayores oportunidades de bienestar social.

Uno de los aspectos que rescato de este acercamiento es que incorpora un enfoque mucho más incluyente al entender que la conservación involucra a otros sectores sociales y no sólo a los especialistas en ella. Las acciones que propone para cada sector involucrado tienen mucha coherencia, demostrando que, si se lleva a cabo de manera coordinada, la conservación del patrimonio tiene mucho que aportar a la construcción de sociedades con altos niveles de bienestar social⁴¹. Además, cabe mencionar el importante papel que este enfoque le da al nexo entre el patrimonio cultural y el natural. El hecho de que en ambos sectores ha tomado fuerza el papel de la comunidad, es evidencia de un verdadero cambio de paradigma, al tiempo que da muestra de la intención que tiene el PCA de romper con la idea fragmentaria del patrimonio

La gran cantidad de beneficios enumerados en este enfoque lo vuelven sumamente atractivo, sin embargo, no hay que perder de vista que muchos de ellos son en sí mismos procesos muy complejos que implican la convergencia armoniosa de muchos factores y que sus resultados no son inmediatos. De hecho, llama la atención la falta de mecanismos de evaluación existentes para comprobar que un proceso de conservación participativo está ligado con el aumento del entendimiento intercultural o de los ingresos económicos en una comunidad. Considero que uno de los pasos prioritarios en la aplicación de este enfoque sería definir qué resultados se espera obtener en términos de beneficios concretos para la comunidad y si es factible o no obtenerlos por medio de procesos de conservación patrimonial.

Respecto al tema que plantea este trabajo, es evidente que el PCA no tiene un enfoque de diversidad cultural, pues no problematiza las discrepancias que pueden ocurrir en la interacción intercultural, ni toma medidas específicas para revertir el sesgo hegemónico y occidental que la disciplina ha tenido hasta ahora. Esto puede deberse a que el PCA es una propuesta desarrollada para contextos culturalmente homogéneos.

. Estamos ante una propuesta que parte de un contexto social unificado y que asume que todos los participantes tendrán la voluntad, disposición y recursos para participar según lo planeado. La propuesta del PCA tampoco brinda posibles soluciones o modelos de toma de decisiones en el caso de que existan discrepancias o disputas respecto a la conservación o gestión del patrimonio cultural, como de hecho ocurre en muchos casos. De hecho, es una gran carencia del PCA, al menos en los documentos revisados, es que no aporta casos de estudio o ejemplos prácticos en los cuales se hayan implementado las propuestas que enuncia.

⁴¹ Lamentablemente, en la mayoría de los casos prácticos, cada uno de estos tres sectores enfrenta limitaciones que impiden su ideal funcionamiento. Como sucede con cualquier sistema interconectado, si uno de sus elementos falla, los resultados obtenidos no serán completamente satisfactorios.

1.3 Nuevas perspectivas

Paralelo al desarrollo de estas nuevas normativas y metodologías dentro de las instituciones internacionales, muchos académicos de la conservación han tomado posturas críticas respecto a la forma en la que se ha institucionalizado el cuidado de las herencias culturales, señalando la falta de pluralidad que han tenido estos procesos y problematizando la tendencia a homogeneizar la práctica y la teoría de la conservación.

Profesionales de la conservación en distintas regiones del mundo han desarrollado planteamientos que discuten, de forma directa unos e indirecta otros, el tema de la diversidad cultural en la conservación patrimonial. Para este trabajo de investigación retomé a los siguientes autores: Gamini Wijesuriya (2008, 2017)⁴², Miriam Clavir (1992, 2002)⁴³, Webber Nodoro (2018)⁴⁴, Dean Sully (2002, 2007)⁴⁵ y Denis Byrne (2008)⁴⁶. Estos 5 autores forman o han formado parte de cuerpos académicos en instituciones con relevancia internacional y marcadas pautas

⁴² Gamini Wijesuriya desarrolló parte de su carrera profesional en instituciones internacionales como el ICCROM y la Convención del Patrimonio Mundial pero también participó en instituciones de conservación en países asiáticos (por 17 años fue director de Conservación del Departamento de Arqueología de Sri Lanka y se desempeñó como director Científico Regional en el Departamento de Conservación de Nueva Zelanda). Ha centrado gran parte de sus reflexiones y publicaciones en torno a las implicaciones que tiene la conservación del patrimonio dentro de tradiciones culturales diferentes a las occidentales. Wijesuriya es especialmente crítico en la estandarización y homogeneización de los criterios y la práctica de la disciplina a nivel internacional. En el 2004 trabajó con el ICCROM como Project Manager, donde fue responsable de la organización de cursos de capacitación y actividades relacionadas con el Patrimonio Mundial. Coordinó también el curso de Conservación de patrimonio construido y colaboró en las actividades del programa de Sitios de Patrimonio Vivo. En 2011 fue parte fundamental del desarrollo del programa People Centred Approaches (PCA) del ICCROM, abordado en líneas anteriores.

⁴³ Miriam Clavir es una conservadora canadiense, actualmente jubilada, que desarrolló su labor profesional en el ámbito de la conservación de colecciones resguardadas en museos que pertenecieron a las “primeras naciones” de dicho país. Se desempeñó como investigadora y conservadora en el Museo de Antropología de Vancouver, así como docente en universidades de Canadá y EUA. Como parte de su labor profesional estableció relaciones de trabajo e investigación con pobladores de las primeras naciones para definir prácticas de preservación respetuosas y acordes con la particularidad cultural de cada uno de los grupos (su libro *Preserving what is valued*, publicado en 2002, da cuenta de ello); sus trabajos escritos abordan asuntos de filosofía de la conservación aplicada a museos y colecciones.

⁴⁴ El doctor Webber Nodoro dirige desde el 2018 el ICCROM. Además, se ha desarrollado en diferentes ámbitos de la conservación patrimonial en instituciones académicas (como la Universidad de Zimbabue, la Universidad de Bergen en Noruega y la Universidad de Cape Town en Sudáfrica) así como instituciones encargadas de la gestión y conservación de sitios patrimoniales como Museos Nacionales y Monumentos en Zimbabue y la Fundación de Patrimonio Mundial de África. Su colaboración con el ICCROM comenzó en 1998 con el Programa Regional para África. A la luz de su trayectoria, no es de extrañar que genere posicionamientos desde las instituciones internacionales que abordan los temas de la diversidad y la alteridad en materia de conservación patrimonial derivada de su experiencia y conocimiento de la conservación tradicional en distintas regiones de África.

⁴⁵ Dan Sully es académico del Instituto de Arqueología y coordina el posgrado de Conservación en Arqueología y Museos del University College of London desde el 2000. Se ha desempeñado como conservador en el National Heritage Board (Singapore), en el Museum of London, en el British Museum, y en el Monmouthshire District Council Museum's Service. Como parte de su labor como asesor para el manejo de artefactos arqueológicos dentro de la National Trust, se involucró en la conservación de la casa de reunión maorí denominada “Hinemini” ubicada en Inglaterra, en donde desarrolló un interesante análisis de la conservación del patrimonio cultural. Sus textos hacen énfasis en las implicaciones de la pluralidad cultural y el enfoque colonizador que ha adoptado la conservación del patrimonio cultural, como se demuestra en su libro *Decolonizing Conservation*, publicado en 2007. Sus propuestas buscan que la conservación pase de ser un servicio técnico especializado enfocado en preservar el patrimonio a convertirse en un mecanismo para la creación y recreación de la cultura.

⁴⁶ Denis Byrne es miembro académico de la Western Sidney University, dentro del Instituto de Cultura y Sociedad de Australia. Su trabajo se centra en los campos de la arqueología y los estudios patrimoniales en el sureste de Asia y Australia. En sus escritos aborda las dimensiones afectivas y emocionales que establecemos con los objetos antiguos y hace un llamado para que el campo de los estudios patrimoniales sea receptivo a las creencias populares y las prácticas que contextualizan las relaciones sociedad-objeto, especialmente en contextos no occidentales.

occidentales, pero al trabajar con patrimonio de comunidades originarias en distintas regiones del mundo (específicamente Asia, África y Australia) se han enfrentado a retos y dificultades, a partir de las cuales han delineado nuevos panoramas y estrategias para contextualizar la normativa y la práctica de la conservación⁴⁷. Me interesa retomar sus propuestas porque las considero útiles para pensar la situación de la disciplina en México, ya que aunque existen diferencias y particularidades en cada contexto, es posible encontrar también cruciales semejanzas: como la gran diversidad cultural y natural de sus territorios, el papel de periferia en el orden económico y político mundial así como el desarrollo y permanencia de tradiciones culturales ancestrales que precedieron a la occidentalización del mundo (con el colonialismo primero y la globalización después).

Después de revisar sus textos más importantes, propongo que todos ellos apuntan a que la conservación actual, para ser respetuosa con la diversidad cultural, debe replantearse y reconstruirse a la luz de tres premisas básicas: contextualizar, decolonizar y democratizar la teoría y la práctica. A continuación, desarrollo cada una de ellas.

1.3.1 Contextualizar la conservación

Como mencioné anteriormente, desde los postulados del Documento de Nara, la premisa de la contextualización de los criterios de intervención ha estado presente en la disciplina. Entre los autores contemporáneos que han centrado sus reflexiones en esta ineludible tarea sobresale Gamini Wijesuriya quien dedica buena parte de sus escritos a este tema, ya que para él todas las problemáticas que enfrenta la disciplina en países no europeos, tanto en su desarrollo teórico-filosófico como en su ejecución práctica, se originan en el hecho de pasar por alto las particularidades sociales, políticas y económicas en las que se inserta cada elemento patrimonial y en la intención de aplicar una misma solución para todos los casos (Wijesuriya, 2008).

La propuesta de contextualizar la conservación patrimonial parte del reconocimiento y la valoración positiva de la diversidad cultural. Más aún, la convicción de que el fin último de la conservación no es preservar la materia sino las múltiples formas en las que esa materia se significa y se interpreta (Clavir, 2002), implica un reconocimiento de la diversidad cultural como algo valioso y necesario de salvaguardar. En palabras de Miriam Clavir *“la conservación contextualizada busca la preservación de la diversidad cultural, por medio de la conservación de la diversidad del patrimonio material”* (Clavir, 2002, p 17).

⁴⁷ Conviene aclarar que estos “nuevos” planteamientos se nutren de conocimientos y prácticas de comunidades originarias, que llevan mucho tiempo existiendo de manera paralela e independiente a los planteamientos occidentales, y algunos son incluso más antiguos que ellos. Se conciben como novedosos porque han sido reconocidos y retomados recientemente por los especialistas y las instituciones internacionales de conservación. Ciertamente esta situación podría leerse como una prueba del colonialismo persistente, aun cuando busca evitarlo.

La consecuencia de concebir el contexto social que rodea a cada bien cultural como altamente determinante, es plantear una conservación sustentada en nociones culturales propias del grupo humano al cual pertenece el bien que se busca preservar (Wijesuriya, 2008). Esto implica que la diversidad cultural no debe ser obviada a la hora de establecer criterios de conservación, de lo contrario se perderá la oportunidad de nutrir y explorar múltiples posibilidades tanto de la disciplina como del patrimonio en sí, de desarrollar e implementar prácticas adecuadas y pertinentes para cada uno de los contextos culturales e incluso de tomar una postura política a favor de la diversidad cultural y el respeto por los grupos minoritarios o subalternos.

Como parte del esfuerzo por contextualizar la práctica, los especialistas que trabajan con patrimonio perteneciente a culturas no occidentales se han dado a la tarea de investigar y documentar la diversidad de prácticas de preservación que existen en distintas sociedades, principalmente las desarrolladas por los grupos originarios de cada región. Como resultado de estas investigaciones se ha comprobado que *“el cuidado que la comunidad conectada promueve y garantiza a través de sus métodos tradicionales es posible gracias a la existencia de sistemas de conocimientos para la mantención, intervención, renovación y gestión de sus elementos significativos”* (Wijesuriya, 2018, p 51).

En los textos revisados encontré mención de las siguientes características presentes en los sistemas alternativos o no institucionalizados de cuidado y preservación de objetos culturales (cabe mencionar que no todas se dan en los mismos grupos culturales ni presentan las mismas características e intensidades):

- a) **Vinculación con el cuidado de los recursos naturales.** Esto se debe a que en sociedades que vivieron procesos de industrialización distintos a occidente, el estrecho vínculo de estos dos tipos de recursos y su conservación está ligado al sustento de la vida (Wijesuriya 2008; Ndoro, 2015).
- b) **Correspondencia con los sistemas de organización social y la cosmovisión propia.** De ello se deriva que distintos sectores de la población tengan a su cargo distintos elementos patrimoniales y que las prácticas para preservarlos estén basadas en una serie de ritos y tabús que regulan el uso y aseguran la continuación de los recursos patrimoniales (Ndoro, 2015). Estos sistemas de organización social en ocasiones implican ciertas restricciones, como las que registra Clavir respecto a los grupos originarios en Canadá, donde algunos objetos culturales no pueden ser vistos por personas no iniciadas y se prohíbe que sean manipulados por mujeres. Además, en contextos museográficos estos grupos solicitan que sus objetos culturales sean exhibidos de determinada manera (por ejemplo, se ha señalado la pertinencia o no de que se coloquen junto a objetos de otros grupos rivales o la negativa a que sean iluminados con luz artificial, entre otras limitaciones) (Clavir, 1992). Por otro lado, esta relación con los sistemas de organización social en ocasiones puede implicar que las tribus preserven su patrimonio cultural como una parte viva de su

vida contemporánea, así lo señala Miriam Clavir: *“para las sociedades originarias canadienses, la preservación de la cultura material y las propiedades históricas se contempla como parte de la preservación de la lengua, las tradiciones y las formas de vida”* (Clavir, 2002, p 34)⁴⁸.

- c) **Articulación con una concepción cíclica del tiempo.** En las sociedades occidentales el tiempo es visto como una sucesión lineal de acontecimientos, en la que el pasado se concibe como un suceso acabado y superado y por lo tanto sin interacción con el presente. Por el contrario, relata Wijesuriya, para algunas culturas africanas y asiáticas, que entienden el tiempo como un acontecer continuo, el pasado mantiene fuertes vínculos con el presente y de hecho se expresa activamente en él; ésta noción *“guía algunas de las actividades y prácticas de cuidado de sus elementos culturales, por lo que no tendría sentido para ellos tratar de congelar un objeto en su estado pasado, puesto que el objeto pertenece lo mismo al pasado que al presente”* (Wijesuriya, 2008, p 236).
- d) **Primacía de valores espirituales o religiosos.** El concepto de patrimonio cultural no siempre es compartido por otras culturas, en las cuales, en cambio, un bien o sitio puede ser relevante por su participación en construcciones y prácticas espirituales, rituales y ceremoniales. En este tipo de bienes son las cualidades *“sagradas”* o *“de poder”*⁴⁹ las que determinan la importancia que tiene su conservación. Este tema es abordado por Ngoro y Wijesuriya (2015) en el texto *“La desecularización del patrimonio”*, en el que los autores cuestionan la falta de atención que ponen los conservadores en el carácter religioso y espiritual de los objetos que intervienen, especialmente aquellos que están en uso. Para estos autores, la desecularización del patrimonio implica prestar atención a los vínculos más sensibles que existen entre la gente y sus objetos culturales importantes, atenuando la marcada jerarquía de los valores de corte más académico-científico. Por su parte, Byrne menciona que en la conservación con referentes occidentales se ha negado la existencia de una esencia en los objetos ya que se piensa que lo inanimado no tiene vida propia, mientras que para las sociedades nativas australianas, todo lo que existe en la tierra tiene esencia o energía (Byrne, 2008).

⁴⁸ En ese sentido, la gestión de sus recursos patrimoniales sustenta también su autonomía: *“La importancia de recuperar el pasado trayéndolo (en forma de conocimiento, materiales y representaciones) de vuelta en la cultura de uno y bajo el control de uno es evidente en lo crucial que resulta para la identidad de las primeras naciones especialmente aquellos aspectos que incluyen elementos intangibles como el orgullo y fuerza. Tener el control sobre los objetos tangibles del museo juega un papel en tener un control sobre lo intangible”* (Clavir, 2002, p 34).

⁴⁹ En algunas culturas no occidentales existe la creencia de que los valores son atributos inherentes a algunos objetos o lugares, es decir, que existen como poderes, independientemente de la creencia de la gente en ellos⁴⁹ (Clavir, 1992; Byrne, 2009). El reconocimiento de esta clase de cualidades en los bienes materiales es compartido por muchos grupos culturales, y no es exclusiva de las culturas indígenas. Para los católicos ortodoxos, por ejemplo, los santos no son *arte religioso*, ya que no están hechos para ser *“admirados”* ni para ser *“didácticos”*, sino que de acuerdo con sus tradiciones y teología son *“ventanas, de hecho, al reino del cielo”*. Por ello la comunidad de creyentes los utiliza para estar en contacto con las divinidades (Rhodes, 1991 citado en Clavir 1992).

e) **Despreocupación por la permanencia de la materia.** Los significados que cada grupo humano le da a sus objetos culturales pueden implicar diferentes necesidades de uso y por lo tanto distintas exigencias para su conservación, llegando incluso a cuestionar la permanencia del bien. Por ejemplo, Miriam Clavir ha documentado que, de acuerdo con el sistema de creencias de algunos grupos originarios, ciertos objetos poseen un ciclo de vida, que se completa con la etapa de muerte/desintegración. Así lo deja ver el testimonio de una mujer Zuni, quien al referirse a la idea occidental de preservación señala que es totalmente opuesta a la de ellos, quienes consideran que curar no tiene más implicaciones que las de hacerse cargo de algo, permitiendo la inevitable renovación y retorno al mundo del más allá⁵⁰(Clavir, 1992). La misma autora ha documentado muchas de las exigencias y necesidades de las comunidades originarias en relación con los objetos que son resguardados dentro de la colección del museo a su cargo, entre ellas la de alimentarlos o utilizarlos en rituales, acciones que contravienen las normas de conservación institucional (Clavir, 1992). Las distintas formas de significar un bien pueden requerir también restricciones técnicas en los procesos mismos de intervención. Por ejemplo, para los católicos ortodoxos, los materiales que se agregan a un objeto sagrado como parte de los procesos de conservación, deberán ser naturales, ya que el santo en cuestión es un ente con vitalidad, lo mismo que los materiales que originalmente lo conforman (Rhodes, 1991 citado en Clavir, en 1992).

El estudio de sistemas locales de conservación y cuidado de las herencias culturales proporciona información muy relevante al conservador respecto a la organización interna de la comunidad, las prácticas asociadas a los bienes y los significados atribuidos a ellos. Pero para plantear una verdadera conservación con perspectiva de pluralidad cultural el conservador debe no sólo conocer sino respetar estos sistemas locales y proponer intervenciones que atiendan tanto la conservación de la materia como la permanencia de los saberes y tradiciones locales de cuidado. En la literatura contemporánea de la conservación se identifican estos elementos como la parte intangible del patrimonio, aunque de hecho esta idea segmentada del patrimonio en manifestaciones tangibles e intangibles es una noción desarrollada de acuerdo con las concepciones occidentales⁵¹, que sirve a sus propósitos y que puede no tener cabida en otros contextos culturales (Schneider, 2018).

⁵⁰ Si bien a primera vista esta actitud podría parecer totalmente contraria a los mandatos de la conservación occidental conviene recordar que, en algunos campos de especialización, como la conservación de arte contemporáneo, se otorgan concesiones a la intención original del creador-artista. Ello nos lleva a reconocer la existencia de un proceso de aplicación selectiva de los criterios de conservación que de hecho ocurre desde siempre en la conservación. Que los pueblos indígenas no hayan formado parte de ese grupo reconocido con derecho para decidir sobre su herencia material es lo que está cambiando en la actualidad.

⁵¹ Para explicar las cualidades tangibles e intangibles del patrimonio Gamini Wijesuriya utiliza la analogía del cuerpo y alma, afirmando que el cuerpo es la materia y el resto es el alma, señalando así la naturaleza indivisible de estos dos componentes (Wijesuriya, 2008).

Por último, cabe mencionar que la propuesta de contextualizar la conservación no solamente implica que los profesionales atiendan las circunstancias socioculturales de otras comunidades, sino que sean capaces de identificar y analizar la forma en que sus propios contextos los determinan. El ejercicio de mirarse a sí mismos como sujetos sociales y contextuales permite cierto grado de relativización de las prácticas, teorías y códigos de ética propios, para poder verlos como productos o artefactos de la sociedad que los creó (Clavir, 1992). De esta manera, los especialistas podrán pasar de una visión absolutista en la que se vislumbran a sí mismos como reveladores del patrimonio, a una más modesta de interpretadores de una versión de éste (Clavir, 2002).

1.3.2 Decolonizar la conservación

Demandas específicas tiene la práctica de la conservación en países que vivieron procesos de colonización en África, Asia, Latinoamérica y Oceanía, por parte de países occidentales (principalmente de Europa y EUA). Estos procesos de dominación que han sido analizados desde disciplinas como la historia, la política y la economía, recientemente se han vuelto de interés para la conservación patrimonial, conformando un marco de referencia para cuestionar la identificación, interpretación y conservación de los sitios y objetos culturalmente significativos. La incorporación de esta variable en el análisis de nuestra práctica ha revelado la existencia de una “conservación colonial”, que forma parte de un proceso mucho más complejo de colonización cultural.

En su revelador libro *Decolonizing Conservation*, Dean Sully menciona que el colonialismo⁵² “es considerado una expresión del imperialismo que implica la formación de nuevas comunidades en un territorio controlado por estados externos, lo que resulta en la explotación socioeconómica y el establecimiento de relaciones de dominación sobre la población colonizada” (Sully, 2007, p 29). Aunque este control se ejerce principalmente en los ámbitos político y económico tiene repercusiones también en lo social y cultural, pues presenta como superiores una serie de creencias que legitiman y promueven el sistema del grupo dominante (Sully, 2007). Como resultado de este proceso los colonizadores adquieren el poder de estudiar el pasado de culturas distintas a la suya, con ayuda de especialistas y profesionales formados en epistemologías occidentales que aplican sus propios métodos y conceptos, respaldados por la “objetividad” de la observación y la ciencia⁵³. Para el colonizado en cambio, este proceso significa la fragmentación sistémica de su mundo y en algunos casos la desconexión con su historia,

⁵² En el siguiente capítulo explicaré las repercusiones en términos culturales y de sistemas de conocimientos que implicó la colonización de las culturas prehispánicas en el actual territorio mexicano, y más adelante reflexionaré sobre la factibilidad de considerar procesos de descolonización para la conservación en México, dadas las circunstancias particulares de conformación del patrimonio cultural en nuestro país.

⁵³ A través del proceso de colonización los europeos ganaron el poder de estudiar el pasado de los otros que eran distantes de ellos cultural y geográficamente. Los antropólogos y arqueólogos usaron epistemologías de occidente para revisar las prácticas y vidas de los otros, armados con los beneficios de la academia occidental, enseñados en instituciones de educación superior y vendido a audiencias públicas. Cuando los artefactos de otras culturas fueron puestos en los museos, se volvieron un símbolo de la habilidad europea de conocer y controlar el mundo, pensamiento que sustenta al sistema colonial (Sully, 2013).

paisaje, lenguaje, educación, sistema cognitivo y espiritual (Sully, 2007), llegando a perder el control de su propia cultura.

Coincidentemente, en el texto *La conservación colonial*, Wijesuriya y Ndoro (2015) explican que el proceso de colonización, en países africanos y asiáticos, generó el desarrollo de una disciplina ajena a las necesidades y dinámicas de las comunidades dominadas, en la que el manejo del patrimonio fue puesto al servicio de los intereses de las élites blancas mientras que los locales sólo fueron considerados como trabajadores e informantes (sin haber recibido nunca el crédito por su trabajo) (Wijesuriya y Ndoro, 2015).

Para el caso australiano, Denis Byrne señala que, una vez establecido el dominio colonial, las autoridades británicas se esforzaron por limitar la visibilidad de la gente aborígen en el panorama nacional, así como suprimir cualquier aspecto de la cultura originaria considerado fuera de la misión “civilizadora”. Incluso fueron más allá en su objetivo de controlar los nuevos territorios, y comenzaron a resignificarlos culturalmente por medio de la reescritura de su historia (Byrne, 2008). Este proceso ocurrió después de la ocupación territorial, puesto que para dejar de ser foráneos y empezar a ser ciudadanos, los recién llegados necesitaban que el paisaje contara su propia historia⁵⁴. Es por eso que aún ahora en las comunidades rurales de Australia, la historia del asentamiento blanco es conmemorada en los libros, los museos y los estudios gubernamentales sobre patrimonio local (Byrne, 2008).

Además, la colonización cultural implica un paulatino cambio en la interpretación y el uso social de los recursos patrimoniales: de ser en su mayoría lugares con implicaciones espirituales, religiosas y rituales son convertidos comúnmente en sitios arqueológicos reconocidos más por sus valores estéticos, educativos, turísticos y económicos. En términos prácticos esta situación genera que, al igual que los territorios, los recursos patrimoniales se vuelvan inaccesibles para la población local y queden bajo el control de las instituciones de la autoridad colonial (Ndoro, 2018). Miriam Clavir al evaluar las colecciones de los museos canadienses reflexiona que, en la mayoría de los casos, el campo de la conservación refleja, “tanto en los principios como en la práctica, valores occidentales relacionados con las bellas artes y los tesoros arqueológicos en lugar de valores de creadores no occidentales” (Clavir, 2002, p 29).

Conforme la definición y protección del patrimonio fue quedando en manos de especialistas y el desarrollo de regulaciones legales estuvo a cargo de instituciones gubernamentales, se forjó la idea de que la conservación es un asunto exclusivo del gobierno, o de ciertos sectores sociales (Wijesuriya, 2008). Algunos autores equiparan la conservación patrimonial del periodo de colonización con el sistema establecido para la conservación de sitios naturales en el cual el acceso, disfrute y estudio de todos los recursos fueron actividades exclusivas de la autoridad

⁵⁴ Situación que ocurre en todo proceso de formación identitaria en cualquier Estado-nación, como explico en el capítulo 3.

y ciertos grupos poderosos, mientras que las comunidades locales, quienes ancestralmente habían habitado la zona, fueron percibidas como incapaces de entenderlo y menos aún de cuidarlo, por lo que no solamente se vieron apartados del manejo de los sitios, sino que incluso fueron expulsadas de ellos. En este contexto fue que objetos recuperados de los territorios convertidos en reservas y parques nacionales fueron llevados a museos alejados de sus comunidades de origen. La lógica tras esta estrategia de conservación asumía que las comunidades representaban una amenaza para su propio patrimonio, sin tomar en cuenta que ellas lo habían creado, usado y cuidado mucho antes de la invasión extranjera.

Los autores consultados han llegado a la conclusión de que *“la colonización fue un proceso decisivo para el inicio de una gestión del patrimonio al estilo occidental, que introdujo impositivamente valores que eran totalmente diferentes a las tradiciones de cuidado y preservación de esas regiones”* (Wijesuriya y Ndoro, 2015, p 138).

En la actualidad prácticamente todos los países antes colonizados han alcanzado su independencia, y aun cuando el patrimonio cultural ha sido una carta fundamental en el subsecuente proceso de construcción de nuevas y orgullosas identidades nacionales anteriormente socavadas, la mayoría de la legislación sobre el patrimonio continúa siendo fiel a los sistemas de manejo introducidos durante la colonia. Lamentablemente, la independencia y autonomía lograda en otros ámbitos, no se ha reflejado cabalmente en el manejo de la herencia cultural por lo que la incorporación de las comunidades locales en la protección y manejo de su patrimonio es una deuda pendiente (Wijesuriya y Ndoro, 2015). La consecuencia, señala Webber Ndoro, es la continuidad de la sobrevaloración de los valores científicos y las voces de los expertos en detrimento de los largamente marginados valores y percepciones de las comunidades subalternas (Ndoro, 2018).

No obstante, es importante reconocer que los sistemas tradicionales de conocimiento y organización local siempre encontraron maneras de resistir o de adaptarse, logrando pervivir hasta nuestros días (Byrne, 2008). Gamini Wijesuriya es muy claro al respecto, al explicar que el uso de un objeto cultural, en realidad nos está dando cuenta de la existencia incesante de una comunidad conectada, de la permanencia de las expresiones culturales que involucran al elemento patrimonial, así como de una atención y cuidado hacia ese objeto que se prolonga hasta nuestros días (Wijesuriya, 2008). Este cuidado que la comunidad conectada ha promovido y garantizado a través de sus métodos tradicionales se desarrolla gracias a la existencia de sistemas de conocimientos para la manutención, intervención, renovación y gestión de los elementos significativos (Wijesuriya, 2018, p 51), cuya características principales he referido en el inciso anterior.

Reflexiones como las anteriores han llevado a estos autores a señalar la necesidad de decolonizar la disciplina. En palabras de Dean Sully el proceso de decolonización en la disciplina de la conservación es un *“intento autoconsciente de revelar las voces que yacen ocultas en los monumentos, archivos y artefactos que han sido utilizados en occidente para objetivar nuestra relación con el pasado”* (Sully, 2007, p 223). Al tiempo que se

propone “*liberar la conservación de occidente de su limitación/restricción eurocentrista y provee una oportunidad de una examinación autorreflexiva de las circunstancias pasadas*” (Sully, 2007, p 224). En términos culturales reducir el eurocentrismo implica revelar y cuestionar los valores culturales del grupo dominante, para ser capaces de aprender del otro y respetar su cultura. En términos estructurales, esto implica disminuir el poder de las narrativas y prácticas colonizantes para permitir la emergencia de nuevos discursos, que no estén confinados solamente a los puntos de referencia occidentales (Sully, 2002). Para lograr la descolonización existen diferentes caminos, que deben recorrerse desde el ámbito tanto teórico como práctico.

Respecto al ámbito teórico, es necesario comenzar por desmontar las percepciones de las culturas aborígenes como tradicionales, atemporales y estáticas⁵⁵, argumentos que sólo han servido para oprimirlas (Byrne, 2008). Explica Byrne que históricamente las sociedades occidentales han visto a las otras culturas como atadas a las tradiciones e incapaces de innovar y cambiar sin afectar su identidad o autenticidad. Siempre se ha considerado que los cambios que ocurren en esas sociedades son forzados por condiciones adversas y no respuestas novedosas de la gente que, “*si bien no escogió ser colonizada, de todos modos es capaz de adaptarse ventajosamente a esa nueva situación y mantener su integridad cultural*” (Byrne, 2008, p 16). Este cambio de percepción implica dejar de considerar más auténticos o representativos de las poblaciones originarias, elementos culturales creados previos a los procesos de conquista y colonización, e incluso dejar de considerar procesos de renovación en el patrimonio cultural como pérdidas o menoscabo de su autenticidad.

En cuanto a las acciones concretas encaminadas a lograr esta decolonización, es notable que aquellas sociedades que fueron dominadas y cuyos sistemas de tradición locales de conservación y cuidado del patrimonio fueron anulados, han dado los primeros pasos. Por ejemplo, en Canadá la legislación va muy avanzada en ese sentido, ya que se ha estipulado la obligación del gobierno de consultar y respetar los intereses y preocupaciones de los grupos indígenas al llevar a cabo cualquier actividad que pueda afectar sus derechos, entre ellos los derechos sobre conocimientos tradicionales y de propiedad intelectual (Clavir, 1991). A raíz de eso, los museos han sido “forzados” por estas leyes a reconocer diferentes filosofías sobre las colecciones y su cuidado, y actuar con respeto a ellas (Clavir, 1991). En fechas más recientes el *First People’s Cultural Council*⁵⁶ emitió las *Recommendations for Decolonizing British Columbia’s Heritage-Related Processes and Legislation*⁵⁷ (Schaepe, Nicholas y Dolata, 2020). Por su parte en EUA las poblaciones originarias han conseguido importantes avances a nivel legislativo, en el que recientemente se dictaron leyes que les permiten mantener el control sobre las excavaciones de los restos humanos de sus ancestros, así como de los objetos funerarios recuperados de ellas. En Asia y Oceanía, como he

⁵⁵ De hecho, hacia allá han apuntado las teorías antropológicas posmodernas y críticas.

⁵⁶ Consejo Cultural de las Primeras Naciones.

⁵⁷ Recomendaciones para la Descolonización del Patrimonio de Columbia Británica-Procesos Afines y Legislación.

referido anteriormente, la normativa de la conservación ha avanzado hacia la consideración y el respeto a los diferentes contextos culturales, planteando el derecho de participación, consulta, propiedad, uso y manejo que las comunidades originarias deben tener sobre sus sitios y objetos patrimoniales.

Ante este panorama, considero que la aplicación de prácticas y modelos decolonizadores en la conservación implica el respeto de formas anteriormente invalidadas en los procesos de entender, cuidar y utilizar los recursos culturales. Es una propuesta que intenta construir espacios en los que las diversas poblaciones puedan hablar por sí mismas y contar sus propias historias, desde su perspectiva, en la forma que les parezca apropiada. Al hacerlo, se expanden las oportunidades de crear discursos más plurales que se contrapongan a los acercamientos hegemónicos existentes en el manejo de la historia y el patrimonio cultural; al tiempo que se construye una resistencia a la imposición de la epistemología occidental y su forma de ver el mundo, intentando frenar la apropiación de la propiedad cultural e intelectual de otras culturas (Sully, 2007).

Un punto clave en la práctica de la conservación decolonizadora debe ser el establecimiento de una agenda guiada por las comunidades locales, comprometida con las aspiraciones actuales de esas comunidades y enfocada en los asuntos que son importantes para esas comunidades ahora (Sully, 2007), tema que abordo en el siguiente inciso.

1.3.3 Democratizar la conservación

La intención de democratizar la conservación implica hacerla más participativa para un mayor número de personas. Este interés proviene, a mi juicio, de dos circunstancias. La primera es la certeza de que no es posible lograr la conservación del patrimonio sin incluir a la gente conectada con él (Ndoro, 2015; Wijesuriya, 2008). La segunda es el señalamiento, proveniente de comunidades subalternas o grupos originarios, de que el actuar de las instituciones y profesionales del patrimonio muchas veces es indiferente, cuando no contrario, a las necesidades de uso y permanencia que ellos tienen con sus bienes patrimoniales (Clavir, 2002).

El objetivo de democratizar la conservación es que las comunidades participen en el proceso de producir y conservar su patrimonio, permitiéndoles determinar qué quieren conservar y cómo desean hacerlo (Sully, 2002). La democratización aspira a que cada comunidad ejerza el derecho de participar como quiera participar⁵⁸ (Clavir, 2002).

No existen recetas o métodos infalibles para lograr una conservación patrimonial capaz de incluir a los distintos grupos sociales en las diferentes etapas del proceso, pues factores particulares entran en juego en cada caso. No

⁵⁸ Clavir menciona que no todos los objetos que pertenezcan a grupos originarios necesitan ser tratados de formas diferentes, y propone establecer “niveles de tratamiento” y actitudes hacia ciertos objetos que si lo requieran (Clavir, 2002). Esta propuesta también ha surgido en el campo de la restauración mexicana (Schneider, 2018), como explicaré más adelante.

obstante, los autores consultados coinciden en señalar que los procesos de participación deben de contemplar al menos dos fases: el diálogo y la negociación, llevados a cabo en un ambiente de respeto y buena disposición.

1. Diálogo

Para lograr una conservación participativa se requiere que la inclusión de actores sociales interesados en la conservación ocurra en todas las fases del proceso, desde identificar los lugares y objetos con significado cultural, reconocer valores y delinear limitantes, hasta desarrollar e implementar estrategias de conservación (Ndoro, 2015). Así, una genuina conservación participativa prevé la colaboración de las comunidades conectadas como un proceso transversal y no únicamente como una fase dentro de la investigación o difusión de los alcances.

Denis Byrne acota la pertinencia de identificar actores claves dentro de la comunidad con los cuales establecer un proceso de diálogo, refiriendo que deben ser gente conocedora, preferentemente habilitados por sus propias comunidades para hablar en representación de ella respecto al cuidado que requieren sus objetos culturales y sus necesidades de uso. Por medio de este diálogo se espera identificar y respetar métodos tradicionales propios para el cuidado de los objetos sagrados e importantes con los que cuenta cada grupo social (Byrne, 2008).

El especialista en conservación debe tener presente que el diálogo respetuoso es por naturaleza bidireccional, y aspira al intercambio de ideas y el enriquecimiento mutuo, por lo que conceptos como el de “educar a las comunidades” en la conservación de su patrimonio no tienen cabida. Al respecto, Byrne afirma que más que actividades para educar a la población en temas patrimoniales, los profesionales deben propiciar la generación de espacios en los que existan la oportunidad de que la comunidad descubra y participe en la conservación de su patrimonio (Byrne, 2008).

Para que dicho diálogo pueda ocurrir, es importante tener en cuenta que cada grupo social (tanto la población local como los especialistas) se expresa en términos específicos respecto al patrimonio, por lo que deberá trabajarse conjuntamente para construir un lenguaje común sobre el que construir entendimiento y acuerdos, que incluya las concepciones e ideas de ambos grupos (Byrne, 2008).

2. Negociación

Asumiendo que cada comunidad puede tener distintas interpretaciones sobre el patrimonio y la forma en que debe ser usado y cuidado, el proceso de conservación se vuelve un campo de negociación (Avrami, 2000; De la Torre 2002; Sully, 2007). Esta negociación en contextos de diversidad cultural implica, entre muchas otras cosas, que los conservadores consideren la estructura epistémica y organizacional de la comunidad local en sus procesos

de intervención y gestión, en lugar de limitarse a aplicar los lineamientos establecidos por la profesión occidental institucionalizada (Sully, 2007).

Un punto fundamental a tener en cuenta es que los valores que los profesionales de la conservación asignan a los objetos culturales pueden no ser compartidos por los usuarios pertenecientes a grupos originarios, cuyos propios valores son igualmente históricos y culturalmente fundamentados (Clavir, 2002). Byrne nota que si la crítica al valor inherente es llevada a sus últimas consecuencias es necesario conceder que las comunidades no especialistas tienen el mismo derecho de significar los lugares y los objetos tal como lo hacen los expertos, y ambas significaciones deben considerarse válidas (Byrne, 2008). En general, los conservadores aceptan que los bienes o sitios con los que trabajan sean interpretados y usados como la comunidad lo requiera, pero las situaciones problemáticas se presentan cuando alguna de las prácticas que la comunidad realiza con los bienes culturales daña o deteriora la materia. En tales circunstancias será necesario establecer procesos de negociación en los que los criterios de ambos grupos sean escuchados y se construyan soluciones lo suficientemente satisfactorias para ambos⁵⁹. Me parece importante señalar que no corresponde al restaurador emitir juicios de valor respecto a distintas prácticas o significados atribuidos a los objetos, sino buscar que, con las decisiones de intervención, puedan seguir existiendo todas las posibles interpretaciones y usos que distintos grupos sociales quieran darle. En caso de que esto no sea posible, la decisión de qué aspectos conservar deberá tomarse por medio de un acuerdo entre los grupos interesados.

También es importante mencionar que un trabajo de conservación verdaderamente democrático puede requerir de diferentes procesos de rendición de cuentas en el que los profesionales de la conservación sean monitoreados por supervisores o mentores de los grupos comunitarios involucrados (Sully, 2007).

Los autores consultados coinciden en reconocer que cada caso particular marcará sus propias pautas y que no es posible tener aún todas las respuestas ya que ciertamente, son esfuerzos y modelos en construcción, pero consideran muy positivo que estos nuevos planteamientos alienten a los profesionales a escuchar, aprender y pensar profundamente el objetivo principal de su trabajo. De lo contrario, el desinterés por las distintas interpretaciones que tiene el patrimonio, así como el dominio de un único sistema para preservarlo continuará significando una *“pérdida en la oportunidad de desarrollar un discurso creíble de la conservación y de incorporar lecciones locales”* (Wijesuriya, 2008, p 234).

⁵⁹ En algunos casos concretos será necesario retomar estrategias y herramientas de la negociación de conflictos. En este trabajo no se abordará ese tema, pues excede los objetivos de este.

Como argumentaré en los siguientes capítulos, algunos de los planteamientos más actuales y críticos del enfoque social de la conservación son coincidentes con la propuesta latinoamericana de interculturalidad, lo que permite tender puentes entre ellas (tema del capítulo 6).

Capítulo 2. Conservación con enfoque social en México: propuestas actuales para trabajar en comunidades indígenas.

Una vez revisadas las propuestas actuales de la conservación con enfoque social en el ámbito internacional, en las siguientes páginas ofrezco un panorama por la disciplina de la conservación en México. La separación del ámbito internacional y el nacional, obedece a razones prácticas de esta investigación y no implica que se desarrollaran de forma distante pues, de hecho, la profesionalización de la conservación en México fue posible gracias al apoyo de organismos internacionales; si bien, como explico a lo largo de este capítulo, el contexto mexicano siempre tuvo sus particularidades. Para el desarrollo de esta sección fue fundamental la consulta de tres trabajos de grado de restauradoras que también se interesaron por investigar el desarrollo del enfoque social en la disciplina de la conservación en México: Eugenia Macias (2000), Giovanna Jaspersen (2010) y Marilyn Ortiz (2020), cuyas reflexiones resultaron muy valiosas para la presente investigación, aunque he de mencionar que el foco puesto en la búsqueda del tratamiento a la diversidad cultural es un aporte novedoso de este trabajo. Este capítulo pretende ofrecer un estado de la cuestión de la conservación con enfoque social que ha desarrollado el INAH con patrimonio vinculado a comunidades indígenas, por medio del estudio de cuatro proyectos ejecutados en los últimos 10 años.

2.1 Antecedentes

Desde su creación en 1939 el Instituto Nacional de Antropología e Historia ha tenido como una de sus tareas principales la conservación y restauración del patrimonio cultural. Thalía Velasco ha mencionado que, en sus inicios, la conservación *“estuvo muy influenciada por la corriente de rescate patrimonial centrada en los monumentos arqueológicos como estandarte de la mexicanidad”* (Velasco, 2012, p 103), lo cual concuerda con el proceso de construcción del patrimonio que menciono en el capítulo 3.

El primer paso para la profesionalización de la disciplina se dio en 1962 con la creación del Departamento de Catálogo y Restauración de Patrimonio Artístico en el Ex Convento de Churubusco (cede de la actual Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH), debido en gran medida a la iniciativa y gestión de Manuel del Castillo Negrete. Un par de años más tarde ocurrió un suceso fundamental para la consolidación de la restauración en México: la creación del Centro Regional Latinoamericano de Estudios para la Conservación de Bienes Culturales, producto del acuerdo firmado en 1967 entre la UNESCO y el gobierno mexicano.

Por esta razón, la disciplina de la conservación en México se profesionalizó a partir de una tendencia por adoptar criterios y normativas establecidas en el seno de países occidentales, de donde provenían tanto los especialistas

como la literatura al respecto. Especialmente la corriente de la restauración crítica y los postulados brandianos⁶⁰ tuvieron una gran repercusión en la conservación en México⁶¹.

En 1972 se establece la normativa que actualmente protege el patrimonio arqueológico, histórico y artístico en México: la **Ley Federal de Monumento y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas** cuyos alcances en materia de lineamientos de conservación y restauración se limitan a señalar la tutela y jurisdicción del INAH sobre los sitios y monumentos arqueológico e histórico y del INBA sobre los monumentos artísticos. Respecto al papel que tiene las comunidades usuarias del patrimonio, esta legislación es bastante parca, reconociendo sólo obligaciones para los propietarios de los inmuebles⁶² y sanciones para quienes “*dañen o destruya un monumento arqueológico, artístico e histórico*” (art. 52, LFMZAAH, 1972). Es un su Reglamento (1975) en el que aparece la figura de grupos o asociaciones de la sociedad civil⁶³ que coadyuvan con el INAH en la conservación del patrimonio a través de la corresponsabilidad, quienes pueden recibir autorización del instituto competente para: I.- Auxiliar a las autoridades federales en el cuidado o preservación de zona o monumento determinado; II.- Efectuar una labor educativa entre los miembros de la comunidad, sobre la importancia de la conservación y acrecentamiento del patrimonio cultural de la Nación; III.- Proveer la visita del público a la correspondiente zona o monumento; IV.- Hacer del conocimiento de las autoridades cualquier exploración, obra o actividad que no esté autorizada por el Instituto respectivo; y V.- Realizar las actividades afines a las anteriores que autorice el Instituto competente (Art. 1°, Reglamento de la LFMZAAH, 1975).

En 1976, se firmó la **Carta de México en Defensa del Patrimonio Cultural**, resultado de la Reunión Internacional sobre la Defensa del Patrimonio Cultural como Reencuentro con la Solidaridad Social y la Unidad Social, celebrada en el Museo Nacional de Antropología cuyo contenido resulta interesante para la presente investigación. Si bien se trata de un documento muy breve y poco argumentativo, me parece que refleja el surgimiento de importantes preocupaciones respecto a la problemática particular que enfrentaba la conservación del patrimonio cultural en el contexto mexicano. Además, en este documento existe referencia explícita a los pueblos indígenas y su patrimonio⁶⁴, resaltando su papel como salvadores de la sociedad mexicana ante las embestidas de la

⁶⁰ De hecho, hasta hace muy pocos años, la materia de “Teoría de la Restauración” impartida en la ENCRYM revisaba casi exclusivamente el texto que lleva el mismo nombre, del autor especialista en estética italiano, Cesare Brandi, publicado en 1967.

⁶¹ Aunque la teoría desarrollada por Césare Brandi fue generada específicamente para las obras de arte, en México sus postulados fueron modificados y adaptados para utilizarse como guía de las intervenciones de restauración de todos los monumentos inmuebles, incluidos los arqueológicos (Velasco, 2012).

⁶² En el artículo 6° establece el deber de conservarlos y restaurar los, previo aviso y autorización de los institutos correspondientes. Mientras que en el artículo 22° se establece para los propietarios el deber de registrarlos ante la Federación y en 25° se establece el deber de avisar sobre los actos traslativos de dominio (FLFMZAAH, 1972).

⁶³ En el texto referidas como “*asociaciones civiles, juntas vecinales o uniones de campesinos*” (Art. 1°, Reglamento de la LFMZAAH, 1975)

⁶⁴ Esta mención es acorde con el contexto histórico de los años setenta, década en la que se hicieron fuertes cuestionamientos a la situación de dominación tanto económica como cultural que vivían los pueblos indígenas. Particularmente en los países de América del Sur, se llevaron a cabo reuniones entre antropólogos e indígenas de las cuales emanaron importantes documentos, conocidos como *Declaración de Barbados I (1971), II (1977) y III (1993)* (Ver capítulo 4). Tanto en las Declaraciones de Barbados como en la Declaración de México en

modernidad, aunque paradójicamente sigue reservando para ellos un papel de receptores de las iniciativas del Estado⁶⁵.

Un par de décadas más tarde el desarrollo de la conservación con enfoque social en México se vio favorecido por un ambiente internacional marcado por políticas públicas que comenzaron a considerar a la cultura como un factor decisivo para el desarrollo comunitario sustentable (recordemos que anteriormente el paradigma del desarrollo se centraba casi exclusivamente en la consideración de aspectos económicos). Fue clave también la tendencia internacional de las disciplinas antropológicas a oponerse al uso meramente económico del patrimonio cultural y natural (Schneider, 2010). En México tomaron mucha fuerza las reflexiones en torno al patrimonio local y su relevancia en un país que comenzó a reconocerse y reivindicarse como multicultural y multiétnico.

Al mismo tiempo, el panorama del patrimonio cultural de México en las últimas décadas del siglo XX revelaba una abrumadora cantidad de patrimonio cultural resguardado en comunidades marginadas, en condiciones de descuido y abandono, que fue percibido por los especialistas como “desvalorizado”. Esta situación, era consecuencia de la falta de atención por parte de las instituciones estatales de conservación, las cuales habían dirigido sus esfuerzos casi exclusivamente a la atención de los grandes monumentos arqueológicos e históricos. Además, los especialistas tomaron conciencia del fracaso de muchos de los trabajos de restauración de bienes culturales, en los que se invertían grandes capitales humanos y financieros y una vez que eran devueltos a sus comunidades comenzaban nuevamente a deteriorarse puesto que las personas en contacto con esos bienes desconocían los procesos necesarios para preservar en buen estado su materialidad (Jaspersen, 2010; Schneider, 2010).

Estas situaciones, aunadas a la certeza de que *“la falta de relación entre los profesionales de la conservación y los habitantes de las poblaciones marginadas generaba un vacío en el acto mismo de la restauración: al no existir una relación clara entre lo que “significaban” los bienes y el acto de preservarlos”* (Schneider, 2010, p 217), forjaron en los años 90’s un discurso de la conservación muy ligado con aspectos sociales de índole nacionalista que buscaba atender las particularidades del contexto mexicano para generar una conservación adecuada al panorama nacional (Hebert, 2009). Esto se reflejó tanto en los aspectos técnicos como en el enfoque teórico. En el primer rubro se impulsó el rescate de materiales y técnicas tradicionales utilizados en la elaboración de los bienes culturales, entre ellos la cal viva, los mucílago, la baba de nopal, la construcción con tierra, la caña de maíz,

defensa del patrimonio cultural, referida en este texto, se hace hincapié al derecho que tienen los pueblo indígenas de expresar libremente su propia cultura y vivir de acuerdo a ella y la responsabilidad del Estado para garantizar que esto sea posible.

⁶⁵ Pues si bien reconoce como fundamental que los grupos indígenas tomen conciencia del valor de su tradición cultural, afirma que esto se logrará a partir del desarrollo de profundos estudios de especialistas en los que la comunidad deberá participar, y a la que le serán devueltos la documentación y resultados generados.

entre otros (Hebert, 2009)⁶⁶. Respecto a los enfoques teóricos se desarrollaron metodologías de trabajo aplicables a la conservación del patrimonio en comunidades rurales, a saber: la conservación integral y la educación social para la conservación, que explico en las siguientes líneas.

2.1.1 La conservación integral

- **La Subdirección de Proyectos Integrales de Conservación con Comunidades (SPICC)**

El primer intento institucional por generar una conservación que tomara en cuenta las necesidades de las comunidades usuarias del patrimonio en México se dio con la llamada Conservación Integral⁶⁷. Este enfoque se aplicó dentro de los proyectos CID (Conservación, Identidad y Desarrollo), implementados desde la Subdirección de Proyectos Integrales (SPICC)⁶⁸ creada en 1995 en la entonces Coordinación Nacional de Restauración del Patrimonio Cultural (CNRPC) del INAH. La conservación integral se convirtió en una importante propuesta institucional de conservación al interior del INAH y sentó las bases para todos los planteamientos que posteriormente se desarrollaron en la disciplina respecto al trabajo con comunidades.

En sus inicios, sus planteamientos fueron una verdadera ruptura con la forma en que tradicionalmente se ejercía la conservación del patrimonio puesto que los restauradores asumieron un posicionamiento con fuertes cargas ideológicas y con compromisos sociales muy complejos. Este enfoque partía del análisis del estado de “abandono” o grave deterioro en que se encontraba el patrimonio cultural en localidades rurales y marginadas atribuyéndolo principalmente, y de forma errónea según lo explico más adelante, a las condiciones socioeconómicas poco favorables que prevalecían en dichas comunidades. Así lo deja ver el restaurador Jaime Cama al afirmar que las poblaciones con condiciones de rezago social y económico *“se preocupan sólo por subsistir, lo que lleva a que el patrimonio cultural les sea totalmente ajeno o les resulte un obstáculo para alcanzar la “modernidad” o bien lo*

⁶⁶ Este cambio no se debe exclusivamente a razones teóricas sino a que el uso indiscriminado de algunos materiales novedosos de naturaleza sintética durante las décadas previas comenzaba a mostrar problemáticas en la restauración de monumentos y bienes antiguos (Hebert, 2009).

⁶⁷ Resulta pertinente aclarar que el enfoque de la conservación integral en México esta desligado de las implicaciones que tiene en otros países. Por ejemplo, en Italia la conservación integral, también llamada “pan-conservacionismo”, desarrollada en los años 70’s cuyo principal representante es Marco Dezzi Bardeschi, retoma las enseñanzas de Ruskin y busca una estricta conservación de la autenticidad de la materia retrasando o ralentizando el proceso natural de deterioro y de degradación, a partir de la aplicación de metodologías científicas actuales (Gonzales Varas, 2013). Coincidentemente, Martínez Justicia, refiere que el único fin de la conservación integral es *“asegurar la conservación de la autenticidad material, fijada en las características materiales de la obra”* (Martínez Justicia, 2008, p 320). En México el término de conservación integral se utiliza frecuentemente en el discurso patrimonial, aunque no siempre con las mismas implicaciones. Su uso abarca una gradiente de posturas que van desde las más radicales que consideran que la conservación no es un fin en sí mismo si no que debe ser una herramienta de transformación social (que es la que se analiza en este apartado), a las más moderadas y recientes que lo utilizan para referir enfoques dentro de la conservación que abordan el estudio del bien cultural desde distintas disciplinas, tanto de las ramas sociales como de las ciencias exactas, en este caso el término integral es utilizado para referir la multidisciplinaria.

⁶⁸ En ese entonces bajo la dirección de la restauradora Luz de Lourdes Hebert.

miran como un recurso económico complementario, valorándolo en virtud del beneficio económico que pueden tener de venderlo” (Cama, s/f⁶⁹, p 20).

Incluir una visión crítica de la problemática que enfrentaban las comunidades rurales del país, llevó a los especialistas mexicanos a concebir la disciplina de la conservación como una herramienta para construir nuevas realidades, en las que a partir de la valoración, reapropiación y puesta en uso de las herencias culturales se fomentaran procesos de reforzamiento identitarios, que llevaran consecuentemente al mejoramiento de las condiciones de vida de los habitantes de dichas comunidades (Pérez de Cuellar, 1997).

Este enfoque centró sus planteamientos en *“la relación indisociable de la conservación del legado cultural con la identidad de los grupos sociales y las posibilidades de evolución hacia una mejor calidad de vida”* (Cruz, 2009, p 29), de ahí los tres ejes que lo fundamentaron: conservación, identidad y desarrollo.

Bajo esta perspectiva se consideró que el desarrollo de proyectos de conservación que solamente se abocaran al rescate de los bienes patrimoniales sin trabajar en mejorar las condiciones de vida de la población (por medio del aprovechamiento de los recursos culturales de los que disponían) era infructuoso. De este razonamiento es que se desprenden afirmaciones como la siguiente: *“para lograr una conservación del patrimonio cultural exitosa a largo plazo resulta primordial el rescate de la capacidad productiva de las comunidades que lo han perdido todo: de alguna manera, el orgullo por el pasado cultural será el impulsor de proyectos que puedan mejorar su calidad de vida”* (Monteforte, 2009, p 291).

En los testimonios de los restauradores involucrados en la planeación y ejecución de proyectos integrales es posible percibir el enfoque culturalista que comenzaba a permear todas las discusiones en torno al desarrollo en las últimas décadas del siglo XX, así como los remanentes de un discurso indigenista, que coloca a las poblaciones rurales como potenciales sujetos de ser redimibles por medio de su herencia cultural. Sirva de ejemplo, las siguientes palabras del restaurador Jaime Cama:

retomar los orígenes de las comunidades en conflicto, analizarlos y traducirlos a formas que puedan ser comprensibles para los miembros de éstas, seguramente permitirá que tomen conciencia de la importancia de su pasado cultural, al tiempo que los ayude a entender que el asumir esa realidad, puede devolverles el espíritu que movió a sus ancestros a ser lo que fueron⁷⁰ (Cama, s/f, p 15).

⁶⁹ A partir de esta cita, todas aquellas que presenten las siglas s/f fueron tomadas del no. 7 de la publicación el Correo del restaurador, cuya versión digital fue consultada para este trabajo sin que figurara en ninguna parte de la publicación el año en que fue escrita. Se sabe que la publicación digital del boletín interno de la CNCPC El correo del restaurador inició en el año 1996 y terminó una década después, con un total de 11 números, por lo que se infiere que el número 7 puede corresponder al año 2002.

⁷⁰ Ciertamente encuentro en esta cita una gran similitud con las ideas de Gamio, que explicaré en el capítulo 4.

Bajo esta perspectiva, la conservación integral desarrollada desde la CNRPC buscaba que la conservación y restauración del patrimonio cultural “se convirtiera en un recurso más para el desarrollo del país”⁷¹ (Hebert, 2009, p 175).

Es decir, en un razonamiento un tanto reduccionista, se planteaba que la razón por la cual el patrimonio se encontraba deteriorado era porque la población que lo resguardaba se encontraba en situaciones sociales y económicas desfavorables, con altos índices de pobreza, marginación y migración y con pocas oportunidades para desarrollar actividades económicas que les permitieran acceder a una mejor calidad de vida. La apuesta era que, a través de la conservación integral del patrimonio cultural, se desencadenaran procesos comunitarios que fomentaran en los individuos de las comunidades un orgullo identitario que les permitiera vencer las situaciones adversas y utilizar su legado cultural como recurso para alcanzar el desarrollo. Evidentemente fueron muchas las implicaciones de establecer objetivos tan ambiciosos para la conservación patrimonial. Uno de los principales retos fue hacer que una institución dedicada a la conservación del patrimonio cultural fuera capaz de planear y ejecutar exitosamente programas de desarrollo social en comunidades con importantes rezagos socioeconómicos, aun cuando éstos se basaran en el aprovechamiento de sus recursos culturales. Para enfrentar este enorme reto se conformaron redes de trabajo con instituciones y especialistas dedicados a diversos ámbitos del desarrollo social, económico y cultural, quienes fueron invitados a sumarse a los proyectos de conservación estableciendo sus propias propuestas de trabajo en el campo de su especialidad (Macías, 2005). Esto implicó que, paralelo al proceso de restauración de los bienes culturales, se planearan y ejecutaran proyectos y actividades que estimularan el desarrollo de la comunidad en otros ámbitos, como la recuperación de tecnologías tradicionales, la transmisión de oficios y algunos procesos de capacitación en diversos temas (relacionados con las tareas técnicas de restauración, la gestión de proyectos comunitarios de desarrollo, la generación de actividades económicas, entre otros); todos ellos buscaban que los habitantes de las comunidades contaran con más herramientas para revertir los procesos de desigualdad social en los que se encontraban (Schneider, 2010).

Interesantes y muy completos estudios existen ya sobre los proyectos de restauración que se desarrollaron bajo este enfoque (Macías, 2000 y 2005; Jaspersen, 2010; Ortiz, 2020), siendo los casos más estudiados y documentados los siguientes: el Proyecto Integral para la Conservación y Desarrollo de Santo Domingo Yanhuitlán en Oaxaca (proyecto piloto desarrollado entre 1995 y 1999), el Proyecto Integral para la Conservación de la pintura rupestre de Oxtotitlán (Cruz, 2009) y el Proyecto Integral de atención a las capillas familiares de San Miguel Ixtla

⁷¹ Dice Luz de Lourdes Hebert: “El patrimonio cultural es un recurso para el desarrollo, siempre y cuando no se entienda como bienestar, estrictamente, económico o social, sino como una forma de alcanzar una existencia más plena” (Hebert, s/f, p 52).

(Schneider, 2001). Tras consultar las reflexiones derivadas de ellos me permito señalar 3 objetivos que tuvieron en común, respecto a la relación patrimonio-comunidad. En primer lugar, existía un profundo interés por conocer los usos que la comunidad daba a su patrimonio, así como los significados que se le atribuyen. También se buscaba concientizar a los habitantes de las comunidades sobre la importancia del patrimonio que resguardaban, buscando generar un sentimiento de orgullo por su herencia cultural que les ayudara a fortalecer el arraigo a su localidad. Por último, estos proyectos integrales aspiraban a que la comunidad se comprometiera en la conservación de su patrimonio convirtiéndose en actor clave en ese proceso, generando un sentido de corresponsabilidad en la población que asegurara la conservación del patrimonio cultural a largo plazo, especialmente una vez que se terminaran las labores de restauración y los bienes intervenidos quedaran nuevamente en uso y resguardo de su comunidad. Esta corresponsabilidad tenía también implicaciones en el ámbito económico, pues se esperaba que la comunidad costeara una parte del monto total de la restauración, en un intento por romper con el asistencialismo prevaleciente en todos los programas de dependencias estatales⁷².

Al tratarse de una etapa de experimentación en la que los replanteamientos y reflexiones teóricas se desarrollaban a la par de las acciones en campo, y si bien es cierto que la conservación integral se estableció como una política institucional en la CNCPC⁷³, es importante precisar que cada uno de los proyectos ejecutados en esta época bajo esta nueva concepción de la disciplina funcionaba con independencia metodológica⁷⁴, por lo que existen diferencias sustanciales entre ellos⁷⁵, tanto en los objetivos planteados como en los logros obtenidos. El análisis de cada uno de los proyectos que se plantearon con este enfoque escapa por mucho a los alcances de esta tesis (cfr. Ortiz, 2020; Jaspersen, 2010; CNCPC; 2015; CNCPC, s/f); no obstante, a manera de ejemplo nos detendremos en algunas consideraciones relevantes del Proyecto de San Miguel Ixtla (Schneider, 2001; Jaspersen, 2010; Ortiz, 2020). Iniciado en 1997 en respuesta a una solicitud expresa de la comunidad por conservar sus capillas familiares, las aportaciones de este proyecto, según Giovanna Jaspersen (2010), se fueron fundamentalmente tres: a) el establecimiento de una etapa de aproximación a la comunidad (previa a los trabajos de intervención) que posibilitó el estudio de las condiciones reales y de las expectativas de la comunidad en torno a la restauración.

⁷² Aun cuando en la última década del siglo pasado el INAH (y todas las dependencias federales) contaban todavía con una solidez económica que ahora es impensable.

⁷³ Algunos especialistas han hecho hincapié en el fuerte impulso que daba a la conservación integral, el entonces director de la CNCPC, Luciano Cedillo, señalando este interés personal como uno de los pilares que sostuvieron esta política institucional (Noval, 2019; Schneider, 2019 citadas en Ortiz, 2010)

⁷⁴ Para conocer a detalle los procesos metodológicos que implementaron los Proyectos integrales recomiendo revisar los informes derivados de cada uno de ellos, así como los textos de Eugenia Macías (2000 y 2005), y Luz de Lourdes Hebert (s/f).

⁷⁵ Son seis los proyectos desarrollados desde la CNRPC bajo el enfoque de proyectos integrales: Yanhuatlán, en Oaxaca; San Miguel Ixtla, en Guanajuato; Tlalpujahuá y Tupátaro, en Michoacán; Tepetlixpa, en el Edo. De México, y Xochimilco en la Ciudad de México (Ortiz, 2019)

Derivado de ello es que se tuvo una comprensión clara de los subgrupos que integraban la comunidad, lo que permitió diseñar estrategias para trabajar con cada uno de ellos (de hecho este proyecto fue pionero en el trabajo con los niños, transmitiendo de forma lúdica temas referentes a la apreciación y cuidado de su patrimonio cultural); b) el establecimiento de mecanismos de toma de decisiones compartidas, entre los conservadores y el Comité de Restauración de las Capillas de Ixtla (conformado previamente a la intervención de la CNCPC); y c) la incorporación de restauradores en formación en las temporadas de trabajo de campo (alumnos de la ENCRYM y la ECRO), con lo que se logró que las nuevas generaciones de profesionales de la conservación se familiarizaran con el trabajo con comunidades.

Para los fines de esta investigación, retomo lo que me parecen grandes aciertos de este periodo de la disciplina en México, así como algunos aspectos problemáticos. El primer punto positivo fue el compromiso que establecieron los especialistas de la restauración con los grupos humanos que le dan sentido a los bienes patrimoniales. Esto habla de especialistas que se preocupan por entender a los bienes culturales dentro de su contexto, y da cuenta de la intención de adecuar la conservación al panorama nacional, enfocándose en la diversidad y complejidad de sus problemáticas, generando cambios muy importantes en la operatividad de los proyectos de conservación. Uno de los que me parecen más notables fue la articulación de sólidas redes de trabajo interdisciplinario, gracias a las cuales se logró una comprensión integral del objeto de estudio (que ciertamente dejó de ser el patrimonio cultural para convertirse en la comunidad que lo albergaba). Además, estos cambios significaron un profundo replanteamiento del quehacer de los conservadores y de cierto modo un posicionamiento político, social y económico del quehacer profesional. Ortiz (2020) considera que, como parte de estas reflexiones se comenzó a reconocer *“el papel hegemónico que puede ejercer el conservador-restaurador”* (Ortiz, 2020, p 37) en tanto agente institucional, lo que derivó en ejercicios críticos de autoevaluación del quehacer profesional.

Otro de los cambios más significativos se dio en el perfil del restaurador, que dejó de ser únicamente un especialista en procesos técnicos para convertirse en un promotor cultural y social, quien a través de la promoción de labores de conservación de bienes culturales buscaba impulsar el desarrollo socioeconómico de una comunidad. Resultado de estas experiencias es que el restaurador se involucró en acciones de gestión, tomando un papel de intermediario entre la comunidad y otras instancias gubernamentales e internacionales (Macías, 2005; Jaspersen, 2010).

Por otro lado, la inclusión de un gran número de actores sociales en los proyectos integrales de conservación reforzó la noción de que la conservación de la herencia cultural es una responsabilidad compartida entre la sociedad civil, las instituciones académicas y las instancias del estado. Al respecto, Sandra Cruz (coordinadora del

Proyecto Integral para la Conservación de la pintura rupestre de Oxtotitlán) señala como logros en el involucramiento de la sociedad civil en la conservación de su patrimonio la conformación de grupos coadyuvantes, comités y patronatos⁷⁶ de conservación, así como el surgimiento de promotores culturales dentro de las comunidades (Cruz, 2009; Hebert, s/f).

En el ámbito metodológico y técnico de la restauración, se dieron también cambios. En primer lugar, la estancia prolongada de los restauradores en una comunidad (como parte de los proyectos de intervención *in situ*) así como la conciencia de que la comunidad conectada era un actor clave dentro de la conservación, permitió una convivencia estrecha con los habitantes de cada localidad y el establecimiento de lazos de confianza que facilitaran la inclusión de los restauradores en las actividades rituales y significativas desarrolladas alrededor de los objetos culturales. De este modo los especialistas pudieron observar, estudiar y registrar los usos y significados que tienen los objetos que van a restaurar, lo que en muchos casos ayudó a comprender la dinámica de deterioro que presentan los bienes y se convirtió en una guía para generar intervenciones y propuestas de conservación acordes con los usos y el contexto de resguardo de las piezas. Esto derivó en la generación de criterios de conservación “adaptados” a las condiciones de la comunidad, a la par del desarrollo de innovaciones técnicas y metodológicas en los tratamientos de intervención para los bienes culturales en uso en comunidades (Macías, 2005). Además, dentro de los proyectos de conservación integral se comprobaron las ventajas que ofrecía realizar intervenciones de forma gradual, posibilitando la estancia de la institución en una misma comunidad por periodos intermitentes a lo largo de varios años con la aspiración de generar un proyecto sustentable, es decir se esperaba que la comunidad se apropiara de él y que lo continuara con sus propios medios una vez que la CNCPC concluyera su participación (Macías, 2005; Cruz, 2009).

Las buenas y ambiciosas intenciones que se desbordaron en los primeros proyectos integrales fueron afinándose sobre la marcha, debido tanto a los resultados de la experiencia en campo como a la intensa reflexión que se suscitó al interior de la CNCPC. Estas situaciones provocaron importantes modificaciones a los planteamientos iniciales.

En primer lugar, si bien la inclusión de múltiples instancias generaba un enriquecimiento en todos los ámbitos del proyecto y la definición de objetivos de mayor alcance, en términos operativos y de coordinación resultaba altamente problemática, especialmente cuando una institución sin experiencia en la materia (como lo era la CNCPC) se colocaba a la cabeza de una red tan amplia y compleja de trabajo. Sucedió en ciertas ocasiones que el

⁷⁶ Especialmente en el proyecto integral de Yanhuatlán el papel del patronato fue muy importante. Luz de Lourdes Hebert menciona que “el patronato es la instancia que asume el proyecto comunitario, dejando a la Institución como un asesor o un organismo de apoyo. Esto significa que en un periodo de tres años deben crearse las condiciones para continúe el proyecto con las autoridades, sin las autoridades o pese a ellas” (Hebert, s/f, p 56).

trabajo llegaba a desarticularse y cada una de las instancias participantes comenzaba a trabajar por su lado, *“confundiéndose los objetivos generales del proyecto con los específicos de cada área”* (Macías, 2005, p 148). El balance final de esta situación mostró que por plantear *proyectos integrales para comunidades* se perdió de vista el énfasis en la consolidación del *carácter integral de la conservación* (Macías, 2005).

Por otro lado, al no establecer indicadores para evaluar los resultados en el desarrollo comunitario que perseguían estos proyectos, fue imposible comprobar si estos se lograron o no (ninguno de los textos consultados menciona datos cuantificables al respecto). Es posible inferir que los objetivos planteados eran demasiado optimistas en cuanto al papel que tiene la conservación patrimonial en aspectos económicos y su capacidad de revertir procesos de rezago y marginación social⁷⁷, lo que señala que se partió de un análisis poco profundo de la realidad que tendía a simplificar las dinámicas sociales y la relación cultura-economía-política, tanto a nivel local como global⁷⁸.

Siguiendo el tema de esta investigación, son pocas las referencias que se hacen al estudio de las tradiciones de conservación propias de cada comunidad, al establecimiento conjunto de objetivos y alcances en la intervención o a la ejecución de propuestas o actividades surgidas dentro de la propia comunidad. Entonces, y aun cuando se hacía hincapié en la intención de *“no alterar la forma de vida o imponer formas de organizarse a la comunidad”* (Macías, 2005, p 149), es posible que en la prácticas esta intención no fuera totalmente respetada⁷⁹, ya que la mayoría de las iniciativas y actividades fueron diseñadas previamente al interior de cada institución involucrada⁸⁰ (Macías, 2005). Esta situación provocó que muchas de las iniciativas impulsadas desde la CNCPC no pudieran mantenerse de forma autónoma una vez que la institución se retiraba de la comunidad, mostrando que la participación de la comunidad en los proyectos integrales fue altamente significativa durante la etapa de ejecución de estos, pero continuó siendo precaria en la primera y última fase, correspondientes a la planeación y evaluación del proyecto.

A más de 20 años del surgimiento de las primeras propuestas para consolidar un enfoque social en la conservación patrimonial en México, considero que la experiencia transcurrida ha señalado y decantado los aspectos poco

⁷⁷ Esto fue percibido prontamente por los impulsores de la conservación integral, lo que llevó a una modificación de los alcances perseguidos. Además, es una realidad que no todos los proyectos de conservación integral contaron con la misma cantidad de recursos humanos y financieros para su ejecución, razón que definía igualmente los objetivos de cada uno (Schneider, 2019).

⁷⁸ Coincidentemente, una de las críticas recurrentes a las propuestas interculturales es la sobrevaloración del potencial que tiene la cultura para revertir procesos de desigualdad socioeconómica. Parece ser que los enfoques culturales tienden a minimizar otros factores en juego que operan e influyen en el bienestar de la población con rezagos socioeconómicos.

⁷⁹ Al respecto, menciona Renata Schneider que, aunque al principio muchas decisiones de conservación se tomaron a partir de diálogos en asambleas, luego ese camino se dejó de lado (Schneider, 2019 citada en Ortiz, 2020).

⁸⁰ En el caso del Proyecto Integral de Conservación en Yanhuatlán por ser el primero, la elección de esta localidad se dio de forma unilateral por la CNCPC, sin que existiera una solitud previa de la comunidad.

operativos mientras que los planteamientos asertivos han permeado en las corrientes teórico-metodológicas que se desarrollan en la actualidad, como retomo más adelante.

1.6.3 La educación social para la conservación

- **La Dirección de Investigación y Formación Académica (DIFA)**

Además de la conformación de la ya mencionada Subdirección de Proyectos Integrales de Conservación con Comunidades (SPICC), durante la década de los noventa se estableció dentro de la CNRPC la Dirección de Investigación y Formación Académica (DIFA)⁸¹ que planteaba entre sus objetivos el desarrollo de actividades que enriquecieran el ejercicio de la conservación a través de la sensibilización, capacitación, actualización y especialización (CNCPC, 2005 citado en Ortiz, 2020). En concordancia con ello, se creó el Programa de Educación Social para la Conservación del Patrimonio Cultural bajo la premisa de que la tarea de proteger el patrimonio cultural no debe *“quedar en manos tan sólo de especialistas y acciones institucionales, sino que esta labor debe encontrar su sustento en el seno mismo de la sociedad, porque de otra forma sería impensable y porque sin la sociedad no hay fuerzas reales que sean favorables para dar continuidad al legado cultural”* (Cruz, s/f, p 20)⁸², por lo que es fundamental que ésta se “eduque” en la materia. Los impulsores de esta iniciativa se empeñaron en que *“la educación social fuera un proceso que se desencadenara al parejo de la dinámica misma de los procesos de conservación y restauración de las diversas manifestaciones del patrimonio cultural, a través de la comunicación efectiva con los poseedores de esos legados”* (CNCPC, 2005 citado en Ortiz, 2020, p 48).

Las actividades implementadas por la DIFA consistieron básicamente en el desarrollo de herramientas para el trabajo con comunidades, entre ellas el diseño y ejecución de cursos de capacitación en conservación preventiva y programas de mantenimiento, así como la generación de material didáctico y de difusión referentes a la identificación, valoración, cuidado y conservación del patrimonio cultural resguardado por comunidades. Por ello un ámbito importante de su acción fue el relativo a las publicaciones dirigidas sobre todo a comunidades no especialistas pero con vínculos con el patrimonio cultural, entre las que destacan: *Normas básicas para la conservación preventiva de los bienes culturales en museos; el Manual de prevención de robo a recintos religiosos; el Código de ética y normas prácticas para la profesión de restauración del patrimonio cultural de México; el Manual de iluminación e instalaciones eléctricas en recintos religiosos; las Normas de conservación preventiva en*

⁸¹ En ese entonces bajo la dirección de la restauradora Sandra Cruz Flores.

⁸² A partir de esta cita, todas aquellas que tengan las siglas s/f fueron tomadas del Correo del Restaurador, no 6, en cuya versión digital no aparece el año de publicación, aunque se estima que probablemente fue el 2001.

*zonas arqueológicas; el Manual de conservación preventiva de bienes culturales en recintos religiosos; y el Manual de prevención de incendios en recintos religiosos*⁸³ (Cedillo, 2016, citado en Ortiz, 2020).

A partir del año 2000, y coincidente con el cambio de dirección de la CNRPC⁸⁴, el área de conservación con comunidades sufre algunos cambios y comienza un proceso para reencausar sus objetivos, a la luz de las reflexiones respecto a la experiencia acumulada en campo, así como de las fuertes críticas que recibía de una parte del gremio⁸⁵. Los fuertes cuestionamientos a los proyectos integrales provenían de profesionales de la restauración que consideraban innecesario consultar e involucrar a la comunidad bajo el argumento de que el especialista tiene suficiente autoridad para tomar las decisiones, o quienes señalaban que no es tarea del restaurador ocuparse de “restaurar” la comunidad sino únicamente su patrimonio cultural. Se cuestionaba igualmente el riesgo de “*generar expectativas difíciles de cumplir y de reproducir el discurso de asistencialismo social estatal*” (Ortiz, 2020, p 51). Fue necesario considerar también que el trabajo con comunidades rurales es sólo uno de los campos de acción del conservador y que para desarrollarlo se requiere de un perfil profesional interesado en ello, que no será necesariamente compartido por todos los restauradores.

La experiencia en el trabajo con comunidades mostró la gran complejidad que esta conlleva y la imposibilidad de que el éxito de un proyecto se confié solo a la buena voluntad de los restauradores que lo llevan a cabo. Dinámicas internas en cada comunidad, disputas por el control de recursos y relaciones intercomunitarias problemáticas en muchos casos determinaron los resultados de cada uno de los proyectos integrales. Además, quedaron de manifiesto otras condicionantes de los procesos participativos, como la dificultad de establecer relaciones no jerárquicas entre especialistas y personas de las comunidades rurales⁸⁶ y la imposibilidad de cumplir las altas expectativas que los conservadores tenían respecto al apoyo y participación comunitaria (Macías, 2018 citada en Ortiz, 2020)⁸⁷.

⁸³ En la bibliografía se menciona que todas ellas fueron publicadas por el INAH. Para la presente investigación no fueron consultadas.

⁸⁴ El licenciado Luciano Cedillo, quien fuera director de la CNRPC de 1992 a 2001 y un actor clave en el impulso del enfoque integral de la conservación, fue nombrado director del Museo Nacional de Historia y director General del INAH posteriormente. La dirección de la CNRPC fue ocupada por la licenciada Teresita Loera.

⁸⁵ La gran variedad de actividades desarrolladas dentro de los proyectos integrales encaminadas a reactivar la precaria economía de las comunidades les valió que fueran nombrados despectivamente como “proyectos mermelada” (Noval, 2019 citada en Ortiz, 2020). No obstante, también encontramos análisis críticos mucho más finos y argumentativos a la propuesta de la conservación integral (cfr. Jaspersen, 2010; Macías, 2005 y Schneider, 2010) que señalan que lo *integral* de un proyecto de conservación no debe referirse a la forma en la que se da el acercamiento a la comunidad sino al entendimiento total y completo del patrimonio.

⁸⁶ Especialmente cuando los restauradores son vistos como fuente de autoridad y de empleo temporal (Schneider, citada en Ortiz, 2020)

⁸⁷ Esto se puede deber a los compromisos laborales o personales que tienen los habitantes de las comunidades al margen de los proyectos de restauración o simplemente a que sus intereses no coincidan con los planteados por el proyecto.

Así, bajo la dirección de la restauradora Blanca Noval Vilar, la conservación con enfoque social practicada desde la SPICC abandonó definitivamente la meta del desarrollo económico y moderó el discurso de la promoción y reforzamiento de la identidad (Ortiz, 2020). La Subdirección dejó de coordinarse y unir fuerzas con organismos generadores de proyectos productivos, centrando su campo de acción en la atención de las necesidades expresamente solicitadas por las comunidades respecto a la conservación de su patrimonio, privilegiando actividades de asesoría y difusión de las labores de la CNCPC, mediación de la relación INAH-comunidad, gestión de recursos para proyectos de restauración, desarrollo de estrategias de comunicación, así como la búsqueda de herramientas para aumentar la participación de la comunidad en los procesos de conservación y el todavía polémico objetivo de promover la “valoración o puesta en valor” del patrimonio cultural⁸⁸ (Noval 2008 citada en Jaspersen, 2010).

En términos de atención a las comunidades usuarias del patrimonio, la conservación con enfoque social se abocó al desarrollo de proyectos de conservación y restauración *in situ*, dirigiendo la atención “*hacia los intereses particulares de las comunidades, los cuales la CNCPC tendió a tomar mucho más en cuenta para definir procesos de conservación-restauración que fueran aprobados en la comunidad, aunque pudieran causar una nueva desaprobación del gremio y sus expectativas*” (Schneider, 2019 citado en Ortiz, 2020, p 55). Esta situación generó que se diera una especie de *mutis* en el ámbito académico en lo referente al trabajo con comunidades, ya que la discusión de las estrategias para la inclusión social en los proyectos de conservación dejó de ser tema central en los foros especializados, si bien nunca cesó en la práctica pues se continuaron desarrollaron propuestas al interior de cada uno de los proyectos que trabajan con patrimonio en comunidades rurales.

Regresando al tema de este trabajo y de acuerdo con la bibliografía consultada, es posible afirmar que la conservación con enfoque social en México no surgió acompañada de una perspectiva de diversidad cultural, ya que si bien el papel que las comunidades adquirieron en los proyectos de restauración fue mucho más activo, considero que las propuestas y los parámetros siguieron estableciéndose en su mayoría por los profesionales (fueran estos restauradores, agrónomos, historiadores o gestores culturales) quienes operaban dentro de un marco teórico y epistemológico hegemónico, incluyendo a las comunidades sólo en momentos específicos de la ejecución de procesos técnicos o considerándolos informantes y sujetos a ser educados en la conservación.

⁸⁸ En su trabajo de grado, Giovanna Jaspersen menciona la existencia de una “metodología” que guiaba las acciones de la SPICC. En su análisis, Jaspersen señala que ésta presentaba poca coherencia estratégica y serias deficiencias en su planteamiento (poca lógica en la secuencia de procesos a llevar a cabo, con etapas demasiado abstractas que en algunas ocasiones más bien son objetivos, mientras que era notoria la ausencia de una etapa clara para definir objetivos y para evaluar los resultados). La misma Jaspersen acepta que tales deficiencias probablemente se deban a “una inadecuada esquematización de las estrategias de trabajo y no tanto a la ineficacia de ellas en la práctica” (Jaspersen, 2010, p 84).

Además, percibo que en esta primera etapa del trabajo con las comunidades no había todavía un cuestionamiento profundo de la autoridad epistémica y metodológica que ejercía el restaurador, pues si bien es notoria una disposición por incluir diferentes voces, no se hace referencia a que se incluyan también las distintas categorías o sistemas de conocimiento en las cuales se expresan esas voces. Un ejemplo de ello son los esfuerzos puestos en que la comunidad se “apropiara” o “valorara” su patrimonio lo que, a mi juicio, es una gran contradicción. Si se asume que el patrimonio cultural es aquello que mantiene vínculos significativos con determinada población, no debería ser necesario transmitir esos valores o significados a su comunidad, si es necesario hacerlo es porque quizá esos bienes no son en realidad patrimonio para esa comunidad y se trata entonces de un proceso en el que un sector de la población (en este caso los especialistas de las instituciones gubernamentales) identifica ciertos valores e intenta que otros grupos los compartan. Partiendo de ello, los procesos de “valorización o resignificación” podrían entenderse como impositivos y poco respetuosos de la diversidad de interpretaciones y significados que existen en las distintas comunidades que se relacionan con la cultura material heredada del pasado.

Además, encuentro que el tema de la diversidad cultural dentro de los proyectos integrales fue poco referido. Si bien Jaime Cama en uno de sus escritos señala que para poder establecer un trabajo con las comunidades étnicamente diferentes *“previamente deberemos establecer las diferencias que nos separan y asumirlas como algo compatible y respetable.”* (Cama, s/f, p 17) no profundiza en cómo mediar esas diferencias y construir consensos válidos para ambos grupos. Más adelante en el mismo texto menciona el diálogo entre culturas, refiriendo que incluso cuando se hable en la misma lengua nos separará *“la interpretación que damos a los distintos significados y lo que debía ser un proceso de acercamiento, se convierte en uno de distanciamiento”* (Cama, s/f, p 18) pero nuevamente omite ofrecer alternativas para salvar este distanciamiento epistemológico.

Por su parte, Luz de Lourdes Hebert menciona que los proyectos integrales estaban orientados por un respeto a la diferencia que *“propicia la relación entre culturas distintas, con una actitud de coexistencia, de la que todos podemos aprender; asimismo, se concibe la libertad cultural como el derecho que tiene la comunidad de decidir por sí misma, libertad que estimula la creatividad y, por lo tanto, los procesos de autogestión y autodeterminación”* (Hebert, s/f, p 53), postulados que sin duda parecen muy cercanos a las propuestas interculturales. Además de mencionar el uso de estrategias para *“construir consensos, ganar adhesiones o vencer resistencias, al interior de la comunidad o frente a instituciones”* (Hebert, s/f, p 53), lamentablemente sin proporcionar más detalles sobre estos procesos de construcción dialógica de acuerdos mutuos.

En conclusión, el desarrollo de enfoques centrados en el factor social del patrimonio surgido en la conservación mexicana en las últimas décadas del siglo XX, promovió el análisis del contexto sociocultural en el que se llevan a

cabo los procesos de restauración, pero dando poca o nula importancia a la relevancia que tiene la diversidad cultural; por el contrario lo común fue que las comunidades fueran agrupadas todas bajo el término de “rurales” y descritas llanamente como “pobres y marginadas”⁸⁹.

2.2 La conservación del patrimonio cultural en comunidades indígenas en México: propuestas actuales.

En la actualidad la conservación con enfoque social al interior del INAH no es homogénea, sino que se compone de una variedad de experiencias y proyectos independientes que persiguen objetivos distintos e implementan estrategias propias para el trabajo con comunidades (para un panorama general del trabajo de conservación con enfoque social en la CNCPC, recomiendo consultar el número 5 de la publicación CR. CNCPC, 2015). En esta sección, me centré en identificar y analizar ejemplos de trabajo de conservación de patrimonio cultural en comunidades indígenas, que se hayan realizado en los últimos 10 años. A diferencia de otros ámbitos que son atendidos por dependencias estatales enfocadas específicamente en comunidades originarias⁹⁰, el ámbito del patrimonio material arqueológico e histórico que se encuentra en comunidades indígenas, lo mismo que su conservación, es materia de trabajo de proyectos institucionales desarrollados por el INAH⁹¹.

Lo primero que noté en esta investigación es que, si bien existen proyectos muy relevantes de conservación de las herencias culturales de localidades rurales e indígenas, existe en general cierto rezago en la atención del patrimonio en estas comunidades pues no existe una propuesta de trabajo institucional específica para la atención del patrimonio vinculado a comunidades indígenas. Esto ha derivado en que, para el caso mexicano, la conservación con enfoque social de patrimonio cultural en comunidades indígenas dependa más de iniciativas e intereses individuales en cada proyecto de conservación. Aunado a lo anterior, es una realidad que siempre se ha establecido un criterio de selección para brindar atención a determinados bienes y sitios en detrimento de otros. Diversos especialistas mexicanos coinciden en señalar la existencia de jerarquías patrimoniales en las que el lugar privilegiado lo ha ocupado siempre el patrimonio arqueológico, relegando un segundo lugar para el patrimonio

⁸⁹ Por supuesto esto tiene que ver con los paradigmas académicos de cada época: a mediados del siglo XX todas las disciplinas incorporaban un enfoque marxista en su análisis, dando mucho peso a la pobreza y la lucha de clases. El multiculturalismo, como explicaré más adelante, surgió a finales de la década de los 90's luego de la Guerra de los Balcanes (Schneider, comunicación personal, 2021).

⁹⁰ A diferencias del patrimonio denominado inmaterial, en el que existen programas destinados a fortalecer y conservar estas manifestaciones, bajo la dirección de instancias como el INPI, Culturas populares, INALLI, entre otros.

⁹¹ Tras los sismos de 2017 que dañaron una cantidad importante de bienes muebles e inmuebles en todo el territorio nacional, incluyendo comunidades indígenas, empresas privadas de restauración han tomado a su cargo los trabajos de reconstrucción y reparación de daños. Estas empresas si bien trabajan bajo la supervisión del INAH, tienen tareas muy específicas con recursos acotados únicamente a resarcir los daños provocados por el siniestro, por lo que, salvo casos muy concretos, está fuera de la realidad pensar que establezcan investigaciones de carácter social en las comunidades o implementen procesos participativos, aun cuando es posible que los restauradores al frente de esas empresas hayan sido formados profesionalmente bajo un enfoque con perspectiva social de la conservación e incluso sea un tema de su interés el trabajo con comunidades (como ejemplo puede revisarse la conferencias virtual sostenida por la empresa GRS “Experiencias con el trabajo de restauración en comunidades afectadas por sismos desde el ámbito privado” como parte del Foro Construyendo relaciones. Comunidad, INAH y conservación en México II, 2022)

histórico siempre y cuando sea considerado de “relevancia excepcional” o de fuerte potencialidad turística. (Cfr. Renata Schneider, 2010; Velasco, 2012).

Menciona Renata Schneider que antes de la década de 1980, si se daba el caso de que patrimonio perteneciente a comunidades indígenas fuera intervenido, los procesos de conservación se limitaban a “*recuperar las cualidades materiales de los bienes sin revisar las funciones o sentidos que mantenía en su comunidad*” (Schneider, 2010, p 217). Esta situación, según la opinión de la especialista, ocasionó por un lado intervenciones arbitrarias o disfuncionales al ser realizadas sin tomar en cuenta el uso de los objetos trabajados, pero al mismo tiempo evitó la injerencia de la institución en las dinámicas sociales en las que el patrimonio participaba lo que “*posibilitó que la vida del patrimonio local siguiera su camino libremente, evitando que los objetos se convirtieran en piezas de museo o artefactos curiosos o folklóricos cada vez más ajenos a sus primeros dueños*” (Schneider, 2010, p 217). Por lo tanto, este patrimonio dentro de sus comunidades continuó siendo objeto de devoción, recibiendo ofrendas y participando activamente del costumbre.

Atendiendo a esta situación, en esta investigación, dirigí la mirada de estudio a los proyectos que intervienen patrimonio religioso e histórico, pues considero que es el rubro en el que es más frecuente encontrar vínculos activos y hasta cierto grado autónomos en la interpretación, uso y cuidado, que hacen las comunidades indígenas de México de las herencias materiales⁹².

Para cumplir con su misión de conservar este tipo de patrimonio cultural (religioso e histórico), el INAH cuenta con la Coordinación Nacional de Conservación de Patrimonio Cultural (CNCPC) y las secciones de conservación de cada Centro INAH estatal. Dentro de la CNCPC existen dos opciones para intervenir bienes culturales muebles: por medio de los programas o proyectos que trabajan con patrimonio *in situ*, o por el ingreso de los bienes a las instalaciones de la CNCPC para ser restaurados dentro de los diferentes talleres con los que cuenta para ello. Respecto a la restauración indirecta, que incluye acciones de conservación preventiva o capacitaciones para el cuidado del patrimonio cultural, suele darse también por medio de los proyectos específicos o programas desarrollados dentro de la CNCPC. Si bien no existe información pública que refiera la cantidad de proyectos de conservación que trabajan con las comunidades usuarias del patrimonio, yo considero que la mayoría de los proyectos tanto de conservación de patrimonio *in situ* como en el trabajo en los talleres de la CNCPC toma en cuenta, de alguna manera, a la comunidad usuaria o custodia del patrimonio. El enfoque desde el que se da esta inclusión así como el nivel de participación comunitaria que se logra es muy variado: en algunos proyectos simplemente se ofrece información de los trabajos realizados, en proyectos *in situ* es común que algunos

⁹² Para el estudio de casos de conservación con enfoque social en comunidades indígenas que atiendan patrimonio arqueológico sugiero revisar: Cruz, 2009; Cruz y Ruiz, 2018; y Escalante, 2021.

miembros de la comunidad sean incluidos como mano de obra en labores no especializadas, hay proyectos que buscan capacitar a la población encargada o usuaria de los bienes en algunos temas de conservación preventiva, prevención de robo y elaboración de inventarios, mientras que algunos otros realizan estudios de antropología aplicada con la población vinculada a los bienes culturales.

Por su parte, el panorama en los centros INAH estatales en cuanto al trabajo con poblaciones indígenas es particular en cada caso. El primer factor determinante es el porcentaje de población étnica radicada en cada estado de la república, puesto que no son las mismas necesidades, en términos de atención a la diversidad cultural, en Aguascalientes que en Chiapas. Lo que desafortunadamente sí parece ser un común denominador es la escasez de recursos, así como de personal en las áreas de conservación y de investigación en ciencias sociales, limitantes que dificultan enormemente la implementación de programas o proyectos tanto de intervención técnica como de trabajo con las comunidades. La diversidad de problemáticas rebasa en muchas ocasiones la capacidad de acción del Instituto, sin embargo, hay ejemplos muy interesantes y completos de trabajo con comunidades, sobre todo en la conservación de patrimonio en culto.⁹³

Son muchos los retos y las experiencias acumuladas en la conservación de patrimonio cultural en contextos de diversidad cultural, si bien lamentablemente son menos frecuentes los esfuerzos por documentarlos de forma escrita, lo que dificulta el proceso de análisis y consulta de propuestas desarrolladas para tal fin. Sin embargo, es de reconocerse los esfuerzos realizados en foros y encuentros entre profesionales del INAH, donde el intercambio y contraste de experiencias sucede de forma fluida y enriquecedora, lo que ha permitido que los restauradores que trabajan desde el instituto en la conservación de patrimonio en comunidades indígenas desarrollen y compartan propuesta muy interesantes y aplicables a cada uno de los contextos en los que se desarrollan⁹⁴.

⁹³ Por mencionar algunos ejemplos: en el Centro INAH Yucatán, como lo explica la restauradora Natalia Hernández Tangarife y la restauradora María Fernanda Escalante se desarrollaron trabajos con la comunidad maya de Popolá tendientes a generar estrategias de comunicación basadas en el intercambio de saberes para la restauración de una imagen milagrosa (Hernández, 2015) además de trabajar con las comunidades aledañas a las zonas arqueológicas para fomentar su vinculación e interés por la conservación de estos sitios (Escalante, 2021); con apoyo de personal adscrito a la DAIC de la CNCPC las restauradoras del Centro INAH Jalisco realizaron una investigación referente a los usos y significados que tienen algunos elementos culturales wirárika utilizados en las festividades y rituales en la comunidad de Tuápurie con el objetivo de generar estrategias de conservación y restauración que tomen en cuenta las necesidades de uso y los significados de los usuarios (Bautista, 2015); en otro orden de actividades se encuentran las labores desarrolladas en el área de conservación del Centro INAH Chiapas en donde se trabaja de forma interdisciplinaria para la conservación del patrimonio en comunidades indígenas. Por su parte, en el Centro INAH Michoacán, la restauradora Dalia Maisner ha reportado también casos exitosos en el trabajo conjunto con comunidades para la conservación del patrimonio cultural y el establecimiento de una relación de confianza y compromisos mutuos entre el INAH y las comunidades originarias de ese estado (Maisner, 2021).

⁹⁴ Entre ellas destacan las Reuniones Nacionales de Restauradores organizadas por la CNCPC, y más recientemente el foro académico "Construyendo relaciones. Comunidad, INAH y conservación en México" (febrero 2021 y 2022) organizado por la misma dependencia federal, cuyo producto final será una serie de documentos y propuestas que abonen a la discusión de estos temas. Los videos de las sesiones se pueden consultar en: <https://www.youtube.com/watch?v=r5BRYAOxWnk&t=3957s>

Retomo en los siguientes apartados, cuatro ejemplos que considero que pueden aportar mucho al propósito de delinear un panorama actual de la atención que brinda el INAH al patrimonio histórico y religioso con fuertes vínculos en comunidades indígenas del país: a) la Dirección de atención integral a comunidades de la CNCPC, b) el Proyecto de conservación y restauración de bienes muebles e inmuebles por destino en comunidades rurales de México de la CNCPC, c) la Sección de conservación del Centro INAH Yucatán y d) la Sección de conservación del Centro INAH Chiapas. Es importante aclarar que para los objetivos de esta investigación fue necesario delimitar algunos aspectos que me interesaba señalar en los cuatro casos estudiados, a saber: caracterizar al grupo social de la comunidad que fungió como principal interlocutor de los especialistas, diferenciar entre las acciones de conservación directa e indirecta que implementó cada proyecto para trabajar con la comunidad, describir las herramientas de investigación social que utilizaron, evidenciar la forma en que la comunidad usuaria participó en las diferentes etapas del proceso de conservación, comprobar la existencia de mecanismos de consulta en los procesos de toma de decisiones, conocer las circunstancias y los mecanismos que se establecieron en cada caso para negociar decisiones de conservación, identificar la existencia de procesos de evaluación conjunta de los avances y resultados y resaltar el enfoque teórico y metodológico con el que cada proyecto aborda el trabajo con la comunidad vinculada a los bienes patrimoniales que se intervienen.

2.2.1 La Dirección de Atención Integral a Comunidades, CNCPC.

Establecida como una de las cuatro Direcciones que conforman la CNCPC, y dirigida actualmente por la Mtra. Blanca Noval Vilar, los orígenes de la DAIC se remontan hace 20 años, pues es heredera de la experiencia de la Subdirección de proyectos integrales de conservación con comunidades (SPICC) y del Área de atención técnica a grupos sociales (AATGS). En palabras de Blanca Noval, el *“objetivo primordial del trabajo de la DAIC es conservar el patrimonio cultural involucrando a las comunidades que lo usan y resguardan”* (Noval, comunicación personal, 2021). La DAIC se conforma por un equipo multidisciplinario de especialistas⁹⁵ que trabajan de forma coordinada en la conservación del patrimonio cultural, lo que permite que convivan objetivos específicos por disciplina, como el que señala el etnólogo Franco Mendoza Martínez, para quien el objetivo principal de su trabajo es comprender *“cuál es la participación o la función que las herencias culturales tienen dentro de un colectivo”*⁹⁶ (Mendoza, comunicación personal, 2021).

Para ello, la DAIC desarrolla y pone en práctica un amplio número de actividades, en campos tan diversos como el técnico, educativo, de investigación, divulgación y gestión cultural relacionados con la conservación del

⁹⁵ El equipo actual de la DAIC se conforma de un etnólogo, dos psicólogas educativas, un arqueólogo y cuatro restauradores; además de recibir el apoyo de especialistas de cada una de las áreas de restauración que existen en la CNCPC.

⁹⁶El concepto de colectivo, siguiendo a Descola, trasciende el término de sociedad, al incluir en estos sistemas organizacionales no solo a los seres vivos sino a los seres no humanos, como podrían ser los santos y las imágenes religiosas (Mendoza, comunicación personal, 2021).

patrimonio cultural (Bautista, 2015). Así, sus labores pueden incluir pláticas generales sobre la labor del INAH y el acompañamiento en trámites y gestiones que miembros de alguna comunidad mantienen con este Instituto; talleres sobre conservación preventiva y elaboración de inventarios de bienes culturales; mediación de conflictos comunidades-CNCPC; actividades didácticas y lúdicas en escuelas; y el desarrollo de proyectos de restauración de bienes culturales en culto (Bautista, 2015).

Debido a que las actividades que desarrolla la DAIC en materia de conservación del patrimonio cultural son tan variadas resulta imposible identificar una metodología única para su actuar. La propia coexistencia de distintas disciplinas favorece que en la DAIC se apliquen diversas metodologías y estrategias para el trabajo con comunidades dependiendo de la actividad que se desarrolle. Por ejemplo, en el caso de los proyectos de conservación y restauración de bienes culturales *in situ*, se implementan procedimientos muy parecidos a los que se utilizaban en la SPICC, que fueron descritos y agrupados por Blanca Noval en tres fases (Noval, s/f).

La fase 1 consta de 3 momentos: el encuentro (momento en que se da el primer contacto, partiendo de la solicitud que haga la comunidad), la prospección (en la que se realiza el diagnóstico del estado de conservación del bien cultural y se conoce la forma de organización de la comunidad) y la definición del plan de trabajo (en el que se establecen los compromisos y el nivel de participación de cada una de las partes. Generalmente la comunidad aporta la alimentación y hospedaje para el equipo de restauración, así como algún tipo de trabajo voluntario de servicio a la comunidad).

La fase 2 abarca los momentos de definición del proyecto, incluyendo una etapa de documentación en torno a la población y su patrimonio, la definición de las actividades que se llevarán a cabo (es decir, la elaboración del proyecto integral) y el acompañamiento en la conformación de un grupo operativo y coadyuvante dentro de la comunidad.

La fase 3 corresponde a la ejecución, en la que a la par de la intervención del patrimonio, se implementan dos procesos: estudios de antropología aplicada y actividades informativas y educativas con la comunidad. Los estudios de antropología aplicada inician con una investigación documental para obtener datos estadísticos, geográficos y económicos de la población, para después incorporar las observaciones propias del trabajo de campo (registro de las actividades que realizan las comunidades, la forma de organizarse, los mecanismos de toma de decisión, etc.). El resultado de esta investigación se presenta como una etnografía en la que se reportan las festividades, las entrevistas realizadas a ancianos, la recopilación de leyendas y cuentos, etc. Trabajo que siempre es compartido y entregado a la comunidad (Noval, s/f). Por su parte, los talleres buscan generar procesos de reflexión y valorización del patrimonio cultural de cada comunidad. Además, proporcionan información general de las dinámicas de deterioro de los bienes culturales y las medidas de conservación preventiva, buscando que la propia comunidad desarrolle y ponga en práctica un plan de mantenimiento y conservación a largo plazo.

En lo referente al trabajo específico de intervención de bienes culturales se puede notar una tendencia en la DAIC a trabajar colaborativamente con las distintas comunidades en las que se desarrollan los proyectos de intervención. Para ilustrar la forma de trabajo de la DAIC con las comunidades indígenas retomaré el caso del Proyecto de conservación y restauración de las esculturas del retablo principal del Templo de San Dionisio Areopagita (2020-2021), un proyecto enfocado en la restauración de las esculturas del templo de San Dionisio Areopagita, en la comunidad ikojts de San Dionisio del Mar⁹⁷, una de las tres principales comunidades ikojts (junto con San Mateo y San Francisco del Mar)⁹⁸, ubicada en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Los encargados de coordinar este proyecto fueron la restauradora Angélica Vázquez Martínez y el etnólogo Franco Mendoza Martínez. Para documentar este ejemplo consulté el *Reporte de Comisión: San Dionisio del Mar, Oaxaca* (Mendoza y Vázquez, 2020), un video reportaje “Actividades de vinculación social con la comunidad de San Dionisio del Mar, Oaxaca” (Bautista y Mendoza, 2021), la conferencias *Movimiento de imágenes, requisitos y conflictos: los santos de San Dionisio del Mar, Oaxaca, ante los sismos de 2017* (Mendoza y Vázquez, 2022), así como a la comunicación personal con Blanca Noval, Jennifer Bautista (17 de junio de 2021) y Franco Mendoza (2 de julio, comunicación personal, 2021).

En septiembre de 2020, la restauradora Vázquez y el etnólogo Mendoza atendieron la solicitud de la sociedad católica del templo de San Dionisio Areopagita, para trasladar las imágenes religiosas del altar principal del templo antiguo, que permanece gravemente dañado por los sismos del 2017, a una nueva capilla construida por ellos. El movimiento de un total de 16 bienes muebles históricos además de requerir un arduo trabajo de logística y coordinación para la manipulación de las imágenes requirió una gran labor de comunicación y entendimiento mutuo entre todos los involucrados (Mendoza y Vázquez, 2020). Posteriormente en 2021 y 2022, personal de la DAIC llevó a cabo labores de restauración en dichas imágenes a la par de un trabajo etnográfico respecto al uso y significado que la comunidad ikojts otorga a las imágenes religiosas y al proceso de su restauración. En este proyecto es notorio el uso de la información etnográfica para lograr una conservación adecuada al contexto cultural y la generación de una línea de trabajo en la que los encargados locales de las imágenes estuvieron altamente involucrados.

La relación que se estableció con la comunidad fue principalmente a través de la sociedad católica, que es la encargada de los asuntos relacionados con el templo católico⁹⁹. Este grupo está conformado por alrededor de 45

⁹⁷ En 2020, el municipio de San Dionisio registró un 72.3% de población indígena.

⁹⁸ Etnografía del pueblo huave. Blog del INPI [en línea] <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-huave-mero-ikooc> Consultado el 19 de febrero de 2023.

⁹⁹ Según lo reportado por la antropóloga Laura Montesi, si bien la religión católica ha sufrido una pérdida significativa de adeptos debido al creciente porcentaje de población que se convierte al protestantismo, la importancia del patrón San Dionisio Areopagita no se ha visto

hombres que ocupan cargos en escalafón¹⁰⁰, aunque los principales cargos son 6: encargado, maestro de capilla, secretario y 3 socios (Mendoza, comunicación personal, 2021)¹⁰¹.

Durante la temporada de campo en 2021 se realizaron talleres con la comunidad para promover la conservación de los bienes históricos religiosos. Los talleres que se ofrecieron al público interesado fueron:

- a. Mi patrimonio en un imagen, que incluyó actividades de reflexión y de cartografía participativa para que los asistentes identificaran los lugares que les parecen más importantes de su comunidad.
- b. La elaboración conjunta de una línea del tiempo para registrar los hechos importantes del pueblo y reafirmar la memoria colectiva.
- c. Para el público infantil se realizó una actividad de grabado con linóleo en el que pudieron representar lo que consideran más significativo de su comunidad.
- d. Taller “restaurando ando” en el que por medio de reflexiones y actividades manuales se informó a la comunidad de las labores que realiza un profesional de la conservación.

Por otro lado, para los integrantes de la sociedad católica (encargados del templo y las imágenes), se realizó una plática de conservación preventiva y la dinámica de Doña Lourdes, que invita a reflexionar sobre los cambios en el aspecto de las imágenes antiguas.

Como herramienta de investigación antropológica se utilizó la observación participante puesto que durante el periodo que duró la temporada de campo, las restauradoras y el antropólogo convivieron con los usuarios y observaron muchos momentos de su ritualidad en los que toman parte las imágenes intervenidas. Además, el etnólogo Mendoza realizó entrevistas formales e informales, y recurrió a la consulta de etnografías de los ikojts.

La comunidad se encargó de gestionar recursos con el municipio para cubrir el gasto de la alimentación y hospedaje del equipo de restauración. Además, la población fue invitada a visitar el taller de restauración con la intención de generar un acercamiento que les permitiera conocer los procesos y avances que se llevaban a cabo durante las temporadas de campo¹⁰².

tan mermada, ya que éste constituye un referente no solo religioso sino identitario para los mareños de San Dionisio del mar, sean católicos o no (Montesi, 2016).

¹⁰⁰ El escalafón, tradicionalmente dividido según una estructura de “embudo” (varios puestos en los cargos de menor prestigio, pocos o un solo puesto en los cargos más importantes) ha siempre representado un camino difícil para adquirir prestigio y poder político. La escalada era un proceso lento y respondía a precisas reglas de sucesión de un cargo a otro y de un escalafón al otro; el sistema garantizaba la llegada al poder solamente a hombres maduros, si bien esto se ha visto modificado en años recientes y los cargos religiosos ya no responden a las reglas estrictas del pasado lo que ha facilitado que personas con poca o ninguna experiencia puedan ocupar un cargo de responsabilidad (Montesi, 2016).

¹⁰¹ Otros cargos son: sacristanes, músicos, chagolas, suey, vaqueros, encargados de ganado, debutados, entre otros.

¹⁰² Esta estrategia de socialización se vio disminuida por las restricciones derivadas de la pandemia por COVID 19 y por los requerimientos que puso la sociedad católica en el caso de la intervención del patrón San Dionisio.

Una estrategia que devela la participación de la sociedad católica en el proceso de intervención es el papel que se le dio a los requerimientos rituales, otorgándoles la misma relevancia que a los requisitos de conservación. Además, para respetar las dinámicas tradicionales para el manejo de las esculturas consideradas sagradas fue necesario realizar algunas negociaciones, especialmente para establecer las condiciones de logística bajo las cuales se intervendría la imagen del patrón San Dionisio Areopagita. Existía mucha incertidumbre y preocupación de parte de los integrantes de la sociedad católica por manipular esta escultura, fotografiarla, bajarla del altar y todas las modificaciones que podía implicaba su restauración, por lo que solicitaron que la intervención fuera lo más rápido posible y en condiciones particulares: la imagen no debía abandonar en ningún momento la capilla por lo que fue intervenida al pie del altar; además, como no debía ser vista de cerca por nadie que no tuviera cargo en la sociedad católica (y de entre los miembros de ésta, sólo el sacristán mayor estaba autorizado para tocarla y manipularla) se colocó una cortina para evitar las miradas externas durante este proceso¹⁰³. En cuanto a los procesos técnicos realizados, éstos fueron igualmente determinados por la relevancia y el vínculo identitario que la comunidad tiene con esta imagen; por ejemplo en el caso de la limpieza, se decidió únicamente realizar un procedimiento superficial con brocha y no retirar las sucesivas capas de hollín que impiden ver la tonalidad original de la encarnación y le otorgan un color mucho más oscuro, que es interpretado por los creyentes como una piel morena (de hecho uno de los nombres en lengua ikojts con que se refieren a él hace referencia a esta característica).

En otro momento, y ante la presión por finalizar prontamente los procesos de intervención en el santo patrón se establecieron horarios extendidos de trabajo, abarcando también algunas horas de la noche; sin embargo, una ocasión en la que el clima amenazaba con fuertes lluvias y relámpagos, los mayores de la sociedad católica solicitaron la suspensión de los trabajos, pues según su tradición y cosmogonía no es prudente laborar cuando el cielo se encuentra en ese estado; esta indicación fue acatada por las restauradoras.

Durante todo el proceso de intervención de las esculturas se mantuvo un diálogo constante con los integrantes de la sociedad católica: primero para explicar las propuestas de intervención y posteriormente para informar respecto al avance y los cambios ocurridos en las imágenes. Esto permitió también obtener una retroalimentación respecto a su nivel de satisfacción con los resultados obtenidos en la intervención.

Para los procesos de toma de decisiones y la delimitación de alcances en la intervención se siguió una estrategia mixta: en algunos casos las decisiones fueron tomadas por las restauradoras, considerando la información recabada por el etnólogo en pláticas con los integrantes de la sociedad católica; en otros casos las opciones fueron

¹⁰³ De hecho, durante las semanas que duró la intervención del patrón algunos miembros del comité refirieron tener sueños con él, cuyo contenido revelaba que la imagen se encontraba “en las sombras” y que debía por eso ser procurada.

expuestas al comité y definidas por éste (fue el caso de la reposición de una moldura en la base de la escultura de San Dionisio)¹⁰⁴.

Otro caso que me parece relevante retomar para los objetivos de esta investigación es la elaboración y difusión de material informativo para cuidar de las personas y su patrimonio durante la pandemia por COVID 19 en nueve lenguas originarias, además del español. El material, disponible en digital y de descarga gratuita, fue traducido al Hñähñu (Otomí del Valle del Mezquital), Titsakeriu (Zapoteco serrano bajo de Ixtlán de Juárez), Umbeyajts de San Dionisio del Mar (Huave), Maya (Peto, Yucatán), P´urhe (Purépecha), náhuatl (variante de Milpa Alta), Tu´un savi (Mixteco de la costa), Me´phaa (región de la montaña de Malinaltepec) y Tseltal de Tenejapa, Chiapas¹⁰⁵. La idea original fue de la restauradora Angélica Vásquez Martínez quien, ante la inminente reapertura de los espacios religiosos y de culto y la solicitud de información que orientara las acciones de las comunidades, consideró oportuno y necesario que el material informativo respecto a las medidas preventivas para evitar contagios y daños al patrimonio estuviera disponible en algunas de las lenguas que se hablan en el territorio nacional; esto con el objetivo de hacer accesible esta información a las comunidades indígenas con las que la DAIC había trabajado previamente. El buen recibimiento que tuvo este material informativo se puede constatar tanto en las veces que ha sido compartido en las redes sociales¹⁰⁶ como en el entusiasmo y buena disposición que mostraron los hablantes de las diferentes lenguas que fueron invitados a sumarse como traductores (sobre todo considerando que fue un trabajo voluntario del cual no recibieron remuneración económica)¹⁰⁷. Se contó con que el material sería recibido por la gente de las comunidades quienes lo imprimirían y lo harían llegar a algunas de las localidades en las que se habla cada lengua. En ese sentido Blanca Noval considera que este proyecto es integral ya que *“trabaja la conservación, la recuperación de las lenguas originarias y además fortalece el compromiso de las comunidades. Sin restaurar nada, se está haciendo mucho por la conservación del patrimonio”* (Noval, comunicación personal, 2021)¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Esto debido a que el involucramiento e interés que el comité tuvo en la intervención de cada una de las piezas no fue el mismo, al ser primordial los resultados y avances en la restauración del patrón su involucramiento en este caso fue mucho más directo y constante.

¹⁰⁵ El título de este material es “Cómo cuidar de ti y del patrimonio cultural de tu templo ante COVID 19” disponible en <https://conservacion.inah.gob.mx/index.php/cuidarpatrimonioinfo/> y en la página de Facebook Atención Integral a Comunidades CNCP- INAH.

¹⁰⁶ En total las infografías han sido compartidas en Facebook más de 80 veces, lo que es muy significativo tomando en cuenta la poca interacción que la página tiene normalmente (consultado al 26 de noviembre de 2022). El número de veces que la publicación ha sido compartida fue un indicador referido por la propia restauradora Angélica Vásquez de la DAIC (FILAH, 2021), aunque considero pertinente señalar que esta cifra si bien es indicativa del interés que el material generó en redes sociales no necesariamente refleja el impacto que pudo tener en las comunidades nativo hablantes.

¹⁰⁷ Para conocer los testimonios de los participantes recomiendo revisar el conversatorio: “Traducir para conservar, un trabajo colectivo” en el marco de la FILAH 2021. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=l6QQHNKcd0U>

¹⁰⁸ Esta iniciativa ha recibido también interesantes cuestionamientos, referentes a la utilidad de crear material escrito en lenguas originarias, abogando que la mayoría de estas lenguas se transmiten y se practican principalmente de forma oral (este argumento será retomado en el capítulo 6). Además, se cuestiona si la elección de una sola variante de alguna de las 9 lenguas no resulta contraria al discurso de la

Respecto al enfoque teórico con el que trabaja la DAIC con las comunidades, refirió Jennifer Bautista que se retoman algunos planteamientos de la Investigación Acción Participativa (IAP), para las actividades de transmisión y construcción conjunta de conocimiento (Bautista, comunicación personal, 2021). De acuerdo con Durston y Miranda (2002) el potencial de la investigación acción participativa “*apunta a la producción de conocimiento, articulando de manera crítica los aportes de la ciencia y del saber popular, con el fin de reorientarlos hacia la acción transformadora de la realidad*” (Durston y Miranda, 2002, p 7). A través de sus técnicas, la IAP desencadena intercambios constructivos entre investigador y comunidad en los que se abordan conjuntamente todas las etapas del proceso investigativo y de intervención social. Establecer un diálogo que conceda un rol activo a la comunidad, estimula su participación en el diagnóstico y resolución de sus necesidades, y pone fin a la imposición de lógicas externas que se apropian de la evaluación local y cultural¹⁰⁹ (Durston y Miranda, 2002).

Por su parte, Rodrigo Contreras (2002) identifica tres aspectos presentes en todas las intervenciones de IAP: a) ser una metodología para el cambio; b) fomentar la participación y autodeterminación de las personas que la utilizan, y c) ser la expresión de la relación dialéctica entre conocimiento y acción. Concluyendo que estos elementos, en su conjunto, la presentan como una herramienta útil de apropiación y de alteración de la realidad para grupos históricamente marginados (Contreras, 2002). A su vez, la IAP intenta:

promover la cohesión activa de la comunidad para la participación, ayudando a sus participantes a descubrir problemas y a razonar en torno a la búsqueda de soluciones, lo que lo convierte en un instrumento de promoción, de generación de conciencia y de difusión del conocimiento... [que siempre llevará a] la realización de acciones conjuntas y coordinadas que den paso a los cambios deseados (Contreras, 2002, p 11).

diversidad cultural, al ignorar el resto de las variantes lingüísticas (Schneider, comunicación personal, 2022). Por su parte, Nayeli Pacheco señala que es importante que exista un proceso de investigación previo en cada comunidad que permita externar recomendaciones culturalmente más adecuadas a cada contexto, pues es de su conocimiento que en la comunidad de Tenejapa, por ejemplo, la enfermedad del COVID 19 fue interpretada de muchas formas y causó diversas reacciones entre los pobladores, algunas incluso de rechazo a las medidas sanitarias, así como la negativa a cerrar los templos durante la cuarentena (Pacheco, comunicación personal, 2022).

¹⁰⁹ Es evidente que algunos de sus planteamientos coinciden con la propuesta latinoamericana de la interculturalidad que revisaremos en el capítulo 5 de este trabajo, si bien cada uno de estos planteamientos se ha desarrollado de forma independiente. La IAP en América Latina “*emergió a principios de los años sesenta en el marco de la denominada modernización social y se insertó en el proceso de la planificación social y educativa. Hacia fines de la misma década y durante los 70 adquiere fuerza específica al ser vinculada desde las Ciencias Sociales - como expresión de la inserción y el compromiso de los intelectuales- con los movimientos populares y los procesos de transformación política. En los ochenta se revitalizó en un contexto donde predominaban regímenes dictatoriales, o se iniciaban procesos de democratización, y en donde se consolidaban estilos de desarrollo concentradores y excluyentes; y finalmente, en nuestros días vuelve a ser instalada como mecanismo que, a través de la participación, reproduce gobernabilidad y facilita procesos de desarrollo e integración social*” (Contreras, 2002, p 10).

2.2.2 El Proyecto de Conservación y Restauración de bienes muebles e inmuebles por destino en comunidades rurales de México (PCRM).

El Proyecto de conservación y restauración de bienes muebles e inmuebles por destino en comunidades rurales de México (PCRM) inició en 2018 y es dirigido por la Mtra. Renata Schneider Glantz. La metodología de trabajo y los planteamientos teóricos que lo sustentan son resultado de dos décadas de trabajo en la conservación de bienes culturales en comunidades rurales y/o indígenas de distintas geografías del país. Entre los antecedentes más destacables del PCRM se encuentran el Proyecto de conservación de las capillas familiares de San Miguel Ixtla en Guanajuato (desarrollado de 1997 a 2002 y mencionado con anterioridad); el Proyecto de Conservación y restauración de los bienes muebles e inmuebles por destino del templo de Santa María Acapulco, San Luis Potosí (2006-2012); y el Proyecto de conservación y restauración de bienes culturales muebles e inmuebles por destino en el norte y occidente de México (2014-2017).

De 2018 a 2021 el PCRM desarrolló dos programas: uno para la atención de los bienes muebles e inmuebles por destino de la Capilla del Triunfo de la Santa Cruz y la Virgen de Carmen, en la comunidad zapoteca de Tanetze de Zaragoza, y otro en la pintura mural de la Sacristía del Templo de San Antonio de Padua, en la comunidad de Atlacholoaya, Morelos¹¹⁰.

Me detendré en la descripción de algunos aspectos interesantes para el tema de esta investigación relacionados con la herramientas que el PCRM ha puesto en marcha en el caso de la conservación de los bienes patrimoniales en uso en la comunidad de Tanetze de Zaragoza de 2018 a 2021¹¹¹. Tanetze de Zaragoza es una localidad de la sierra norte oaxaqueña en la que el 96.1 % de la población es zapoteca, lo que ha permitido que se conserven varios elementos de distinción étnica, entre ellos la lengua, arraigadas costumbres y tradiciones cívico-religiosas y formas propias de organización comunitaria (destacando el tequio, la *guelaguetza* o *gozun* y el manejo comunal del territorio), cuestiones que les han permitido mantener y reforzar su identidad como pueblo indígena. Para el relato de este proyecto utilicé como fuentes de información el artículo "*Función, diferencia cultural y vida comunitaria: proyectos de conservación en localidades indígenas de México*" (Schneider, 2018), el texto de la ponencia titulada "*¿Descolonizar nuestra ética de intervención?*" (Schneider, 2019), así como comunicación personal con la coordinadora del proyecto, la Mtra. Renata Schneider Glantz.

¹¹⁰ Estos sitios fueron seleccionados debido a que, derivado de los sismos del 2017, los directores de los proyectos al interior del INAH fueron comendados a aterrizar sus proyectos en la atención de los daños causados por el terremoto.

¹¹¹ En 2022 este programa se encuentra todavía en curso, pero para fines de este estudio describí únicamente las acciones realizadas en las primeras tres temporadas de trabajo de campo correspondientes a los años 2018, 2019 y 2021 (en 2020 la temporada de campo fue suspendida por las restricciones sanitarias derivadas de la pandemia por COVID 19).

El proyecto en la comunidad zapoteca de Tanetze de Zaragoza está enfocado en la atención de los bienes muebles e inmuebles por destino de la Capilla del Triunfo de la Santa Cruz y la Virgen del Carmen, ubicada en el panteón de dicha localidad. Los bienes muebles han sido intervenidos son: un plafón de madera policromada, un retablo, una escultura de Cristo crucificado, la pintura mural del interior de la capilla, y los elementos decorativos de la fachada. Para 2018, año en que inició el programa, la Capilla y los bienes culturales que contiene se encontraba en avanzado estado de deterioro, debido a la falta de mantenimiento y a las afectaciones sufridas en los sismos de 2017.

En la comunidad de Tanetze, la capilla y los bienes que alberga en su interior están bajo el cuidado del sacristán, quien es elegido en la asamblea comunitaria de forma anual. No obstante, desde el inicio del proyecto se ha mantenido la misma persona en el cargo, quien es auxiliado por su esposa. Las funciones del sacristán incluyen las gestiones necesarias para percibir recursos y el apoyo en actividades religiosas asociadas al sitio (que son principalmente de tres tipos: 1) las rutinarias que consisten en acciones semanales como la apertura y limpieza del espacio y el "lavado de florero"; 2) las actividades ligadas a fechas religiosas relevantes y; 3) las acciones esporádicas concernientes a ritos funerarios). Por su parte, el cuidado, mantenimiento y limpieza del camposanto es responsabilidad de la autoridad municipal, quien regularmente convoca a tequio para tales fines. Existe además una Asociación de la Virgen del Carmen, que se encarga del cuidado y todos los asuntos relacionados con esta imagen (Gutiérrez, 2018). Además de las figuras y agrupaciones mencionadas, un interlocutor constante y figura de enlace entre los restauradores y la comunidad fue quien fungiera como secretario del municipio en 2018, quien se mantuvo siempre al tanto de los trabajos.

Durante las tres temporadas de trabajo a la par de las intervenciones en los bienes culturales, se han realizado diferentes actividades con la población. En 2018 se realizó un taller de inventario de los bienes religiosos del templo de San Juan, al que se convocó a todos los interesados. En dicho taller se capacitó a los asistentes para elaborar una ficha de registro de los bienes contenidos en el recinto religioso, esperando que los participantes dieran continuidad al registro hasta completar el inventario.

En 2019 se organizaron visitas a los talleres de restauración y a la Capilla, así como un curso de patrimonio biocultural, ambas actividades para la comunidad infantil de la escuela primaria de Tanetze. Durante las visitas se explicó a los niños y niñas los procesos que se realizaron en los bienes patrimoniales y se contestaron sus preguntas. Por su parte en el curso de patrimonio biocultural, por medio de actividades didácticas, se reflexionó en torno a las herencias culturales que existen en su comunidad y la importancia de conservarlas.

En 2021 se realizaron cartografías participativas y un taller de conservación preventiva al que se convocó a todos los interesados.

En el programa de Tanetze se han realizado investigaciones de aspectos sociales en torno a los bienes que son intervenidos. Durante la primer temporada de trabajo se contó con la colaboración de un antropólogo social realizando estudios de antropología aplicada, por medio de entrevistas y observación participante¹¹². Para la temporada de 2019 se contrató a personas de la comunidad para que realizaran pesquisas antropológicas en su lengua materna, los trabajos abarcaron entrevistas con personas mayores de la comunidad respecto al uso de las capillas, así como el registro de las fiestas de difuntos en el cementerio¹¹³. Además, se reportó la lectura de etnografías sobre zapotecos del Rincón.

También se llevó a cabo la observación participante y para conocer la percepción y opinión que la gente de la comunidad y las autoridades locales desarrollaron respecto al trabajo de intervención se les invitó a que visitaran el taller y la Capilla durante las temporadas de trabajo. En estos encuentros se propició el diálogo informal para obtener información. Respecto a la información que se busca obtener por medio de estas herramientas antropológicas, Schneider (2019) menciona los siguientes temas:

1. Sobre la comunidad: Conocer su estructura organizativa, identificando grupos de poder y órganos de toma de decisión y comunicación interna. Indagar sobre la organización social alrededor del cuidado del patrimonio (sistema de cargos, comités, encargados, mayordomías, etc.). Además de descifrar las redes comunicativas o relacionales entre la autoridad principal y la autoridad relacionada con el cuidado de los bienes que se intervienen y detectar problemas intracomunitarios que pudieran afectar de alguna forma la ejecución del proyecto, así como movimientos sociopolíticos de vindicación étnica.
2. Sobre los bienes culturales. Conocer los nombres e interpretaciones de las piezas que se trabajan y saber en qué actividades rituales participan, qué tipo de veneración reciben, y si existen restricciones para su acceso o uso. También se indaga sobre prácticas significativas para la comunidad que supongan un riesgo a la permanencia material de las piezas (sumergirlas en ríos, untarlas de sangre u otras sustancias, etc.).
3. Sobre la relación especialistas-comunidad: detectar el interés que la comunidad tiene o no de participar en la toma de decisiones en la intervención, y establecer estrategias mediante las cuales compartir este proceso. Identificar tradiciones artesanales vigentes en la comunidad asociadas a los bienes que se trabajarán. Estudiar posibles cambios en la dinámica de significación del patrimonio que pudieran ser generados por la presencia de los restauradores. Y establecer qué tipo de atención y seguimiento es necesario mantener con la comunidad una vez terminada la intervención.

¹¹² El antropólogo social Alberto Isaac Gutiérrez Martínez, realizó una investigación de campo de 13 día (Gutiérrez, 2018).

¹¹³ La persona que realizó este trabajo fue Diana Santiago, habitante de Tanetze de Zaragoza.

4. Sobre los aportes para la disciplina: analizar las aportaciones que este enfoque de trabajo tiene tanto para la disciplina de la conservación-restauración como para otras ciencias sociales.

Es importante mencionar que, si bien este programa fue una respuesta del PCRM para sumarse a la atención del patrimonio dañado por los sismos del 2017, existen registros de solicitudes al Centro INAH Oaxaca para la atención de la capilla del cementerio, lo que denota el interés de los tanetzeños por mantener en buenas condiciones su patrimonio. Durante el desarrollo de las tres temporadas de campo, la comunidad participó en el proyecto aportando el hospedaje para el equipo de trabajo. También aportó recursos económicos para que el piso del interior de la Capilla pudiera ser renovado.

En todas las temporadas de trabajo se contrató a personas de la población como ayudantes permanentes en las tareas de conservación. También se solicitó esporádicamente el trabajo de habitantes de la comunidad para labores de mantenimiento del camposanto, mediante el recurso del trabajo comunal, llamado en zapoteco tequio¹¹⁴.

Antes de dar inicio al proyecto, así como durante cada una de las temporadas, se celebraron reuniones con el cabildo¹¹⁵, instancia administrativa de la comunidad que representa a la autoridad municipal. Durante estas sesiones se explicaron los objetivos del proyecto, los alcances de cada una de las temporadas y algunos detalles de los procesos de intervención. Por medio del diálogo se atendieron los comentarios, preguntas o solicitudes que los integrantes del cabildo externaron. Algunos asuntos particulares respecto a la intervención de los bienes se trataron directamente con los sacristanes de la capilla.

Además, el trabajo paulatino, pero con resultados observables al final de cada temporada, permitió ir conociendo la aprobación que las intervenciones generaban o no en la población usuaria de los bienes. Esto gracias a los comentarios que se recibían de distintos integrantes de la población durante diálogos informales y cotidianos.

Debido a que existieron discrepancias en torno a las modificaciones o adecuaciones al espacio del cementerio en el que se localiza la Capilla, en 2021 se recurrió a la negociación con los representantes de la autoridad municipal. El entusiasmo por las intervenciones realizadas llevó a las autoridades municipales a proponer una serie de modificaciones al espacio del camposanto, relacionadas sobre todo con la instalación de servicios de sanitarios

¹¹⁴ El tequio es una forma de trabajo comunal que, si bien originalmente fue impuesto como tributo en la época colonial, persiste en la actualidad en muchas comunidades indígenas. Se refiere a la obligación de realizar jornadas de trabajo no remuneradas para el mantenimiento y construcción de obras públicas, para la introducción de nuevos servicios o para labores agrícolas que beneficiarán a todo el pueblo (Zolla y Zolla Márquez, 2004)

¹¹⁵ Entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Real academia de la lengua española [en línea], consultado el 15 de septiembre de 2022).

públicos y la colocación de una barda periférica. La directora del proyecto se reunió con el presidente municipal en turno para tomar acuerdos sobre las modificaciones que pueden realizarse. Derivada de esta reunión se elaboró un documento en el que se establecieron conjuntamente: el horario de apertura de la capilla, las recomendaciones de mantenimiento, la permanencia del espacio destinado a hacer velas, las características de la barda que se podría colocar, entre otras cuestiones. Al respecto, considera Schneider que las recomendaciones respecto a la apariencia visual del espacio fueron en su mayoría definidas por los restauradores, mientras que las relacionados con el funcionamiento del cementerio fueron definidas por la autoridad municipal (Schneider, comunicación personal, 2022).

A partir de 2021 el PCRМ amplió sus objetivos y alcances, trabajando para brindar atención a nivel regional, poniendo en marcha el *Proyecto de conservación y restauración de las capillas y ermitas dedicadas a la Santa Cruz en el Rincón zapoteco*. Este proyecto surgió del interés personal de su directora, Renata Schneider por rescatar patrimonio rural, entendido a partir del concepto de territorio, en el que los bienes patrimoniales adquieren relevancia no sólo en términos de su materia (uso de determinados materiales y técnicas de construcción vernáculas) sino dentro de un sistema social específico enmarcado en un tiempo-espacio delimitado, lo que implica un universo en sí mismo y en el modo de vida que se articula a partir de él (Schneider, comunicación personal, 2022).

En palabras de Schneider:

“este proyecto busca generar un programa regional de conservación preventiva y directa, con un nuevo enfoque de nuestra disciplina, sobre conjuntos identitarios geográficos y sociales; además de contribuir, mediante las intervenciones y los talleres que realiza el INAH, a alargar en el tiempo el uso y la interacción de la comunidad xhidza con su patrimonio cultural material” (Schneider, 2021).

Este programa trabajó en la conservación de un tipo específico de patrimonio presente en la región de la Sierra Norte de Oaxaca: las ermitas dedicadas a la Santa Cruz, ubicadas en los caminos de acceso a las localidades. En la primera temporada de trabajo (2021) participaron 4 comunidades pertenecientes a la región zapoteca conocida como El Rincón: Santo Domingo Cacalotepec, Santiago Yagallo, San Juan Yaeé y Villa Talea de Castro. El proyecto contempló la restauración de las ermitas, así como de 25 bienes muebles de su interior: cruces pasionarias, adoratorios de madera y un Cristo crucificado de madera, para lo cual fue necesario sumar esfuerzos con la Fundación Harp Helú y con la empresa de restauración arquitectónica Conservare¹¹⁶.

¹¹⁶ En ese sentido este proyecto es también un ejemplo de las nuevas formas que pone en práctica la institución ante una realidad cada vez más limitada en recursos económicos para la intervención de patrimonio. Lo que sin duda implica la negociación con nuevos actores sociales, además de la comunidad usuaria.

Para el tema de esta investigación resulta muy interesante la propuesta con la que se trabajó con la gente de estas 4 localidades puesto que se realizó una invitación para que una persona de cada pueblo se trasladara a Tanetze y fuera capacitada en labores de restauración con el fin de intervenir su propio patrimonio mueble. Para lograr los acuerdos necesarios para que las cruces salieran de sus comunidades fueron necesarias varias sesiones de negociación entre los restauradores y los cabildos y comités de cada localidad, así como con los sacerdotes encargados, puesto que ambas partes debían asumir responsabilidades y compromisos (Schneider, comunicación personal, 2022).

Además, se elaboraron cartografías participativas y una campaña radiofónica de conservación preventiva. Estas actividades fueron diseñadas con la intención de utilizar uno de los mecanismos más importantes que tiene la mayoría de las comunidades rurales para la transmisión y difusión de saberes: la oralidad. Las cápsulas radiofónicas fueron realizadas por los zapotecos que colaboraron con el PCRМ: Raziel Velasco, de Yagallo; Pedro Chávez, de Cacalotepec; y Alfredo Santiago y Erick Chávez, de Tanetze, quienes diseñaron contenidos junto con los coordinadores de la radiodifusora Radio Aire Zapoteco o Bëë Xhidza, Oswaldo Martínez y Estrella Solís. El contenido de las cápsulas giró en torno a temas vinculados con restauración, conservación preventiva y la importancia de la arquitectura vernácula, los bienes muebles y la trama urbana de cada localidad¹¹⁷.

Por su larga trayectoria, el PCRМ se ha convertido en un referente en muchos aspectos relativos al trabajo con comunidades, y específicamente con comunidades indígenas, tanto es así que su coordinadora compartió en una conferencia en 2018, una valiosa propuesta en torno al trabajo con patrimonio en comunidades con cierto grado de alteridad cultural que puede ayudar a delimitar escenarios y a proveer una guía para el actuar profesional. Si bien Schneider reconoce que cada comunidad puede plantearse como un universo en sí mismo, señala que pueden diferenciarse en general dos tipos¹¹⁸ (Schneider, 2018):

- Comunidades tipo A¹¹⁹.

Dentro de este tipo Schneider engloba poblaciones que vivieron procesos de conquista muy accidentados en los que la instauración de la fe católica y la cultura occidental fue tardía y nunca total. De ello se deriva que en estas comunidades es posible encontrar sistemas de pensamiento que se han mantenido hasta cierto grado autónomos, sobre todo en los campos de la cultura, en donde los simbolismos y espiritualidad, así como las prácticas derivadas de ellos se sustentan en concepciones particulares del cosmos y del papel del hombre dentro de él (Schneider,

¹¹⁷ Información tomada de Entregan INAH y FAHHO 5 capillas y 25 restauraciones en Rincón Zapoteco, QUADRATIN Oaxaca, 31 de diciembre de 2021.

¹¹⁸ Cabe precisar que la identificación de cada uno de los grupos no establece grados de etnicidad, es decir no quiere decir que una sea más indígena que otra, sino simplemente que, por muchas circunstancias a lo largo de la historia y su contacto con otras poblaciones, algunas comparten más similitudes con la llamada sociedad mestiza, dentro de la cual se encuentra la institución encargada de conservar el patrimonio nacional.

¹¹⁹ La denominación de las comunidades como tipo A y tipo B no es enunciada por Schneider (2018) pero la utilizo en este trabajo para fines prácticos.

2018). En general son comunidades geográficamente aisladas de los centros urbanos y mayoritariamente agrícolas, lo que les permite mantener vínculos estrechos con la naturaleza, por lo que muchos elementos naturales están dotados de sacralidad. Todas estas características condicionan el uso que hacen de sus herencias culturales materiales.

Schneider identifica que

en estas comunidades es común que los objetos que identificamos como patrimonio, es decir objetos a los que se les otorga un significado, sean el significado mismo... [en estos contextos] el estado de conservación de los objetos no es relevante ya que si los objetos, desde el punto de vista de un restaurador están deteriorados no es grave, mientras sirvan de todos modos como recordatorio de lo que existió [Esto la lleva a la conclusión de que] la materia importa como testigo de algo. Deteriorada o restaurada importa como memoria (Schneider, 2018, p 2).

Esta afirmación implica que, en estas comunidades, el deterioro no tiene necesariamente las mismas connotaciones que para la disciplina de la restauración, e incluso puede pasarse por alto siempre y cuando las cosas sigan cumpliendo el papel que las comunidades les han asignado¹²⁰.

En términos de conservación, en las comunidades tipo A Schneider observa que:

a la gente le importa poco el resultado final de las intervenciones de restauración que ejecutamos. Les suele importar preparar las piezas para la intervención, hacer los rezos adecuados, vigilarnos en la manipulación de sus objetos sacros (por lo menos hasta que nos toman confianza), mantener a las piezas a la vista de su custodio tradicional, sea un mayordomo vitalicio o un carguero anual. En las reuniones que hacemos para comentar las decisiones que creemos ayudarían a la conservación y restauración de las colecciones, las autoridades tradicionales (porque siempre es materia de las autoridades) están bastante confiadas en que haremos un trabajo técnico adecuado: alargaremos la presencia. Y los cursos que pretendemos dar para sentar bases mínimas de mantenimiento tienen poca o nula asistencia, mientras que los talleres para manejo de imágenes religiosas en procesión pasan desapercibidos (Schneider, 2018, p 4).

¹²⁰No obstante, la evidencia material señala que incluso en comunidades tipo A, las piezas han sido intervenidas y reparadas con anterioridad a la llegada de los profesionales de la restauración, como reconoce la propia Renata Schneider, lo que da cuenta de un esfuerzo por conservar la materia. En mi opinión, lo que es un punto distintivo de este tipo de comunidades, es que las características apreciadas en un bien no están ligadas con sus atributos históricos ni artísticos ni tampoco tiene que ver directamente con la factibilidad de usarlas para algo (pues ciertamente el hecho de que una escultura está maravillosamente estofada o por el contrario presenta un repolicromado de pintura vinílica parece ser indistinto), sino en su cualidad de objeto ritual o de intermediario con la divinidad: es decir en su cualidad de materia ritualizada. Sobre este punto volveré más adelante.

- Comunidades tipo B

Por su parte las comunidades tipo B son aquellas que tienen una mayor interacción con los centros urbanos y las comunidades mestizas. Las actividades productivas y económicas que realizan son más variadas y existe más movilidad social, así como acceso a recursos y servicios de todo tipo. Podrían identificarse como comunidades más asimiladas a las mestizas, en las que la religión católica nunca se combinó del todo con los ciclos agrícolas, o simplemente se superpuso. Y aunque siguen conservado algunas nociones propias que distan del modelo más occidental, en general estas son menos latentes o están ya muy mezcladas (Schneider, 2018). En estas comunidades, fuera de la lengua y algunas tradiciones,

la vida cotidiana y religiosa es, al menos hoy, mucho más similar a lo que encontramos en poblaciones mestizas de todo el país. Por ello, las imágenes de madera son representaciones de santos católicos, fundamentales para hacer favores y servicios de intermediación divina, pero no son antepasados de nadie y por tanto la comunidad no espera su degradación. Bajo esta mirada, el deterioro o el abandono son procesos materiales, no procesos sagrados de un continuum (Schneider, 2018, p 3).

Por lo tanto, en las comunidades tipo B la gente suele involucrarse más en las decisiones de conservación:

el interés es más evidente, las relaciones más cercanas, la asistencia a cursos más entusiasta, los intentos por entendernos mutuamente más concretos. Esto implica relaciones con más grupos (autoridades locales, párrocos, mayordomías, autoridades regionales), más discusiones que, si bien pueden alargar y a veces entorpecer el trabajo, resultan imprescindibles para alcanzar resultados satisfactorios para ambas partes (Schneider, 2018, p 4)

A pesar de estas notorias diferencias entre las comunidades tipo A y las comunidades tipo B, Schneider propone que todas las comunidades comparten, junto con los restauradores, un impulso de conservación, lo que permite que, en general, las decisiones de las intervenciones de conservación y restauración logren ser compartidas, o al menos aceptadas. Lo cual, no implica necesariamente un proceso de negociación intercultural en sí, sino el establecimiento de unos acuerdos mínimos para la construcción de un objetivo final común, que permita que ambos grupos estén satisfechos con el sentido de la intervención, aceptando que *“por lo general siempre habrá un aspecto que permanecerá irresoluble, siendo que los lenguajes y las intenciones son muy distintos entre sí”* (Schneider, 2019, p 310).

Respecto al acercamiento teórico para consensuar las diferencias, la propuesta de esta especialista en conservación incorpora los planteamientos del consecuencialismo ético cuyo fin es obtener o maximizar el mayor bien posible de una determinada acción, lo que implicaría que en los proyectos de restauración en contextos de

diversidad cultural “*las decisiones de intervención sean guiadas por un sistema normativo preocupado por las consecuencias, no por las normas obligatorias en sí*” (Schneider, 2018, p 7). Es decir, su propuesta contempla centrarnos en la obtención del mayor número de resultados satisfactorios para ambos grupos culturales, sin ahondar tanto en las diferencias morales que existen entre ellos. Así, por ejemplo, no deberíamos enfocarnos demasiado en entender la forma en que cada pieza es interpretada y valorada por el otro sino en dilucidar qué implica esa valoración en términos materiales, para tener presente qué debe conservarse en una intervención (Schneider, 2018).

Esta autora planea la idea de que, para evitar aquellas prácticas que las comunidades realizan con sus herencias culturales y que desde la disciplina de la conservación pueden considerarse inadmisibles (como los repolicromados y las limpiezas con materiales no convencionales), funcionaría introducir otras prácticas que no impliquen una afectación material para el bien cultural pero que mantengan el simbolismo o la utilidad que la práctica original supone¹²¹ (Schneider, 2018).

Schneider expone con mucha claridad la libertad interpretativa en la aplicación de criterios de restauración que ha estado presente en todos los proyectos que coordina, al señalar que:

lo que se debe tomar como eje metodológico, e incluso deontológico, son las formas de aproximación, no las normas y criterios habituales que nos señalan lo que se debe hacer en cada intervención de conservación y restauración. Es decir, debemos prestar atención a las consecuencias, no a las normas, y valorar positivamente las diferencias, en lugar de suprimirlas (Schneider, 2018, p 318).

Esta especialista de la conservación señala que los procesos de reconocimiento y entendimiento mutuo son fundamentales en todos los casos, pues evitan que se estandaricen ciertos conceptos que guían la práctica, puesto que, en su opinión, lo que debía de estandarizarse son los procesos de análisis¹²² (Schneider, 2018). Además, considera al acercamiento continuo y detallado como el mejor método para establecer los objetivos de una intervención, y no necesariamente un análisis de atributos y valores (Schneider, 2018).

Finalmente, esta autora delinea acciones concretas y probadas para trabajar con patrimonio en comunidades indígenas:

¹²¹ En ese sentido, la restauración profesional en sí misma es un ejemplo de una práctica introducida que mantiene la intención de que el elemento cultural se conserve digno y en buenas condiciones, pero sin alterar su historicidad y sus cualidades técnicas originales. Bajo esta lógica tendríamos que entender por qué una comunidad lleva cabo un repinte, si la razón es para que la pieza se vea digna o en buen estado, los restauradores podríamos proponer una alternativa que, respetando la historicidad material de la piza, consiga que se vea digna y en buen estado.

¹²² Por ejemplo, no es funcional que se estandarice el concepto de autenticidad, pero sí que se establezca cómo podemos analizarla en cada caso, y definirla de acuerdo con las necesidades de cada contexto.

planear intervenciones cortas pero con un primer resultado tangible (es decir, alguna pieza intervenida), leer y promover investigación etnográfica, asistir a las asambleas comunitarias, observar cuidadosamente quiénes son los que toman las decisiones locales y determinar quiénes están a cargo de las piezas directamente, verificar los ciclos religiosos y el uso en ellos de las piezas y los bienes inmuebles por destino, promover lo más posible asambleas comunitarias, a la vez que permanecer ajenos a los debates internos y las tomas de decisiones específicas de cada comunidad, entre otras (Schneider, 2019, p 318).

2.2.3 La Sección de Restauración del Centro INAH Yucatán.

Este centro de trabajo tiene una trayectoria de 8 años de trabajo con las comunidades para la conservación del patrimonio histórico yucateco¹²³. Dentro del Foro “Construyendo relaciones: comunidad-INAH” (CNCPC, 2021), la restauradora Natalia Hernández Tangarife detalló que cuentan con distintas estrategias para lograr la vinculación de las poblaciones cercanas a los bienes patrimoniales que trabajan, mismas que englobó en 2 rubros:

- 1) Reconocer valores de los bienes históricos en culto en proyectos de conservación y restauración de santos patronos en pueblos, por medio del intercambio de saberes entre los especialistas y los usuarios. Esto se logra por medio de dinámicas como la reconstrucción de historia de vida de los santos y la recopilación de historias orales durante los procesos de intervención, la elaboración individual y colectiva, los círculos de conversación intergeneracional apoyados por traductores y las entrevistas a adultos mayores.
- 2) Identificar usos, prácticas y memorias colectivas e individuales asociados al patrimonio cultural, ya sea en proyectos de investigación o de conservación-restauración, por medio de tres estrategias: los mapeos colectivos, las etnografías, participativas y el bien común. Los mapeos colaborativos parten de una pregunta de interés para la restauradora y se convoca a la población en general a participar. La estrategia del bien común, que busca reconocer las opiniones de la población respecto a qué bienes son relevantes de conservar para la población local. Por su parte, el desarrollo de etnografías participativas ha funcionado a partir de la conformación de un grupo de trabajo para investigar su contexto y su realidad, quienes por medio de fotografías y relatos se vuelven copartícipe del proceso de investigación.

¹²³ Para conocer las propuestas más actuales en la materia por parte de la sección del conservación del Centro INAH Yucatán se recomienda revisar las ponencias de las restauradoras Natalia Tangarife "Experiencias de interacción con comunidades desde el Centro INAH Yucatán" y María Fernanda Escalante "De la praxis a la teoría en torno a la vinculación social del patrimonio arqueológico, caso Mayapán, Yucatán, en el marco del Foro Construyendo relaciones: conservación, INAH y comunidades, realizado en febrero de 2021. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=MjKlFkEmoVE&t=103s>

Las actividades referidas dejan ver que este centro de trabajo ha desarrollado interesantes propuestas para atender el aspecto social del patrimonio y para involucrar a las poblaciones en los procesos de conservación y restauración.

Ahondé en el caso del Proyecto de restauración del Santo Cristo del Amor, coordinado en el año 2015 por la restauradora Natalia Hernández Tangarife, adscrita al centro INAH Yucatán. El Santo Cristo del Amor es una escultura de madera policromada resguardada en la comunidad maya de Popolá¹²⁴. Esta imagen recibe gran devoción y es el símbolo de la fe católica en su comunidad (Hernández, 2015), lo que motivó a los encargados de ella a solicitar su restauración al INAH. A la llegada de las restauradoras, la escultura presentaba deterioros ocasionados mayoritariamente por intervenciones amateurs (Hernández, 2015). Para el estudio de este ejemplo consulté el documento *Intercambio de saberes. La restauración del Cristo del Amor de Popolá* (Hernández, 2015), y realicé una entrevista con la coordinadora del proyecto, la Mtra. Natalia Hernández Tangarife (18 de junio de 2021).

La imagen del Santo Cristo del Amor estaba a cargo de los priostes, una agrupación conformada por 10 hombres de la comunidad que prestan un servicio voluntario y gratuito por 3 años. Sus actividades principales son dar mantenimiento al recinto, preparar el altar, elaborar y vender velas y colaborar en los preparativos de las actividades que se llevaran a cabo (misas, rosarios, etc.). También son los encargados de limpiar y preparar las imágenes de los santos antes de cada fiesta (Hernández, 2015).

Este proyecto contempló, además de la intervención de restauración en la escultura policromada del Santo Cristo del Amor, distintas acciones de trabajo con la comunidad, entre ellas:

- Taller de puertas abiertas. En esta actividad se estableció un proceso comunicativo, en el que se intercambiaron conocimientos entre los usuarios y los restauradores. La primera parte se centró en conocer la importancia que el Cristo del Amor tiene para la comunidad, así como detectar conocimientos de la población local respecto a su antigüedad y materialidad, para lo cual se emplearon técnicas lúdicas (como el juego de la papa caliente) y de respuesta rápida (describir en una palabra el significado del Cristo). Mientras que la segunda parte, se centró en dar a conocer la perspectiva del profesional de la conservación sobre los bienes históricos y los procesos de restauración efectuados al Santo Cristo del Amor, utilizando métodos de exposición informal y demostrativa (explicación de los procedimientos realizados en la escultura,

¹²⁴La localidad de Popolá pertenece al municipio de Valladolid y registró en el censo de 2020 un 99.6% de población que afirmó pertenecer a una etnia indígena y un 85.2% de población hablantes de lengua maya.

demostración de las herramientas y materiales utilizados en la factura del Cristo y en su restauración). La invitación a participar en estos talleres fue abierta a todos los interesados.

- Talleres de conservación preventiva. Para esta actividad se convocó principalmente a quienes ostentan algún cargo de responsabilidad con los bienes de la Iglesia. El taller consistió en la elaboración de fichas de inventario de los bienes del recinto religioso y en una sesión de taller de conservación preventiva.
- Mapeos colaborativos de las fiestas religiosas. Esta actividad tuvo por objetivo conocer y ubicar espacialmente las actividades religiosas que la comunidad de Popolá lleva a cabo como parte de su calendario ritual. Se seleccionaron los temas que se querían mapear y se diseñaron preguntas disparadoras, para que los participantes de la comunidad respondieran por medio de señalizaciones en un mapa.
- Mapeo colaborativo del patrimonio y rally de conocimientos. Las últimas actividades estuvieron dirigidas al público infantil que asistía a la catequesis. La primera consistió en elaborar un mapa en el que los participantes ubicaron los sitios que respondieran a la pregunta de ¿qué cosas, lugares y objetos te parecen representativos del pueblo? Por su parte, el rally de conocimientos fue una actividad que involucró diferentes espacios del pueblo y en el que las pistas para ir avanzando se construyeron por medio de adivinanzas enfocadas en el patrimonio inmaterial existente en Popolá, que hace parte de la vida cotidiana de los niños y por lo tanto de su identidad.

Durante el proceso de intervención de la imagen, la comunidad se involucró de distintas formas: acompañando el inicio de la intervención con actividades rituales (una misa y una procesión para trasladar al Cristo al lugar acondicionado como taller de restauración), visitando el taller de restauración y colaborando en tareas sencillas (tales como: el manejo de la escultura, el traslado del Cristo del altar al taller o el proceso de quitarle la ropa y los elementos ornamentales), asistiendo a los talleres que las restauradoras impartieron en los que además se desarrollaron conversaciones informales, tanto con los encargados de la escultura, como con la población interesada. La comunidad de Popolá participó del proyecto también por medio de la gestión de recursos con las autoridades municipales de Valladolid para apoyar con el hospedaje y la alimentación de los restauradores.

Las autoridades de la comunidad y los responsables de la imagen participaron en diálogos con los especialistas en torno al estado de conservación y la propuesta de intervención con los responsables de la imagen. Este intercambio comunicativo propició también un proceso de negociación en torno a una práctica de limpieza que los sacerdotes realizaban previa a las festividades, en la que las imágenes eran repasadas con jitomate y posteriormente con paños de agua bendita para eliminar los residuos, finalizando el procedimiento con la aplicación de talco en la superficie. Al indagar más sobre esta práctica, los sacerdotes revelaron que fue instaurada a sugerencia de una monja que alguna vez visitó la comunidad y desde entonces fue adoptada por ellos

(Hernández, comunicación personal, 2021). Las restauradoras identificaron este procedimiento como la causa principal del deterioro actual de la capa pictórica por lo que consideraron que *“la tradición debe ser modificada para garantizar la conservación de la escultura policromada del Santo Cristo del Amor y de los otros bienes históricos y culturales existentes en el templo”* (Hernández, 2015, p 45). Por medio de un proceso dialógico, las restauradoras lograron persuadir a los encargados de modificar esta práctica, quienes terminaron por reconocer como *“indiscutible”* el método de limpieza en seco y con brocha propuesto por las restauradoras, mostrando buena disposición para adoptar esta modificación a su práctica de limpieza (Hernández, 2015).

La restauradora Natalia Hernández (2015) afirma que para el trabajo con la comunidad se aplicaron los principios de la perspectiva comunicativa¹²⁵ de Jesús Martín Barbero¹²⁶ y la propuesta pedagógica de Paulo Freire¹²⁷, estableciendo que el objetivo del intercambio comunicativo fue gestar un proceso de diálogo entre las restauradoras y la comunidad, en el que de alguna forma se desvanezcan las posiciones jerárquicas y las restauradoras pudieran acercarse a la comunidad *“no como especialistas sino como parte de otra comunidad que pretende entablar una relación recíproca alrededor del bien histórico en culto”* (Hernández, 2015, p 17). Las intenciones de reciprocidad y equidad presentes en la comunicación que entablaron las restauradoras durante todo el proyecto y la pretensión de construir conocimiento conjuntamente entre la comunidad y las especialistas fue inspirada en los planteamientos de Freire, de quien se retoman las siguientes palabras: *“el conocimiento no se extiende del que se juzga sabio, hasta aquellos que se juzgan no sabios; el conocimiento se constituye en las relaciones de transformación, y se perfecciona en la problematización crítica de estas relaciones”* (Freire 1984, citado en Hernández, 2015, p 18). Así, el proceso dialógico es entendido no solamente como el intercambio de información sino como una acción que aspira a generar una reflexión conjunta.

Hernández Tangarife afirma que *“lo que se pretende es que las comunidades se conviertan en coinvestigadores del proyecto, que conozcan los objetivos de éste y hagan parte del proceso de desarrollo, con la intención de que juntos observemos nuestras acciones, las reconozcamos, las interpretemos y las transformemos”* (Hernández, 2015, p 19).

¹²⁵ Se concibe a la comunicación como un proceso social, en tanto que implica una relación bidireccional y un intercambio, en oposición a la comunicación extensiva, que sólo pretende transmitir un mensaje y por lo tanto es jerárquica y unidireccional.

¹²⁶ Jesús Martín Barbero (1937-2021) fue un teórico de la comunicación que centró sus reflexiones en la construcción de una teoría social de la comunicación basada en el paradigma de la mediación, que da un gran peso en el proceso comunicativo de los medios masivos de información al contexto y a las situaciones específicas en las que el receptor transforma el mensaje al recibirlo y apropiarse de él.

¹²⁷ Paulo Freire (1921- 1997) fue un pensador brasileño fundamental dentro de la pedagogía crítica, que aborda el proceso de educación como un compromiso de los educadores y educando por tomar en cuenta los procesos sociales que ocurren fuera del aula pero que determinan en gran medida el aprendizaje. Sus textos plantean el proceso educativo con un fuerte componente político de liberación de las sociedades oprimidas, reconociendo los saberes de los educando y aspirando a que mediante la educación se formen sujetos sociales críticos y comprometidos socialmente.

Otra referencia a propuestas teóricas de trabajo con las comunidades se encontró en el documento de 2005, en el que Hernández afirma entender la intervención de restauración como un proceso de Investigación-Acción-Participativa (IAP), en tanto que logra “*generar un cambio para el desarrollo social*” (Hernández, 2015, p 19).

2.2.4 La Sección de Restauración del Centro INAH Chiapas.

La restauradora Nayeli Pacheco Pedraza y el sociólogo Carlos Cañete Ibáñez, desde 2014 han trabajado en una línea de acción cercana a las comunidades en las que el patrimonio es usado y significado. Una de las primeras acciones que llevaron a cabo, en colaboración con el Área de Atención Técnica a Grupos Sociales¹²⁸, fue diseñar y ejecutar el programa “Coadyuvancia para la conservación del patrimonio cultural histórico en el estado de Chiapas” con poblaciones originarias que habitan territorios rurales (Pacheco, Cañete y Alcántara, 2015). El objetivo de este programa fue compartir acciones dirigidas al cuidado y conservación de los bienes culturales albergados en los templos históricos en la región de los Altos¹²⁹: San Felipe Ecatepec, Teopisca, Amatenango del Valle y Tenejapa¹³⁰. En dichas localidades se impartieron talleres y pláticas a autoridades y personas interesadas en el tema. El planteamiento de estos talleres resulta muy interesante para la presente investigación ya que las actividades se plantearon más como un intercambio de saberes que como una capacitación. En palabras de sus autores, el interés fundamental de estos encuentros INAH-comunidad fue “*conocer los saberes tradicionales de las comunidades (como la preservación de los territorios a través de los recursos naturales y culturales; el cultivo de la tierra; el manejo del tiempo y espacio, entre muchos más)*”, considerándolos “*conocimientos útiles al momento de interactuar con estas poblaciones, además de servir de apoyo para el diseño de herramientas de enseñanza que contribuyan a una comunicación asertiva con estas sociedades*” (Pacheco, Cañete y Alcántara, 2015). Las actividades estaban encaminadas a construir puentes de comunicación entre los sujetos y grupos organizados que resguardan y toman decisiones respecto al uso y conservación de los bienes, así como profundizar en sus significados, con el objetivo de construir estrategias acordes al encuentro entre dos formas distintas (la de la comunidad y la del INAH) de apreciar, percibir y apropiarse de los bienes histórico-culturales (Cañete, comunicación personal, 2021). Uno de los retos más grandes, según relatan los autores, fue la construcción conjunta de significados para términos como *bienes u objetos culturales, restauración y patrimonio cultural* que son conceptos que cotidianamente se usan en la disciplina de la conservación del patrimonio pero que no tienen

¹²⁸ Hoy Dirección de Atención Integral a Comunidades de la CNCPC, INAH.

¹²⁹ Según el Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, son 15 las regiones socioeconómicas en las que se divide el territorio chiapaneco (promulgadas el 5 de enero de 2011), siendo la V la zona Altos Tsotsil Tseltal (Geoweb Chiapas, 2022)

¹³⁰ Entre las características comunes a todas estas comunidades se encuentran: uso de lengua materna distinta al castellano, economías agrícolas, sistemas organizacionales principalmente estructurados por ayuntamientos, autoridades tradicionales y órganos eclesiásticos como las juntas mayores, sí como altos índices de marginación y pobreza (Pacheco, Cañete y Alcántara, 2015).

traducción en las lenguas tsotsil y tseltal¹³¹. Por medio de preguntas dirigidas a los asistentes, los especialistas obtuvieron información respecto a la forma en que perciben el mundo y su manera de apreciar y cuidar su patrimonio; con esta información los especialistas, guiados por el sociólogo, identificaron términos en la lengua de los asistentes que pudieran comunicar de forma más acertada y cercana la información respecto a las labores del INAH y la conservación preventiva de su patrimonio.

Tras esta primera experiencia, la restauradora Nayeli Pacheco, dentro de sus actividades en la sección de conservación del centro INAH, continuó implementando herramientas a su alcance para lograr un trabajo de conservación con enfoque comunitario respetuoso de la diversidad cultural. Pero sin duda fueron las necesidades surgidas a partir del sismo de 2017 las que evidenciaron la necesidad de un trabajo mucho más cercano con las comunidades en la conservación de su patrimonio, e hicieron posible el desarrollo de una línea de trabajo que se alimenta de la experiencia de campo en la atención de una vasta diversidad de grupos sociales. El sismo del 7 de septiembre de 2017 ocasionó daños considerables en más de 100 inmuebles históricos del estado de Chiapas, y en una cantidad considerable de bienes muebles contenidos en su interior. Para resarcir los daños ocasionados en el patrimonio histórico de Chiapas, la labor de la sección de restauración fue documentar las afectaciones, armar los expedientes para el cobro de los seguros, establecer medidas emergentes de conservación y supervisar a las empresas privadas contratadas para llevar a cabo las intervenciones. A estas labores, se sumó la necesidad de realizar un trabajo asertivo con las comunidades que custodiaban este patrimonio y que atravesaban momentos de crisis tras su pérdida o destrucción (Cañete, comunicación personal, 2021)

Retomaré el caso de la comunidad de Zinacantán¹³² para ilustrar algunos aspectos claves de la propuesta de trabajo que el centro INAH Chiapas realizó con los usuarios del patrimonio entre los años 2017 y 2020, para los procesos de reconstrucción y restauración del patrimonio dañado por el sismo. Para la presentación de este ejemplo recabé información de las conferencias *Patrimonio cultural dañado en los sismos. La vida en la comunidad continúa* (Cañete y Pacheco, 2018) y *Experiencias colaborativas para la conservación en Chiapas* (Pacheco, 2021), además del *Proyecto para evaluación: Estudios de caso. Actividades de conservación y restauración en contextos multiculturales* (Pacheco, 2022), así como entrevistas a Carlos Cañete (29 de junio de 2021) y Nayeli Pacheco (22 de junio de 2021)

¹³¹ Según la Academia Mexicana de la lengua, en la actualidad, tseltal y tsotsil se consideran como formas únicas para nombrar estas lenguas, ya que así se le da mayor uniformidad a su ortografía [en línea].

¹³² Zinacantán se encuentra en la región conocida como los Altos de Chiapas¹³², y es habitada por población tsotsil¹³². Entre las características de esta comunidad se encuentran: uso de lengua materna distinta al castellano, economías agrícolas, sistemas organizacionales principalmente estructurados por ayuntamientos, autoridades tradicionales y órganos eclesiásticos como las juntas mayores, así como altos índices de marginación y pobreza (Pacheco, Cañete y Alcántara, 2015).

En Zinacantán existen varias agrupaciones relacionadas con los asuntos del templo. Por un lado, se encuentran los mayordomos, que son los encargados de las tareas prácticas del cuidado de las imágenes, ellos son dirigidos por los *ch'ul moletik*, *totil meil* y *chik pom* personas de edad avanzada que tienen todo el conocimiento sobre la ritualidad y la cosmovisión. Por otro lado, están los encargados del templo, denominados “Templo” (presidente, tesorero, pro tesorero, secretario y sacristanes), quienes cumplen funciones de tipo logístico y de mantenimiento del edificio y los bienes al interior (Pacheco, comunicación personal, 2021)¹³³. Además, por medio de una decisión en la asamblea comunitaria posterior al sismo de 2017, se conformó un Patronato de Mejoras del templo, por lo que el presidente de dicho patronato se convirtió en el vínculo entre la comunidad y el INAH, transmitiendo información en ambos sentidos (Cañete, comunicación personal, 2021).

En esta comunidad, los especialistas del INAH llevaron a cabo todas las acciones encaminadas a resarcir los daños e implementaron además estrategias que demuestran un interés por tomar en cuenta las necesidades de los usuario y desarrollar una conservación patrimonial respetuosa de la diversidad cultural.

Como parte fundamental de la estrategia de trabajo se realizaron trabajos de acercamiento a la comunidad, a cargo del sociólogo Carlos Cañete, a manera de prospección o de “avanzada” para lograr una comprensión multidimensional del grupo social con el que se trabajaba. El papel de este especialista muchas veces fue el de un enlace entre las diferentes secciones del INAH y las personas de la comunidad, aunque también puede ser entendido como un mediador, ya que tiene conocimientos tanto de los procedimientos y los intereses de la institución, como de la forma de organizarse y entender el mundo de las comunidades¹³⁴ (Cañete, comunicación personal, 2021). Los objetivos específicos de las indagaciones que realizó en la comunidad fueron en dos sentidos: el primero fue identificar a los actores con poder de decisión dentro de la comunidad (autoridades civiles, tradicionales o religiosas) y entender la forma en la que la comunidad toma sus decisiones. El segundo fue conocer las necesidades particulares o exigencias que tenía la comunidad para el INAH (Cañete, comunicación personal, 2021).

La consulta de etnografías también fue una herramienta fundamental para la comprensión de la complejidad que se teje alrededor del uso de las imágenes y de la religiosidad zinacanteca, así como de la lectura simbólica que hace la comunidad de los procesos de destrucción y restauración (Pacheco, 2022). Asimismo, la observación participante como método de investigación permitió a los especialistas estar presentes en algunas celebraciones

¹³³ Cabe resaltar, que la organización social alrededor del cuidado del Templo y las imágenes es bastante compleja y ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo, por lo que ha resultado un gran reto para la restauradora Pacheco conocerla y entenderla lo suficiente para poder realizar su trabajo (Pacheco, comunicación personal, 2021).

¹³⁴ Aunque haré hincapié en ello más adelante, acoto aquí que la posibilidad de conocer las formas de organización y especialmente la concepción del mundo que tienen las comunidades, implica la presencia de un traductor en algunas interacciones entre los especialistas y personas de la comunidad hablantes de lenguas indígenas.

religiosas que, aunque no estaban relacionadas directamente con los procesos de intervención, fueron de mucha utilidad para conocer las dinámicas sociales en las que los bienes participan y para fortalecer los lazos de confianza con la comunidad. La restauradora Pacheco asistió a las celebraciones de Navidad, fin de año y día de reyes por invitación del presidente del Comité Pro-mejoras y los mayordomos en turno. En ese marco se dio la oportunidad de participar en ceremonias en las que solo participan los mayordomos y los *totil me'il*, así como observar las procesiones (Pacheco, 2022).

En todo momento, los especialistas del INAH tomaron en cuenta los requerimientos que la comunidad tenía para el manejo de sus imágenes religiosas, por lo que los encargados de las imágenes tuvieron un papel central en los procesos de registro de los daños: ellos autorizaron y participaron en el registro fotográfico de las afectaciones y el diagnóstico del estado de conservación, y se encargaron en todo momento de la manipulación de las imágenes sagradas (Cañete y Pacheco, 2018). De hecho, ese aspecto representó un reto para los especialistas del INAH, ya que dentro de la comunidad no está permitido que las mujeres toquen las imágenes religiosas, por lo que las especialistas tuvieron que ceder a la petición de que sólo los compañeros varones que acompañaban la comisión pudieran realizar esta labor (Cañete y Pacheco, 2018).

Como parte de las acciones que la comunidad zinacanteca puso en marcha después de la destrucción del patrimonio religioso, los especialistas destacan la realización de ceremonias y rezos, llevados a cabo por los especialistas de la tradición, para pedir permisos a las entidades sagradas y poder llevar a cabo el registro y la posterior intervención de las imágenes dañadas.

La definición del cronograma de trabajo de los restauradores particulares que intervinieron las 12 esculturas afectadas por el sismo se realizó de acuerdo con las necesidades rituales de la comunidad, quienes decidieron continuar con sus fiestas y ceremonias e indicaron el orden de atención que se seguiría para las imágenes de acuerdo con la fecha de su fiesta o actividad ritual en particular. Esto muestra que la ritualidad alrededor de las imágenes nunca fue suspendida, pues aun cuando las imágenes se encontraban deterioradas e incluso durante los trabajos de intervención, habitantes de la comunidad continuaron visitando a los santos y ofreciendo rezos y ofrendas.

Una estrategia muy útil para conocer la posición de la comunidad respecto de cualquier tema relacionado con la intervención de sus bienes, e incluso determinar la aprobación o negación de las propuestas de intervención fue la asistencia de los especialistas del centro INAH a asambleas comunitarias¹³⁵. En ellas se establecieron

¹³⁵ De acuerdo con la tradición, en Zinacantán las decisiones más importantes se toman en la asamblea, en la que se reúnen los representantes de los 59 parajes que conforman el municipio. Por la magnitud y trascendencia de las situaciones derivadas del sismo, las

negociaciones con quienes toman las decisiones dentro de la comunidad. En un principio, las autoridades tradicionales se negaron, sobre todo los grupos de edad avanzada, a que mujeres restauradoras participaran en la restauración de las imágenes sagradas. Sin embargo, debido a la exigencia de atender con rapidez a la restauración de las imágenes y a que en el ámbito profesional son escasos los varones, fue necesario persuadir al grupo de encargados del templo (que en su mayoría eran personas jóvenes) para que aceptaran incluir mujeres en los equipos de trabajo siempre y cuando las actividades fueran dirigidas por un varón y se realizaran con discreción y total respeto a las decisiones ya tomadas y a lo indicado por los encargados del templo y las imágenes. El hecho de que aceptaran esta propuesta se explica por la importancia que tiene para ellos responder con satisfacción las demandas del pueblo durante el tiempo en que dura su cargo; es decir, ellos aceptaron trasgredir una tradición porque reconocieron que el beneficio que la comunidad obtendría de ello era mayor (Pacheco, comunicación personal, 2021).

Además, una vez terminada la intervención se llevó a cabo un plática con los encargados del templo para explicar los trabajos realizados. Se utilizó la dinámica de Doña Lourdes (desarrollada originalmente por la DAIC) para propiciar una reflexión conjunta respecto a los cambios estéticos en las imágenes.

En resumen y como demuestra el caso de la atención al patrimonio dañado en la comunidad de Zinacantán, para hacer frente a los retos que la conservación del patrimonio cultural en comunidades originarias rurales plantea, Nayeli Pacheco y Carlos Cañete han diseñado un enfoque de trabajo que pretende contribuir a la investigación transdisciplinaria del patrimonio, dedicando esfuerzos y tiempo para construir primero una relación de confianza y entendimiento mutuo que permita en un segundo momento diseñar, proponer y consensuar opciones de conservación. Para lograr dicha relación lo más importante es estar presente en la comunidad y participar de ciertos eventos sociales claves, como las asambleas y los rituales (fiestas, ceremonias, procesiones, etc.)¹³⁶, actividades que consideran fundamentales para la conservación, pues puede ser decisivo en el resultado final de las intervenciones. De hecho, en palabras de Pacheco *“los cambios importantes o trascendentes ocurrirán a mediano y largo plazo, por lo que es fundamental considerar la importancia del seguimiento y continuidad”* (Pacheco, comunicación personal, 2021).

La restauradora Nayeli Pacheco (2016) ha hecho referencia explícita a la propuesta intercultural en su trabajo en el INAH, apoyándose de las reflexiones de Walter Porto Goncalves y Catherine Walsh. Del primero retoma la idea

autoridades en turno del templo consideraron pertinente que las decisiones fueran tomadas en la asamblea (Cañete, comunicación personal, 2021).

¹³⁶ Es importante considerar que la posibilidad de que personal del INAH participe en las actividades rituales depende de muchos factores (por ejemplo: la disposición del personal para acudir en horarios no laborales o en fines de semana, las propias normas comunitarias en torno al ritual, entre muchas otras) y suele darse por invitación de la comunidad cuando existe ya una relación de confianza con el personal del instituto.

de la interculturalidad como una posibilidad para que *“existan y convivan múltiples universos posibles, partiendo del supuesto de que todas las culturas son incompletas”* (Porto Goncalves, citado en Pacheco, 2016). Además, se adhiere al concepto de interculturalidad de Catherine Walsh, quien la concibe como un *“proyecto político social, epistémico, ético y como pedagogía decolonial, dando pistas para una praxis distinta en la que se busca confrontar y transformar las estructuras de poder (incluyendo las estructuras e instituciones de la sociedad) que naturalizan las asimetrías sociales”* (Walsh, citada en Pacheco, 2016). En ese sentido, Nayeli Pacheco considera que un enfoque intercultural en la restauración nos ayudaría a cuestionar desde qué postura estamos contribuyendo a la conservación e incidiendo en los procesos culturales, al tiempo que nos permitiría hacer de nuestro quehacer una práctica decolonial, en la que los saberes expertos y los saberes comunitarios sean considerados igualmente válidos (Pacheco, 2016).

Después de esta revisión de la disciplina de la conservación con enfoque social en México lo primero que quiero mencionar es que cada uno de los proyectos descritos se desarrolla en contextos específicos, por lo que las dinámicas que cada uno de ellos estableció en su trabajo con la comunidad usuaria del patrimonio estuvo condicionadas por distintos factores. Entre los más significativos, están la particularidad de cada comunidad y los recursos (tanto materiales como humanos) con los que cada proyecto contó, dependiendo de las necesidades institucionales a las que dio atención¹³⁷.

No obstante, considero que resulta enriquecedor mantener la intención de encontrar puntos de encuentro entre estos ejemplos, que permitan esbozar tendencias en la conservación actual de patrimonio en comunidades indígenas que se realiza desde el INAH. Con ese objetivo, puedo señalar que:

1. Casi todos los proyectos se desarrollan a partir de una solicitud expresa de la comunidad, lo que garantiza que hay un interés por conservar esos bienes y al mismo tiempo es una forma de evitar imposiciones institucionales que determinen lo que cada comunidad debería conservar.
2. Antes de iniciar los proyectos se establecen compromisos, responsabilidades y beneficios para ambas partes. Esto como una forma de equilibrar la relación y el papel que cada grupo tendrá en el proyecto.
3. Hay un notable interés por conocer la significación y uso que la comunidad da a los objetos que se restauran, las narraciones simbólicas que se establecen en torno a los procesos de pérdida y

¹³⁷ En ese sentido, me parece que los proyectos emanados desde la CNCPC se manejan en un rango más amplio de certezas presupuestales, además de que son cobijadas por autoridades y todo un centro de trabajo que labora en el campo de la conservación y que por ello puede ser más accesible a las necesidades y propuestas de trabajo con comunidades.

reconstrucción y las expectativas en torno a la restauración. En todos los proyectos se han establecido estrategias específicas para la recolección y análisis de esta información, que pueden incluir o no la presencia en campo de un especialista en ciencias sociales. El resultado de estas indagaciones es utilizado por los restauradores en los procesos de toma de decisiones, aunque no en todos los casos es suficientemente explicitado. Nuevamente se nota el interés por desarrollar una conservación acorde al contexto cultural en el que el bien es utilizado y significado.

4. Se dedican esfuerzos para conocer y respetar las formas de organización que las comunidades tienen y para reconocer como interlocutores a quienes la comunidad ha designado como encargados de las imágenes o bienes que se van a trabajar. También se busca utilizar los espacios comunitarios para la comunicación y el intercambio de información con la mayor cantidad de población interesada, lo que denota un esfuerzo por reconocer al otro y respetar sus formas de organizarse, buscando que el proyecto se adapte a la comunidad.
5. Las propuestas de intervención son socializadas antes de ser iniciados los procesos y en caso de ser necesario se negocian. Cuando el bien que se interviene es de alta relevancia para la comunidad, algunas decisiones de intervención se toman en conjunto con el gobernador y los principales.
6. Se busca que los proyectos sean colaborativos, incluyendo a la población en los procesos que sea pertinente o en los que muestren más interés por participar.
7. Siempre se establecen canales comunicativos para que la comunidad esté al tanto de los procesos que se realizan. Igualmente se invita a la comunidad a visitar el taller de restauración para que conozca de cerca los avances en los procesos de intervención.

Luego de este recorrido por los intereses centrales de la conservación con enfoque social tanto a nivel nacional como internacional puedo concluir que la disciplina en México lo mismo ha sido influenciada por los paradigmas internacionales que ha sido pionera en algunos planteamientos del trabajo con comunidades, pues ha tenido que dar respuesta a las condiciones sociales en las que se desarrolla. Y si bien ha quedado demostrado que la conservación desde hace varias décadas se interesa por estudiar el contexto social en que los objetos que interviene son utilizados y los significados que distintos grupos sociales les asignan, no ha desarrollado un enfoque específico de interculturalidad para atender el tema de la diversidad cultural.

Capítulo 3. Miradas críticas del patrimonio cultural

Muchos de los avances y las nuevas directrices que ha tomado el campo de la conservación patrimonial se desarrollaron en paralelo a los Estudios críticos del patrimonio¹³⁸. La posibilidad de visibilizar la dimensión política y económica en la conformación del patrimonio, cuestionar los intereses y discurso que fomenta, y concebirlo como un elemento poderoso a nivel ideológico para moldear determinado tipo de sociedades, sin duda son un punto de partida necesario para concebir una conservación plural e intercultural. De hecho, los estudios más recientes sobre patrimonio desde el enfoque crítico proponen *“observar los procesos de patrimonialización como instrumentos de gestión de la diversidad, en tanto que están implicados en la conformación y delimitación de unidades “comunitarias”, “poblacionales” o “nacionales” distintas y distinguibles de otras unidades análogas”* (López, 2017, p 64).

Hacer visible y cuestionar el proceso de patrimonialización es de hecho un requisito para la conservación con enfoque social que aspire a ser plural, pues se requiere la conciencia del restaurador profesional de que la actividad que desarrolla contribuye a “producir” patrimonio (Byrne 2008), en el sentido de construirlo discursivamente o de generar una forma particular de verlo. Bajo este planteamiento es fundamental tener presente que los conservadores-restauradores interpretan el patrimonio, al asignarle un discurso particular y luego transformar la materia para que se corresponda con ese discurso¹³⁹.

El patrimonio es pues, un campo fértil para la discusión de la diversidad cultural, siempre y cuando lo entendamos como un recurso de naturaleza ambivalente:

en el que se refleja la diversidad cultural constitutiva de cualquier contexto de relaciones sociales, o por el contrario se contribuye a la producción de la diferencia y a la jerarquización de las expresiones culturales, mediante el establecimiento de listas, catálogos y otros instrumentos burocráticos (López, 2017, p 64).

Por lo tanto, en este capítulo abordo en primer lugar algunas definiciones de patrimonio y explico el proceso de patrimonialización desde una mirada crítica. En la segunda parte de este capítulo, dirijo el análisis al contexto mexicano para explicar el proceso de conformación del patrimonio cultural nacional de México, reflexionando si

¹³⁸ Esta corriente dentro de los estudios del patrimonio nació con la Asociación de Estudios Críticos del Patrimonio (ACHS, por sus siglas en inglés), grupo internacional de estudiosos del patrimonio cultural, que celebró su conferencia inaugural en Gotemburgo en el 2012, en la que se presentó un manifiesto (también llamado provocación) en el que instaban a *“debatir los conocimientos establecidos de lo que es el patrimonio, vigorizar los estudios sobre él utilizando fuentes intelectuales más amplias, cuestionar enérgicamente las conservadoras relaciones culturales y económicas que los entendimientos rancios del patrimonio parecen sostener y abogar por la participación activa de las personas y las comunidades que hasta ahora han sido marginadas en la creación y manejo del patrimonio”* (Smith, 2012, p 534).

¹³⁹ El problema con la interpretación que hacemos los conservadores de determinado objeto cultural es que, mediante nuestra labor modificamos al objeto para que ofrezca a quienes lo contemplan la interpretación que hemos decidido, y al hacerlo podemos impedir que otras interpretaciones puedan reflejarse en él. Carolusa González reflexionó al respecto en su interesante propuesta del restaurador como un artista intérprete, en la que hace hincapié en la diferencia entre el restaurador y otros artistas intérpretes pues el primero transforma la obra de acuerdo con su interpretación mientras que el segundo se limita a ofrecer una versión, sin modificar la obra en la que basa su interpretación (ver González Tirado, 2010)

éste fue o ha sido respetuoso de la diversidad cultural de este territorio, pues la pregunta que guía este capítulo es: ¿el concepto de patrimonio cultural nacional, en el que el INAH basa todo su discurso y práctica institucional, toma en cuenta la diversidad cultural?

3.1 Definiciones

Según la UNESCO, el patrimonio cultural de un pueblo:

comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas surgidas del alma popular y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas (Conferencia Mundial de la UNESCO, 1982, art 23, p 3).

El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla por su parte, define el patrimonio como:

el acervo de elementos culturales (tangibles e intangibles) que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (desde las grandes crisis hasta los de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos, para imaginar, gozar y expresarse (Bonfil, 1997, p 31).

En este trabajo de investigación retomo el enfoque antropológico del concepto de patrimonio cultural, porque permite entenderlo como un recurso que los grupos humanos crean y utilizan con distintos fines. Sin embargo, es importante tener presente que la exaltación de la dimensión antropológica del patrimonio puede llevarnos al extremo de suponer que cualquier manifestación cultural es patrimonio. De hecho, Maya Lorena Pérez y Antonio Machuca (2017) reconocen que se ha vuelto muy ambigua la distinción entre estos dos conceptos (patrimonio cultural y cultura)¹⁴⁰ y señalan enfáticamente la importancia de tener presente que no todos los elementos culturales son patrimonio, sino únicamente aquellos que han pasado por un proceso de patrimonialización¹⁴¹. La conciencia de este proceso crucial de creación de patrimonio nos permite pensar el patrimonio de forma crítica y propositiva, al reconocer que éste no es un acervo o conjunto de bienes inamovible e incuestionable sino, por el contrario, un producto de las necesidades y cambios que acontecen en el grupo humano que lo crea. El resultado

¹⁴⁰ Recordemos que la cultura es el marco simbólico que estructura la vida en sociedad. Por su parte, el patrimonio cultural es un conjunto de bienes en los cuales un grupo social identifica un valor fundamental para explicar y sustentar su historia, su identidad, su cohesión social, su supervivencia, así como sus proyectos a futuro (Pérez, 2012).

¹⁴¹ Para el caso del patrimonio inmaterial esta confusión es aún más evidente, señalan Isabel Villaseñor y Emiliano Zolla, debido a la tendencia de patrimonializar prácticas culturales (como la lengua, danzas, tradiciones, etc.) que ha llevado a que sean tratadas como acervo identitarios y no como derechos culturales (Villaseñor y Zolla, 2012).

de este proceso, es decir el acervo de elementos culturales que conforman el patrimonio cultural, se devela entonces como un “*capital vivo incesantemente reinvertido, reactivado, resemantizado y renovado en el seno del grupo de referencia*” (Giménez, 2005, p 36).

3.2 Procesos de patrimonialización

La patrimonialización implica la creación de un discurso sobre el pasado o sobre el origen del grupo humano dentro del cual se lleva a cabo, que nos ayuda a contestar la interrogante de quiénes somos (Pérez, 2012). Este proceso, desde la perspectiva de la diversidad cultural puede entenderse como

un campo en el que distintos agentes, con desigual capacidad de acción política, negociarán los valores y significados de las prácticas culturales patrimonializables y con ello las fronteras de la colectividad, frente a otros colectivos a las que dichas prácticas les serán ajenas (López, 2017, p 63).

Un aspecto fundamental de la patrimonialización es que implica una acción valorativa, en la cual se establecen cualidades estimados como válidos, relevantes y deseables dentro de cada grupo social (comúnmente son los históricos, estéticos, cognitivos y económicos). Esto le da al proceso una gran condición de subjetividad, puesto que diversos actores sociales pueden considerar deseables valores de diversa índole, variando de un lugar y de una época a otra (Pérez y Machuca, 2017), sobre este punto volveré más adelante.

De manera general es posible definir distintas etapas por las que atraviesa un bien cultural durante su proceso de patrimonialización (Prats, 1998), aunque cabe aclarar que los procesos no son lineales y las etapas pueden ocurrir de forma paralela.

La primera etapa implica un acto de descontextualización del campo de utilidad para el que dicho bien fue creado; lo que supone que ciertos espacios, prácticas y bienes son retirados del flujo de la vida cotidiana en la que participaban. Esto puede ocurrir de manera física y/o simbólica. En seguida el bien en cuestión debe ser recontextualizado, pero asignándole un nuevo significado y función, los cuales serán definidos por el contexto y el consenso colectivo (Frigolé, 2014). Es mediante este proceso que se le adjudican determinadas identidades, ideas y valores a un elemento cultural, para que en adelante este elemento sea asociado y representativo de esas mismas identidades, ideas y valores. Por medio de este proceso se confiere al objeto autoridad y sacralidad (Prats, 1998). Es importante considerar que para que este proceso sea eficaz, la autentificación de esas identidades, ideas y valores debe ser apoyada por fuentes de autoridad oficiales y debe ser reconocida bajo determinados criterios

de legitimación¹⁴² (Prats, 1998), pues ello posibilitará la activación de mecanismos destinados a difundir el discurso creado y preservar la materia que lo sustenta.

Es lógico suponer que la forma en la que se lleve a cabo esa patrimonialización definirá la aceptación que ese bien tenga (o no) como patrimonio en cada grupo social. Dependiendo si el proceso se lleva a cabo de forma impositiva o participativa, se pueden generar procesos de identificación, de imposición o de expropiación y, por lo tanto, situaciones de apropiación, de conflicto o de negociación (González Varas, 2015). En todos los casos es necesario reconocer que la patrimonialización centra la atención y dirige recursos hacia una selección de manifestaciones culturales, al tiempo que excluye y priva de recursos a otras (Hafstein, 2009, citado en Villaseñor y Zolla, 2012). Por lo tanto, no sólo es oportuno reconocer la exclusión como elemento inherente a las prácticas patrimoniales, sino que es imprescindible reflexionar acerca de quién posee la autoridad legal o moral para seleccionar y jerarquizar bienes y expresiones, así como los impactos de dicha jerarquización (Villaseñor y Zolla, 2012). De hecho, en la mayoría de los procesos de patrimonialización, los grupos sociales legitimadores, pertenecientes al ámbito del poder académico, político y económico, han actuado con proyectos e intereses específicos (Pérez, 2012; Machuca y Pérez, 2017; Giménez, 2005).

Por último, una vez que el elemento ha sido conformado como patrimonio, adquiere carta de naturalización y el proceso de selección e interpretación queda oculto (Rosas, 2005). A partir de entonces será reafirmada su condición de patrimonio cultural mediante políticas destinadas a asegurar la perpetuación de su legitimidad y su legado a las nuevas generaciones. En este último proceso es que entra en juego la conservación patrimonial y otras disciplinas científicas, a las que

se les asigna la competencia de identificar, valorar y gestionar los elementos que constituirían el patrimonio cultural de un determinado "pueblo". De ese modo, al presentar el patrimonio como una cuestión técnica, sobre la que sólo los "expertos" podrían pronunciarse con autoridad, se enmascara también su dimensión política (López, 2017, p 63).

En resumen, la inclusión de prácticas o bienes culturales específicas al corpus de lo que se conoce como patrimonio cultural de un grupo social, lejos de ser una práctica políticamente inocua, sitúa a éstos dentro de otros discursos y formas de representación, asignándoles nuevas significaciones y valores, y jerarquizándolas de acuerdo con criterios distintos a los que tenía en el ámbito local de origen (Villaseñor y Zolla, 2012).

¹⁴² Para Prats existen tres criterios estables de legitimación: la historia, la naturaleza y la genialidad (Prats, 1998).

En la actualidad sigue siendo una realidad que la mayoría de las activaciones patrimoniales están incentivadas por organismos políticos, ya sean estos gobiernos federales, estatales, regionales o locales, debido a que, como explicaré más adelante, el patrimonio juega un papel muy importante en los procesos de construcción y legitimación de los estados nación. No obstante, es factible identificar en el estudio y manejo del patrimonio cultural una tendencia que pugna porque este deje de ser una herramienta de los grupos en el poder para crear identidades unitarias, y en lugar de ello debe su potencial para contribuir a temas como la diversidad, la alteridad y la participación de grupos anteriormente excluidos, puesto que cada vez con mayor frecuencia intervienen en el campo patrimonial activadores provenientes del poder político informal y diversos agentes de la sociedad civil, así como también agentes transnacionales globales (Pérez, 2012). Esto implica un cambio profundo: el paso de comprender y trabajar el patrimonio como cohesionador nacional a concebirlo como espacio de enfrentamiento y negociación social, a la vez que como recurso para reproducir las identidades y diferencias sociales (García Canclini, 1997).

A partir del reconocimiento de este proceso de creación de patrimonio en el que intervienen distintos actores, muchos estudiosos del campo patrimonial han definido al patrimonio como un campo de disputa (Bonfil 1997; García Canclini 1997; Machuca 2005; Rosas, 2005), tema en el que ahondaré más adelante en este capítulo.

Otro aspecto problemático que resulta del proceso de patrimonialización es el de la propiedad del bien o manifestación cultural que se convierte en patrimonio. Afirman Isabel Villaseñor y Emiliano Zolla, en su artículo “Del patrimonio cultural inmaterial a la patrimonialización de la cultura” (2012), que invariablemente el término “patrimonio cultural” va seguido de una noción de propiedad, ya sea “patrimonio cultural de México” o “de la humanidad” (Villaseñor y Zolla, 2012). El problema es que, si el patrimonio se vuelve una propiedad cultural de México, ya no se reconoce a los portadores de cultura como los dueños legítimos de sus manifestaciones culturales, y tampoco se contribuye al entendimiento de dichas prácticas como derechos culturales que deben ser respetados en todas sus dimensiones (Villaseñor y Zolla, 2012). Cruces Villalobos señala además la situación paradójica que se produce:

mientras que se le asigna la titularidad de los bienes a un determinado “sujeto colectivo”, la identificación y gestión de los mismos se reserva a las disciplinas científicas y a las instituciones estatales que certifican su carácter patrimonial (Cruces Villalobos, 1998, citado en López, 2017, p 63).

3.3 El patrimonio cultural de México

Para los objetivos de esta investigación, fue de interés crucial definir si existe un acervo de elementos con los que todos los habitantes del territorio nacional se identifiquen y, por lo tanto, pueda definirse como “patrimonio

nacional” e identificar cómo se conformó y quiénes participaron de ese proceso. Y poniendo énfasis en la diversidad cultural cuestionar qué relación existe entre los procesos de patrimonialización y la diversidad cultural, qué pasa con el patrimonio vinculado a los pueblos indígenas y si la diversidad cultural está debidamente representada en el patrimonio nacional.

Comienzo el tema del patrimonio cultural en México exponiendo sus fundamentos legales ya que son los que sustentan la labor institucional en torno a las herencias culturales. Si bien han existido distintos documentos normativos a lo largo de la historia de México que buscaron establecer el carácter público e inalienable de los bienes heredados del pasado (especialmente los arqueológicos), es la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH), aprobada en 1972, la que logró más permanencia y continúa vigente. Lo primero que quiero señalar es que en ella no se utiliza el término de patrimonio cultural, sino que está redactada en términos de monumentos y zonas de monumentos¹⁴³. Esta ley reconoce tres tipos de monumentos, de acuerdo con la fecha en la que fueron creados: los arqueológicos, los históricos y los artísticos, y otorga al INAH la jurisdicción sobre los dos primeros y al INBA sobre el tercero. Considera Bolfy Cottom que esta ley es acorde a los ejes conductores de la política nacionalista de finales del siglo XIX (pese a ver sido redactada mucho tiempo después), cuyas características principales son: *“preocupación por el saqueo arqueológico y su exportación ilegal, promulgación de un instrumento legal eficaz para la protección del acervo histórico y cultural, valoración de los bienes producidos durante la Colonia, definición de la jurisdicción federal y dominio de la nación sobre los bienes arqueológicos”* (Cottom, 2008, p 304).

No obstante, es un hecho que en la actualidad esta Ley es insuficiente para la protección de todo el patrimonio cultural, justamente porque deja fuera muchas manifestaciones y herencias culturales que hoy se reconoce importante salvaguardar.

El mismo García Canclini reconoce que no se cuenta todavía con la legislación suficiente ni con políticas de acción eficaces para proteger las diversas manifestaciones culturales e intervenir en sus usos contemporáneos (García Canclini, 1997). Por su parte, Ana Rosas Mantecón comenta que

si bien a nivel mundial ha ido en aumento el consenso en torno a la ampliación del concepto de patrimonio cultural, para que comprenda también bienes culturales actuales, bienes intangibles, así como los bienes producidos por los grupos populares, en la realidad encontramos que la ampliación de la definición no se ha correspondido con su investigación, legislación ni con las políticas de conservación (Rosas, 2005, p 25).

¹⁴³ Bolfy Cottom, estudioso en la materia, no ve en esto una desventaja y considera a la LFMZAAH de gran utilidad en tanto que permite resolver los problemas de su materia (es decir los monumentos, bienes muebles e inmuebles). Al mismo tiempo reconoce la necesidad de crear otra normativa que permita proteger la totalidad del patrimonio cultural (Cottom, 2008). Por su parte la Ley Orgánica del INAH (decretada en 1929) sí se plantea en términos de patrimonio cultural.

En términos generales considero que la valoración y salvaguarda del patrimonio cultural que realiza el Estado y sus instituciones continúa basándose en la monumentalidad de los bienes o lugares culturales, en su capacidad de generar interés turístico, o en su concordancia con el discurso de la historia oficial de nuestro país. No obstante, en la actualidad se desarrolla un proceso de democratización del patrimonio cultural en el que la participación de más sectores sociales tiende a generar patrimonios más diversos e inclusivos, en cuya definición, manejo y conservación se confrontan nuevos y más amplios puntos de vista y se incluyen nuevos sectores sociales. Sin embargo, el surgimiento de estas intenciones no ha encontrado los espacios en los que desarrollarse, puesto que en términos legales y prácticos el patrimonio continúa siendo un asunto de Estado. Rosas Mantecón señala la existencia de un *“monopolio estatal ejercido patrimonialmente, que se encarga de mantener a raya la participación de la sociedad civil, aun cuando es una realidad que el Estado está materialmente imposibilitado para cuidar de todo el patrimonio con el que cuenta este país”* (Rosas, 2005, p 29).

Otro aspecto limitante que me interesa resaltar es la fragmentación con la que se aborda, a nivel institucional, el tema patrimonial. Además de los ya mencionados INAH e INBA, intervienen en la atención a la problemática patrimonial instituciones como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la Secretaría de Turismo, el Instituto Nacional de Ecología, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Culturas Populares, la Secretaría de Desarrollo Social, los gobiernos estatales y locales, entre otros. Sin embargo, se carece de una estrategia nacional que articule los esfuerzos emprendidos por todas las instituciones y organizaciones, unifique criterios y acabe con la descoordinación que reina entre los organismos involucrados, a nivel nacional y regional (Rosas, 2005).

Estas situaciones desfavorables a la protección integral del patrimonio cultural considero que son herencia del proceso mediante el cual se concibió el patrimonio cultural en México, tema de la siguiente sección.

3.3.1 Conformación del patrimonio cultural nacional

La creación del patrimonio cultural en todo el mundo es un proceso de selección de elementos culturales ejercido desde el poder, con intenciones específicas de acuerdo con las necesidades político-sociales de cada momento histórico; por lo que no sorprende que la creación del patrimonio está estrechamente relacionada con el surgimientos de los Estados-nación. Como en el resto de las sociedades, los procesos de patrimonialización en México están relacionados con el surgimiento del Estado nación. El patrimonio cultural resultante ha sido utilizado como elemento forjador de una identidad colectiva homogénea, lo cual, en un país con tanta diversidad cultural y sobre todo tanta desigualdad social y económica puede resultar muy problemático.

Para entender la relación entre el Estado nación y la diversidad cultural explico a continuación el proceso de conformación del Estado-nación mexicano, retomando lo expuesto por el filósofo mexicano Luis Villoro (1998) en su libro “Estado Plural, pluralidad de culturas”.

Villoro afirma que el Estado-nación moderno logró su consolidación definitiva con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. Lo particular de este modelo político del Estado-nación es que asume que a cada nación le corresponde un estado, lo que implica que *“la sociedad deja de ser una compleja red de grupos disímolos, asociaciones y culturas diversas, y se convierte en un conjunto de individuos que convienen en hacer suya una voluntad general”* (Villoro, 1998, p 25). El triunfo del estado nación es forjar homogeneidad donde antes reinaba la heterogeneidad; lo que consigue a través de dos mecanismos: reconociendo a todos los individuos como ciudadanos iguales entre sí y sometiendo a todos a la misma legislación, administración y poder hegemónico.

Señala Luis Villoro que *“la construcción del estado nación es ficticia: el individuo no se encuentra con la nación, tiene que forjarla”* (Villoro, 1998, p 27). En la construcción de la nación, el Estado es el principal involucrado y una de las razones más poderosas que tiene para buscar la homogeneización de la sociedad es concebirla como un requisito para su modernización: contar con un control hegemónico es fundamental para las sociedades que aspiran a dejar de ser agrarias y convertirse en mercantiles e industriales (Villoro, 1998)¹⁴⁴.

¿Cómo se logra homogeneizar a una sociedad con más de 60 grupos étnicos? Villoro dice que la clave está a nivel cultural, siendo la unidad lingüística un requisito fundamental. La herramienta por excelencia para lograrla es la educación uniforme¹⁴⁵. A la par tiene que darse un proceso de formación de una cultura nacional, que sea uniforme y compartida por todos. Esta cultura nacional no es la convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en una sola que las sintetice (si es que ello fuera posible), sino que es establecida por un sector dominante de la sociedad, que, desde el poder central, impone su forma de vida sobre los demás. Por eso, Villoro afirma tajantemente: *“los estados nación nacen de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio”* (Villoro, 1998, p 29).

Los Estados nacionalistas funcionan bajo la lógica de un solo pueblo, con una sola identidad y un solo patrimonio (López, 2017). En este sentido, los Estados aparecen como los principales agentes de la producción patrimonial. La producción de un “patrimonio nacional” constituye una de las principales estrategias del “nacionalismo

¹⁴⁴ Así lo expresa: *“Ciertamente el capitalismo moderno requiere de un mercado unificado, que rompa el aislamiento de las comunidades agrarias y la introversión de las culturas arcaicas y haga saltar las barreras que impiden la comunicación, en todas las comarcas, de mano de obra, capitales y mercancía”* (Villoro, 1998, p 27).

¹⁴⁵ Aunque no es la única ya que mediados de siglo las Leyes de Reforma atacaron la base económica y agraria de las comunidades indígenas, fundamento de su identidad cultural, beneficiando al naciente capitalismo agrícola. En la segunda mitad del siglo el gobierno quiso atraer a la colonización europea con el objeto de desarrollar la agricultura nacional y de paso acelerar el mestizaje de la población (Stavenhagen, 1979, citado en Villoro, 1998).

nacionalizante” desplegado por los estados (Brubaker, 1996, citado en López, 2017) y, precisamente por eso, “*uno de sus principales mecanismos de exclusión social, al situar fuera de las fronteras de la nación a quienes no se vean reflejados en el espejo patrimonial*” (López, 2017, p 63). Para que el Estado nación pueda consolidarse es requisito expresar su identidad en una nueva cultura: la cultura nacional.

La cultura nacional, según Villoro “*obedece a un movimiento circular en el que a la vez que trata de expresar la nación, la crea. Por un lado, intenta descubrir el estilo de vida, los valores y maneras de ver el mundo de los grupos sociales que componen la nación; por el otro, al expresarlos, contribuye a crear los rasgos que la identifican*” (Villoro, 1998, p 33). Para llevar a cabo este proceso, la nueva realidad política y cultural inventa sus propios emblemas, sus íconos y banderas, designa a sus héroes patrios, establece sus mitos fundadores y sus ceremonias conmemorativas, en pocas palabras “*crea todo un lenguaje simbólico, con el que los nuevos ciudadanos puedan expresar el nuevo culto a la realidad imaginada*” (Villoro, 1998, p 32).

La importancia de esta cultura nacional dentro del Estado nación es tal, que a partir de entonces la soberanía nacional no reside solo en el control del territorio y en el desarrollo de la calidad de vida de sus habitantes sino también en la búsqueda de un periodo histórico propio que pueda sustentar al Estado nación y sobre el cual éste sea capaz de imponer un monopolio legítimo (López Caballero, 2011). Y aquí es donde entra en juego el patrimonio cultural.

Una nación nueva requiere resaltar cualidades que le sean únicas, mediante las cuales pueda distinguirse claramente tanto de su anterior conformación como del resto de naciones. En el caso mexicano el rescate y exaltación del pasado prehispánico resultó idóneo para estos propósitos, al tratarse de elementos históricos únicos que lo diferenciaban del resto del mundo. Así el patrimonio prehispánico ha funcionado desde el siglo XIX como un “*dispositivo ideológico, cuya organización y semántica en torno de un pasado grandioso que se pierde en un fondo mítico, juega el papel de trasfondo escenográfico y soporte meta-discursivo del poder*” (Rosas, 2005, p 144).

Es importante acotar que en ese momento el pasado prehispánico no era ni remotamente asociado con las poblaciones indígenas contemporáneas, las cuales eran percibidas por las élites como salvajes y bárbaras al encarnar todos los vicios que el régimen colonial había dejado tras de sí¹⁴⁶. Resulta interesante que, de acuerdo con los pocos testimonios conocidos de aquella época y los escasos trabajos antropológicos, los grupos indígenas tampoco reivindicaban como propio el legado cultural y monumental previo a la conquista, sino que cimentaban

¹⁴⁶ Discurso fomentado por la proliferación de movimientos indígenas rebeldes que, en distintos puntos del país, luchaban contra la explotación que padecían.

sus vínculos identitarios con elementos e instituciones forjados durante la colonia, siendo el más significativo sin duda el santo patrón de cada localidad¹⁴⁷ (López Caballero, 2011).

Por otro lado, la relación con la herencia material y simbólica producida durante los 300 años de colonia ha sido muy ambivalente. Reiteradamente se afirma que una vez finalizado el periodo de dominación colonial se creó un fuerte rechazo a lo que representaba esta etapa de la historia nacional, lo que promovió que los objetos virreinales no fueran incluidos en la construcción de lo nacional como sí lo fueron los arqueológicos (Roselló, 2011). Algunos autores han señalado que para muchos mexicanos estos elementos culturales se convirtieron en el símbolo de los abusos de una institución enemiga, y el recuerdo de la avaricia, el poder y dominio de un pueblo opresor (Roselló, 2011). Pero es necesario matizar esta afirmación. Si bien los bienes culturales coloniales no fueron tan utilizados como los prehispánicos en la conformación de la identidad mexicana, por su asociación con el régimen que la Independencia había derrocado, esto no significó que de la noche a la mañana, los vínculos que mantenía con la población se terminaran (Lombardo, 1997, citado en Roselló 2011) sobre todo porque, como mencioné anteriormente, algunos elementos occidentales, especialmente los ligados a la religión católica, se habían arraigado profundamente en la sociedad mexicana.

Por eso, la exaltación del patrimonio prehispánico en detrimento del patrimonio virreinal, más que tratarse de una cuestión de rechazo a los objetos de la Nueva España por representar a los españoles (o al sistema derrocado), tiene que ver con la imposibilidad de estos últimos de responder a la necesidad de las nuevas élites por encontrar elementos que diferenciaron a la mexicana del resto de las culturas del mundo. Lo que no implica que los mexicanos despreciaran las iglesias, los archivos, la pintura, la escultura y las bibliotecas novohispanas, que se mantuvieron no sólo como elementos importantes de la vida cotidiana, sino como parte fundamental de su historia¹⁴⁸.

Otra particularidad en el campo del patrimonio histórico fue la lucha que durante décadas se dio entre el Estado y la Iglesia para definir la propiedad de los templos y sus bienes muebles. Sobresale el esfuerzo realizado durante la segunda mitad del siglo XIX por ordenar, inventariar y conservar los documentos históricos del periodo virreinal

¹⁴⁷ Esta afirmación puede resultar contraria a lo señalado por Guillermo Bonfil Batalla, quien insiste en que las raíces de las culturas mesoamericana permanecieron siempre en las comunidades indígenas. Considero que ambas afirmaciones son verídicas ya que es cierto que muchos elementos de la matriz cultural prehispánica se conservaron casi intactos aún después de 300 años de dominación cultural, pero esas permanencias culturales no se reflejaron ni se asociaron con los monumentos u objetos prehispánicos, por lo que podemos considerar que el vínculo de las comunidades indígenas con el pasado monumental material sí fue cortado; sobre todo porque muchos elementos de la cultura material y simbólica de las sociedades prehispánicas fueron perseguidos y castigados durante la colonia, lo que en algunos casos significó su transformación, adaptación o pérdida.

¹⁴⁸ De hecho, el patrimonio histórico de México -especialmente el religioso- es reconocido y valorado en tanto constituye el "escenario en donde se escenifican muchas formas de ser, estar y representar el mundo que forma parte de una identidad particular que nos vincula a todos a una misma comunidad" (Roselló, 2011, p 204). Más allá de las motivaciones religiosas, las iglesias por ejemplo son reconocidas por la mayor parte de los mexicanos como lugares propios, espacios en donde transcurren momentos fundamentales de la vida. Estos bienes patrimoniales son en definitiva importantes centros de sociabilidad, reunión, diálogo, encuentro y organización colectiva (Roselló, 2011).

(Velasco, 2012), así como las medidas que implementaron distintos gobiernos, entre ellos el de Maximiliano de Habsburgo y el de Benito Juárez, para designar como propiedad de la nación los bienes creados durante la etapa virreinal.

Otro concepto fundamental para entender la conformación del patrimonio cultural en México es el **nacionalismo**, que tuvo un gran impulso tras la Revolución Mexicana, al pugnar por una unidad nacional que superara las diferencias de clase. Convirtiéndose así en un terreno ideológico fértil para el despliegue de un discurso conciliador y escamoteador de las diferencias sociales prevaletentes, a nombre de la unidad nacional (Machuca, 2005).

El nacionalismo en el siglo XX mexicano fue apuntalado desde distintas esferas y por distintos actores. Pero sin duda una de las más participativas fue la esfera cultural. Considera Machuca que

la hegemonía lograda por los grupos encumbrados mediante el proceso revolucionario tenía su complemento —si no es que su logro principal— en la función simbólica y mediadora correspondiente al campo cultural. El Estado podía legitimarse así, a través de los elementos suministrados por la cultura (Machuca, 2005, p 144).

La producción artística y cultural de mediados del siglo XX contribuyó a generar un discurso iconográfico muy específico, dirigido a la construcción de una imagen que respondiera a las necesidades hegemónicas del Estado, apoyando la historia nacional y sus protagonistas (Machuca, 2005). Sin duda el ejemplo más claro y monumental de este nacionalismo cultural es el movimiento muralista mexicano.

En este contexto, el reconocimiento de una sola cultura (la mestiza) y un mismo patrimonio nacional entre distintos sectores de la sociedad, *“es indicativo del grado de hegemonía alcanzado —por lo menos como voluntad de lograrla— por el actor político que se asume como su portador y promotor central. Lo que convierte al patrimonio cultural en uno de sus recursos principales”* (Machuca, 2005, p 148).

Fue gracias al nacionalismo que por primera vez se estableció un vínculo entre las civilizaciones prehispánicas y los pueblos indígenas contemporáneos de las primeras décadas del siglo XX. El trabajo que Manuel Gamio realizó en Teotihuacán fue clave para este giro ideológico. Este intelectual mexicano acompañó el proceso de excavación de las ruinas arqueológicas con un trabajo etnográfico de la región, que lo llevó a concluir que los indígenas de las zonas aledañas a las ruinas poseían una herencia gloriosa que, aunque erosionada por cuatro siglos de opresión e

ignorancia, podía ser rescatada. Este razonamiento colocaba a los campesinos en una posición de sujetos “redimibles”, pues mantenían el genio de los habitantes de la antigua metrópolis de Teotihuacán¹⁴⁹.

El historiador mexicano Enrique Florescano señala como una de las mayores hazañas del Estado posrevolucionario haber creado una noción de identidad y patrimonio nacionales e inducir su aceptación en la mayoría de la población (Florescano, 1997). Desde entonces, la historia precolombina y las civilizaciones prehispánicas se convirtieron en la herencia profunda de los mexicanos y se asumió que ésta debía de encontrarse de manera más viva o pura entre las poblaciones indígenas. Por medio de esta operación ideológica los pueblos indígenas fueron asociados a las culturas precolombinas, lo que, si bien les otorgó el papel de elementos constitutivos y valorizables de la nación, no les dio, en cambio, el derecho a ser sujetos de la historia, pues toda modificación a su cultura fue percibida como una pérdida. Este proceso ha sido referido como la “patrimonialización” de los indígenas (López Caballero, 2011).

Durante las décadas que siguieron a la revolución mexicana se comenzó a gestar un ambiente cultural y políticamente propicio para la formación de instituciones estatales dedicadas al cuidado y la protección legal del patrimonio. Sin duda uno de los gobiernos más prósperos y fructíferos en la materia fue el de Lázaro Cárdenas. Fue en su sexenio que la educación se convirtió en uno de los pilares de la política gubernamental, dando impulso tanto a la creación de institutos y escuelas, como a la implementación de proyectos culturales. Es ese contexto surge en 1939 el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) cuya mayor encomienda fue *vigilar, conservar y restaurar los monumentos arqueológicos e históricos, así como los objetos que en ellos se encontraran*” (Ley Orgánica del INAH, 1939). La creación del INAH marca un parteaguas en la tutela del Estado en materia de patrimonio cultural pues si bien desde las leyes de 1930 y 1934 ya se le había asignado al poder federal esta misión, fue a partir de la creación del Instituto que se consolidó la infraestructura institucional para cumplirla¹⁵⁰ (Cottom, 2008). Es así como la creación del INAH se sitúa en un momento coyuntural en términos de políticas públicas culturales, pues responde tanto a la vinculación del patrimonio con la identidad nacional como a la posibilidad de utilizarlo para la generación de ingresos, por la vía del turismo y las industrias culturales (Cottom, 2008).

¹⁴⁹ Razonamientos como éste fundamentaron los objetivos de los gobiernos posrevolucionarios de modernizar a los grupos indígenas y de la estrategia política para lograrlo: el indigenismo oficial, tema que es tratado en el capítulo 4.

¹⁵⁰ Antes de eso la instancia que estaba encargada de todo lo relativo al patrimonio era el Departamento de Monumentos Artísticos, Arqueológicos e Históricos, que había retomado las actividades que anteriormente realizaban instituciones como el Museo Nacional, la Dirección de Monumentos Prehistóricos y de Monumentos Coloniales.

Décadas más tarde el auge en el desarrollo cultural y económico del país hizo posible la construcción de museos nacionales, entre ellos el Museo Nacional de Antropología e Historia (MNAH), el Museo Nacional del Virreinato y el Museo de Arte Moderno, con lo que el acervo de los elementos que conformaron el patrimonio nacional se fue ensanchando para dar cabida a las producciones modernas y contemporáneas.

Según Antonio Machuca el éxito de la cultura nacional como elemento unificador funcionó hasta las últimas décadas del siglo XX, cuando entró en crisis debido al fuerte cuestionamiento que recibió por parte de diversos movimientos sociales que comenzaron a reivindicar su derecho a la diversidad (tema abordado ampliamente en el capítulo 5) (Machuca, 2005).

3.3.2 El patrimonio cultural vinculado a los pueblos indígenas de México

En el desarrollo de esta tesis utilizo ampliamente el concepto de patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas y en este apartado explico a qué patrimonio me refiero.

Es un hecho que en términos legales todo el patrimonio arqueológico e histórico le pertenece a la nación, y es el Estado quien tiene jurisdicción sobre su uso, conservación y propiedad. Ni en la legislación ni en las normativas correspondientes se reconocen patrimonios tangibles exclusivos de comunidades determinadas¹⁵¹. Respecto al patrimonio histórico religioso que se encuentra dentro de los templos, aunque igualmente es propiedad de la nación, su custodia legal pertenece a los representantes o apoderados legales de las organizaciones religiosas que hacen uso del inmueble y los bienes muebles de su interior. Por lo tanto, no existe patrimonio material que le pertenezca, en términos legales, a las comunidades originarias.

Pero si hablamos de pertenencia, en un sentido de vínculo, resguardo y uso, lo dictaminado por las leyes se estrella con una realidad diferente: el Estado ha visto siempre rebasada su capacidad para custodiar y conservar la enorme cantidad de elementos culturales que se resguardan en los pueblos y comunidades del país, por lo que en muchas comunidades rurales indígenas las autoridades locales han quedado como encargadas *de facto* de los bienes materiales que conforman su patrimonio. Bajo esta lógica, en este trabajo, utilizo el concepto de “pertenencia” no en una interpretación legal sino más bien de correspondencia, asumiendo que el patrimonio le pertenece al grupo de personas que lo usan y lo mantienen vigente tanto material como simbólicamente dentro de sus dinámicas locales. Especialmente en contextos donde el acompañamiento institucional ha sido escaso o incluso inexistente. En ese sentido, es el patrimonio histórico religioso, ligado a la religión católica¹⁵², el que conserva un

¹⁵¹ Aunque de facto estos puedan existir, el camino legal que señala la validez que tiene un individuo de mantener bajo su custodia patrimonio arqueológico es mediante el registro y la concesión de uso.

¹⁵² Quiero hacer aquí una precisión, pues es una realidad que una cantidad importante de población perteneciente a grupos indígenas a abandonado en las últimas décadas la religión católica para convertirse a alguna otra fe. Esto ha generado distintos procesos de

vínculo más fuerte y una relación más estrecha con las dinámicas simbólicas y sociales dentro de las comunidades indígenas. También ocupan un lugar importante aquellos objetos cargados de “poderes” que son utilizados en rituales o en momentos importantes en la vida político social de las comunidades (objetos utilizados en ceremonias agrícolas, bastones de mando, elementos naturales con atribuciones mágicas o milagrosas, etc.), pero la mayoría de los objetos de este tipo no pertenecen a la categoría de monumentos históricos no han sido del interés institucional, lo que ha permitido que su propiedad y uso sea competencia de las propias comunidades.

Conviene aclarar que no asumo que exista algo así como un acervo de elementos culturales a los cuales llamar de forma genérica patrimonio indígena, pues en primer lugar es una realidad que el concepto de patrimonio no siempre tiene un equivalente en cada una de las diferentes lenguas de estos grupos originarios y en segundo lugar porque, como he tratado de señalar a lo largo de este trabajo, el patrimonio implica siempre un proceso activo, que impide concebirlo como un conjunto dado de objetos o prácticas. Dicho lo anterior, en las siguientes líneas desarrollo argumentos que permitan esbozar particularidades e incluso algunas problemáticas de las herencias culturales vinculadas a los grupos étnicos en México, especialmente en la relación que establecen con las instituciones abocadas a su definición y salvaguarda.

Una de las características más significativas de las herencias culturales resguardadas en localidades rurales, y particularmente en comunidades originarias, es que están profundamente ligadas con las nociones de territorio y de patrimonio natural, con las que conforma un universo simbólico que impacta todos los aspectos de la vida cotidiana individual y colectiva. En la concepción de los grupos originarios las nociones de naturaleza y sociedad se encuentran permanentemente interrelacionadas y fundamentan una visión patrimonialista mucho más amplia que implica, por ejemplo, el reconocimiento de territorios ancestrales, así como el derecho al uso y manejo de los recursos naturales que en ellos se encuentran (Rubio, 2006). Derivado de esta concepción interdependiente entre sociedad y naturaleza, los pueblos indígenas consideran a la tierra como *“la fuente primaria de la vida que nutre apoya y enseña”* (Betancourt, 2019, p 61). La naturaleza es, por lo tanto, no solo una fuente productiva sino también el centro del universo, el origen de la cultura y de la identidad étnica (Toledo, 2012). En muchos grupos étnicos y campesinos, el patrimonio natural se concibe como integrante de un mismo todo, conformando el concepto de territorio como el lugar que se habita y al cual se llena de geo símbolos¹⁵³, que definen el sentido de

transformación de los vínculos que mantienen estas personas con los bienes materiales propios del catolicismo: en algunas comunidades el vínculo se pierde mientras que en otras la estrecha relación que existe entre los rituales y bienes católicos con aspectos de la organización social y civil provoca que se mantengan esos vínculos, aunque probablemente modificados.

¹⁵³ Según la geografía cultural, el concepto clave de geo símbolo se define como *“cualquier lugar, itinerario, extensión territorial o accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad”* (Bonnemaison, 1981, citado en Pérez y Argueta 2019, p 126).

pertenencia socio-territorial de una comunidad (Giménez, 2005). En el centro de este estrecho lazo está la percepción de que todas las cosas vivientes y no vivientes y los mundos naturales y sociales están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad¹⁵⁴). Por lo que para estas comunidades la defensa de la naturaleza implica muchas veces la defensa de su cultura (Toledo, 2012).

El reconocimiento de esta interrelación ha dado pie a la creación del concepto de **patrimonio biocultural**, el cual se expresa en el hecho de que *“cada especie de planta o de animal, cada tipo de suelo y de paisaje, cada manantial, río o montaña, casi siempre tienen una expresión lingüística correspondiente, una categoría de conocimiento, un uso práctico, un sentido sagrado, un papel en el ritual, una vitalidad o un recuerdo individual o colectivo”* (Toledo, 2012, p 57). Pérez y Argueta señalan que el primero en señalar esta interrelación fue Bernard Nietschmann en 1992, cuando acuñó el concepto de “axioma biocultural” con el que definió la enorme interdependencia entre la naturaleza y la cultura. Este estudioso señaló que esa interdependencia ha dado como resultado una conservación simbiótica, en la cual la diversidad cultural y la biológica son mutuamente dependientes y geográficamente inseparables (Pérez y Argueta, 2019).

Arturo Argueta define el patrimonio biocultural como *“la herencia cultural ancestral que los pueblos han generado y acumulado a partir de la reproducción social de sus saberes, prácticas, pensamientos, imágenes, sentimientos y representaciones en relación articulada y estrecha con todos los seres y elementos de la naturaleza, tierras y territorios incluidos, así como con los seres no naturales que participan en la estructura, organización y funcionamiento del mundo”* (Argueta, 2018 citado en Pérez y Argueta, 2019, p 147).

México es un territorio especialmente propicio para hablar de patrimonio biocultural, ya que es considerado un país megadiverso (el 10% de toda la diversidad biológica del planeta se encuentra en su territorio) y mega cultural (con 68 agrupaciones lingüísticas y más de 300 variantes). La conjunción de estas dos cualidades le han valido ser considerado como la segunda mayor riqueza biocultural del mundo¹⁵⁵.

Ciertamente el concepto de patrimonio biocultural fue explorado primeramente entre los especialistas de las ciencias biológicas y naturales, y es desde estas ramas del conocimiento que se han desarrollado la mayoría de los marcos teórico-metodológicos desde los cuales abordarlo (por ejemplo: las etnociencias, el diálogo de saberes y la transdisciplina, ver capítulo 4)¹⁵⁶. No obstante, el concepto de patrimonio biocultural se ha extendido a más

¹⁵⁴ El concepto de reciprocidad indica la correspondencia mutua de una cosa con otra, en este caso la sociedad y la naturaleza.

¹⁵⁵ Existen tres factores que se toman en cuenta para clasificar a los países bio-culturalmente más ricos del planeta: la biodiversidad, etnodiversidad y agrodiversidad. México ocupa el segundo sitio, después de Indonesia y por delante de India, Australia, Brasil y China (Toledo, 2010).

¹⁵⁶ En 1988 se realizó el Primer Congreso Internacional de etnobiología en Brasil, del que resultó la Declaración de Bélem, documento pionero en la relación entre etnocientíficos y pueblos originarios, campesinos y afrodescendientes (Pérez y Argueta, 2019). Este evento marcó el inicio de esta “doble conservación”, la biológica y la cultural, como un discurso y una praxis que cobija la alianza entre etnobiólogos, antropólogos y pueblos indígenas (Dumoulin, 2005 citado en Pérez y Argueta, 2019).

ramas disciplinares y ámbitos de acción, entre ellos la antropología y recientemente la conservación del patrimonio cultural. Las reflexiones derivadas de todos estos encuentros transdisciplinares han llevado a la conclusión de que:

Salvaguardar el patrimonio natural de un país sin la salvaguarda de las culturas que le han dado forma y sentido significa reducir la naturaleza a un ente estático, distante, casi muerto. Del mismo modo, no es posible salvaguardar las culturas, mientras no se detenga la destrucción del entorno natural que les sirve de base y que dan sentido a su existencia tanto material como espiritual (Toledo, 2012, p 57).

Hoy en día, la lucha por la protección y salvaguarda del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas está asociada al conjunto de los nuevos derechos sociales, entre los que se encuentran los derechos culturales, los derechos indígenas o derechos de los pueblos originarios y los derechos colectivos (Pérez y Argueta, 2019).

Otro asunto particular del patrimonio vinculado a comunidades indígenas es la preponderancia de valores de tipo espiritual y religioso, por encima de otras estimaciones propias del ámbito académico e institucional (como el valor estético, el histórico o el económico). Dentro de los discursos oficiales del patrimonio pocas veces los valores religiosos o espirituales son mencionados, aun cuando importantes teóricos de la disciplina, como Herb Stovel y Gamini Wijesuriya, han señalado que *“el patrimonio religioso vivo es el que ha dado sentido y forma a la humanidad y a toda su diversidad, más que cualquier otro tipo de patrimonio”* (Stovel, 2005, p 2) y esto se debe a que mantiene una continuidad y alrededor de él existe permanentemente una comunidad vinculada (Wijesuriya, 2008)¹⁵⁷.

La continuidad sin duda es un campo sobre el que hay mucho que decir en el ámbito de los pueblos indígenas de México. Por ejemplo, la antropóloga Catherine Good Eshelman ha documentado que para los nahuas de Guerrero la idea de una continuidad histórica es fundamental, y ésta se expresa a través del desempeño de ciertas

¹⁵⁷ Quiero hacer unas precisiones respecto al concepto de patrimonio vivo, que he abordado con anterioridad en el capítulo 1. En este tipo de patrimonio la continuidad se ha traducido como la persistencia de la función original para la que el bien cultural fue creado (Noval y Huidobro, 1998; Wijesuriya, 2015). Aunque reconozco la noble intención de resaltar el papel de la comunidad vinculada con estos bienes, considero que esta denominación es inadecuada por ser poco precisa, puesto que por un lado ningún bien patrimonial está “vivo” en sí mismo -en todo caso podría hablarse de la vigencia de vínculos o prácticas sociales que involucran al objeto, que son los que interesa que se mantengan “vivos”, sin otorgarle la cualidad de “vivo” al patrimonio porque con ello se pasa el foco de atención a los objetos y no a los procesos sociales alrededor de él-. Por otro lado, hablar de un patrimonio “vivo” implícitamente supone la existencia de un patrimonio “muerto”, lo cual resulta francamente contradictorio si se atiende el proceso permanente de reafirmación que tiene todo objeto considerado patrimonio. Además, considerar la “función original” como factor determinante para la “vitalidad” del patrimonio resulta peligroso pues ignora que la actualización o modernización de prácticas en torno a los objetos culturales es parte de la continuidad y viveza de los grupos humanos que los usan.

actividades, especialmente actividades rituales, mediante las cuales los nahuas perpetúan o mantienen los “hilos” de una tradición que les fue heredada por sus antecesores o “los que vinieron de más antes”¹⁵⁸.

La carga simbólica que los pueblos originarios depositan en los objetos religiosos, puede decirse que modifica en gran medida la percepción que se tiene de ellos. Por ejemplo, los coras encuentran que los Santos “*son los que estuvieron con Jesús, son ellos mismos, no sus representaciones*” (Schneider, 2018, p 2); mientras que para los nahuas todas las cosas que están hechas por alguien contienen la energía de esa persona o su *chichahualistli* (Good, 2013).

El patrimonio vinculado a los grupos étnicos se compone, según el antropólogo Gilberto Giménez, de un núcleo cultural constituido por la religión (enmarcada por el sistema de cargos que combina aspectos cívicos y religiosos), las prácticas rituales acompañadas por variedades dancísticas, una lengua nativa asociada con una lírica y una narrativa propia, así como un determinado repertorio musical, todo ello en el contexto de una territorialización (Giménez, 2005).

La vinculación del patrimonio resguardado por comunidades indígenas con aspectos simbólicos y rituales ha desembocado en la tendencia a considerarlo mayoritariamente del tipo intangible o inmaterial. Según un documento editado por la UNESCO y Patrimonio Cultural Inmaterial, titulado *Patrimonio vivo y pueblos indígenas* (2019), “*salvaguardar el patrimonio vivo es fundamental para los pueblos indígenas porque su patrimonio es la base de su identidad y de sus culturas, y la transmisión continua de este patrimonio va a fortalecer las identidades y las culturas de los pueblos*” (UNESCO, 2019, p 4).

Sin pasar por alto la utilidad de dicha Convención como mecanismo de protección de ciertas manifestaciones culturales, y reconociendo casos en los que grupos indígenas buscan la inclusión de sus prácticas culturales en las listas de patrimonio inmaterial como estrategias de revitalización o protección (Villaseñor y Zolla, 2012)¹⁵⁹, no deja de ser problemática la insistencia en señalar que son los pueblos originarios quienes detentan más patrimonio inmaterial y quienes deberían estar más interesados en salvaguardarlo, por medio de su patrimonialización.

Isabel Villaseñor y Emiliano Zolla reconocen que “*la patrimonialización de expresiones culturales para conformar el llamado patrimonio intangible tiene una fuerte tendencia a folclorizar la alteridad, y las formas de vida indígena o no occidentales*” (Villaseñor y Zolla, 2012, p 86). En México ha sido el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

¹⁵⁸ Los nahuas del estado de Guerrero tienen dos conceptos claves para expresar esta idea, el primero es la expresión *ihcsan ohualah*, “esto ha venido hasta nosotros desde antes, de más antes” que refiere a la herencia común, la cultura, transmitida a las personas que viven hoy de las personas que vivieron antes (Good, 2005, p 100). El segundo concepto es *xticotoniskeh* que puede traducirse como “no romperemos el cordón” (*cotona* en náhuatl significa jalar a un mecate, cordón o hilo hasta que se rompa) en este caso se utiliza figurativamente para indicar una negación a la ruptura definitiva con una tradición o modo establecido de hacer algo (Good, 2005, p 101).

¹⁵⁹ Especialmente cuando son los mismos gobiernos nacionales, en contubernio con los estatales y los pequeños propietarios y dueños de mineras, quienes atentan contra su supervivencia, como el caso de la ruta sagrada de la Sierra de Catorce y el altiplano potosino de los *wixárika* (Villaseñor y Zolla, 2012)

(CONACULTA) el organismo encargado de registrar las expresiones inmateriales consideradas como patrimonio cultural, por medio del Sistema de Información Cultural (SIC). Una revisión de dicho registro pone en evidencia dos situaciones: la elección de manifestaciones culturales se fundamenta en una concepción esencialista de la cultura (que considera a las comunidades como sociedades cerradas, cuya integridad y coherencia identitaria depende de no tener contacto con el “exterior” y que considera la innovación y la transformación como aberraciones) (Villaseñor y Zolla, 2012); y la tendencia mayoritaria a incluir manifestaciones culturales pertenecientes a comunidades indígenas o rurales (por ejemplo, en la Ciudad de México a pesar de ser la entidad federativa más poblada y en la que se esperaría que existieran múltiples manifestaciones inmateriales de la cultura, únicamente se registran dos prácticas; mientras que en Oaxaca, el estado con mayor diversidad cultural y presencia étnica, se registran 36)¹⁶⁰.

Considero que estas situaciones reflejan la persistencia de la falsa correspondencia entre patrimonio étnico y tradición, entendida ésta última como un dictado inamovible de reglas y comportamientos incapaz de actualizarse y modificarse según las necesidades y vivencias del grupo humano. Como ya mencioné, la incorporación folklorizada de las culturas indígenas al ámbito del patrimonio nacional las condenó a permanecer congeladas en un estado “tradicional”, en oposición a la “modernidad” del resto de la sociedad mexicana. Los estudios culturales y las políticas públicas que produjeron desde fines del siglo XIX un vasto conocimiento empírico sobre los grupos étnicos, sobre su religiosidad, medicina, fiestas y artesanías, manejaron casi siempre una concepción arcaizante de esas manifestaciones culturales y enfrentaron grandes dificultades para entender cómo se renuevan en los procesos modernizadores suscitados por la urbanización y la industrialización de la cultura (García Canclini, 1997), si bien esto ha comenzado a cambiar.

El problema de considerar que el patrimonio cultural de las comunidades originarias se compone casi exclusivamente de patrimonio intangible es asumir que sus prácticas y herencias culturales pertenecen al ámbito de lo empírico o subdesarrollado. Además de excluirlos, de cierto modo, de las decisiones respecto al uso y disfrute del patrimonio material, campo que ha estado fuertemente monopolizado por el Estado, como expliqué anteriormente.

Una última cuestión problemática es que la patrimonialización de prácticas culturales, dentro del ámbito de Estados nacionalistas, implica un cambio en el sentido de propiedad de dichas prácticas, puesto que éstas quedan sujetas a la injerencia de las políticas nacionales. Cuando se patrimonializan prácticas de grupos minoritarios, por ejemplo, se pueden mermar los derechos culturales de estos grupos sociales al no existir todavía contrapesos legales para el monopolio que tiene el Estado sobre el control patrimonial (Villaseñor y Zolla, 2012).

¹⁶⁰ Datos tomados del Sistema de Información Cultural [en línea]

En cuanto a la incorporación de elementos culturales de grupos indígenas en el patrimonio nacional, el historiador Enrique Florescano advierte que, a pesar de que el patrimonio nacional intentaba resaltar lo particular propio frente a lo común y externo por medio del reconocimiento de sus propias tradiciones y memoria histórica, el Estado mexicano terminó reproduciendo internamente los mecanismos de dominación propios del etnocentrismo occidental, esto se advierte en el tratamiento que dio a los distintos grupos étnicos, sociales y culturales (Florescano, 1997). Al respecto, conviene hacer una observación: aunque la conformación de la identidad nacional y la patrimonialización de elementos culturales ocurrida principalmente durante los siglos XIX y XX no corresponda con el periodo histórico colonial, esto no significa que no existiera una visión colonialista en la conformación del patrimonio. Lo que se ha denominado la “colonialidad del saber” (Lander, 2000), que consiste en la imposición de sistemas de conocimientos y racionalidades propias de las sociedades dominantes sobre las dominadas, haciéndolas pasar como objetivas y universales, es un fenómeno que estuvo presente en este proceso de auto-conformación identitaria, aunque fuera ejercida por el mismo Estado mexicano. En el proceso, las comunidades locales fueron igualmente excluidas de los sistemas de manejo y cuidado patrimonial hasta hace muy poco tiempo. Esto pone de manifiesto la existencia de dos procesos simultáneos: por un lado, la expropiación de ciertos elementos culturales de distintos grupos étnicos para ser patrimonializados y formar parte de la cultura nacional, y por otro la invalidación, por medio de la no legitimación, del resto de elementos culturales de dichos grupos, quienes a partir de entonces debían identificarse con el mosaico cultural designado como patrimonio nacional. Guillermo Bonfil Batalla aborda lúcidamente esta cuestión e indica que la no legitimación de una parte considerable del patrimonio de los diversos pueblos implicó su devaluación y su estigmatización como objetos culturales que tienen una carga negativa de valor porque son diferentes de los legítimos (visión negativa que los grupos dominados han interiorizado) (Bonfil, 1989). Desde su punto de vista en México no sólo no se fundieron los patrimonios de los pueblos indios y los colonizadores europeos, sino que *“tampoco se crearon las circunstancias que permitieran el desarrollo de significados indirectos positivos de cada cultura en relación con las demás; es decir, no existió un principio de comprensión y aceptación que hiciera posible la valoración positiva de la cultura del otro”* (Bonfil, 1989, citado en Rosas 2005, p 13). Como consecuencia, Bonfil Batalla consideraba que no existe una identificación profunda entre el patrimonio nacional y los grupos indígenas (si bien esta afirmación podría ser matizada ahora debido a la incorporación reciente de manifestaciones étnicas en los listados de patrimonio nacional inmaterial).

Es interesante reflexionar en torno a los cambios que ocurren cuando un elemento o bien patrimonial que pertenecía a un ámbito local pasa a considerarse como elemento de identidad nacional. Villaseñor y Zolla (2012) reconocen que, aunque este proceso no ha sido cabalmente estudiado, sí es posible identificar en él una situación

de ambigüedad, en la que si bien se reconoce que el patrimonio pertenece a la comunidad local, ésta queda imposibilitada para tomar decisiones autónomas respecto a él (Schneider, 2017).

Otro tema que resulta muy interesante es el de las colecciones etnográficas en museos. El interés por los objetos etnográficos no apareció sino hasta finales del siglo XIX. Aunque desde su fundación el Museo Nacional contaba con piezas etnográficas en sus acervos y exhibiciones, éstas no fueron reconocidas públicamente hasta el término del siglo XIX cuando los programas de incorporación llevaron a los etnólogos a preocuparse por el rescate y resguardo de la cultura material de los grupos étnicos en el país. Los investigadores del Museo y sus estudiantes realizaban expediciones por todo lo largo y ancho de la República con el fin de recolectar nuevos objetos provenientes de los diversos grupos indígenas y, posteriormente, convertir al Museo en un espacio centrado no sólo en las expresiones indígenas del pasado, sino también las actuales. Hoy en día, el Museo Nacional de Antropología cuenta con una Subdirección de Etnografía y con 11 salas dedicadas a los grupos indígenas (Cárdenas, 2017). No ahondaré más en este tema porque considero que excede el interés de esta investigación, pues aunque pudiera resultar muy útil para comprender el desarrollo de disciplinas como la etnología y la museología en México, considero que la mayoría de los objetos que forman parte de esos acervos museográficos (presentes tanto en el Museo Nacional de Antropología, en el acervo del Instituto Nacional de los pueblos Indígenas, el Museo Nacional de Culturas Populares o el Museo de Arte Popular) no mantienen vínculos simbólicos con las culturas de las que provienen, ni tampoco se ha dado el caso de que sean utilizados como símbolo de reivindicaciones étnicas, exigiendo su devolución o repatriación (fenómeno que ha ocurrido con bastante frecuencia en países como Canadá, Australia y EUA)¹⁶¹. De hecho, en mi opinión, el débil vínculo de los pueblos indígenas con el patrimonio resguardado en colecciones de museos, sean de tipo etnográfico o arqueológico, es una de las diferencias más grandes que existen respecto a la situación del patrimonio de pueblos originarios en otras partes del mundo. Esta diferencia se refleja en las exigencias para la conservación en uno y otro caso; por ejemplo, en Canadá y Australia, a los grupos originarios les fueron quitados sus objetos sagrados con el fin de ser exhibirlos en museos, sin que se hubiera dado un proceso previo de asimilación cultural, lo que resulta en las demandas actuales de los descendientes de estos grupos por tener acceso a dichos objetos dentro de los museos o por la repatriación de estos. En México, no he sabido que existan demandas similares, al menos no que provengan de comunidades indígenas y que se refieran a bienes arqueológicos o etnográficos resguardados en alguna colección museográfica¹⁶². Por el contrario, sí se han presentado casos en los que alguna comunidad

¹⁶¹ Para el caso canadiense visitar: <https://heritagebc.ca/resources/first-peoples-heritage/>. Para el caso australiano <https://www.awe.gov.au/parks-heritage/heritage/about/indigenous-heritage>. Para el caso estadounidense: <https://nativeamericanheritagemonth.gov/> y <https://www.nps.gov/subjects/tellingallamericansstories/indigenousheritage.htm>

¹⁶² Aunque sí ocurrió un fenómeno de culto espiritual hacia los bienes prehispánicos cuando fueron encontrados los primeros monolitos durante el siglo XVIII en el centro de México (De la Peña, 2011), tras 500 años de evangelización y occidentalización cultural es

indígena reclama al INAH su derecho de participar en la gestión y usufructo de zonas arqueológicas, pero parece que los motivos de dicha confrontación son de índole más económica que identitaria¹⁶³.

Para cerrar este tema quiero señalar algunos aspectos del panorama actual del patrimonio cultural vinculado a las comunidades indígenas.

El reconocimiento de la diversidad cultural ha generado la aparición de nuevas propuestas sociales en el campo patrimonial. Se ha rechazado la noción de patrimonio “nacional” para rescatar patrimonios locales, regionales, étnicos y populares, principalmente en los círculos académicos y en voces críticas independientes (Florescano, 1997). Lamentablemente esta situación no se ha reflejado todavía en políticas culturales más incluyentes y menos centralistas, y si bien hay voces que exigen autonomía e independencia frente al estado, considera el historiador mexicano Enrique Florescano que se desconoce el funcionamiento de los proyectos que gozan de autonomía, ya que tampoco se ha generado una propuesta sólida que delimite la participación del Estado y de las asociaciones civiles en la empresa de crear, acumular y difundir el patrimonio (Florescano, 1997). Difiero de esta última afirmación, pues considero que sí existen ejemplos significativos de organizaciones sociales que seleccionan, usan y conservan su patrimonio de manera autónoma, aunque el hecho de que lo hagan de manera distinta a la avalada institucionalmente le ha restado legitimidad y visibilidad frente al grupo de especialistas y académicos.

Durante la última década del siglo pasado, los pueblos indígenas han demandado reiteradamente al Estado mexicano la inclusión de sus derechos particulares en las leyes nacionales para proteger, asumir y gestionar su patrimonio cultural, considerado no sólo desde una óptica estrictamente arqueológica, histórica o estética sino, esencialmente, como la base material de su vida moderna (Rubio, 2006). Estas demandas están enmarcadas en un contexto más grande de lucha por el reconocimiento pleno al manejo y control de su patrimonio cultural, así como del derecho a un desarrollo socioeconómico y cultural propio. Ante ello, es un hecho que el patrimonio cultural se ha convertido en un eje de las demandas identitarias de los movimientos indígenas contemporáneos, jugando un papel importante en procesos de reafirmación étnica (Oemichen-Bazán, 2016).

Las demandas de los pueblos originarios están orientadas a plantear modificaciones fundamentales de orden constitucional, a la transformación de leyes particulares o a la propuesta de programas y proyectos que directa o indirectamente inciden en la protección y salvaguarda de su patrimonio. Los grupos étnicos han propuesto que el Estado impulse la acción integral y concurrente de las instituciones y los niveles de gobierno que inciden en la vida

prácticamente nulo el interés de este tipo que reciben los objetos y sitios considerados patrimonio arqueológico. La exigencia de repatriación del famoso penacho de Moctezuma hecha por el gobierno de México a su homólogo en Austria es en realidad producto de intereses políticos entre las élites gubernamentales, a la que recientemente se han sumado grupos del movimiento neozteca.

¹⁶³ Quizá el caso más sonado al respecto fue el de los indígenas del Ejido de Miguel Hidalgo, aledaño a la zona arqueológica del Chincultik, en el estado de Chiapas, quienes en 2008 tomaron la caseta de entrada y fueron reprimidos un par de semanas más tarde por las fuerzas del Estado. En esta disputa por el control de la Zona arqueológica murieron 6 personas.

de sus pueblos, evitando las prácticas parciales que fraccionen las políticas públicas (Acuerdos de San Andrés); la suspensión o reorientación de megaproyectos económicos que atentan contra el equilibrio ecológico y la integridad de la cultura y los territorios indígenas (Congreso Nacional Indígena CNI); el respeto y el derecho al uso de sus centros ceremoniales y sagrados localizados en áreas declaradas como patrimonio nacional (CNI); la no privatización de los bienes y recursos patrimoniales del país (CNI); el derecho a mantener, recrear, desarrollar y/o transmitir a las generaciones futuras el conjunto de su patrimonio cultural (Asociación Nacional Indígena por la Autonomía ANIPA), o que la participación y la representatividad indígena se asuma en todos los ámbitos y sus decisiones repercutan directa o indirectamente en sus comunidades (Rubio, 2006).

Aunque México ha firmado convenios en los que se reitera el reconocimiento de los grupos indígenas, el derecho a su libre determinación y el compromiso a promover la protección y desarrollo de su patrimonio histórico y cultural, estos compromisos no han logrado consolidarse internamente, ni en el marco más general de la Constitución, ni en el de las leyes y reglamentaciones particulares, que en su mayoría excluyen el principio de multiculturalidad y pluriétnicidad que debería permear en todas ellas. En respuesta a esta situación, algunas organizaciones indígenas han señalado que no es suficiente con el reconocimiento de sus derechos y la identificación de su patrimonio, y que aún hace falta fundamentar políticas explícitas de desarrollo cultural y respaldar acciones concretas destinadas a la conservación y protección del patrimonio vinculadas a grupos indígenas en México, así como a su promoción tanto en sus formatos tradicionales como en sus nuevos ámbitos de existencia (Rubio, 2006). A raíz de estas demandas han surgido proyectos comprometidos más seriamente con la diversidad cultural desde el ámbito patrimonial como son el “Proyecto de salvaguarda del patrimonio oral de la humanidad y la preservación de determinados espacios culturales” (Reunión de Marruecos, 1997); las iniciativas para el reconocimiento y conservación de sitios sagrados de los pueblos indios en México (INI); la redacción del manual metodológico sobre la protección de la cultura tradicional y popular contra la explotación comercial inadecuada (Seminario de la UNESCO en Checoslovaquia); y la formulación de principios para la protección y uso apropiado de los territorios indígenas por sus originales propietarios (Consejo de la Tierra, 1997), entre otros (Rubio, 2006).

En el desarrollo de este capítulo reuní argumentos para poder afirmar que el patrimonio cultural no es un conjunto de elementos con valores intrínsecos, sino que es ante todo una construcción social, que responde a determinados intereses y propósitos. También mostré que la construcción del patrimonio nacional, que se defiende y legitima desde las instituciones del estado, fue producto de intereses nacionalistas y por eso se concibió como homogéneo y poco respetuoso de la diversidad cultural de este territorio. Por lo tanto, aunque constantemente se hace referencia a un patrimonio nacional compartido por todos los mexicanos, es un hecho que éste carece de tal

dimensión y no incluyen a todos los sectores, etnias y estratos, como tampoco puede incluir todas sus particulares expresiones culturales (Florescano, 1997). Por fortuna, la visión estática del patrimonio ha comenzado a cambiar y dentro de las distintas disciplinas que lo abordan se observa una tendencia a generar planteamientos y metodologías más críticas, democráticas y plurales. El objetivo de este tercer capítulo fue demostrar que el concepto de patrimonio cultural mantiene muchas connotaciones relacionadas con la ideología nacionalista bajo la que surgió, la cual pretendía que todos los ciudadanos de una nación compartieran y se identificaran con el mismo acervo de elementos culturales, ofrecidos por el Estado con el fin de reforzar una identidad uniforme. Sin embargo, en la actualidad las dinámicas patrimoniales muestran que éste puede ser un recurso con un papel importante en sociedades pluriculturales, actuando a favor de la pluralidad y las relaciones interculturales de respeto mutuo, siempre y cuando en su identificación, disfrute, cuidado y uso puedan participar todos los grupos sociales, bajo un esquema más democrático y de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Considero que como especialistas de la conservación es fundamental conocer el proceso de conformación del patrimonio cultural pues eso nos permite reconocer qué intenciones y objetivos estamos perpetuando cuando hablamos en términos de patrimonio nacional o de bienes cuya conservación debe ser deseable para todos los grupos sociales. Porque, como señala Miriam Clavir (1992) por lo regular cuando los restauradores consideramos que nuestra intervención es en beneficio del público en general, al menos en contextos de diversidad cultural, en realidad nos estamos refiriendo al grupo mayoritario o dominante.

Pero como acertadamente, a mi juicio, señala Ana Rosas Mantecón (2005) reconocer el carácter construido del patrimonio no puede ser la conclusión de nuestras investigaciones, sino apenas un punto de partida.

Como conservadores, considero que la afirmación anterior debería implicar un replanteamiento de nuestro quehacer profesional, al menos en los siguientes aspectos:

1. Reconocer las responsabilidades sociales que nuestra labor profesional conlleva, lo que significa aceptar que no es una actividad neutra que necesariamente aporta beneficios a la sociedad en general, pues este pensamiento invisibiliza los procesos de violencia e imposición en los que se ha basado la idea de la cultura nacional, homogénea y mestiza. Tener presente esto es el primer paso para poder cuestionarlo y cambiarlo.
2. Asumir que los valores que como especialistas asignamos al patrimonio son solamente una de las interpretaciones y lecturas posibles, pues ello nos alejará de la necesidad de tener que imponerla sobre el resto de la población. En lugar de eso podríamos limitarnos a compartir nuestros puntos de vista y argumentos, procurando generar espacios de intercambio y diálogo, en el que otros puntos de vista puedan ser escuchados y atendidos.

Es una realidad que para los especialistas formados en las instituciones que creó el Estado para la protección de su herencia nacional seleccionada, a menudo la legitimidad del patrimonio nos parece incuestionable y la ausencia de un juicio crítico nos lleva a considerar que todos los grupos sociales y étnicos debería de procurar la admiración y el cuidado de ese patrimonio cultural. En caso de no darse esas actitudes en determinada comunidad solemos atribuirlo a la ignorancia y la desatención y tendemos a desarrollar actividades unidireccionales destinadas a “educar” a la población sobre su patrimonio o a “valorizar” esas herencias y a esforzarnos por “vincular” a la población con ellas (tema que trataré a profundidad en los capítulos siguientes). En cambio, si incorporáramos el enfoque del patrimonio como un escenario de conflicto a nuestro quehacer profesional, podríamos reconocer que este desinterés o falta de vinculación de las comunidades con su patrimonio y con su conservación no es producto solamente de la ignorancia o la desidia, sino el resultado de las condiciones desiguales y verticales con las que este patrimonio se constituyó -y sigue reproduciéndose- y las repercusiones políticas que tiene para el presente (Machuca, 2005; Rosas, 2005)

Bajo esta premisa, seremos capaces de reconocer que el efectivo rescate del patrimonio incluye su apropiación democrática y colectiva, es decir, crear condiciones materiales y simbólicas para que todos los subgrupos que conforman la sociedad mexicana puedan compartirlo y encontrarlo significativo (García Canclini, 1987), que es de hecho una de las propuestas analizadas en el primer capítulo. Aclaro que no se trata solamente de que los sectores populares tengan acceso efectivo al patrimonio cultural nacional y sean instruidos en la manera legítima e institucionalizada de cuidar y hacer uso de él, sino de crear las condiciones para que el patrimonio de cada grupo étnico pueda ser reconocido, estudiado, preservado y usado de acuerdo con los intereses de ese grupo y bajo sus propios términos. Esto implicaría la construcción de una conservación que sea acorde al contexto de cada una de las herencias culturales que busca preservar.

La propuesta anterior no implica renunciar completamente a la idea de que es posible la construcción de un patrimonio nacional, que propicie una sociedad unida. Coincido con el filósofo Luis Villoro en que *“el proceso de conformación de una unidad nacional, desarrollado con tanto esfuerzo y sufrimiento durante los siglos XIX y XX, logró unificar al país y permitió su relativa modernización”* (Villoro, 1998, p 18). En términos socioculturales logró también que una parte importante de la sociedad mexicana se identificara culturalmente como mestiza¹⁶⁴ y se vinculara profunda y emotivamente con ciertos elementos del patrimonio nacional ofrecido desde el estado, lo cual es válido. La crítica al patrimonio nacional no implica que los sitios y objetos que lo conforman no tengan valor ni significado para ciertos grupos sociales, incluidos los grupos indígenas, sino solamente el reconocimiento

¹⁶⁴ El tema del mestizaje será abordado a mayor profundidad en el siguiente capítulo.

de que el uso y control de estos bienes culturales por el Estado-nación involucra intereses específicos (Hobsbawm and Ranger 1989 citado en Byrne, 2008)

De lo que se trata ahora es de abrir espacios para que la diversidad cultural pueda expresarse y la unidad nacional no se construya más en torno a una homogeneización cultural y patrimonial imaginada e impuesta, lo que significaría una reconfiguración con un enfoque pluralista de las identidades culturales y el patrimonio que las acompaña.

Además, los enfoques críticos del patrimonio cultural son necesarios puesto que, como he mencionado a lo largo de esta tesis, muchos de los movimientos sociales contrahegemónicos, entre ellos los movimientos étnicos, *“utilizan narrativas patrimoniales en sus demandas de reconocimiento cultural y representación política, ya sea reclamando un estado propio o la incorporación de “su patrimonio” al “patrimonio nacional”* (López, 2017, p 63).

Capítulo 4. Diversidad cultural

Este capítulo pretende indagar algunas propuestas teóricas para entender el tema de la diversidad cultural, y cómo las estrategias que se han seguido en México para abordar la diversidad cultural y la forma en que han influido ellas en la conservación del patrimonio vinculado a comunidades originarias.

La diversidad cultural, implica, en su acepción más literal, la existencia de diferentes culturas. La noción de esta realidad cultural múltiple ha existido desde la Antigüedad, y ha sido la materia central de estudio de la Antropología¹⁶⁵; sin embargo, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado la diversidad cultural se volvió motivo de debate y análisis en prácticamente todas las ramas del saber social y las esferas política y económica.

La UNESCO (2005) define la diversidad cultural como la:

multiplicidad de formas en que se manifiestan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro de ellos pero también entre ellos... [y recalca que la diversidad cultural se manifiesta] no sólo a través de las diversas formas en las que se expresa el patrimonio cultural de la humanidad, enriquecido y transmitido gracias a una variedad de expresiones culturales, sino también a través de los distintos modos de creación artística, producción, distribución, difusión y disfrute, cualquiera que sea el medio y la tecnología utilizados (UNESCO, 2005, artículo 4°).

La propia UNESCO ha celebrado dos importantes convenciones al respecto: la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural en 2001 y la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales en 2005.

Al revisar los postulados de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, lo primero que resalta es que eleva la diversidad cultural a la categoría de *“patrimonio común de la humanidad [y la señala] tan necesaria para la humanidad como la biodiversidad para los seres vivos, [por lo tanto, su] salvaguardia se erige en imperativo ético indisoluble del respeto por la dignidad de la persona”* (UNESCO, 2001, p 3). El único límite que admite para el libre ejercicio de la diversidad cultural es el respeto a los derechos humanos, incluyendo los derechos culturales¹⁶⁶.

¹⁶⁵ La antropología, y dentro de ella la etnografía, es la disciplina social que más ha estudiado el contacto entre diferentes culturas. Incluso desde sus antecedentes en la Antigüedad clásica, donde los griegos registraban las singularidades de las culturas y el contacto con los bárbaros. A propósito del término bárbaro, Alicia Barabás sostiene que esta construcción del otro está sostenida con conceptos prejuiciosos de la diferencia cultural que prevalecieron en las potencias del Viejo Mundo y que más tarde se aplicaron en América, influenciando en gran medida la figura estigmatizada del indio que se forjó con la situación colonial (Barabás, 2014).

¹⁶⁶ Los derechos culturales son: 1) Derecho de expresarse, crear y difundir sus obras en la lengua que desee y en particular en su lengua materna; 2) Derecho a una educación y una formación de calidad que respete plenamente su identidad cultural; 3) Derecho a participar en la vida cultural que cada persona elija y ejercer sus propias prácticas culturales, dentro de los límites que impone el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales (Declaración de Friburgo, UNESCO, 2007).

Retomando los preceptos de la Convención de 1996 *Nuestra diversidad creativa*, la Declaración de 2001 reconoce a la diversidad cultural como factor de desarrollo “no solo en términos de crecimiento económico sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria” (UNESCO, 2001, p 4). Esta Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, tiene un carácter muy propositivo, ya que se acompaña de múltiples estrategias para poner en práctica el respeto y fomento de la diversidad cultural. Esto es un punto fundamental porque invita a la acción y alienta los esfuerzos por lograr la integración activa de las diversidades, pasando “de la celebración de la diversidad a la construcción del pluralismo” (UNESCO, 2001, p 22). Me parece importante resaltar también que esta Declaración contiene la firme y explícita recomendación de “respetar y proteger los sistemas de conocimientos tradicionales, especialmente el de las poblaciones originarias y reconocer la contribución de sus conocimientos a la protección del medio ambiente y gestión de los recursos naturales”¹⁶⁷ (UNESCO, 2001, p 7). Mediante este documento, la UNESCO espera que los Estados miembro desarrollen medidas específicas que permitan “fortalecer el control comunitario sobre los procesos de cambio ecológico, social y económico, explorando los vínculos y sinergias entre el conocimiento autóctono y científico” (UNESCO, 2001, p 46).

Por su parte, la *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, celebrada en la Conferencia General de la UNESCO en 2005, tiene como objetivo la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, la búsqueda de un diálogo entre culturas para lograr intercambios culturales amplios y equilibrados que favorezcan el respeto a la diversidad cultural y la cultura de paz, y el establecimiento de un ambiente internacional de interacción cultural constructiva que valore la diversidad de las expresiones culturales (UNESCO, 2005). Además, la Convención de 2005 hace énfasis en el tema de la mercantilización de los productos y expresiones culturales, siendo el primer documento en decretar la naturaleza específica de los bienes y servicios culturales, reconociéndolos portadores de valores, ideas y sentidos, y exigiendo para ellos consideraciones y tratos diferentes al resto de productos y mercancías. En el tema que nos ocupa este documento aboga por el fortalecimiento de la cooperación internacional para favorecer la diversidad cultural, especialmente en países en desarrollo.

Vemos en estas dos convenciones que la comunidad internacional, a través de la UNESCO, reconoce la imperiosa necesidad de fomentar y proteger la diversidad cultural, instando a los Estados miembros a que adopten las medidas necesarias para garantizar a todos los individuos el derecho a ejercer su cultura. Además, buscan generar un contrapeso a las intenciones de comercializar las manifestaciones y creaciones culturales.

¹⁶⁷ Cuestión que, considero, debería ampliarse al manejo y gestión de los recursos sociales y culturales.

Maya Lorena Pérez Ruiz y Arturo Argueta Villamar (2019) relacionan las consideraciones internacionales por la diversidad cultural con las preocupaciones por la conservación ambiental (que iniciaron un par de décadas antes) y la defensa de los derechos indígenas. Señalan que, gracias a la convergencia de intereses, se propició la creación de alianzas transnacionales y transdisciplinarias entre actores que luchan por las mismas causas. Paralelamente, estos autores señalan una gran paradoja: las políticas que fomentan la diversidad cultural y el reconocimiento de los derechos de pueblos minoritarios fueron pactadas simultáneamente con los cambios estructurales en los Estados que dieron paso al modelo de desarrollo neoliberal, que busca que los países latinoamericanos tomen el papel de productores y proveedores de materias primas dentro de un modelo extractivista en el que los territorios indígenas, campesinos y afrodescendientes son, para los capitales, una fuente importante de recursos hidrológicos, eólicos, mineros y bioculturales (Pérez y Argueta, 2019). Tristemente, la amenaza que supone el modelo neoliberal a la diversidad cultural no es abordada con la profundidad que se requiere en ninguna de las Convenciones de la UNESCO que celebran y promueven la diversidad cultural. Esta situación se repite en muchos de los intentos que se emprenden desde el sector cultural por defender la diversidad, los cuales serán siempre muy limitados si no incorporan un enfoque interseccional para abordar la problemática que pretenden resolver.

4.1 Relaciones pluriculturales

Los estudios culturales recientes no abarcan solo el reconocimiento de la diversidad cultural, sino que se abocan en analizar y discutir las formas en las que las distintas culturas se relacionan entre sí, puesto que la diversidad cultural supone, ante todo, una interacción. En la relación que se establece entre las distintas culturas existentes radica lo verdaderamente importante de este tema, porque ninguna cultura en la actualidad existe alejada del resto y completamente independiente de las demás. Siempre que dos culturas diferentes entran en contacto, necesariamente se crea un flujo de información, un reconocimiento mutuo (se base éste en las similitudes o las diferencias) y el establecimiento de una relación entre ellas. Estas relaciones pueden ser englobadas bajo el término de **relaciones pluriculturales**, y son de muy distinta naturaleza.

En su libro *Relaciones interétnicas en México*, Federico Navarrete (2004) señala aspectos claves de la relación entre diferentes culturas y ofrece definiciones que retomo en las siguientes líneas pues considero que funcionan para los objetivos de mi investigación. En una relación pluricultural, para diferenciar y clasificar a los individuos de acuerdo con sus rasgos culturales utilizamos **categorías étnicas**¹⁶⁸; en México por ejemplo las más utilizadas son

¹⁶⁸ Luis Villoro señala que el término de etnia se comenzó a usar por los científicos sociales a partir del siglo XX para designar a un grupo que comparte una cultura. Por etnia se puede entender una comunidad de culturas que no necesariamente están ligadas a un territorio y por ello no se constituyen como nación. Uno de los rasgos característicos para identificar a una etnia es el uso de una lengua particular y también el hecho de autoidentificarse o ser identificados con alguna identidad cultural (Villoro, 1998). El problema del criterio lingüístico para asignar identidades ha sido señalado por Miguel Alberto Bartolomé, quien prefiere utilizar el término de grupo etnolingüístico, que define como: “*entidades históricas, cuyos miembros comparten en mayor o menor medida lengua y cultura hasta el presente,*

las de indígena y mestizo. Las categorías étnicas son categorías relacionales, pues definen las formas de relación entre las personas y los grupos humanos, esto quiere decir que cuando establecemos una categoría étnica para definir a cualquier persona o grupo, lo que estamos definiendo en realidad es la posición que tenemos frente a ellos y la relación que mutuamente establecemos (Navarrete, 2004)¹⁶⁹ ¿Si las categorías étnicas no definen nada en concreto porqué son tan utilizadas? La respuesta de Navarrete es que nos sirven no sólo para acomodar y comprender la realidad, sino que también cumplen funciones sociales y políticas; por ello, según la categoría a la que un individuo pertenezca recibirá ciertos tratos, responsabilidades, derechos, etc.

Otro término muy relacionado con el anterior es el de **identidad étnica** que, si bien comparte denominaciones con el de categorías étnicas, tiene una diferencia importante: las identidades étnicas son asumidas desde el individuo o la colectividad que las porta, es decir funcionan a partir de auto adscripciones, a diferencia de las categorías interétnicas que suelen ser asignadas por un agente externo a la colectividad que es nombrada (Navarrete, 2004). Por poner un ejemplo, la lingüista Yásnaya Elena Aguilar ha negado identificarse con la categoría de indígena y por el contrario ella asume su identidad étnica como mixe¹⁷⁰. Las identidades étnicas funcionan para identificar miembros de una identidad colectiva que generalmente remite a una comunidad política, es decir es una forma de identidad cultural pero llevada al terreno político¹⁷¹.

entendiéndolos como configuraciones culturales integradas por los hablantes de un conjunto de variantes de una lengua y de las normas regionales de cada una de ellas. Pueden estar integrados por hablantes de numerosas variantes dialectales e incluso por complejos lingüísticos tan diferenciados que incluyen idiomas singulares; como es el caso del zapoteco, el cual es en realidad un grupo de lenguas emparentadas, o del chontal, ininteligible entre la subregión Alta y Baja” (Bartolomé, 1997 citado en Barabás, 2004, p 153). Con esta precisión, Miguel Alberto Bartolomé atiende una realidad para muchas etnias de México: el hecho de compartir una lengua no significa compartir una identidad común, pues los individuos de cada comunidad suelen reforzar su identidad en un nivel mucho más local, donde el aspecto organizacional tiene más peso que el lingüístico en la conformación de identidades colectivas.

¹⁶⁹ En este sentido es que Navarrete propone que la verdadera definición de mestizo es: no indio, mientras que la de indio es no mestizo, ya que en realidad ninguna de las dos es capaz de precisar características comunes a todos los diversos grupos e individuos que reúne. Cabe aclarar que ambas palabras han tenido diferentes significados en distintas épocas, por ejemplo, en el siglo XIX los mestizos eran básicamente los que no hablaran una lengua indígena. Esta definición por oposición está estrechamente relacionada con las asociaciones que en el imaginario colectivo se le asigna a cada uno de los términos. Mientras que lo mestizo se asocia con lo moderno, con un grupo que camina al futuro, la categoría de indígena se ha asociado con el pasado, y se le concibe erróneamente como un grupo ahistórico. Sobre esta falsa dicotomía entre modernidad y tradición, así como sobre los conceptos de indio y mestizo vuelvo más adelante en el texto.

¹⁷⁰ Así lo expresa: *“Dejar de ser indígena sin dejar de ser mixe implicaría que el discurso y las prácticas estatales que combaten manifestaciones de rasgos de identidad distintos a los oficiales habrían dejado de operar, significaría que puedo tomar clases de cualquier materia en mi lengua materna o conocer la historia de mi pueblo en las aulas o, aún más, que mi pueblo puede tomar libre determinación sobre los bienes naturales presentes en nuestro territorio” (Aguilar, 2017, p 23).*

¹⁷¹ Me interesa aquí rescatar la concepción que la antropóloga Maya Lorena Pérez propone para el concepto de identidades étnicas. Esta autora es enfática en diferenciarlas de las identidades culturales, puesto que ella sólo concibe hablar de etnias *“en aquellas situaciones en las que dicho grupo, con una cultura y una identidad propia (u originaria), forma parte de una relación de dominación y subordinación; cuando estos pueblos se asumen como culturalmente diferentes y cuando, de parte de los dominadores, se emplean esas diferencias culturales y de identidad para justificar la dominación” (Pérez, 2002, p 64).* Por lo tanto, a diferencia de Navarrete, Pérez no concibe que mestizo u europeo sea una identidad étnica, puesto que no ocupa un papel subordinado dentro del orden nacional. En este texto me apego a la postura de Navarrete considerando las identidades étnicas como respuesta a una lógica política, sin importar si enuncia al grupo cultural dominante o dominado dentro de una relación asimétrica por considerarla más aplicable, ya que la acepción de Pérez tiene un alto grado de relatividad, (por ejemplo ser mestizo dentro de una sociedad que exalta la supremacía racial puede significar pertenecer al grupo vulnerable y oprimido; lo mismo puede ocurrir entre distintos grupos étnicos donde existan relaciones de poder interétnicas, pues aunque ambos mantengan una identidad indígena existe subordinación de uno de ellos).

Si bien las identidades étnicas y culturales, en tanto decisiones propias, son subjetivas, están acompañadas por realidades objetivas (entre ellas símbolos, objetos, rituales, discursos, etc.) que las definen, las manifiestan y las actualizan (Navarrete, 2004).

En general, podemos decir que las identidades étnicas, es decir las identidades que adquieren un sentido político para definir grupos social y culturalmente diferenciados, suelen ser más fuertes, rígidas y efectivas que las identidades con una menor carga política. Pero además si estas identidades políticas son defendidas y reforzadas desde el poder estatal, terminan por ser avasallantes y monolíticas, al tomar el papel de **identidad nacional**¹⁷² (Navarrete, 2004). Por ejemplo, la identidad mexicana es reforzada por el estado por medio de la educación, los medios de comunicación, los monumentos y el patrimonio nacional, y la historia oficial. Esto con la finalidad de *“convencer a los mexicanos de que tenemos la misma identidad y que esta es más poderosa que otras identidades, como la política, la sexual, o la de grupos étnicos diferentes”*¹⁷³ (Navarrete, 2004, p 30). El papel del Estado es el de monopolizar la identidad, es por ello que *“las identidades nacionales existen porque intentan silenciar otras identidades políticas e históricas”* (Aguilar, 2017, p 22).

Por último, quiero precisar que, siguiendo a Navarrete (2004), hablar de **relaciones interétnicas** es hablar de relaciones sociales de poder, es decir relaciones de dominación política, de control social y de explotación económica (por ejemplo, la esclavitud, segregación, explotación, colonización, etc.) (Navarrete, 2004). Estas relaciones de dominación utilizan siempre como justificación primaria la distinción cultural e identitaria entre las personas o grupos que participan en ellas, aunque pueden reforzarse también por distinciones de raza o clase. Es importante mencionar que, si bien estas distinciones étnicas suelen convertirse en un instrumento aprovechado por los grupos poderosos para dominar y explotar a los grupos más débiles, también puede darse el caso que los grupos oprimidos las aprovechen para resistir a esta explotación y para defender su identidad cultural y étnica (Navarrete, 2004). Aterrizando esto al tema patrimonial es importante considerar que la dominación de un pueblo sobre otro no ocurre solamente en el terreno económico o político sino también, y, sobre todo, en el simbólico, invalidando sistemas de valores, creencias y prácticas, incluidas aquellas relacionadas con los usos, significados y cuidados de los bienes materiales culturales.

¹⁷² Haré un paréntesis para definir dos términos importantes: Estado y nación porque, aunque actualmente ambos términos suelen acompañarse, esto no fue así antes de la modernidad. Siguiendo a Villoro, una nación existe siempre que se cumplan 4 condiciones: que un grupo comparta una cultura, que entre ellos exista una conciencia de pertenencia, que mantengan un proyecto común y que estén relacionados con un territorio. Además, identifica dos tipos: las históricas y las proyectadas (tema sobre el que ahondaré más adelante). Las naciones satisfacen el anhelo de toda persona por pertenecer a una comunidad amplia y afirmar su identidad en ella. Por su parte el Estado lo define como el *“poder político y administrativo unificado, sobre un territorio limitado, que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima”* (Villoro, 1998, p 12), por eso el Estado provee al individuo de seguridad y orden.

¹⁷³ Este es el fundamento de todos los nacionalismos: sostener que el estado nación es un ente moral, superior a cualquier individuo o grupo. El ciudadano común sublima su vida al ofrecerla en beneficio de la patria, y mediante este mecanismo el Estado disfraza así su función de dominio (Villoro, 1998).

4.2 Modelos de interacción pluricultural

Esta sección tiene el objetivo de conocer las generalidades de los diferentes modelos para abordar el tema de las relaciones interétnicas y delinear las diferencias que presentan con el modelo intercultural, elegido marco de referencia de este trabajo. Entre los modelos que implican una actitud favorable a la diversidad cultural encontramos términos como multiculturalidad, multiculturalismo, pluralidad cultural, pluralismo cultural e interculturalidad. Quiero prevenir al lector que los términos que abordaré a continuación son empleados, tanto fuera como dentro de la literatura académica y los discursos políticos, sin un consenso contundente sobre el significado de cada uno de ellos, por lo que la especificidad de un término para un autor puede ser ignorada por otro. Como resulta complejo hablar de ellos de forma inequívoca, a continuación, especificaré a qué me refiero al utilizarlos en este texto. Dado que la literatura sobre el tema es vasta, decidí enfocarme en autores que contextualizan el asunto de la diversidad cultural en Latinoamérica¹⁷⁴, entre ellos León Olivé (2004), Alicia Barabás (2004 y 2014), Maya Lorena Pérez (2002, 2009, 2012), Luis Villoro (2000) y Miguel Ángel Bartolomé (1996, 2008).

Lo primero a señalar, y en lo que parece haber cierto consenso en la bibliografía consultada es la diferencia entre los términos factuales, es decir que definen un hecho (en este caso la existencia de una interacción entre diferentes culturas); y los propositivos, que definen una postura o un modelo particular de abordar dicho hecho. Así, para Olivé (2004) la multiculturalidad y la pluriculturalidad son términos factuales, que de hecho utiliza como sinónimos, mientras que el multiculturalismo y la interculturalidad son términos que describen modelos político-sociales. En este trabajo, para referir la existencia de diversas culturas que interactúan uso el término de pluralidad cultural.

Por su parte, los autores consultados coinciden en señalar que el término **multiculturalismo** define un modelo de sociedad en el que dentro de un mismo Estado nación conviven de forma armoniosa y respetuosa identidades culturales distintas. Este término está relacionado desde su origen¹⁷⁵ con la historia y el contexto actual de países anglosajones (de Europa y Norteamérica), por lo que se ha asociado fuertemente a las políticas para los grupos migrantes establecidos en sus territorios en épocas relativamente recientes y que no han vivido procesos tan largos y profundos de asimilación cultural. El término incluye propuestas como reconocer los derechos a la diversidad cultural y la formación de nuevas comunidades, abandonar el supuesto de los estados nación homogéneos y monoculturales, y el derecho a la igualdad social y la no discriminación (Barabás, 2014). No

¹⁷⁴ Las razones para seguir la vertiente de pensamiento latinoamericano las he explicado en la Introducción de esta investigación.

¹⁷⁵ Barabás cita a Bhikhu Parekh (2004) para señalar que el movimiento multiculturalista apareció en los primeros años de la década de 1970 en Canadá y Australia y poco más tarde fue utilizado en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia (Barabás, 2014). Mientras que Azurmendi (2002 citado en Barabás, 2014) afirma que concretamente el término lo acuñó el gobierno anglófono canadiense para referirse a una nueva política de finales de 1960, en el contexto del movimiento francófono canadiense, que fue el primero en tener en cuenta a las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la aborígen.

obstante, han surgido cuestionamientos importantes a este modelo, cuando se trata de aplicar en países con contextos sociales y políticos diferentes. Barabás señala que uno de los problemas del modelo del multiculturalismo en el actual sistema de globalización es que *“se funda en la idea de sumatoria de diversidades o mosaico cultural que termina por producir segregación entre culturas, marginación y constitución de ghettos”* (Barabás, 2014, p 3). Para Olivé (2004) un argumento en contra del multiculturalismo anglosajón es que se fundamenta en la corriente filosófica del liberalismo (el cual, entre otras limitantes, no concibe la existencia de derechos colectivos sino únicamente individuales).

Es por ello que en países que viven procesos de colonialismo y que aún conservan una fuerte presencia de grupos étnicos originarios¹⁷⁶ con demandas específicas orientadas a la autonomía y la libre determinación, como es el caso latinoamericano y asiático, se ha preferido el uso de términos como pluralismo cultural o interculturalidad.

La UNESCO define el **pluralismo cultural** como:

la respuesta política al hecho de la diversidad cultural que busca garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas; favoreciendo la inclusión y la participación de todos los ciudadanos y garantizando la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz (UNESCO, 2001, p 4).

Por su parte, la tradición antropológica latinoamericana ha utilizado el término de pluralismo cultural desde la década de 1980, para referirse a situaciones de diversidad cultural en las que estén presentes los pueblos originarios (Barabás, 2014). En su modalidad propositiva (a la que Barabás denomina *pluralismo cultural de derecho*) el pluralismo cultural *“define la ideología social y política de reconocimiento y respeto a esa diversidad cultural, vinculada con las políticas de derechos humanos de los pueblos autóctonos”* (Barabás, 2014, p 4).

Tanto el pluralismo cultural como la interculturalidad abogan por que las interacciones entre diversas culturas deben estar marcadas por una relación de interdependencia, igualdad y respeto mutuo, al tiempo que cada uno desarrolla su propio modo de vida y cultura (Barabás, 2014). Por su parte, Olivé menciona que la **interculturalidad** hace hincapié en *“la importancia de las relaciones horizontales y sin pretensiones de dominación ni ejercicios de poder entre los pueblos, que aliente la interacción armoniosa y constructiva entre ellos, con base en el derecho de cada uno a tomar decisiones por sí mismo acerca de su proyecto colectivo de desarrollo”* (Olivé, 2004, p 25).

Mas allá de ese consenso general, la interculturalidad es definida de acuerdo con cada uno de los contextos de aplicación y especialmente desde cada disciplina que la pone en práctica (entre ellas la pedagogía, literatura,

¹⁷⁶ En opinión de Alicia Barabás, los grupos étnicos no pueden concebirse como minorías culturales (aun cuando en términos numéricos lo sean) como lo son por ejemplo las comunidades de migrantes y refugiados, ya que los primeros fundan sus derechos en la ascendencia histórica y los vínculos territoriales milenarios (Barabás, 2014).

política, sociología, filosofía, entre otras). Ahora no me detendré en explicar los mecanismo o herramientas con las que cuenta para lograr sus propósitos, pues eso será abordado a profundidad en el capítulo 5, basta con adelantar que se basa en el diálogo entre culturas, al que defino siguiendo a Alicia Barabás como *“una forma de contacto opuesta a la aculturación y a la fricción interétnica, y la forma comunicativa del pluralismo cultural que tiene lugar en el espacio de los derechos humanos a la diversidad cultural”* (Barabás, 2014, p 10).

4.3 La diversidad cultural en México

La práctica de la conservación del patrimonio cultural está definida por las políticas culturales que rigen a las instituciones que la llevan a cabo. Como esta investigación se centra en la conservación ejercida desde el Instituto Nacional de Antropología e Historia, organismo federal del que depende la ENCRYM y la CNCPC, resulta relevante conocer de manera general las ideas y políticas con las que el Estado mexicano ha abordado el tema de la diversidad cultural. En esta sección explico de forma cronológica las ideologías que han marcado la pauta en esta relación entre el estado y los pueblos indígenas.

Debido a que en diferentes secciones de este trabajo hago referencia a la oposición entre la **cultura occidental** y la indígena de origen mesoamericano, y considerando que puede tornarse confusa e incluso contradictoria esta dicotomía debido a todo lo argumentado hasta aquí, considero oportuno hacer algunas precisiones¹⁷⁷. El uso del término occidental comenzó en la década de 1890, en una época de creciente imperialismo y adquirió una mayor popularidad en el siglo XX, durante la Guerra Fría, cuando *“se formó una meta narrativa sobre la democracia ateniense, la Carta Magna, la revolución copernicana, entre otros elementos que formaron una especie de puente atemporal entre las ideas de Platón y la OTAN”* (Appiah, 2016, p 6). A partir de entonces la cultura occidental quedó ligada a las potencias europeas y la estadounidense, a las que se les asignan características como ser individualistas y democráticas, liberales y tolerantes, progresistas, racionales y científicas, *“sin importar que en realidad la Europa premoderna no fuera ninguna de estas cosas, y que hasta el siglo pasado la democracia era la excepción en ese continente”* (Appiah, 2016, p 6). Debido a que el término de occidental resulta amplio y vago retomaré dos propuestas para definirlo. La primera se basa en la identificación de cinco características que comparten todas las actuales naciones occidentales (Uriarte, 2019): basar su filosofía en la herencia de la Antigüedad Griega, su jurisprudencia en el Derecho del Imperio Romano, su teología en la tradición judeocristiana, su concepción artística en el Renacimiento europeo y su pensamiento sociológico en la Ilustración

¹⁷⁷ Villoro nos recuerda que el término cultura suele usarse para referirse a entidades colectivas de distinta amplitud. En este caso, el referir una *cultura occidental* y una *cultura mesoamericana* es ciertamente, un uso del término cultura demasiado amplio. Para Villoro sería más propio llamarlas *“figuras del mundo”* porque retienen de una cultura unos cuantos rasgos básicos, generales, presupuestos en muchos otros, que son comunes a varias naciones y etnias. Estos constituyen supuestos últimos, creencias y valoraciones que sirven de base a todas las demás, sobre lo que existe y lo que debe considerarse racional y valioso en el mundo (Villoro, 1998).

francesa. Otra propuesta interesante es la del historiador Naill Ferguson (2011) quien señala 6 características preponderantes en la civilización occidental que le han permitido conquistar otras civilizaciones en todo el mundo e imponer sus máximas sobre las demás culturas. Estas características son: competencia, ciencia, democracia, medicina alopática, modelo capitalista y la ética del trabajo. Entrar en detalles de cada una de ellas sin duda son objetivos que rebasan los de este texto, pero es importante considerarlas como posibles puntos de comparación con las culturas originarias de México.

En nuestro país, lo opuesto a la civilización occidental está representado por la cultura **mesoamericana**¹⁷⁸, considerada primaria o prístina¹⁷⁹ y compartida por las diferentes culturas que florecieron antes del siglo XVI en esta región meridional del continente americano. El concepto de Mesoamérica surgió como una delimitación geográfica (también llamada América Media) para un territorio que compartía recursos naturales abundantes y similares, pero después se utilizó para definir aspectos culturales, estableciéndose como un área cultural. Fue Kirchoff¹⁸⁰ en 1943 quien, en base a características biogeográficas y étnicas, asignó a este concepto un territorio (que abarca desde la región central de México hasta Centroamérica) e identificó 44 elementos comunes a todas las culturas que lo poblaron antes de la llegada de los españoles, entre ellos el pensamiento dual, el cultivo de maíz, la religión animalista y politeísta, la escritura glífica, los rituales de ofrendas y sacrificios a la tierra, el uso de dos calendarios (uno ritual de 260 días y otro de 365), el desarrollo de sistemas de numeración vigesimal, entre otros. Pero más allá de estos elementos culturales, lo que definió a esta zona fue la existencia de un alto grado de "civilización", caracterizado por una compleja organización política y social. Si bien puede cuestionarse la generalidad del término Mesoamérica y la evasión que hace del carácter singular de cada subárea cultural, no ha sido del todo descartado y continúa utilizándose para referir la existencia de una identidad cultural compartida, que a veces se expande para abarcar a todo los países americanos de habla hispana, en la llamada cultura latinoamericana. En una lectura más política del término (recordando que las categorías identitarias siempre son políticas), la identidad mesoamericana ha sido utilizada como argumento de resistencia a la constante injerencia e intentos de dominación de países con sistemas sociales y culturas occidentales. No hay que olvidar que la región

¹⁷⁸ Es importante considerar que el área mesoamericana no corresponde con exactitud al actual territorio nacional, pues Mesoamérica deja fuera a los grupos étnicos asentados en el norte del México actual e incluye áreas que actualmente pertenecen a naciones centroamericanas.

¹⁷⁹ También llamadas cunas de la civilización son aquellas contadas regiones del planeta en las que surgió de forma independiente la agricultura: Mesopotamia, Egipto, India, China, Tailandia, la Región Andina y Mesoamérica. Todas estas regiones comparten ciertos rasgos en común, entre ellos, *"una base ambiental de gran diversidad con abundantes recursos naturales, así como la concentración de estos recursos en un espacio contiguo y el desarrollo de las tecnologías y organización social suficientes para explotarlos intensivamente. Tales factores favorecieron la evolución de sociedades complejas"* (Jeffrey, 2000, p. 153)

¹⁸⁰ Quiero hacer notar el hecho de que fuera un estudioso formado en las escuelas anglosajonas quien definiera este término, porque muestra una vez más como las identidades culturales son nombradas desde fuera, identificando elementos distintivos y no compartidos por "el otro" que observa.

latinoamericana ha sido objeto de disputa territorial entre las grandes potencias europeas desde el siglo XVI, a las que se sumó EUA en el siglo XIX, con el objetivo de explotar sus materias primas y como vía para facilitar el tránsito mercantil.

4.3.1 El sujeto indígena

En 1992 México se reconoció legalmente como un país pluricultural, y fue recién en 2001 cuando a través de reformas constitucionales se dio paso a la creación de la Ley sobre derechos y cultura indígena (el contexto que propició la creación de esta Ley es muy importante y será tratado más adelante en este capítulo). Estas medidas constitucionales, si bien no están exentas de críticas y resultan limitadas al dejar fuera a muchas comunidades diversas que no son indígenas (como la afromexicana, menonitas, mormones, gitanos etc.); sin duda, representan un avance significativo en el complejo camino que ha tenido el reconocimiento y respeto a las diferentes culturas que conviven en nuestro país, como trataré de explicar en esta sección.

Resulta necesario definir el término indígena. Los primeros en utilizarlo fueron los mensajeros y los cronistas españoles del siglo XVI para referirse a ese *otro*, el habitante del territorio conquistado. La palabra indígena proviene del latín *inde* (del país o la región) y *genos* (originario o nacido). De hecho, el diccionario de la RAE define indígena como: “*el originario de un determinado país*”. En su significado literal la palabra indígena podría ser utilizada para cualquier persona nativa de algún lugar, aunque ciertamente su uso se restringe a la población de los territorios americanos colonizados por los europeos.

Considero que indígena es el término más ampliamente utilizado en la literatura nacional contemporánea. De hecho, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos encontramos la siguiente definición:

“pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.... La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.... Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (CPEUM, artículo 2°).

Otro término muy utilizado en la actualidad que también hace referencia a la existencia primigenia u original en determinado lugar es el de **pueblos originarios**, cuyo origen resulta un tanto vago, aunque señala Semo (2017) que probablemente data de los años 20's, en el contexto del surgimiento de la discusión sobre derechos públicos y de propiedad en Canadá. Según el mismo autor el creciente uso de la noción de pueblos originarios expresa una

importante reforma conceptual derivada de su dificultad de usarse como sustantivo, lo que hace necesario recurrir a los nombres con los que cada grupo humano se auto define, además sustituye al concepto radicalizado de “indígena” y supone una enunciación plural, reforzando la idea de la diversidad de estos pueblos (Semo, 2017).

Como sea, cualquiera de los términos utilizados para nombrar al “otro” en el fondo esconden una dicotomía que no existe en la realidad y que precisa siempre ser matizada; no existen en la población mexicana dos únicos grupos, mestizos e indígenas, porque ni todos los mestizos comparten la misma cultura ni hay un solo tipo de indígena. Muchos autores ya han señalado que la categoría de “indígena” no refiere nada en particular, sino que agrupa a todo lo que no es “occidental” y es desde luego una categoría que pertenece al grupo que enuncia (Bartolomé, 1996; Olivé, 2004; Pérez, 2002). Más allá del conocimiento o no de una lengua vernácula, el uso de determinadas vestimentas e incluso la participación en sistemas comunitarios, el ser indígena implica una identidad asumida, Aunque no debemos olvidar que la adscripción de las identidades no es solo un tema de elección personal, sino que es en un asunto profundamente político mediante el cual los grandes sistemas de opresión jerarquizan el mundo.

Hasta aquí entonces el término indígena en el contexto mexicano si bien no define nada concreto y es utilizado con fines políticos (Aguilar, 2010), se usa comúnmente para referirse a aquellas personas que pertenecen a un grupo cultural con orígenes anteriores a la llegada de los europeos al continente americano y que desde entonces conservan algunas características socioculturales como lengua propia, costumbres y formas de organización social interna y comunitaria. Pero más importante que todo eso, para ser indígena es necesario asumirse como tal, es decir pensarse perteneciente a algún grupo étnico particular¹⁸¹.

Este punto nos enfrenta a un dilema, puesto que la identidad es una construcción social que depende de muchos factores tanto intra como extracomunitarios. En México el proceso de **mestizaje** y el intento de una conformación cultural nacional uniforme propició en muchos grupos e individuos la presión por abandonar su identidad étnica y el rechazo por aquello que los grupos de poder menospreciaban. Así, según diversos autores la sociedad mexicana se compone de una buena cantidad de “indios desindianizados” es decir, indígenas que conservan

¹⁸¹ También es cierto que el identificarse o no con el término indígena, o con cualquiera de los términos mencionados anteriormente, depende de la preferencia de cada grupo social, y en esa elección sin duda influyen las implicaciones que cada uno de los términos tiene en determinado momento histórico. Renata Schneider lo ejemplifica de la siguiente manera: “en Bolivia, por ejemplo, los grupos altiplánicos (quechuas, aimaras) se llaman a sí mismos “pueblos originarios” y llaman a los grupos del amazonas (guaranís, mojeños) “pueblos indígenas”. Por otro lado, en México, muchos grupos del norte, con orígenes nómadas o seminómadas, se consideran naciones (nación seri, nación yaqui, nación pápago), como lo hacen también varias de las comunidades aborígenes de los Estados Unidos (nación apache, nación iroquí, nación navaja, nación mohicana, etc.). Esto obedeció en parte a que, al contrario de lo que pasa hoy, en los sesenta y setentas del siglo pasado, para los grupos que se consideran a sí mismos originarios era más conveniente ser considerados naciones, al modo de los escoceses o los catalanes europeos, que indígenas; esto, por los derechos políticos que posibilitaba el reclamo nacional en el mundo en ese momento, si bien esto cambió al paso de los años. Aun así, muchos grupos originarios combinan (o niegan) ambas acepciones” (Schneider, 2003, p 50).

muchas de sus características étnicas pero que no se identifican como tales (Bonfil, 1989; Aguilar, 2017). Bartolomé explica esto debido a que en México *“el proceso de mestizaje no ha sido sólo biológico sino básicamente social y cultural, por ello personas racialmente indígenas pueden asumirse y definirse culturalmente como mestizas”* (Bartolomé, 1996, p 2).

El proceso de mestizaje es un tema polémico dentro de las ciencias antropológicas, ya que ha sido usado para negar la diversidad cultural. Sin embargo, hay autores que reconocen también en él aspectos positivos, especialmente en sus inicios, cuando funcionó como contrapeso a las aspiraciones de pureza racial (Warman, 2003). Para Warman, la ideología del mestizaje fue un pensamiento de vanguardia frente al ascenso del fascismo en Europa occidental.

Para poder cuantificar la presencia de población indígena en la actualidad hay que tener presente que esta categoría porta un gran peso histórico y simbólico, y que la estimación dependerá de cuántos se asuman como tales. Antiguamente se utilizaba solamente el criterio lingüístico¹⁸² para cuantificar a la población indígena, pero desde el censo del 2000 se establecieron dos criterios más. Ahora una persona es considerada indígena por el INEGI si cumple alguna de las siguientes opciones: a) tiene 5 años o más y habla una lengua indígena, b) es infante entre los 0 y 4 años y vive en un hogar cuyos jefes de familia o cónyuges son hablantes de lenguas indígenas, o c) se auto adscribe como tal (hablen o no una lengua indígena).

En el más reciente censo disponible (2010), el INEGI contabilizó que la población indígena en representaba casi el 14% de la población del país¹⁸³.

4.3.2 La gestión de la diversidad cultural en México

El territorio que ahora conforma México ha sido poblado desde hace miles de años por diferentes grupos humanos debido a sus favorables cualidades climatológicas que proporcionan un ambiente con abundantes y variados recursos naturales aprovechables para la subsistencia humana. De hecho, México se encuentra entre los 17 países

¹⁸² La consideración única del dominio de una lengua indígena como factor de identidad es por supuesto muy sesgado, pero permite una lectura histórica muy reveladora, como lo expone Yásnaya Aguilar: en 1820 el porcentaje de población indígena, cuantificada en términos de hablantes de lenguas indígenas, era cercana al 70%, mientras que en la actualidad el porcentaje no supera el 15%. A partir de esta abrumadora diferencia en apenas 200 años, Aguilar sostiene que el depredador más grande de los indígenas (al menos en términos de la diversidad lingüística) ha sido el Estado mexicano, y no el conquistador europeo (Aguilar, 2019).

¹⁸³ Es importante considerar que, a pesar de haber disminuido en términos porcentuales, la población indígena ha experimentado una extraordinaria recuperación demográfica en las últimas décadas. A esta recuperación ha contribuido, sin duda, el desarrollo de la medicina preventiva en los ámbitos rurales, y en especial las campañas de vacunación y erradicación de enfermedades endémicas (Bartolomé, 1996), aunque es posible que la auto adscripción haya incrementado también por el interés que genera en poblaciones rurales o vulnerables acceder a programas gubernamentales destinados a población indígena (Schneider, comunicación personal, 2021).

del mundo catalogados como megadiversos¹⁸⁴. Esta riqueza y diversidad biológica propició a su vez que cada grupo humano asentado en determinado nicho ecológico desarrollara formas particulares de relacionarse socialmente y con la naturaleza, dando origen a la diversidad cultural.

Aunque la diversidad cultural de México no se originó con la llegada de los conquistadores españoles, dentro de la narrativa histórica se le concede un gran peso a este momento; incluso hay autores que lo consideran la fuente originaria de todos los problemas de desigualdad en México (Bonfil, 1989), aunque esta afirmación puede resultar fuera de proporción (Matos, 1996)¹⁸⁵ ¿Por qué, si existía diversidad cultural antes, este momento resulta tan relevante? La conquista y posterior colonización europea del actual territorio nacional implicó el encuentro de dos civilizaciones: la occidental y la mesoamericana. Dicho encuentro además supuso un acomodo jerárquico de las culturas, donde una tomó el papel de colonizadora y otra de colonizada¹⁸⁶. Es por ello que el estudio y debate sobre la diversidad cultural en México, aunque en realidad podría relatar las relaciones entre más de 60 grupos étnicos distintos, se ha ocupado casi exclusivamente de atender la relación entre los mestizos y los indígenas.

Para los objetivos de este trabajo, distingo tres grandes momentos en la relación de las diversas culturas que conforman este país con el Estado: el pre indigenista, el indigenista¹⁸⁷ y el post indigenista. El objetivo de este recuento cronológico es analizar la relación del Estado con los grupos que se consideran subalternos, poniendo énfasis en el estudio del surgimiento y desarrollo de aparatos institucionales por medio de los cuales se implementan políticas públicas que condicionan y controlan la existencia de estas comunidades diversas y su papel dentro del orden nacional. Hablar de indigenismo en un trabajo de conservación patrimonial resulta pertinente porque forma parte de un estilo de pensamiento, de una corriente política y cultural más amplia, llamada nacionalismo, que orientó el discurso del Estado desde la consumación de la Revolución hasta las últimas decenas

¹⁸⁴ Los países megadiversos son aquellos que albergan los mayores índices de biodiversidad, incluyendo un alto número de especies endémicas (ver CONABIO, <https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/quees>)

¹⁸⁵ Desde la época prehispánica se ha podido constatar la coexistencia de culturas en un mismo territorio y la naturaleza de esa convivencia ha sido a veces romantizada. Por ejemplo, Bonfil Batalla si bien reconoce la situación de dominación que ejercía el imperio mexica sobre los pueblos conquistados, argumenta que esta dominación económica y social no implicaba la intención de aniquilar la cultura del pueblo dominado ni la imposición de la cultura del dominador. No obstante, otros investigadores tienen una versión menos utópica. En un texto de 1996 el reconocido arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma señala que existe evidencia arqueológica de que en las sociedades complejas siempre ha existido la explotación de un grupo por otro, la dominación militar y el cobro de tributos, así como el control de recursos estratégicos (Matos, 1996).

¹⁸⁶ En el tema de la producción material, muy importante para la disciplina de la restauración, este momento de contacto implica la transformación de muchas técnicas artesanales de producción, la introducción de materiales traídos de Europa y de otras regiones mundiales por medio de las redes transcontinentales de comercio, así como la introducción de los productos mesoamericanos a estas mismas redes de intercambio de productos y servicios, con la modificación que ello supone a los modos de producción. Además del cambio en los discursos iconográficos expresados por medio del arte, la arquitectura y la artesanía.

¹⁸⁷ En su libro *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas* Zolla menciona que la palabra indigenismo puede tener dos acepciones: la primera refiere cualquier política aplicada a la población indígena por los no indios, la cual coincide con la definición de Aguirre Beltrán; mientras que la segunda denota una política específica caracterizada por su intención integracionista homogeneizadora (Zolla, 2004). En este texto utilizaré la segunda.

del siglo pasado. Dentro de este pensamiento fue que se sentaron las bases de las instituciones que se dedican hoy al patrimonio cultural, se plantearon sus objetivos y se legitimaron sus métodos de acción, al tiempo que se establecieron los marcos legales que les dan sustento. Toda esta tradición de manejo de patrimonio cultural bajo una óptica nacionalista se mantiene vigente hasta nuestros días en la formación de profesionales y en el quehacer institucional del INAH. Por ello, como señalan Zolla y Zolla Márquez

debemos reconocer como indigenista no sólo la producción de los antropólogos, las instituciones responsables de la política hacia los indios, las acciones y visiones de los funcionarios de los organismos gubernamentales, sino también la historiografía nacionalista, los discursos ideológicos de la educación pública, el trabajo de los arqueólogos, los discursos de los funcionarios de Estado e incluso la producción artística que exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana”(Zolla y Zolla Márquez, 2004, s.p)

4.3.2.1 Pre-indigenismo.

Esta etapa abarca desde la conquista española y el consecuente sometimiento de las culturas mesoamericanas a un sistema colonial hasta la formación de la nación mexicana en el siglo XIX.

La conquista de las sociedades amerindias supone un parteaguas porque además de significar el encuentro de dos civilizaciones completamente distintas que ignoraban la existencia de la otra, es el inicio de una forma particular de relación de dominación aún vigente¹⁸⁸ que implica la invalidación e ilegitimidad cultural del grupo dominado (Bonfil, 1989).

Los europeos utilizaron diferentes sistemas de control (como la violencia, el arrebato de las tierras, el despojo del control sobre los recursos, el pago de tributo a la corona y la implantación del trabajo forzado para los pobladores originales y los esclavos) para dominar a las poblaciones originales por más de 300 años (Bonfil, 1989). Una estrategia muy importante para conseguir el control sobre estas poblaciones fue la eliminación de sus sistemas de organización y gobierno y la imposición de autoridades que respondían al mandato virreinal (la organización social y política de las poblaciones originarias sobrevivió únicamente en los rangos más pequeños, con autoridades locales y muy dinamizadas).

¹⁸⁸ La idea de la dominación vigente desde la conquista la desarrolla Bonfil Batalla en su libro *México profundo*. Por su parte el EZLN reconoció en su primer comunicado oficial (*Primera declaración de la selva lacandona*, 1 de enero de 1994) que su movimiento armado era el producto de 500 años de lucha contra sistemas opresores que los mantienen en la pobreza y les niegan la posibilidad de acceder a los derechos básicos.

La relación que se estableció desde el poder colonial con las sociedades indígenas fue más de exclusión que de negación. Sin pasar por alto los abusos cometidos por los españoles contra la población indígena y el total dominio económico que establecieron sobre ésta, es importante considerar los matices de esta relación. Luis Villoro menciona que la corona española concedió cierto espacio jurídico y social para la persistencia de las culturas indias. Esto se puede ver en los derechos diferenciados otorgados a las repúblicas de indios, en las que fue posible preservar parte de las estructuras de las viejas culturas (Villoro, 1998).

Bonfil considera esta actitud permisiva como conveniente al propio colonialismo ya que los españoles nunca pretendieron asimilar totalmente al indio, pues la relación de dominación colonial siempre requiere la existencia de un *otro* subordinado. En otras palabras, la incorporación total del indio a la cultura occidental habría significado la disolución de la diferencia que perpetuaba los privilegios de los colonizadores (Bonfil, 1989). Además, es importante considerar que los derechos otorgados a los indígenas siempre se manejaron en niveles bajos de organización social y sin poner en peligro real la jerarquía de las clases dominantes. Otros autores señalan que fue principalmente al inicio del virreinato cuando se respetaron los linajes prehispánicos, pero con el tiempo estas jerarquías indígenas se fueron diluyendo hacia niveles inferiores de estratificación social (Bonfil, 1989; Romero, 2003¹⁸⁹).

Considerando estos matices es posible afirmar que, en general, la política virreinal no ponía demasiada atención a la diversidad étnica. La novohispana era una sociedad con marcados estamentos sociales y raciales, en la que todas las etnias eran catalogadas bajo el concepto de *indio* y si bien existía un sistema complejo de castas, en términos de derechos políticos y sociales, existían básicamente dos grupos: los dominadores (españoles peninsulares) y los dominados (todos los demás).

Con la intención de conservar su independencia y autonomía las comunidades indígenas sostuvieron, no sólo al inicio sino durante todo el virreinato, movimientos de resistencia a la dominación europea; entre ellos las guerras o sublevaciones, la resistencia hasta la extinción y la retirada a zonas de difícil acceso (Bonfil, 1989). Aunque militarmente fueron vencidos en la mayoría de los casos, esto no significó la desaparición total de sus culturas ya que existieron tres mecanismos de sobrevivencia cultural: la resistencia, la apropiación y la innovación (Bonfil, 1989), que explicaré más adelante. Estos mecanismos de resistencia¹⁹⁰ les permitieron

¹⁸⁹ A medida que la administración y el poder coloniales se fortalecían, la presencia de la nobleza indígena revestida de privilegios y cargos estorbaba la buena marcha del régimen recién instaurado. Fue entonces cuando la corona comenzó, poco a poco, a retirarles las distinciones que antes les había otorgado. Así, día a día, lentamente los nobles comenzaron a acercarse a la situación de los macehuales, hasta que llegó el momento en que la mayoría de ellos se confundió con el grupo al que antaño habían gobernado (Romero, 2003).

¹⁹⁰ Estos procesos han sido estudiados por diversos autores en América Latina y han sido conceptualizados como *sobrevivencia* en el caso de los pueblos campesinos (Berger, 1979), *reexistencia* en el caso de los pueblos indígenas de Brasil (Porto, 2001) o *renacimiento* en el caso de los purépechas estudiado por Castilleja y Argueta (2018) (Pérez y Argueta, 2019).

mantener identidades propias, sustentadas en elementos de su cultura y civilización distintivas. Entre ellas un buen cúmulo de elementos de su universo ideológico, expresado en sus ceremonias y deidades, prácticas agrícolas, principios y procesos de domesticación de flora y fauna, diversas artes de recolección, cacería y pesca, técnicas y materiales artesanales, idiomas y creaciones artísticas y tradición oral. Así como en la protección y defensa de personajes de enorme importancia en la producción y reproducción de sus conocimientos (Pérez y Argueta, 2019, p 51).

Con el triunfo del movimiento insurgente a inicios del siglo XIX, la sociedad novohispana consiguió liberarse del yugo europeo y enfrentó una tarea nada sencilla: la de forjar un Estado-nación. Como señala Villoro, la invención del Estado nación *“es resultado del dominio político de un grupo sobre los demás, pero para ejercer ese poder precisa unidad”* (Villoro, 1998, p 27). Quienes imaginan y construyen esta nueva nación son los “letrados”, criollos y mestizos, de clases medias y altas. El nuevo estado se proclama primero en Apatzingán y luego en 1824 en la Constitución del México independiente¹⁹¹. Desde entonces, la soberanía recae en el pueblo, entendido como el conjunto de individuos iguales en derechos; desaparecen las distinciones entre sujetos de pueblos diferentes dentro del Estado, todos son ciudadanos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación (Villoro, 1998).

Por lo demás, la nueva clase dominante se imagina un México moderno y rico, sustentado en su cultura e identidad mestiza, lo que pone de manifiesto que, aunque México se independizó de España nunca rompió con la mentalidad liberal de occidente, por lo que perseveró en su búsqueda de asimilarse a las modernas sociedades europeas y norteamericana.

Si bien los grupos indígenas y campesinos acuerparon los ejércitos en la gesta independentista, en la conformación liberal del estado naciente, sus demandas no tuvieron eco y continuaron siendo ignoradas pues no hubo interés por conocer y entender sus particularidades¹⁹² (Villoro, 1998). Con toda la efervescencia y cambios sociales que acontecieron durante el siglo XIX mexicano, las condiciones y necesidades de las comunidades indígenas no ocuparon un papel importante en la agenda política de ninguno de los grupos en pugna por el poder¹⁹³.

¹⁹¹ La exclusión de los pueblos indígenas en el diseño del nuevo país empezó, según Francisco López Bárcenas, desde los acuerdos para consumar la independencia: *“en el Plan de Iguala se estableció la igualdad de todos los habitantes, sin distinción alguno de europeos, africanos ni indios, reconociendo a todos como ciudadanos con iguales derechos, pero a la vez ignorando la existencia de los pueblos indígenas”* (López Bárcenas, 2002, p 23).

¹⁹² De hecho, con la reforma de 1853 a la Constitución aprobada en 1824, se establecen como motivos para perder la ciudadanía y los derechos políticos, la escasez de fortuna, el analfabetismo y la carencia de educación escolar; condiciones de la mayoría de los habitantes de pueblos indígenas de ese entonces (López Bárcenas, 2002).

¹⁹³ Una de las contradicciones más grandes del convulso siglo XIX mexicano es que el único gobierno que instrumentó acciones para el bienestar de los indios fue el de los emperadores provenientes de Habsburgo, durante el segundo imperio mexicano. Señala Érika Pani que

Tanto liberales como conservadores aspiraban igualar modelos europeos de desarrollo, en los que no había cabida para la alteridad cultural y en los que la máxima a alcanzar era la idea del individuo libre e igual ante la ley, con derecho a la propiedad privada¹⁹⁴. La aspiración de modernidad nacional necesitaba un proceso de “civilización” que se lograría con acciones encaminadas a “mejorar la raza” (con ese objetivo se abrieron las puertas a la migración, siempre que ésta proviniera de Europa) y a promover la escolarización de la población urbana.

De hecho, durante los movimientos reformistas del siglo XIX las comunidades indígenas perdieron derechos comunales, al convertirse todos los pobladores del país en ciudadanos. Esto no podía ser de otro modo pues el modelo liberal del estado exigía la supresión de las lealtades locales y la uniformidad de la autoridad estatal. Necesitaba fundar su dominio sobre una sociedad de individuos, no podía negociar con cuerpos y comunidades (Escalante citado en Villoro, 1998).

La política de negación de la población indígena y sus derechos se concretó jurídicamente por medio de leyes que atentaban directamente contra su patrimonio, especialmente su territorio, sus expresiones socioculturales y sus formas específicas de organizar la vida social (López Bárcenas, 2002).

En términos identitarios la nueva sociedad mestiza se reconoció homogénea, resultado de la mezcla de la cultura occidental y los grandes imperios prehispánicos. Enarbolaron lo mismo elementos identitarios como la Virgen de Guadalupe o grandes monumentos del pasado prehispánico, pero sin que estos últimos fueran relacionados para nada con la población indígena contemporánea.

4.3.2.2 Indigenismo

Recién empezado el siglo XX, el país se sumergió en una guerra de Revolución que significó cambios muy importantes en la vida social de los mexicanos. Como desenlace de este movimiento armado, las aspiraciones jurídicas del grupo que accedió al poder fueron plasmadas en la Constitución de 1917 y resulta sintomático que esta Carta Magna mantuvo una ideología unitaria que, bajo el principio de la igualdad individual, ignoró la pluralidad cultural del país¹⁹⁵ (Tello, 1996). En términos de derechos legales, la Constitución de 1917 ciertamente

“desde su llegada a México los emperadores manifestaron gran simpatía e interés por la población indígena, y en favor de ésta se promulgaron leyes en materia agraria y se creó la Junta Protectora de las Clases Menesterosas” (Pani, 1998, p 572).

¹⁹⁴ Los liberales veían en la propiedad privada la fuente de todo progreso económico. Fue la Ley Lerdo, promulgada en 1856 la que puso fin al ejido y decreto la apropiación individual o familiar de las tierras comunales (Villoro, 1998).

¹⁹⁵ Es necesario aclarar que esta postura homogeneizadora no es exclusiva del Estado mexicano; sino que es común a todas las formaciones de Estados modernos, nacidos de las revoluciones democráticas de finales del siglo XVIII y principios del XIX. La idea de la modernización del país estuvo ligada a la de reforzar o constituir un Estado unitario y homogéneo. Mas tarde se hizo evidente que en la constitución de ese Estado no participaron comunidades o naciones previas a la misma, debido a que no fueron reconocidas como tal (Villoro, 2000), pues de hecho la conformación de la identidad nacional trata de borrar cualquier identidad étnicas particular que existiera previamente (Aguilar, 2017).

otorgó algunas concesiones a los pueblos indígenas, pero estas fueron parciales. Por ejemplo, la restitución de la tierra se realizó bajo el modelo de ejido o comunidad agraria y no en términos de territorios comunales; además se mantuvo para la nación la propiedad originaria de las tierras y aguas; por su parte el poder local se concedió al municipio, prohibiendo cualquier forma de organización local diversa (López Bárcenas, 2002).

Considera Villoro que, en lo esencial, el nuevo orden político conservó la idea del estado nación como una unidad homogénea. Las principales demandas de las huestes y los líderes campesinos quedaron en el olvido, y no fueron atendidas hasta la tercera decena del siglo XX, durante el mandato presidencial de Lázaro Cárdenas, en el que se comenzaron a tomar acciones contundentes para atender a los sectores rurales e indígenas, que en esa época aún representaban el sector mayoritario de la población. Una de las medidas más importantes sin duda fue el reparto agrario y otra, en la que me centro en las siguientes líneas, fue la política indigenista. He definido tres etapas para facilitar la comprensión del proceso indigenista: la fundacional, la consolidación y el declive.

A. Fundacional

Esta subetapa abarcó las tres primeras décadas del siglo XX y estuvo fuertemente influenciada por el contexto posterior a la Revolución Mexicana, en la que predominaba la necesidad de redimir¹⁹⁶ al indio por medio de su incorporación a la cultura nacional y la apropiación de símbolos tanto prehispánicos como virreinales para continuar reforzando la imagen del mestizo. Este momento mostró una clara diferencia con el anterior (pre-indigenismo), puesto que para el siglo XX los pueblos indígenas y sus culturas sí fueron reconocidas y estudiadas, lo que no implicó que se considerara deseable su permanencia. El indigenismo fundacional está representado por pensadores como Manuel Gamio, considerado el padre de la antropología mexicana quien en su libro *Forjando Patria* (1916), afirmó que la unidad nacional se lograría con la fusión de las diversas culturas en una sola: la mestiza. Es él el primero en proponer la integración del indígena, aunque su propuesta incluía el respeto hacia algunas de las principales características de estos grupos (Matos, 1996).

Los primeros intentos estatales por integrar las diferentes etnias fueron más bien una tentativa de modernizar las relaciones sociales en las regiones pluriculturales, y no buscaban destruir totalmente las formas culturales indígenas, puesto que contemplaban la preservación de las lenguas y la territorialidad étnica. Por ello el indigenismo en sus inicios fue básicamente una política educativa y de Misiones culturales a cargo de la Secretaría de Educación Pública (dependencia dentro de la que se creó más tarde la Dirección General de Asuntos Indígenas).

¹⁹⁶ Explica Luis Villoro que la noción de redimir o recuperar al indígena es una idea profundamente nacionalista que busca una "recuperación social en el sentido de hacer levantar su identidad, por lo cual es una recuperación social y también espiritual" (Villoro, 2000, p 2)

Fue este un momento de búsqueda y definición de soluciones factibles para el llamado “problema indígena”, por lo que existieron propuestas diferentes e incluso contrarias, hasta que finalmente en la década de los 40’s, se fijó una postura estatal de intenciones nacionalistas e integracionistas.

B. Consolidación

Esta etapa inició con el 1° Congreso Indigenista Interamericano¹⁹⁷, realizado en Pátzcuaro Michoacán en 1940. Este acontecimiento fue muy relevante por dos razones, la primera es que *“fue la punta de lanza para crear las instituciones y políticas nacionales oficiales, y la segunda es que propició que los indígenas se forjaran como actores políticos y sociales para la interlocución con los Estados nacionales”* (Pérez y Argueta, 2019, p 82).

A partir de este momento el Estado definió claramente su política frente a la diversidad cultural y creó a la institución encargada de llevarla a cabo: el Instituto Nacional Indigenista, fundado en 1948.

Señala Consuelo Sánchez (1999) que el indigenismo posee un notorio enfoque evolucionista y se corresponde con los principios de la igualdad individual y la justicia social y busca que los indígenas asimilen los recursos de la técnica moderna y de la cultura nacional y universal; supone que al hacerlo lograrán mejorar sus condiciones de vida en términos de alimentación, vivienda, salud, educación y el aumento de su producción económica. El camino para lograrlo exige que los indígenas abandonen su cultura originaria para integrarse por completo a la cultura nacional que se fabrica y se ofrece desde el poder. El indigenismo integracionista que planteó el INI es, a final de cuentas, un intento de homogeneización cultural. El Estado, a través del INI, se dio a la tarea de lograr esta integración con medidas administrativas y legales. Se esperaba que la labor de los indígenas en este proceso fuera colocarse bajo la dirección del Estado, hasta su total integración, como sujetos pasivos y receptores de estas medidas¹⁹⁸ (Pérez y Argueta, 2019).

El máximo exponente de este momento histórico y pionero en las concepciones indigenistas fue Gonzalo Aguirre Beltrán. Las estrategias estatales que definió este personaje para el INI se derivaron del análisis que realizó de las formas de gobierno y organización político- social de los pueblos indígenas. Según Aguirre Beltrán el asunto

¹⁹⁷ Cabe destacar que el indigenismo es un movimiento que se dio de manera simultánea en varios países de América Latina. En este primer congreso los Estados participantes acordaron formar Institutos indigenistas en cada uno de sus territorios. La creación de instancias gubernamentales encargadas del asunto indígena en muchos países de América, según relatan Pérez y Argueta, contó con el apoyo de la fundación Rockefeller. En la década de los 40’s esta organización estadounidense *“estaba preocupada no solo por los indígenas del continente, sino en general por modernizar la agricultura desde la óptica de la revolución verde, para que se pasase de una agricultura “atrasada” a otra basada en un crecimiento dirigido del desarrollo, con un paquete tecnológico que comprendía suplir los conocimientos y las tecnologías locales, la introducción de semillas mejoradas, la predominancia de monocultivos y su acompañamiento de fertilizantes y pesticidas producidos por empresas estadounidenses”* (Pérez y Argueta, 2019, p 83). Contexto plasmado por Diego Rivera en su obra *“el hombre en el cruce de caminos”* originalmente realizada en uno los muros del Rockefeller Center.

¹⁹⁸ López Bárcenas lo explica así: *“En el diseño de las instituciones y políticas indigenistas, no se consultó a los destinatarios sobre sus necesidades, ni se les tomó en cuenta para su administración y su funcionamiento; porque no se partía de reconocer que se trataba de pueblos con derechos a una existencia diferenciada dentro del Estado, sino de minorías culturales que con el tiempo debían de desaparecer”* (López Bárcenas, 2002, p 47).

indígena debía abordarse desde una óptica interregional, pues asumía que la cultura india prevalecía únicamente en comunidades desperdigadas por el territorio nacional¹⁹⁹ (de hecho, su mirada reduccionista lo llevó a negar la existencia de *naciones indígenas* y a afirmar que el nivel organizativo y estructural de estos pueblos no rebasaba la noción de *comunidad*²⁰⁰).

Su plan de acción se enfocó en las “regiones de refugio”, concebidas como aquellas zonas en las que convivían indígenas y mestizos; en ellas el INI debía generar las condiciones y otorgar los apoyos necesarios para fomentar la modernización por medio del fortalecimiento de la economía y la incorporación de sistemas industriales de producción. Al mismo tiempo propuso crear infraestructura y vías de comunicación para reducir el aislamiento en el que se encontraban estas comunidades. Además, la política indigenista propuso acciones especiales para la población indígena, entre ellas: el desconocimiento jurídico y político a sus formas de gobierno (sólo se acepta la forma impuesta de “municipio libre”, compartida con el resto de las poblaciones del país), la cancelación de la organización supra comunal y los intentos de formar unidades sociopolíticas de carácter regional, el abandono de sus lenguas madres y la castellanización por medio del sistema educativo, y el uso de personas indígenas en cargos de gobierno para propiciar a través de ellos la “occidentalización” de toda su comunidad (Sánchez, 1999; Bonfil, 1989). Pero más allá de estas medidas prácticas, el indigenismo a nivel ideológico aspiraba a la integración de los indígenas a una cultura nacional, homogénea y mestiza.

Para tener presencia en las regiones con población indígena el INI estableció Centros Coordinadores Indigenistas²⁰¹, el primero de ellos en San Cristóbal de las Casas creado en la década de los 50’s. Conforme el INI desarrollaba la ardua tarea que el estado le había asignado, se topó con una compleja situación imperante en las comunidades que atendía: en muchas de ellas el INI era la única instancia federal con presencia física, lo que la orillaba a desempeñar un sinnúmero de actividades relacionadas con los más variados temas (Zolla y Zolla Márquez, 2004).

¹⁹⁹ Aguirre Beltrán se refiere a las comunidades indígenas como minorías subdesarrolladas que no han sido totalmente asimiladas a la vida nacional (Beltrán y Pozas, 1981).

²⁰⁰ A propósito del concepto de comunidad, Alicia Barabás y Miguel Alberto Bartolomé afirman que: una comunidad es una estructura social compuesta por un conjunto de segmentos territoriales primarios, sean estas agencias municipales o pequeñas localidades. Los segmentos se encuentran articulados política y económicamente con una comunidad mayor, la cabecera municipal, sede de los poderes locales cívicos, políticos y religiosos. Cada una de estas entidades, compuesta de una cabecera y sus comunidades dependientes, suele comportarse como un sistema adscriptivo, organizativo y cultural autónomo, aunque muchas veces los segmentos que integran un grupo etnolingüístico mantienen algún tipo de relación, participan de una misma configuración cultural y se sienten más o menos ligados entre sí por la lengua y la identidad étnica (Barabás y Bartolomé, 1999 citado en Barabás, 2004).

²⁰¹ Hasta su disolución en 2003, el INI contaba con 110 Centros Coordinadores Indigenistas, repartidos por todo el territorio nacional.

C. Declive

La tendencia que tomó la política indigenista hacia el desarrollo económico propició la inclusión de instituciones tanto públicas como privadas del sector agrario y productivo, las cuales terminaron por adquirir el mando en tareas que antes desempeñaba el INI (como la regularización de las tierras, el fomento de la producción y la extensión de los servicios públicos). Esto terminó por restarle jerarquía dentro del orden gubernamental, lo mismo que recursos. Además, tras varias décadas de políticas indigenistas, éstas no habían cumplido totalmente su objetivo de integrar a los pueblos indios a la cultura nacional ni mucho menos revertir al rezago económico y social en el que se encontraban estas comunidades. Uno de los principales motivos de su fracaso fue que, mientras el INI intentaba revertir esta brecha social, económica y política todo el sistema estatal continuaba permitiendo y favoreciendo la explotación de los indígenas, de su fuerza de trabajo y de sus territorios (Navarrete, 2004).

A partir de 1965, el programa de crecimiento acelerado del sector capitalista dependiente tropezó con límites severos que hicieron evidente una crisis brutal: el crecimiento del sector moderno de la economía no solo no había absorbido a los sectores “atrasados” sino que los había multiplicado y empobrecido. Pese al saqueo de los recursos naturales del mitológico cuerno de la abundancia, el país era cada día más pobre y dependiente de los países ricos y neocolonialistas. Las estructuras políticas rígidas y autoritarias se mantenían por medio de la represión y la violencia (sucediéndose grandes represiones como la estudiantil en 1968 y 1971 y más tarde la de los movimientos guerrilleros y campesinos) (Warman, 1978). Arturo Warman señala que *“el indigenismo desarrollista, una derivación secundaria del proyecto nacional también fracasó y sus fundamentos ya para entonces dogmatizados, emergieron como falsos”* (Warman, 1978, p 10). El supuesto aislamiento de los indios se contradijo con la observación empírica de su participación en el mercado y de la explotación que sufrían en beneficio del sistema dominante. Además, las tecnologías atrasadas no pudieron ser sustituidas con ventaja por las técnicas “modernas” impuestas desde fuera (Warman, 1978).

Por todo lo anterior, desde mediados de la década de los sesenta y más plenamente en los setenta, las políticas indigenistas comenzaron a ser severamente cuestionadas por intelectuales de izquierda²⁰² y confrontadas por el

²⁰²Pablo González Casanova fue pionero en estas críticas, pues en su libro *La Democracia en México (1965)* señala la existencia de un “colonialismo interno” ejercido desde el Estado hacia las comunidades indígenas. Más tarde se publicó el volumen colectivo de antropología crítica titulado *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman, Nolasco, et. al, 1970). Todos estos textos y eventos académicos señalaban la necesidad de cambiar las políticas en torno a la diversidad cultural.

surgimiento de diversos movimientos de resistencia étnica, como explico más adelante. En el marco de las reuniones internacionales se decretaron las Declaraciones de Barbados²⁰³.

Como respuesta a este contexto y de forma gradual, el gobierno mexicano abandonó el objetivo de integrar a los indios por medio de su homogeneización y cesó en su empeño de desaparecer las diferencias culturales. Uno de los primeros y más significativos pasos en este nuevo camino en las relaciones interétnicas fue la incorporación de la educación bilingüe-bicultural, institucionalizada en 1976 a través de la Dirección General de Educación Indígena (si bien esta instancia funcionaba desde sus inicios con grandes fallas, como la de designar a maestros indígenas a regiones que no comparten la cultura y lengua del docente) (Bartolomé, 1996).

Sin embargo, como abordo más adelante, los modelos de interacción con los pueblos indígenas que el Estado mexicano propuso a partir de entonces no carecen de deficiencias, la mayor de ellas es perpetuar, aunque ciertamente de forma más discreta, una visión homogénea y una reticencia a la autonomía.

Es importante realizar una lectura más profunda de los sucesos de finales del siglo XX para comprender que en ese momento no sólo el indigenismo estaba en crisis, sino el concepto mismo de Estado-nación homogéneo y liberal que lo sustentaba se enfrentaba a fuertes cuestionamientos por parte de distintos sectores de la sociedad (Villoro, 2000). En la tendencia que siguió la globalización, los Estado-nación cada vez vieron más reducida su soberanía y su capacidad de libre decisión, ante el surgimiento de nuevos poderes mundiales transnacionales, como el mercado, los medios de comunicación masiva e informática, los centros de innovación tecnológica y más recientemente las empresas que controlan los flujos de información y de datos.

No queda duda que el camino hacia la modernidad por medio de la homogeneización planetaria no funcionó, y por ello encontró resistencia en los múltiples procesos de reculturación y de reideologización identitaria, expresados en el auge de los movimientos diferencialistas en todo el mundo (Bartolomé, 1996).

²⁰³ La primera Declaración fue realizada en 1971 entre antropólogos interesados en los grupos tribales de las áreas selváticas de América del Sur, en la que se señaló la situación de etnocidio y genocidio que vivían estos grupos a manos de los Estados nacionales, las misiones religiosas y los antropólogos; además se recogieron demandas indígenas como el derecho a la cultura propia, derechos de ciudadanía reales, derechos sobre la posesión de territorios específicos, autonomía política, derechos educativos, sociales y de salud, y la creación de organismos específicos para el diálogo y el apoyo a comunidades originarias (Schneider, 2013). Seis años después, la Segunda Declaración de Barbados contó con una fuerte participación de líderes indígenas americanos y en ella se denunciaron dos tipos de dominación a la que eran sometidos los pueblos originarios: la física y la cultural (en la que mencionaron específicamente al indigenismo como mecanismo de dominación); además se hizo un llamado a la unión de toda la población india en torno a un movimiento de liberación (Zolla y Zolla Márquez, 2004). Más tarde, en 1993 se realizó la Tercera Declaración de Barbados, en la que los antropólogos participantes hicieron una recapitulación de las condiciones actuales de la población indígena bajo los modelos de globalización e instaron a los Estados nacionales a cumplir con las demandas pendientes, enunciadas desde las décadas pasadas.

4.3.2.3 Movimientos de reivindicación étnica

Para entender el surgimiento de los movimientos sociales sustentados en reivindicaciones identitarias y étnicas es necesario tener presente que a lo largo del siglo XX la mayoría de las sociedades indígenas experimentaron transformaciones importantes. Estas transformaciones formaron parte de un proceso de modernización, que les permitió acceder a servicios y beneficios que provee el Estado y al mismo tiempo les valió ser incorporadas a la economía capitalista. Es importante mencionar que estos cambios no implicaron el abandono de su cultura o su identidad étnica particular (Navarrete, 2004), sino todo lo contrario, pues en muchos casos la modernización económica y social fomentó el fortalecimiento de esa identidad (es el caso, por ejemplo, de jóvenes indígenas que después de tener la posibilidad de capacitarse en centros educativos de alto nivel en las zonas urbanas regresaron a poner sus aprendizajes al servicio de la comunidad, o de las personas que abandonaron sus comunidades para trabajar y retribuir económicamente a sus familias y comunidades). Esto implica que, contrario a lo que suponían muchos ideólogos de la homogeneización, la modernización y el fortalecimiento de las identidades étnicas no están peleadas²⁰⁴. La realidad ha demostrado que una cultura puede ser moderna sin necesidad de negarse a sí misma. De hecho, la mayoría de los movimientos indígenas actuales exigen tener acceso a la modernidad en sus propios términos, de una manera menos destructiva, que les permita negociar la forma y condiciones en las que van a participar en los circuitos económicos, sociales y culturales del mundo moderno, así como oportunidad de continuar redefiniendo sus identidades y sus culturas (Navarrete, 2004). Es decir, buscan la integración en sus propios términos, no la exclusión.

A nivel interno, los cambios que ocurrieron en los grupos indígenas, según Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta (2019), fueron los siguientes:

1. El crecimiento de una conciencia de ser sujetos de cierto tipo de dominación que se justificaba en sus peculiaridades identitarias y culturales.
2. El cambio de foco en el análisis de las problemáticas que los aquejaban, que de estar centrado en conflictos interpersonales, comunitarios y regionales pasó a identificar un origen profundo en la constitución de Estados nacionales que no reconocían sus derechos como pueblos originarios y que pretendían su incorporación e integración a las formas hegemónicas.
3. La construcción de una identidad colectiva que, superando las diferencias entre la gran diversidad de pueblos originarios, les permitió unirse para luchar por lo que tenían en común: ser pueblos colonizados que, luego de siglos de resistencia y de adaptación histórica, exigía derechos para continuar existiendo.

²⁰⁴ Al respecto, el gran filósofo mexicano Leopoldo Zea (1979) considera un error de los liberales mexicanos pensar que para modernizar al país era necesario que los grupos étnicos renunciaran a su cultura e historia particular.

Fue a partir de entonces que ser indígena se convirtió en una identidad política unificadora, trans étnica y transcontinental²⁰⁵.

En pleno siglo XXI se reconoce que la cultura y la identidad étnica, si bien no son inmutables, sí han sobrevivido a los esfuerzos tanto indigenistas como modernizadores²⁰⁶ por desaparecerlas. Retomando los planteamientos del antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, atribuyo esta permanencia a la existencia de ciertos mecanismos que ponen en práctica las comunidades originarias, como la resistencia, la apropiación y la innovación. El primero consiste en la conservación de la cultura propia en ámbitos locales y privados, fuera del control de la cultura impuesta y sus instituciones; el segundo sucede cuando una comunidad adquiere el control de los elementos ajenos y los ponen al servicio de sus intereses, lo que implica la existencia de intenciones propias y la posibilidad de tomar decisiones autónomas; mientras que la innovación supone la modificación o creación constante de nuevos elementos culturales en todos los ámbitos de la vida social (Bonfil, 1989).

La década de los 70's fue muy relevante en términos de organización y creación de espacios de encuentro y fortalecimiento de las demandas indígenas. En 1974 se llevó a cabo el Primer Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas" en Chiapas, que reunió a más de 1200 delegados tsotziles, tseltales, choles y tojolabales, y en el que se trataron temas como la tenencia de las tierras, el comercio, la educación y la salud. Al año siguiente se celebró el Primer Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán. A la par, desde el gobierno se impulsó la creación de los Consejos Supremos (Zolla, 2004). Miguel Ángel Bartolomé identifica en esta década el comienzo de la manifestación de *"una nueva conciencia étnica positivamente valorada; de una clara afirmación cultural e identitaria de los grupos culturalmente diferenciados, a quienes se había pretendido hacer renunciar a sí mismos"* (Bartolomé, 1996, p 8). Renata Schneider menciona que en nuestro país los *"movimientos independientes indígenas y las organizaciones dirigidas por profesores indígenas, comenzaron su propio camino para revertir el asistencialismo y construir en cambio discursos políticos propios hacia finales de los años setenta"* (Schneider, 2013, p 23).

En un primer momento, el gobierno mexicano trató de minimizar las demandas de estas organizaciones indígenas y manipularlas a través de la lógica del sistema corporativo vigente, buscando incorporarlas al movimiento

²⁰⁵ Por el contrario, Arturo Warman es muy crítico respecto a la propuesta de una identidad indígena compartida, pues considera que no hay evidencia que la sustente. En su opinión la identidad indígena compartida nunca sustituirá a la identidad étnica primaria, si bien acepta que la primera se agrega a la segunda cuando ello ofrece posibilidades de establecer alianzas más amplias y argumentos más contundentes en el campo de la acción política (Warman, 2003).

²⁰⁶ Por supuesto, no todas las culturas han logrado sobrevivir a esta historia de confrontación interétnica. Por ejemplo, en los 90's Bartolomé reportaba en el estado de Oaxaca tres grupos étnicos en riesgo de extinción y uno prácticamente extinto; en todos los casos el proceso de merma cultural fue iniciado por las campañas de castellanización masiva de los años treinta y acelerado por la dinámica migratoria de las décadas subsecuentes (Bartolomé, 1996).

campesino oficial (Sánchez, 1999). Pero la particularidad de los pueblos indios, su descontento con la política de control estatal y su deseo de autonomía prosperaron durante toda la década de los 80's y 90's, ocurriendo su más visible movilización el primer día de 1994, con el alzamiento de los indígenas (en su mayoría tsotsiles, tseltales, choles y tojolabales), integrados al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)²⁰⁷. El alzamiento zapatista del 1° de enero de 1994 ocurrió el mismo día que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), lo que está lejos de ser una coincidencia pues, como señalan Pérez y Argueta, *“la lucha por la autonomía indígena sucede cuando en toda América Latina se da el giro de las políticas nacionalistas, y en muchos casos posrevolucionarias, hacia el modelo neoliberal, promovido mundialmente por instancias multilaterales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional”* (Pérez y Argueta, 2019, p 89).

Aunque el movimiento étnico contiene demandas específicas según cada pueblo que lo conforma, existen puntos en común en todos ellos, que pueden sintetizarse en uno: el derecho a la **autonomía**, que en palabras de Bartolomé es tan importante como el derecho a la existencia (Bartolomé, 1996), puesto que supone la capacidad de tomar decisiones propias, de autogobernarse y autodeterminarse. El derecho a decidir colectiva y autónomamente es la verdadera señal de libertad y soberanía de cualquier pueblo, pues ha sido históricamente demostrado que cuando un pueblo no decide por sí mismo, es porque alguien más está decidiendo por él. Además, el pueblo que carezca de este derecho básico *“se manifiesta sólo como una colectividad lingüística o cultural desarticulada y sujeta a imposiciones de toda índole”* (Bartolomé, 2008, p 183).

La autonomía que plantean las diferentes etnias de México no tiene intenciones separatistas, es decir, no implica el deseo de crear estados independientes de la federación. La autonomía reclamada implica llevar a los hechos lo consagrado en la Constitución desde 1992: la existencia de una nación pluricultural. El deseo de autonomía supone la búsqueda y creación de nuevas formas de convivencia humana y no de aislamiento. La intención es abandonar las políticas integracionistas y asistencialistas que atentan contra la diferencia y *“desarrollar sistemas de relaciones interétnicas basados en la articulación de la diversidad, pues no basta con que la pluralidad cultural sea enunciada, es necesario reconocer o generar de forma simultánea los espacios políticos en los que ésta pueda desarrollarse”* (Bartolomé, 2008, p 184). Es ineludible tener en cuenta que uno de los puntos cruciales del concepto de autonomía implica precisamente el manejo autónomo de los recursos existentes en las regiones étnicas por parte de sus poseedores (Bartolomé, 1996), lo que incluye también los recursos culturales.

²⁰⁷ Luis Villoro ha visto en el movimiento zapatista la continuación de las intenciones de un proyecto alternativo de Nación (representado por Morelos e Hidalgo durante la Independencia, y por Villa y Zapata en la Revolución). Aunque reconoce también particularidades cuando señala que *“ahora, notémoslo bien, esa corriente se presenta con características nuevas: no busca la subversión de la democracia sino su realización plena; no pretende la disolución del estado, sino su transformación, no está contra la “modernidad” sino contra su injusticia”* (Villoro, 1998, p 38).

En el marco internacional la ONU emitió la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007, la cual a lo largo de 46 artículos establece derechos como: el disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidas por las normas internacionales de derechos humanos; el derecho a la igualdad y a la no discriminación; el derecho a la libre determinación, la autonomía y el autogobierno; derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, así como a participar plenamente en el ejercicio del Estado; el derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura; el derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate; el derecho a no ser desplazados por la fuerza de sus tierras o territorios. En el ámbito cultural, esta Declaración considera el derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales, incluyendo el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas; derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; derecho a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos, entre otros (ONU, 2007).

A pesar de lo valioso de esta enumeración de derechos en el marco jurídico, tanto nacional como internacional, esto no han garantizado su cumplimiento, pues al mismo tiempo los Estados han dado pasos agigantados para consolidar el nuevo régimen neoliberal que ha llevado al desarrollo de un capitalismo extractivista y depredador de los recursos bioculturales en beneficio de capitales transnacionales, en complicidad con las estructuras gubernamentales y los capitales nacionales (Pérez y Argueta, 2019). Por ello, la dimensión actual de la lucha de los movimientos étnicos incluye *“la conservación de sus territorios; la conservación de los recursos medioambientales y su diversidad; así como la necesaria descolonización estructural, que los mantiene sujetos a legislaciones nacionales e internacionales, que, si bien configuran un marco de derechos, no siempre son implementadas e incluso en ocasiones no les favorecen”* (Pérez y Argueta, 2019, p 94).

Sería imposible en este texto detenerme en relatar las demandas particulares de cada grupo étnico, pero sí me parece importante destacar que los movimientos étnicos, hayan o no conseguido todas sus demandas, y aún con las contradicciones propias de todos los movimientos sociales, han sido el motor de muchos logros fundamentales en la construcción de una sociedad respetuosa de la diversidad. Uno de los más destacables ha sido rechazar contundentemente los intentos por ser integrados o borrados de la cultura nacional, reclamando su derecho a existir de la forma en que ellos decidan y les resulte más conveniente, expresando su voluntad de ser sujetos de su historia y destino. Para ello han creado o fortalecido sistemas organizativos propios que les permiten tener

presencia y voz en el panorama nacional, exigiendo que toda propuesta e intento por decidir el porvenir de México los tome en cuenta (especialmente aquellos proyectos que involucran su territorio, su patrimonio y sus recursos). Aunque todavía se enfrentan con muchas resistencias de parte de ciertos sectores de la sociedad.

Al final, y sin descartar los conflictos que puedan existir al interior de estos movimientos, “la *etnicidad aparece como una expresión fundamental de la diferencia creadora frente a las compulsiones homogeneizadoras*” (Bartolomé, 1996, p 13).

4.3.2.4 ¿Pluralismo cultural o neoindigenismo?

Al alcanzar la última década del siglo XX, el indigenismo, llamado por algunos autores neoindigenismo²⁰⁸ se convirtió en el campo donde sucede la interacción entre el Estado y los pueblos indios, pero con la participación de nuevos actores, como las organizaciones privadas de desarrollo social (ONG), la iglesia²⁰⁹, los organismos internacionales de cooperación, los partidos políticos e incluso las fuerzas armadas (Zolla y Zolla Márquez, 2004).

Como resultado de los cambios en la conciencia étnica y el cuestionable resultado de la acción gubernamental indigenista, sucedió un cambio muy importante a nivel ideológico que repercutió en el ámbito constitucional. En 1992 se reformó el artículo 4º de nuestra Carta Magna, para establecer que:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley (CPEUM, 1992, art. 4).

Con ello se reconoció el carácter pluricultural de la nación, lo que sin duda es un paso importantísimo en materia de diversidad cultural ya que establece el derecho a ser distintos y a conservar y desarrollar la cultura propia. Sin embargo, el no garantizar derechos políticos para esas diversidades les niega, en los hechos, ser sujetos de su propio destino y decidir por sí mismos.

Después del alzamiento zapatista de 1994, ocurrieron una serie de encuentros y diálogos entre el gobierno y el EZLN, que derivaron en la redacción de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, documento que recoge las demandas de autonomía y autodeterminación. De estos acuerdos surgieron los contenidos de la propuesta

²⁰⁸ En el libro *El Estado y los Indígenas en Tiempos del PAN: Neoindigenismo, Legalidad e Identidad* (Hernández, Paz y Sierra, 2004), una docena de investigadores de universidades, asociaciones civiles y de la CDI analizaron el proyecto estatal en cuanto al tema indígena y propusieron el término neoindigenismo para definir los planteamientos posteriores al indigenismo (Castells, 2011).

²⁰⁹ Algunos de estos actores sociales participaron desde antes de las políticas indigenistas, aunque de una forma mucho más discreta e indirecta.

legislativa que elaboró la Comisión para la Concordia y Pacificación (COCOPA). Sin embargo, no hubo voluntad política de parte del gobierno federal en turno para dotar de carácter legislativo y constitucional dichos acuerdos, por lo que estos documentos quedaron en letra muerta. Años más tarde y como uno de sus primeros actos presidenciales, Vicente Fox retomó la propuesta de la COCOPA y bajo el título de *Iniciativa de reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena*, la envió al Congreso de la Unión para su aprobación. En el proceso parlamentario, la iniciativa fue sustancialmente modificada y posteriormente aprobada en 2001. Sin embargo, tanto el EZLN como el movimiento indígena nacional señalaron que esta reforma no respetaba el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, por lo que la rechazaron y la interpretaron como una traición a los acuerdos logrados y un portazo de parte del gobierno federal a sus demandas. El texto constitucional, derivado de esta reforma señala el carácter pluricultural y a la vez indivisible de la nación mexicana. Además de reconocer y garantizar por vez primera el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y a la autonomía para decidir sus formas de organización interna de convivencia y organización social, económica, política y cultural; los faculta además para aplicar sus sistemas normativos para la resolución de asuntos internos, elegir por medio de sus procedimientos tradicionales a sus autoridades internas y a sus representantes ante los ayuntamientos, así como acceder a la jurisdicción del Estado de forma igualitaria y de acuerdo a sus necesidades. No obstante, un análisis más profundo y minucioso de los términos empleados en el texto constitucional pone en evidencia que esta reforma acepta nominalmente la autonomía indígena y la libre determinación de sus pueblos, pero al mismo tiempo restringe el ámbito espacial en donde puede ser ejercida, limita la libre determinación y el uso y disfrute de los recursos naturales, intenta impedir la libre asociación de los pueblos y comunidades y obstruye el ejercicio de los derechos políticos de los pueblos y comunidades indígenas al atomizarlos como individuos (Carrillo, 2009). Además, al tratar de compaginar el contenido de esta reforma con enunciados de otros artículos constitucionales, se hace evidente la existencia de contradicciones jurídicas que, en los hechos, anulan la posibilidad de una verdadera autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas (Carrillo, 2009). Otra carencia de esta reforma constitucional es que depende de la creación de leyes secundarias que garanticen y legislen la forma en que se cumplirán los derechos que enunció; leyes que en muchos casos nunca se concretaron²¹⁰ (Tello, 1996). Esto es claro, por ejemplo, en el tema del manejo y conservación del patrimonio cultural sobre el que legalmente sigue siendo competencia del Estado decidir, y si bien dentro de las leyes

²¹⁰ Señalan Zolla y Zolla Márquez que este proceso de legislación estatal no ha sido homogéneo, presentándose los siguientes tres escenarios: a) textos constitucionales estatales que respondieron a la adición del artículo 4, de 1992, pero que no han modificado su legislación para adecuarla a lo dispuesto a partir de 2001; b) textos constitucionales estatales que sí recogen las reformas de 2001; y c) sanción de leyes específicas. Los estados que sancionaron algún tipo de reconocimiento de los derechos indígenas y que sus leyes no han sido modificadas aún para adecuarlas a la reforma de 2001, son: Guerrero, Oaxaca, Querétaro, Hidalgo, Sonora, Jalisco, Chihuahua, Estado de México, Campeche Quintana Roo, Michoacán, Chiapas, Veracruz, Durango, Tlaxcala, Sinaloa. Mientras que las constituciones estatales que reconocieron derechos indígenas a partir de la reforma de 2001 pertenecen a los estados de Coahuila San Luis Potosí, Morelos y Tabasco (para conocer el contenido de cada una de las constituciones estatales ver Zolla y Zolla Márquez, 2004).

reglamentarias del INAH se reconoce la participación de la sociedad (por medio del recurso de los grupos coadyuvantes) no existe un reconocimiento al derecho que los grupos originarios tiene sobre sus recursos y bienes culturales ni cuentan con un mecanismo legal para ser consultados en las decisiones que conciernen a sus herencias culturales (como sí es el caso de las decisiones sobre los recursos ambientales y el territorio).

Los gobiernos, a partir de la alternancia política, *“mataron el indigenismo, para crear el postindigenismo”* (Castells, 2011, p 127). Este neindigenismo se ha caracterizado por *“realizar modificaciones legales e institucionales para brindar una política de reconocimiento limitada, promoviendo la participación directa de personas indígenas en la administración pública, pero sin abandonar la impronta desarrollista”* (Hernández, Paz y Sierra, 2004 citado en Hernández, 2002, p 26).

A partir del año 2000, la política del Estado hacia las comunidades indígenas se vuelve de carácter asistencialista. En los gobiernos neoliberales de inicio de siglo se siguen los modelos de combate a la pobreza dictados por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, con instrumentación de políticas basadas en dar apoyo, más que en capacitar o crear oportunidades reales de desarrollo autónomo²¹¹ (Korsbaek y Sámano, 2007; Castells, 2011). Las políticas que el estado nombra como interculturales son en su mayoría políticas tutelares parecidas al asistencialismo de programas como Oportunidades o Progresá, lo que convierte al interculturalismo estatal en la vertiente cultural-educativa de ese asistencialismo (Hernández, 2022).

En los gobiernos mexicanos del nuevo milenio el discurso de la interculturalidad adquirió relevancia, pero no como ocurrió en países de América del Sur como el Ecuador o el Estado Plurinacional de Bolivia, donde fue una demanda del movimiento indígena, sino que se adoptó a partir de su uso en la academia y sectores gubernamentales que lo tomaron del discurso de organismos multinacionales. Así, el interculturalismo, le fue útil a los gobiernos neoliberales pues les permitió atender las demandas de autonomía pero manteniendo un sesgo indigenista en dos sentidos: i) son los no indígenas los que deciden por los indígenas, ii) se excluyen de las políticas interculturales, de facto, todas las otras diversidades: no se atiende a la población afromexicana, no se atienden las diferencias regionales —los regionalismos— y no se atiende la migración internacional con políticas interculturales (Hernández, 2022).

En 2003 se decretó la disolución del INI y la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), instancia que sobrevivió dos sexenios y que desapareció al inicio del gobierno de López Obrador,

²¹¹ Organismos como el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) o la Organización Internacional del Trabajo (OIT) han creado programas para acabar con la desigualdad y la injusticia de los pueblos indígenas, pero estos proyectos, a pesar de su discurso multicultural, prescinden de la autonomía y la autodeterminación indígenas y no han logrado cambios estructurales. En la mayoría de los proyectos financiados por los organismos multilaterales, la participación indígena fue marginal o nula (Nahmad, 2004, citado en Castells, 2011).

con la creación del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), en 2018. Federico Navarrete ha interpretado la creación de leyes y la modificación de dependencias en materia indígena como un intento del Estado por capturar y conservar bajo su control a los movimientos étnicos, para alejarlos de la posibilidad real de ejercer su derecho a la libre determinación (Navarrete, 2004).

Hasta el día de hoy el Estado persiste en su intención de control, negándose a reconocer que para algunos pueblos indígenas la intervención gubernamental y el empeinado intento por mantener el control en la resolución de sus problemas socioeconómicos, ha sido la razón principal que impide resolverlos²¹² (Sánchez, 1999; Aguilar, 2020). También dentro de las nuevas corrientes académicas que tratan el tema de la diversidad cultural, existen la convicción de que la *“solución a la desigualdad que azota las poblaciones indias pasa por el cese de la intención del estado, de sus instituciones, de los cuerpos académicos o cualquier instancia ajena a ellos, de decidir por ellos y dejar de asumir que saben lo que les conviene o de incorporarlos a propuestas políticas contestatarias que los incluyen en proyectos que ellos no generaron”* (Bartolomé, 2008, p 185).

Desde la creación del INPI han ocurrido dos hechos interesantes en materia de interculturalidad. En 2019 se reconoció constitucionalmente a los pueblos afroamericanos como parte de la pluralidad cultural que conforma al Estado mexicano. Asimismo, el INPI, en coordinación con la Secretaría de Gobernación (SEGOB), realizó en 2019 un proceso de consulta para reformar constitucional y legalmente los derechos de los pueblos indígenas y afroamericano. Los resultados de dicho ejercicio pueden consultarse de manera resumida en el Pronunciamiento del Foro Nacional (INPI, 2019), donde se plantean las principales propuestas referentes a las reformas necesarias, que incluyen referencias a lo intercultural en siete ocasiones, en las que lo vinculan con la educación, los procesos de diálogo y consulta, la salud y la comunicación (Hernández, 2022). El documento, que contempla la interculturalidad como un eje transversal para el rediseño del Estado, se ha convertido en una reforma que busca modificar 15 artículos de la Constitución, partiendo de *“la historia, raíces y cultura ancestral, como un acto de*

²¹² A propósito de la intención del gobierno actual por incluir a los pobladores mayas en el desarrollo económico y social por medio de la construcción de un tren y el fortalecimiento turístico de la zona, Yásyana Elena Aguilar afirma que: *“Los pueblos indígenas no necesitan mayor presencia del Estado, muchos de ellos luchan precisamente para gestionar su mayor ausencia porque eso significaría fortalecer la autonomía y la libre determinación. En la península hay proyectos e iniciativas propias que plantean otras maneras de enfrentar los problemas que tienen de origen la opresión histórica del estado. Antes de proceder, habría que escuchar”* (Aguilar, 2020, p 11). Para el caso del tren maya la UNESCO y el FONATUR convocaron en noviembre de 2021 a un taller en el que participaron autoridades de los municipios que se verán afectados, profesionistas, líderes comunitarios y representantes de dependencias estatales y federales. El objetivo del taller fue identificar los impactos que tendrán las estaciones del Tren Maya en el patrimonio arqueológico, histórico y urbano de Quintana Roo, utilizando la metodología de los análisis FODA. <https://lucedsiglo.com/2021/11/12/ponderan-el-impacto-del-tren-maya-en-patrimonio-local/>. No obstante, a pesar de las consultas y del trabajo informativo que se ha desarrollado con población indígena que se verá afectada, diversas organizaciones sociales, así como la Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ONU-DH) han llamado la atención sobre el proceso de consulta por no cumplir con todos los estándares internacionales en la materia. <https://www.forbes.com.mx/onu-critica-consulta-del-tren-maya-no-cumplio-con-estandares/>

elemental justicia y humanidad, que responda a largas luchas de resistencia contra la persecución, hostigamiento, exclusión, discriminación, racismo y despojos que han sufrido los pueblos indígenas de México” (INPI, 2022).

En este contexto surge la siguiente pregunta: ¿estamos ante el fin del indigenismo? Para sus primeros ideólogos, el indigenismo estaba destinado a desaparecer, pues la integración total del indígena a la cultura mestiza supondría el triunfo de sus esfuerzos y al mismo tiempo la desaparición de su razón de ser. En el camino recorrido hasta ahora, se hizo patente que los indígenas no querían ser integrados por medio de la homogeneización cultural, sino por medio de una recuperación social, espiritual y digna, que los reconozca plenamente en lugar de negarlos. Los diferentes pueblos indios han reclamado ser sujetos de sus propias decisiones y no objeto de las políticas y prácticas externas. No obstante, en términos de la respuesta que ha generado el indigenismo en las distintas comunidades étnicas, podría considerarse como un proceso necesario y hasta cierto punto positivo. El filósofo Luis Villoro señaló que no es justo juzgar ni al intento indigenista ni a sus impulsores con el panorama político y étnico de ahora. Para este pensador el indigenismo no ha fracasado pues *“cumplió su fin de recuperar social y espiritualmente al indígena, hasta donde sus posibilidades y recursos, muy escasos, lo permitieron”* (Villoro, 2000, p 4). Para Villoro el indigenismo cumplirá plenamente su propósito cuando se realice la nueva idea del Estado nacional y sean las comunidades indígenas las que realmente sean sujeto de su propia recuperación dentro del Estado mexicano (Villoro, 2000).

En términos socio culturales, las políticas de integración indigenistas y los fuertes intentos de unificación lingüística significan para los pueblos indios *“la imposición de formas de vida, producción y consumo, así como formas de hablar, de hacer, y de pensar, que han ido en detrimento de sus cosmogonías, culturas y lenguas, abonando a la destrucción de sus conocimientos y de sus formas de vida y producción”* (Pérez y Argueta, 2019, p 112), tema sobre el que volveré en los siguientes capítulos.

Más allá del uso o no del término indigenismo, el Estado mexicano enfrenta actualmente el reto fundamental de abordar la cuestión indígena no sólo como un asunto relacionado con la cultura y la producción, sino como una cuestión de carácter político, de desarrollo productivo, de bienestar social, de derechos humanos, de recursos naturales y de flujos migratorios (Navarrete, 2004). Por su parte, la sociedad mexicana en su conjunto, en todos sus sectores, se enfrenta al desafío de repensarse plural y de imaginar y concretar espacios y mecanismos para que en todos los ámbitos esa diversidad pueda existir y expresarse libremente. Una cosa es clara: las diversas problemáticas que enfrentan los pueblos originarios en nuestro país no podrán resolverse de forma certera si en el centro de la discusión no se encuentran presentes los propios pueblos interesados a través de sus autoridades y organizaciones representativas (Warman y Argueta, 1993 citado en Pérez y Argueta, 2019).

El reto de poner en práctica y no solo en papel los derechos de los pueblos indígenas a la existencia, la autonomía y la libre determinación, se revela complicado, puesto que requiere primero revertir la estigmatización que se ha hecho de sus identidades, culturas y conocimientos. Este cambio en la concepción del otro es el motor de la transformación profunda de la sociedad, porque mientras persistan creencias sobre la inferioridad de lo diferente, todos los esfuerzos encaminados a construir la igualdad en la diferencia, aun cuando se hagan con las mejores intenciones, serán planteados desde una supuesta superioridad moral e intelectual que no permite un auténtico reconocimiento de la autonomía del otro y el respeto de sus ideas y formas de vida. Y aunque las agendas internacionales y los discursos políticos están llenos de loas a la pluralidad, se percibe escasez de prácticas que demuestren estas buenas voluntades. En el contexto mexicano considero que esta situación se relaciona con aspectos más complejos que no siempre resulta sencillo poner sobre la mesa, puesto que las diferencias culturales se han acompañado de una fuerte desigualdad y se han cimentado en relaciones de jerarquía y dominación hacia los grupos indígenas. Por lo tanto, hablar de diversidad cultural en México nos obliga a cuestionar también el clasismo y el racismo²¹³ imperante en el país

Considero que la revisión que hice en este capítulo de los modelos estatales para gestionar la diversidad cultural en el territorio mexicano es útil a los restauradores que trabajan en contextos de diversidad cultural porque les permite contextualizar el lugar desde el que están ejerciendo su profesión. La creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en términos temporales, legales e ideológicos, se corresponde con los esfuerzos desde el Estado por controlar la identidad cultural por medio de la creación de un discurso de homogeneización cultural (Ver figura 2). La errónea concepción del indígena como un ser inferior, sin capacidad de decidir por sí mismo, contemplado como objeto de las acciones gubernamentales y no como sujeto de derechos es una de las más fuertes herencias del indigenismo. Quizá la más perdurable, pues más allá de las acciones directas que logró implementar, la importancia de esta política radica en su efectividad para proporcionar un marco ideológico, que determinó a todos los sectores de la vida social y política de México. Bartolomé (1996) concibe el indigenismo como un "bloque histórico", que implica la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas, orientado hacia la represión de las culturas indias. Dentro de ese bloque ideológico están muchas de las formas de actuar institucional en diversos ámbitos, uno de ellos es el de la conservación del patrimonio cultural. De acuerdo con la teoría del control cultural propuesta por Bonfil Batalla, la intención del estado homogeneizador fue *"anular la capacidad de decisión de los pueblos indios e incorporarlos plenamente a un sistema de control*

²¹³ Conviene tener presente la afirmación de Navarrete: *"El racismo entre los mestizos, no es únicamente fenotípico; es decir, no se fija únicamente en el color de la piel y la apariencia, sino que es también cultural y discrimina a los que menos acceso tienen a la cultura occidental, mientras que exalta a los que mayor familiaridad con ella tienen y mayor poder de consumo ostentan"* (Navarrete, 2004, p 117). Lo que de hecho pasa en todas partes del mundo.

cultural en el que las decisiones se toman en ámbitos ajenos a las propias comunidades” (Bonfil, 1989, p 163). Es interesante rescatar la lectura que hace Bonfil Batalla de la ideología indigenista, pues afirma que se trató de un intento de control cultural. En términos de patrimonio cultural, el indigenismo:

no admite patrimonios culturales exclusivos sobre los que pretendan ejercer control únicamente los miembros de grupos que se reserven el derecho de decidir quiénes son y quiénes no son integrantes del grupo. Paradójicamente ésta ha sido la situación que han defendido los pueblos indios y la que les ha permitido sobrevivir durante casi cinco siglos: conservar un conjunto, así sea restringido y precario, de elementos culturales que consideran propios (recursos naturales, formas de organización, códigos de comunicación, conocimientos, símbolos) respecto a los cuales demandan el derecho exclusivo de tomar decisiones (Bonfil, 1989, p 175).

Lo que pretende la acción indigenista y neoindigenista, en todos los campos, incluido el de la designación, uso y control del patrimonio cultural es “romper esa exclusividad e imponer un control desde afuera, ajeno, para decidir qué parte del patrimonio cultural de los pueblos indios es útil y para quiénes, y cuál otra debe ser erradicada y por quienes” (Bonfil, 1989, p 175).

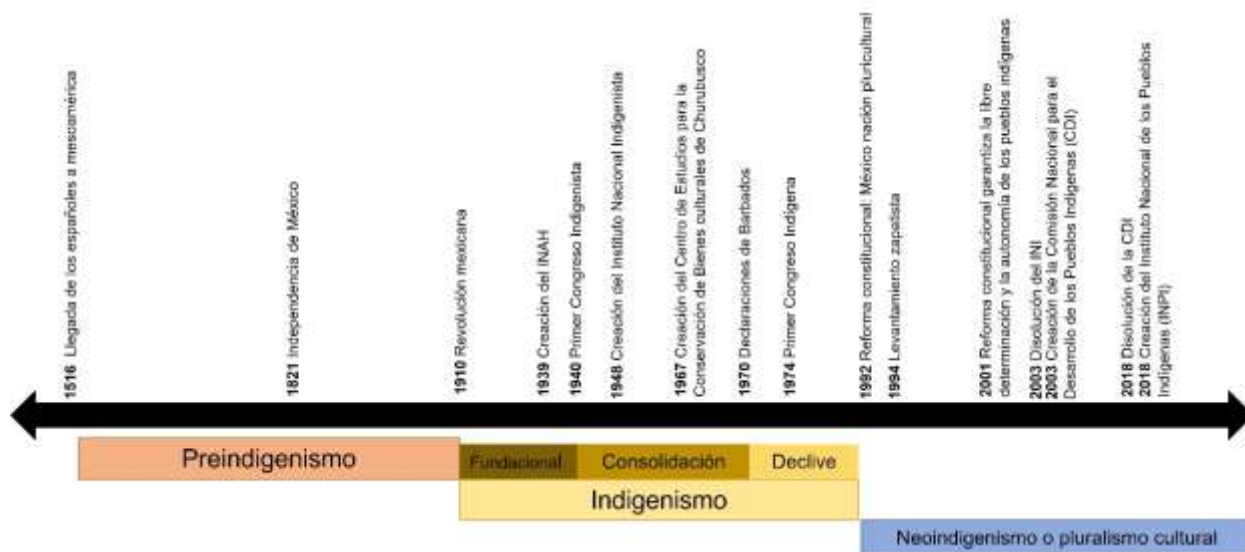


Fig.1 Línea del tiempo de políticas estatales para el tratamiento de la diversidad cultural.

La herencia del indigenismo en el ámbito cultural se observa en la persistencia de una estructura institucional desde la cual el Estado continúa ejerciendo un monopolio sobre la definición, gestión y conservación de las herencias culturales de los distintos pueblos, sin haber incorporado todavía de forma exitosa una perspectiva de pluralidad. Esto sin duda determina las condiciones en las cuales se puede plantear y desarrollar un proyecto de conservación del patrimonio cultural vinculado a comunidades originarias. Por lo tanto, en el campo de la

conservación del patrimonio cultural, es necesario también que se identifiquen y se desmonten las estructuras rígidas y homogéneas que otorgan al grupo culturalmente dominante (en este caso los especialistas institucionales) la exclusividad para definir y decidir sobre los bienes culturales, pues las demandas históricas y políticas que los pueblos indígenas actuales enarbolan incluyen el derecho de decidir libremente sobre la forma en que desean narrar su pasado, vivir su presente y construir su futuro.

En el siguiente capítulo retomo las propuestas de la interculturalidad y el diálogo de saberes como una alternativa para la construcción de una nación plural que sigue pendiente en los hechos.

Capítulo 5. Interculturalidad y diálogo de saberes

La interculturalidad latinoamericana, surge en el contexto de la crisis del modelo de desarrollo²¹⁴ y la crisis ambiental, y forma parte de los discursos del posdesarrollo²¹⁵. El reconocimiento y respeto a la pluralidad cultural dentro de los planteamientos que buscan articular nuevas realidades sociales, abren un importante espacio tanto discursivo como pragmático en el que no sólo es posible reconocer caminos alternativos para llegar a la misma meta, sino que se puede vislumbrar la posibilidad de decidir la meta a la que cada grupo humano aspira a llegar. Así, en años recientes se ha planteado, especialmente desde las sociedades consideradas como periferias dentro del orden mundial, que la cultura propia puede constituirse como un valioso elemento para erradicar la pobreza y la desigualdad. Las sociedades clasificadas como en “vías de desarrollo” están tratando de consolidar formas de progreso innovadoras y totalmente propias (Guzmán, 2013). En el contexto latinoamericano se ha dado un brote de planteamientos que presumiblemente se basan en los saberes ancestrales de sociedades que existen desde antes de la modernidad, que sostienen que la crisis civilizatoria en la que nos encontramos actualmente es la consecuencia de la pobreza del pensamiento occidental y de la tajante separación del ser humano de la naturaleza. Un núcleo fuerte de académicos latinoamericanos (Giraldo, 2014; Escobar, 2012; Sousa Santos, 2009; Betancourt, 2019; Pérez y Argueta, 2019, entre muchos otros) y de colectividades de la sociedad civil afirman que no existen soluciones modernas para los problemas causados por la propia modernidad, lo que es en verdad una contundente crítica al paradigma del desarrollo²¹⁶.

²¹⁴ Escapa a las intenciones de este trabajo analizar críticamente el concepto de desarrollo, puesto que hacerlo implica considerar su propio desenvolvimiento y las variables que ha experimentado de una época a otra, tarea que implicaría un capítulo en sí mismo. Únicamente y de manera muy concreta mencionaré momentos claves: en sus inicios, la Teoría del Desarrollo estuvo totalmente enfocada en el crecimiento, entendido como la necesidad de producir más para lograr un mayor *PIB per cápita* lo que se traduciría, según esta lógica, en mayor bienestar para la población. Más tarde con la teoría de la dependencia se hizo por primera vez la distinción entre crecimiento y desarrollo, al incorporar como una variable el acceso a tecnologías capaces de ocasionar cambios en la estructura productiva que impacten también la distribución equitativa de los recursos económicos. El aporte de la teoría institucional fue la incorporación de la dimensión social al concepto de desarrollo, además de la consideración de las teorías de los sistemas mundiales y de la globalización. A partir de entonces se concibe el desarrollo como la capacidad de los países para crear riqueza y promover el bienestar social en el marco de la globalización, reconociendo que la acumulación cuantitativa de capital y la medición del desarrollo con una única variable (el PIB) y una sola dimensión (la económica) son insuficientes. En este sentido, es muy interesante la propuesta del economista Amartya Sen, quien acuñó el concepto de *Índice de Desarrollo Humano (IDH)* para medir conjuntamente el progreso social y económico de las naciones. El más reciente paradigma del desarrollo es el llamado “desarrollo humano sustentable” que incorpora la variante ambiental, lo que ha implicado la consideración del equilibrio ecológico mundial como una meta más del desarrollo (Iturralde, 2019).

²¹⁵ Estos discursos, llamados también de transición, se han gestado desde finales del siglo XX y principios del siglo XXI, en diversos campos de la experiencia humana y aunque han enunciado propuestas particulares en cada rama, todos comparten una visión en la que *“desarrollo deja de ser el principio central que organiza la vida económica y social y se establece un diálogo intercultural alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones siconaturales, es decir, en una multiplicidad de propuestas y visiones”* (Pérez, 2014, citada en Pérez y Argueta, 2019, p 129).

²¹⁶ Estas miradas críticas se sostienen en una verdad incuestionable: *“la gran oferta de disminuir o revertir la desigualdad una vez que se alcanzan cierto niveles de crecimiento, se estrella contra una persistente realidad en la cual cada vez se produce mayor desigualdad, ya que cada año la cantidad de personas en pobreza es más grande y unos cuantos ricos se transforman en grandes millonarios”* (Pérez y Argueta, 2019, p 127).

Los discursos alternativos surgidos en América Latina han sido nombrados Epistemologías del Sur, y consisten en un conjunto de saberes que han ganado espacio en los foros y textos académicos y de los cuales existen ya diversos ejemplos prácticos protagonizados por las propias comunidades interculturales y transdisciplinarias, lo cual resulta esperanzador para quienes conciben un mundo más plural, cooperativista, comunitario y armonioso (Ver Pérez y Argueta, 2019). Entre estos discursos y prácticas alternativas Pérez y Argueta resaltan las redes agroecológicas y los movimientos indígenas latinoamericanos, que luchan por los derechos de la naturaleza y que enfrentan el desarrollo desde la alternativa del Buen Vivir (bienestar integral y colectivo *sumak kawsay* en quechua, o *lekil kushlejal* en tseltal) (Escobar, 2012 y 2013, citado en Pérez y Argueta, 2019).

Si bien estas reflexiones y practicas se han desarrollado más ampliamente en el ámbito de la conservación de la biodiversidad y están más enfocados al estudio y reflexión en torno a los saberes y prácticas agroforestales y etnobiológicas, han impactado también en los estudios culturales, propiciando reflexiones entre los especialistas de la antropología y las ciencias sociales y mostrando la necesidad de que los conocimientos y prácticas alrededor de la gestión cultural y la producción de conocimiento en las ciencias sociales tome en cuenta la pluralidad. En el campo del patrimonio cultural considero que estos discursos tienen cabida y son útiles en contextos de diversidad cultural, como es el caso de México.

Este cuarto capítulo intenta dar respuesta a la pregunta: ¿qué plantean la interculturalidad y el diálogo de saberes? Para ello retomo sus orígenes, su definición y sus planteamientos, tanto a nivel teórico como práctico. Como particularidad de la propuesta intercultural latinoamericana, explico también la propuesta conceptual y práctica del diálogo de saberes. El desarrollo de este tema no pretende ser exhaustivo, sino exponer los preceptos y herramientas que estas propuestas para abordar la diversidad cultural plantean en términos generales, con el objetivo de detectar posibles aplicaciones al campo de la conservación patrimonial en México.

Conviene precisar que, si bien hasta ahora he privilegiado la referencia a autores latinoamericanos, por considerar que sus planteamientos y propuestas aplican naturalmente al contexto mexicano, para el desarrollo de la primera parte de este capítulo me baso en los preceptos de la interculturalidad de Bhikhu Parekh, expresados en el libro *Repensando el multiculturalismo* (2000) para lo cual debo hacer algunas aclaraciones. En primer lugar es cierto que Parekh no menciona explícitamente demandas de tipo reivindicativas o con intenciones de justicia histórica pues en los contextos con los que ejemplifica sus propuestas no participan pueblos originarios que hayan sufrido procesos de colonización, como es el caso de los grupos étnicos latinoamericanos²¹⁷; sin embargo, he encontrado

²¹⁷ De hecho, de importancia significativa resulta el hecho de que Parekh no se refiera a grupos étnicos sino a grupos minoritarios. La diferencia entre estos conceptos no es menor pues se reconoce que los grupos étnicos en todos el mundo gozan de ciertos derechos y concesiones que otras minorías nacionales no tienen. El más importante de ellos quizá es el derecho a la autodeterminación, refrendado

en este libro una propuesta muy completa para desarrollar sociedades interculturales, incluyendo reflexiones en torno a temas culturales, de instituciones públicas, de identidad nacional entre otros muy relevantes para este estudio por lo que considero que, salvando algunas excepciones, pueden adaptarse muy bien al contexto nacional. Además, por tratarse de propuestas que fueron llevadas a la práctica por medio de políticas públicas, resulta muy interesantes estudiarlas. No obstante, complementaré la propuesta de Parekh con los postulados del filósofo mexicano Luis Villoro respecto a la construcción de una ética de la cultura plural, expresados en su libro *Estado Plural, pluralidad de culturas* (1998). Consciente de las particularidades del contexto latinoamericano, me pareció fundamental apoyarme, para la construcción de la segunda parte de este capítulo, en la argumentación que exponen los académicos mexicanos Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta en su libro *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina* (2019).

5.1 Interculturalidad

5.1.1 Origen

En primer lugar, quisiera referirme al origen de la interculturalidad y para ello el análisis de la antropóloga Maya Lorena Pérez me parece de gran utilidad. En su texto “*¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones*” (2009) niega que el término de interculturalidad haya sido introducido a América Latina por organismos internacionales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización de Naciones Unidas, afirmando que este concepto tiene una historia propia en la región americana, donde estuvo desde el inicio conectada con movimientos indígenas descolonizadores y de liberación nacional, lo que le confiere demandas muy específicas que lo distinguen de la interculturalidad en otras partes del mundo²¹⁸.

¿Cuáles son las diferencias más significativas entre el interculturalidad latinoamericana y la europea? Lo primero para tener en cuenta es que la interculturalidad latinoamericana, como mencionamos anteriormente, surge como una respuesta de resistencia a los intentos de homogeneización cultural a los que los pueblos originarios fueron sometidos por parte de los Estados naciones en cada país (en el capítulo anterior revisé el caso del indigenismo en México). Como consecuencia de ello, la interculturalidad latinoamericana se articula con proyectos de

en la Carta de las Naciones Unidas, en resoluciones de la Asamblea General de la ONU, el convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otros (Schneider, 2013)

²¹⁸ La misma Maya Lorena Pérez reconoce que hay discrepancias entre los autores sobre el origen independiente y simultáneo de estas dos vertientes del interculturalismo. Por ejemplo, Dietz y Mateos Cortes reconocen un único surgimiento y la posterior migración, donde en cada país adquirió tintes específicos. Mientras que otros autores como Godenzzi, López y Arias Schreiber sostienen que el concepto tiene un origen latinoamericano (Pérez, 2009). Aunque considero sólidos los argumentos del segundo grupo, y por ello los expongo en este texto, creo que resulta más útil destacar las diferencias fundamentales entre un contexto y otro y no tanto definir la génesis del término.

transformación social, que buscan la refundación de las naciones y la exigencia de asumir la deuda histórica de los Estados nacionales con los pueblos originarios. El propósito final es acabar con la injusticia social y la desigualdad económica en que viven hasta hoy los grupos étnicos nativos, pero tomando en cuenta la particularidad de cada uno de ellos, evitando la agrupación de todos ellos bajo un único molde y la imposición de una única solución.

En el contexto europeo, en cambio, la interculturalidad surgió como un intento por superar las limitaciones del multiculturalismo, especialmente en lo referente a la tolerancia, buscando construir una tolerancia positiva cuyo objetivo es situarse en el lugar del otro para compartir sus creencias y valores desde adentro (Arias Schreiber, 2001 citado en Pérez, 2009). Coincidentemente, Gunter Dietz considera la interculturalidad como una etapa más evolucionada del multiculturalismo y explica su surgimiento como *“una respuesta a los procesos de re-essentialización de las identidades originadas por el multiculturalismo y para superar las prácticas conducentes a la segregación”* (Dietz, 2003 citado en Pérez, 2009, p 266). Siendo así, queda claro que la interculturalidad angloestadounidense no implica rupturas con el pensamiento ilustrado ni con el liberalismo político, sino que únicamente es un intento de manejar lo mejor posible los conflictos derivados de las diferencias identitarias por medio del diálogo y la negociación (Pérez, 2009), razones por las cuales podría considerarse mucho menos radical que la interculturalidad latinoamericana.

En conclusión, la interculturalidad europea-anglosajona y la latinoamericana coinciden en el objetivo de superar la discriminación y el racismo y promover la tolerancia frente a las diferencias culturales y lingüísticas. No obstante, la interculturalidad latinoamericana va más allá al incorporar *“la exigencia de la justicia social y cultural para los indígenas, y la refundación, sobre la base del reconocimiento de los derechos indígenas y de la pluralidad, de los Estados nacionales”* (Pérez, 2009, p 272).

5.1.2 Definiciones

Como sucede con otros términos relativos a la diversidad cultural que he explicado en el capítulo 4, el término de interculturalidad carece de una definición absoluta, por lo que en esta sección señalaré sus implicaciones más importantes.

Para la antropóloga Maya Lorena Pérez, la interculturalidad puede tratarse tanto de una prescripción que señala los valores que deben de guiar las relaciones pluriculturales como de un *deber ser* utópico, una oferta ético-política con implicaciones en el ámbito jurídico, filosófico, educativo, democrático, etc. (Pérez, 2009). En último caso la define como una *“utopía de respeto y diálogo que apunta a la formulación de nuevos estados nacionales y a la construcción de un nuevo orden mundial, cívico, democrático, incluyente, respetuoso, libre de racismo, exclusión y violencia”* (Pérez, 2009, p 261).

Retomo también las palabras de Bhikhu Parekh, uno de los teóricos más importantes de la interculturalidad²¹⁹, quien afirma que surge de *“la interacción creativa de tres ideas fundamentales y complementarias: la incardinación cultural de los seres humanos, la inevitabilidad y deseabilidad de la diversidad cultural y del dialogo intercultural, así como la pluralidad interna de cada cultura”* (Parekh, 2000, p 494). En otras palabras, la interculturalidad está conformada por aquellas propuestas de convivencia social que tomen en cuenta que: *“que los humanos están culturalmente determinados, que las culturas son valiosas en sí mismas y que las culturas son también plurales en su interior”* (Schneider, 2013, p 122).

Debido a lo complejo que resulta delimitar un concepto que describe una amplia variedad de situaciones particulares, considero válido concebir la interculturalidad como el escenario en el que sucede la interacción de diferentes culturas en un ámbito de respeto mutuo, en el que además existe la voluntad en ambos grupos por conocer y valorar positivamente la cultura del otro, para lo cual se activan los mecanismos necesarios en cada caso, basados en el diálogo y la construcción de consensos. Tratar de delimitarla más sería un intento vano, ya que no es posible definir un modelo único de sociedad intercultural, pues todos los aspectos de operatividad están a debate²²⁰.

Las implicaciones de la interculturalidad para cada uno de los aspectos de la vida pública (el económico, el político, el cultural, el social, el jurídico, etc.) son temas de argumentación y discusión en sí mismos por lo que detenerme en cada uno de ellos rebasa el objetivo de esta tesis²²¹. Considero que para el ámbito de la conservación patrimonial interesa sobre todo responder las siguientes preguntas ¿cuáles son las condiciones culturales y sociales para que exista una práctica patrimonial intercultural?, ¿cómo se establecen relaciones horizontales y dialógicas entre las instituciones estatales y los diferentes grupos étnicos bajo los preceptos de la interculturalidad?, ¿cómo se construye una identidad nacional compartida en una sociedad plural?, ¿qué lineamientos deben seguirse para la creación de políticas patrimoniales en una sociedad intercultural? ¿es posible

²¹⁹ Paradójicamente el texto más representativo de este autor en la materia que nos ocupa se intitula *Repensando el multiculturalismo*, y en él predomina el uso de este término y en mucho menor medida el de interculturalismo. Ya he explicado que el uso del término multiculturalismo se corresponde con el desarrollo de la corriente anglosajona, en la que la interculturalidad se concibe como una fase más avanzada del multiculturalismo, o como un término de uso local latinoamericano, así lo refiere uno de los grandes teóricos del multiculturalismo, Will Kymlicka *“quien expresamente dice que “interculturalismo” es la forma en que en Latinoamérica se denomina al “multiculturalismo”* (Kymlicka, 2007 citado en Schneider, 2013, p 114).

²²⁰ Así lo deja ver Maya Lorena Pérez: *“está a debate el tipo y la profundidad de los cambios que deben hacerse, esta a debate el carácter binacional, plurinacional o multinacional de los Estados: el tipo de relaciones que debe de haber entre los pueblos indios y la sociedad nacional; si la autonomía es o no una vía para el reconocimiento de derechos específicos; cuáles deben de ser los modelos de desarrollo a seguir; el papel de los conocimientos indígenas en tal desarrollo y cómo y por quien se decide el cambio o la permanencia cultural”* (Pérez, 2009, p 262).

²²¹ De interesarle al lector profundizar en dichos aspecto se recomienda revisar: para el ámbito político: Parekh (2000) para aspectos de filosofía política Villoro (1998) y Olivé (1999), y para el panorama de derecho: Zambrano (2005).

concebir un patrimonio nacional en una sociedad intercultural? y ¿cómo debe construirse, gestionarse y conservarse ese patrimonio para ser respetuoso de la diversidad?

Pese a que, como he mencionado con anterioridad, la construcción de una sociedad intercultural es una tarea interna y dependerá de cada contexto y de los grupos que participen en ella, considero que podemos referirnos a una sociedad como intercultural cuando coexistan dos condiciones: 1) la consolidación de una unidad basada en la pluralidad y 2) un funcionamiento basado en consensos construidos mediante el diálogo. Desarrollo a continuación estos dos puntos.

5.1.3 La unidad plural

El sentido de unidad o de pertenencia mutua es indispensable para cohesionar cualquier sociedad, y es una realidad que mientras más distinta es una sociedad más se requiere trabajar su unión. Como mencioné anteriormente, uno de los recursos más sólidos para construir y mantener la unidad dentro de los Estados naciones ha sido la identidad nacional homogénea y mestiza, pero en una sociedad que se plantea intercultural la construcción de la unidad identitaria no puede basarse en cuestiones étnicas ni partir de características culturales, puesto que éstas no son comunes a todos los grupos que la conforman.

Si los elementos culturales o étnicos, que ocupan un lugar fundamental en la identidad de las personas y por medio de los cuales la gente fácilmente se reconoce como miembro de una comunidad, no deben ser utilizados ¿qué elementos capaces de construir unidad nos quedan? Para Parekh la respuesta es los elementos de carácter político. Así, en una sociedad intercultural la unidad se basará en un compromiso con la comunidad política. Los distintos grupos culturales se comprometerán a ser leales a ella en tanto se sientan vinculados por intereses y afectos comunes. Parekh considera que, pese a todos los cuestionamientos legítimos que pueden hacerse, hasta el día de hoy el modelo de unidad política con mayor vigencia continúa siendo el Estado. La afirmación de la pertinencia y necesidad de la existencia de un Estado unificador no implica en absoluto que las distintas identidades culturales deban ceñirse en torno a una cultura homogénea y hegemónica, renunciando a sus identidades personales y comunitarias inmediatas, como ha sucedido en el pasado. Por el contrario, se asume que cada individuo puede manifestar distinto grado de afecto y adhesión al Estado, y lo único que se puede esperar legítimamente de él es una preocupación básica por la integridad y bienestar de esta comunidad política, lo que Parekh denomina patriotismo o lealtad política, que no es lo mismo que nacionalismo (Parekh, 2000).

El Estado desempeña un papel fundamental a la hora de generar un sentido de justicia y de pertenencia común en todas las sociedades, incluidas las interculturales. Más aún, en éstas constituye uno de los pocos focos de unidad, lo que le otorga una importancia aún mayor. El Estado tendría que servir de ejemplo de cómo se pueden trascender los prejuicios y puntos de vista locales (Parekh, 2000).

Para que un Estado multicultural sea exitoso es preciso que la estructura de autoridad legítima se fundamente en el consenso, que los derechos constitucionales sean colectivamente aceptables, que el Estado funcione de manera justa e imparcial, y que haya una cultura común de base plural, una educación intercultural y una idea de la identidad nacional plural e inclusiva (Parekh, 2000).

El Estado intercultural, deberá de procurar ciertos derechos y garantías, que, siguiendo a Parekh, resumiré en los siguientes puntos.

1. Tener una constitución que contenga el conjunto mínimo de regulaciones de común acuerdo, cuyo objetivo es establecer un sistema de derechos fundamentales. Estos derechos deben ser lo suficientemente generales para dar cabida a todas las formas particulares de desenvolverse en sociedad que cada una de las comunidades que la integran tenga. Esto implica que los derechos fundamentales sólo deben abordar aquellos temas esenciales para los modelos defendibles de buena vida.
2. Las instituciones del Estado deben ser imparciales en su forma de tratar a los miembros de diferentes comunidades, es decir, deben de poner especial cuidado en no reproducir una discriminación sistemática²²².
3. Garantizar los derechos culturales de las minorías, evitando que la cultura mayoritaria se imponga sobre las demás.
4. Tomar las medidas necesarias para propiciar la descentralización del poder. Para ello deberá fortalecer unidades de gobierno locales y regionales²²³.
5. Brindar ayuda específica para los grupos en desventaja por diferencia cultural o por injusticias pasadas. Para este objetivo pueden aplicarse medidas como la discriminación positiva, las cuotas de representatividad, etc.²²⁴.

²²²La discriminación sistemática o sistémica es aquella discriminación ejercida desde el Estado y sus instituciones, hacia alguno de los grupos que lo conforman.

²²³ Al respecto, resulta obvio que, si los estados interculturales fomentan el fortalecimiento de poderes locales, deben dotarlos también de cierta autonomía, para que sus resoluciones puedan realmente ser efectivas. En el caso mexicano esto abriría la puerta a discutir no sólo *“la retórica viabilidad de su autodeterminación política interna (como se hizo en 1995 con la legalización de los usos y costumbres en 418 municipios de Oaxaca, pero que en realidad es un hecho que el estado mexicano ha aceptado desde siempre en casi todos los lugares donde hay sistemas de cargos, mismos que en su gran mayoría imbrican funciones religiosas y civiles), sino implementarse estatutos reales (legales) de propiedad, y no sólo de posesión, sobre los recursos naturales presentes en sus territorios, aspecto que les es negado constantemente”* (Schneider, 2013, p 129).

²²⁴ Como este tipo de medidas pueden llegar a ser muy polémicas y disímiles, me permito retomar los ejemplos dados por Renata Schneider: *“el sistema de consulta a minorías de Suecia, el compromiso israelí e indio de no cambiar los usos y las costumbres de las minorías sin su consentimiento explícito, la polarización belga y holandesa, entre otras alternativas políticas de decisión integrada”* (Schneider, 2013, p 129). Para el caso mexicano también Schneider nos ofrece ejemplos respecto a la capacidad de veto *“sobre ciertos asuntos puntuales que pudieran tener grupos con sitios o recorridos sagrados específicos, como pasa en México con los tohono o'odham (o pápagos) en el desierto de Sonora, los winik (choles) en Palenque y Yaxchilán, Chiapas; o el muy sonado caso de los wixarika en relación a su peregrinaje a Wirikuta donde la concesión de tierras para la explotación minera impide su libre tránsito”* (Schneider, 2013, p 129).

6. Buscar la reconciliación intercomunitaria a partir de mecanismos como la justicia reparadora y de transición.

Como ya mencioné, en México la construcción de un Estado pluricultural tiene todavía muchos pendientes, pues si bien se han dado pasos importantes al respecto, especialmente en términos de leyes, es necesario trabajar arduamente en las normas y políticas públicas que permitan su aplicación; además el tema del racismo sistemático es un gran impedimento para la construcción de una sociedad que valore positivamente las diferencias culturales.

Es importante tener en cuenta que aun cuando se cumplan todas estas condiciones, es normal que persistan desacuerdos entre los distintos grupos. Sin embargo, la existencia de estas condiciones aspira a generar un entorno lo suficientemente satisfactorio y representativo para que todos los grupos se sientan comprometidos con la unidad nacional y la valoren tanto como a su identidad étnica y a su particularidad cultural. De ser así se esperaría que todos los grupos desarrollen una actitud de respeto a las diferencias y una búsqueda por conciliar posturas con la finalidad de evitar rupturas internas.

Conviene hacer un paréntesis para hablar de la **igualdad** en un contexto intercultural, ya que tiene sus particularidades. En sociedades plurales hablar de igualdad de derechos no implica que estos derechos sean idénticos, porque los individuos con distintos trasfondos culturales y distintas necesidades pueden requerir de derechos diferentes para gozar de igualdad con relación a cualquiera que sea el contenido de esos derechos. Parekh afirma que no importa que los individuos o grupos reciban un trato diferente siempre que se trate de diferentes formas de hacer realidad los mismos derechos, oportunidades o lo que sea que este en juego, y que ninguna de las partes implicadas salga mejor parada que las demás (Parekh, 2000). Así, es perfectamente aceptable que a algunos grupos se les concedan no sólo derechos distintos sino también adicionales, especialmente a aquellos grupos que se han visto aislados o marginados durante mucho tiempo y carecen de la confianza y las oportunidades necesarias para poder participar como iguales en la sociedad en el sentido amplio. En tales circunstancias la concesión de derechos (por ejemplo, cierto grado desproporcionado de representación parlamentaria, derecho de consulta, veto de ciertas leyes relacionados con ellos, entre otras) ayuda a garantizar la integración de estos grupos en la sociedad global y dotar de sustancia al principio de igualdad ciudadana (Parekh, 2000). En el tema del patrimonio, por ejemplo, esto podría implicar concesiones para el manejo de ciertos recursos o elementos patrimoniales que se encuentren en territorios indígenas, o el respeto por sus formas

tradicionales de intervención o modificación de sus bienes culturales, aunque ello implicara ir contra algunas normas de la deontología de la conservación.

Un punto muy importante por considerar es que, si bien la igualdad en el disfrute y acceso a los bienes y servicios que provee el Estado es esencial para dar lugar a un sentimiento común de pertenencia, no es suficiente. Sucede que aun cuando los grupos gocen de los mismos derechos, algunas comunidades pueden sentir que no forman parte de este Estado, especialmente cuando han sido tratados de forma paternalista y han sido invalidadas sus formas de vida y su cultura, como es el caso de los grupos originarios en México. En estos casos el reconocimiento social es fundamental para la identidad y la autoestima de los individuos. La falta de reconocimiento tiene una base tanto cultural como material; por lo tanto, solo puede hacerse frente a ella llevando a cabo una crítica rigurosa de la cultura dominante y reestructurando las desigualdades existentes en el poder político y económico. Respecto al tema del reconocimiento social, desde la disciplina de la restauración sería deseable conceder espacio para que se expresen quienes dentro de la comunidad cumplen la función de cuidado o manejo de los bienes culturales que se pretenden intervenir, incluyendo sus prácticas y requerimientos dentro de los procesos de intervención si así lo solicitan²²⁵, estableciendo con ello una relación horizontal con los conservadores profesionales.

Queda de manifiesto que el compromiso de los distintos grupos con la unidad nacional mantiene una relación recíproca con el sentimiento de pertenencia a ella. Los ciudadanos no pueden establecer ningún compromiso con su comunidad política a no ser que ésta también se comprometa con ellos; y no pueden sentir que pertenecen a ella a no ser que ella les acepte como parte integrante (Parekh, 2000).

Tema de especial interés para este trabajo de investigación es el referente a la **identidad nacional** en una sociedad intercultural. Recordemos que, como parte de la estrategia nacionalista, el patrimonio cultural fue seleccionado y conservado siguiendo intenciones estatales (Ver capítulo 3). Pero en la construcción de Estados interculturales ¿cómo se construyen y que papel tienen las identidades nacionales?

Partiendo de que las identidades nacionales son al mismo tiempo necesarias y peligrosas²²⁶, Parekh sostiene que en una sociedad pluricultural la identidad nacional debe ser de carácter político. Esto quiere decir que debe basarse en aquello que todos los grupos comparten pública y colectivamente en tanto que comunidad, no en lo que tienen en común en tanto que individuos. Es decir, la identidad nacional se definirá en términos político-

²²⁵ Como ya he referido, muchas comunidades realizan procedimientos rituales previos a las intervenciones, en las que preparan a los bienes culturales para ser intervenidos por los conservadores.

²²⁶ Las identidades son necesarias en tanto que otorgan cohesión a los grupos sociales, pero al mismo tiempo pueden causar división y segregación.

institucionales y no en términos etno-culturales. Para el caso mexicano, en lugar de que el Estado defienda una única identidad mestiza para todos los mexicanos y utilice a sus instituciones culturales para reafirmar y proteger de una sola manera todos los elementos materiales e inmateriales que nos dan identidad, podría reorientar sus esfuerzos para asegurar que todos los grupos sociales cuenten con las condiciones necesarias para desarrollar, modificar y perpetuar sus elementos culturales propios, y promover desde sus instituciones discursos y prácticas de respeto a esa diversidad cultural.

Además, la identidad nacional deberá definirse de forma abierta e inclusiva, dejando espacio a la existencia de identidades múltiples y sin obligar a los implicados a optar por lealtades divididas (Parekh, 2000).

La identidad nacional construida en base a la pluralidad incluye a todos sus ciudadanos y hace posible que todos se identifiquen con ella. Esta inclusión debe aceptar a todos los grupos como miembros igual de válidos y legítimos de la comunidad²²⁷.

Pero hay que reconocer que definir la identidad de una sociedad intercultural es una empresa terriblemente difícil que implica la necesaria reconciliación de exigencias encontradas. Parekh pinta un panorama complejo al afirmar que no hay una fórmula concreta para lograrlo y es tarea de cada comunidad lograr su propio equilibrio (Parekh, 2000). No obstante, considera esencial la declaración que el Estado haga de sí mismo como oficialmente pluricultural, ya que esto reafirma la diversidad cultural, legitima a sus minorías y contrarresta las desviaciones que inevitablemente contienen las autodefiniciones, los símbolos y las instituciones (Parekh, 2000).

Parekh menciona que la condición indispensable para que pueda existir una cultura compartida dentro de un Estado intercultural es que las culturas que la conformen convivan en una ambiente de igualdad, en el que todas disfruten de un grado de respeto parecido, igualdad de oportunidades para la autoexpresión, del mismo acceso a espacios privados y especialmente a los espacios públicos, de la misma capacidad de interrogarse mutuamente y un grado similar de poder y recursos (Parekh, 2000). También refiere que la tarea del Estado en este rubro es favorecer la interacción cultural en la esfera pública y privada. Así, la unidad no se tratará de una unidad formal y abstracta, sino de una unidad incardinada en una diversidad que la nutre, mientras que la diversidad, al desarrollarse en un ambiente compartido y público que la regule, evitará la generación de fragmentación o *ghettos* (Parekh, 2000). Y aunque el Estado no debe forzar el surgimiento de esta cultura común, puesto que la experiencia ha demostrado que eso termina folklorizando elementos y haciendo un mosaico de remiendos

²²⁷ Se ha comprobado reiteradamente que la sola inclusión sin una valoración positiva de los grupos minoritarios o en desventaja, perpetúa las jerarquías existentes al considerarlos ciudadanos de segunda.

culturales, tampoco deberá de suponer que mantiene una postura neutra²²⁸. El papel del Estado es ser equitativo, dotando a todas las voces culturales de la posibilidad de participar en el diálogo común y ser especialmente cuidadoso en no fomentar la hegemonía de la cultura mayoritaria.

5.1.4 La construcción de consensos

Los consensos son fundamentales en la interacción intercultural ya que son acuerdos con los que todos los grupos culturales están conformes. Si estos acuerdos no están basados en valores compartidos por todos los grupos, será muy difícil que puedan comprometerse a respetarlos.

En la negociación que busca crear consensos, menciona Parekh, nada debe tener la cualidad de innegociable, ni siquiera los valores políticos establecidos. Si se pudiera demostrar que estos denotan prejuicios injustos en contra de determinadas culturas o se están excluyendo otros valores políticos igualmente válidos, debería emprenderse un dialogo crítico al respecto. En dicha situación la sociedad mayoritaria tendría que aceptar la crítica o el cuestionamiento de estos valores que da por legítimos e incluso su posible modificación, especialmente cuando el grupo minoritario afirme que su aplicación genera discriminación, o limita su derecho de desarrollar su propio concepto de vida buena. Esto incluye a los valores públicos operativos²²⁹, que también pueden ser cuestionados y renegociados (Parekh, 2000).

Es entendible que dentro de una sociedad plural algunas prácticas de grupos minoritarios que atenten contra los valores públicos operativos sean desaprobadas²³⁰. Pero la desaprobación no justifica por sí misma su prohibición. Si esta práctica forma parte del modo de vida de un grupo, aunque sea minoritario, la sociedad en su conjunto tiene el deber de explorar cuál es su significado, qué lugar ocupa en el modo de vida y porqué la considera valiosa este grupo en concreto (Parekh, 2000).

Para solucionar las diferencias existentes y lograr la construcción de consensos es necesario recurrir a principios que puedan guiarnos sobre la correcta postura de un Estado plural. Parekh contempla 4 tipos de principios utilizados comúnmente en las sociedades: principio de los derechos humanos, principio de los valores fundamentales o comunes, principio de “daño a terceros” y el principio del consenso dialógico (Parekh, 2000). En la propuesta intercultural se apela siempre al principio del consenso dialógico que se basa en establecer un diálogo

²²⁸Sostiene Parekh, al igual que todos los críticos del estado nación homogéneo que la neutralidad del Estado no existe, y en realidad todo lo que se considera “neutral” privilegia a la cultura dominante y no garantiza las condiciones de una saludable interacción multicultural (Parekh, 2000).

²²⁹Para Bhikhu Parekh los valores públicos operativos son los valores constitucionales, legales y cívicos que representan la cultura pública de un país y dan forma y sustancia a una concepción de la vida buena (Parekh, 2000).

²³⁰ En el campo del patrimonio cultural y su conservación podríamos hablar de procesos que son desaprobados, como los repintados o policromados.

moralmente serio con los portavoces de las minorías a efecto de lograr un consenso (Parekh, 2000). Es importante tener presente que el diálogo se dará en un contexto específico y las decisiones que en él se tomen afectarán la vida de personas, por lo tanto, no puede llevarse a cabo de forma abstracta y descontextualizada, abordando la aceptación o no de una práctica “en general” o “en principio”, sino que debe tomar en cuenta los valores de ese grupo social y la forma de entenderse a sí mismo. Debemos tener presente que los consensos generados se convertirán en decisiones políticas y sociales, por lo que no podemos tratarlos como meras discusiones filosóficas.

Por su parte, la propuesta pluralista del filósofo mexicano Luis Villoro enfrenta el problema de las diferencias y desencuentros culturales en los contextos de diversidad cultural a partir de la definición de 4 principios normativos, a los que considera transculturales y por lo tanto válidos para cualquier cultura. Estos son: principio de autonomía, principio de autenticidad, principio de finalidad y principio de eficacia. Según este autor, de cada uno de ellos se desprenden derechos y obligaciones para los individuos que conforman cada grupo cultural, tanto intraculturales (es decir en la interacción dentro de una misma cultura) como interculturales (en la interacción con culturas diferentes a la propia). A continuación, explicaré cada uno de ellos.

a. Principio de autonomía.

Villoro lo define como la *“capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia ajenas. Para que una cultura se realice cabalmente, es menester que la comunidad que la sustenta tenga la capacidad de decidir sobre los fines y valores preferibles, los medios para realizarlos, la justificación de sus creencias y sus formas de expresión”* (Villoro, 1998, p 122)

El deber de cada individuo con la cultura propia es defender la autonomía y luchar contra la imposición de formas culturales ajenas. El deber que tiene para con otras culturas es respetar su autonomía y evitar las intenciones de imponer la propia.

La autonomía cultural no está peleada con la incorporación de productos, técnicas o costumbres que provengan de otra cultura, siempre que esta se realice por voluntad propia y no como elemento de dominación de una cultura sobre otra. La adopción de elementos externos, para que sea respetuosa del principio de autonomía debe de realizarse bajo las propias necesidades de la cultura receptora y siempre bajo su control, para evitar las imposiciones o las imitaciones.

En la relación cultura nacional -cultural local- autonomía, existen muchos matices. Villoro sostiene que la adopción de una cultura nacional no implica necesariamente la renuncia a la cultura local ni a la autonomía. Aunque en muchos casos la cultura nacional es impuesta como factor unificador de las distintas culturas dentro de un país (convirtiéndose así en un instrumento de enajenación y negación de las culturas locales), en otras ocasiones puede

resultar lo contrario puesto que el apego a los usos y costumbres locales, por el mero hecho de pertenecer a la propia tradición cultural, no es necesariamente un rasgo de autonomía. En ciertos casos la aceptación de una cultura nacional puede servir de estímulo de liberación, cuando se asimila libremente para romper con una tradición enajenante. La clave, de nuevo, está en el poder de decidir.

b. Principio de autenticidad.

Una cultura es auténtica cuando:

sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes, creencias y propósitos efectivos de sus miembros. En ese sentido, será tanto más auténtica cuando responda de manera adecuada a disposiciones permanentes y profundas y no a otras cambiantes y pasajeras. Puesto que esas disposiciones están condicionadas, a su vez, por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura será su adecuación a las necesidades de la comunidad que la produce (Villoro, 1998, p 124)

El principio de autenticidad en la relación entre dos culturas distintas se expresa en que todo sujeto tiene la obligación de suponer que las expresiones (verbales o no) de otra cultura son consistentes con sus deseos, creencias, actitudes o intenciones, mientras no tenga razones para pensar lo contrario. De ello se desprende el deber de comprender y juzgar a los miembros de una cultura según sus propias categorías, valores y fines, y no según los propios.

c. Principio de finalidad.

Toda cultura proyecta un abanico de fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva. Una cultura cumplirá su función, si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales para los individuos que la conforman. Es importante mencionar que este principio no se reduce a las posibilidades del presente, sino que incluye la capacidad de una cultura de establecer criterios para imaginar fines que permitan formas de vida más adecuadas que las practicadas hasta ahora.

En la relación con otras culturas, las obligaciones derivadas de este principio contemplan la utilidad de comunicar nuestros fines cuando los consideremos superiores, lo que no lleva implícita la aceptación de ellos por la otra cultura. Según Villoro los actos de comunicar, difundir o instruir las creencias y formas de vida propias que se consideren que ayudarían a una emancipación y realización mayor del hombre, respetando siempre la autonomía, son deseables en la interacción intercultural.

d. Principio de eficacia.

Una última condición para que una cultura cumpla adecuadamente sus funciones es que ponga en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. El principio de eficacia afecta directamente el sistema de creencias de una comunidad, en tanto que éstas deben de cumplir con eficiencia la finalidad para la que son enunciadas.

En la interacción intercultural este principio implica el deber de recibir, aquilatar y someter a crítica las ideas y técnicas ajenas que procedan de otras culturas y adoptar las que se juzguen más racionales.

En el capítulo 6 retomo estos principios para proponer una propuesta de aplicación en el caso de la conservación del patrimonio cultural.

5.1.5 El diálogo intercultural

Los antropólogos Alicia Barabás y Miguel Ángel Bartolomé han abordado en diferentes textos el tema del diálogo intercultural, definiendo algunas condiciones indispensables para que éste pueda ocurrir. Barabás señala que es fundamental adquirir información sobre la historia, valores, instituciones y sistemas conductuales de la o las otras sociedades con las que se entablará el diálogo. Es decir, *“construir un tipo de competencia cultural sobre el “otro” que permita destruir los estereotipos y prejuicios negativos que podrían existir y que suelen ser producto de la ausencia o la mala calidad de la información acerca de los estilos de vida de otros grupos culturales”* (Barabás, 2014, p 5). Al respecto Miguel Ángel Bartolomé también menciona la necesidad de aprender sus códigos sociales, pues afirma que esto *“posibilitará la creación de espacios semánticos compartidos que permitan una ética discursiva común a los distintos grupos y un conjunto de normas que sean reconocibles para los distintos interlocutores”* (Bartolomé, 2006, p 128). Este antropólogo es muy enfático al señalar la necesidad de tener en cuenta las relaciones de poder involucradas, pues no concibe que puedan darse condiciones sociales de diálogo mientras se mantenga la asimetría cultural y la falta de respeto a las minorías (Bartolomé, 2006).

Como he explicado con anterioridad, las discusiones y desacuerdos en las sociedades plurales suelen darse con motivo de la aceptación o prohibición de ciertas prácticas o actividades, ya que éstas representan la materialización y puesta en acción de ideas y valores culturales distintos²³¹. Por ello Parekh ahonda en los procesos que debe seguir un diálogo intercultural en torno a determinadas prácticas.

²³¹ Por ejemplo, para el tema que nos ocupa, los conceptos de patrimonio cultural y los valores que se le atribuyen provienen ciertamente de un pensamiento occidental, lo mismo que las prácticas institucionalizadas de cómo preservarlo.

En primer lugar, menciona que el diálogo debe evitar centrarse en los méritos y desventajas de la práctica en concreto, y más bien ocuparse de la forma en la que esta práctica atenta o no contra los valores culturales de ambos grupos. Esto promoverá un diálogo bifocal, centrado tanto en la práctica minoritaria como en los valores públicos operativos de la sociedad mayoritaria, es decir en el modo de vida de la minoría afectada y en el modo de vida de la sociedad en general. Esto obligará a ambos grupos a hacerse conscientes de los valores que defienden y las razones con las que los defiende, lo que contribuye a un conocimiento crítico de sí mismos y por ende al enriquecimiento de la cultura propia (Parekh, 2000).

Al igual que cualquier otro discurso político, el diálogo intercultural es necesariamente polifacético y heterogéneo e implica la utilización de argumentos de diversos tipos, así como diferentes niveles de generalidad. Por ello debemos aceptar su naturaleza caótica y su reiterada necesidad de cambios de nivel, estilo y lenguaje. En realidad, es este desarrollo en varios niveles lo que le confiere al diálogo un profundo efecto transformador sobre todos los implicados. Su efecto es catalizador de debates tanto al interior de la comunidad minoritaria, como de la sociedad en conjunto y entre ambas. Generalmente, aunque se inicie por una práctica en concreto, se amplía hasta poner en cuestión tanto el modo de vida de la minoría como el de la sociedad mayoritaria y acaba abriéndose a toda una serie de temas que surgen de forma inesperada (Parekh, 2000). De ahí su gran utilidad como herramienta permanente para la convivencia intercultural.

Por último, Bhikhu Parekh nos insta a tener en cuenta que una práctica cultural tiene una naturaleza tridimensional: se basa en una autoridad normativa, es parte de un modo de vida relevante y tiene un contenido específico que determina cierto tipo de conductas. Estas tres dimensiones deben estar presentes al momento de su evaluación puesto que de lo contrario pueden causarse graves perjuicios sobre un grupo social minoritario y establecerse regulaciones injustas para ellos. Esto implica que aun cuando se considere que una práctica es poco deseable o problemática moralmente, se puede permitir su realización si existe una fuerte autoridad que la sustente o si desempeña un papel fundamental en la conservación de un modo de vida. Para equilibrar las dimensiones morales y culturales de la práctica, es necesario ponderar el grado de importancia que ésta tiene para el modo de vida implicado y su grado de inaceptabilidad moral (Parekh, 2000). No está de más enfatizar que todas las prácticas deben ser juzgadas en su contexto y en base a las posibles consecuencias a largo plazo que puedan generar.

Para cerrar esta sección es importante mencionar que las ideas contenidas en la bibliografía antes citada de Bhikhu Parekh fueron retomadas posteriormente para construir líneas de acción gubernamental en Inglaterra, cuando este teórico político fue designado director de la “Comisión para la Equidad Racial” y lideró el grupo que tuvo a

cargo la redacción del texto-reporte sobre el futuro multiétnico de la Gran Bretaña (cuyo resultado final fue el *Annual Report of the Commission of Racial Equality 2000*) (Schneider, 2013).

4.1.6 Limitaciones de la interculturalidad

Una vez que he establecido las principales características de la interculturalidad y los beneficios que podría traer para la convivencia entre distintos grupos culturales, abordaré también algunos aspectos considerados indeseables de este enfoque, basándome principalmente en las críticas recogidas en el texto de la antropóloga Maya Lorena Pérez (2009) así como el trabajo de grado de Renata Schneider (2013) titulado *“Aproximaciones conceptuales al fenómeno de la diversidad cultural: multiculturalismo, justicia social e interculturalidad”*.

El primer cuestionamiento a la interculturalidad es su excesivo énfasis en el aspecto cultural, lo que puede ocasionar una desvinculación entre las prácticas sociales y los procesos político y económicos en los que se desarrollan (aspecto que también ha sido señalado para los documentos y declaraciones internacionales de instancias como la UNESCO). Lo peligroso de sobredimensionar el papel de la cultura, los símbolos y la tradición como mecanismos para construir sociedades igualitarias y de justicia social consiste en dejar fuera la consideración de otros aspectos fundamentales y altamente determinantes (como el económico, el legal, el político, etc.). A mi juicio, Schneider acertadamente ejemplifica este punto para el caso mexicano al señalar que:

en términos generales los conflictos culturales entre pueblos originarios obedecen más a problemas de lindes territoriales y de poder político que a distintas visiones del mundo. Tampoco los enfrentamientos que se suscitan con el estado mexicano aparentan tener un sesgo cultural en sí mismos (existiendo, claro, sus grandes excepciones como pasa con los matrimonios forzados, o la venta de niñas en zonas de Guerrero, Chiapas y Oaxaca ...), más bien, de nuevo, se refieren a problemas de marginación económica y social, y/o de derecho al autogobierno (Schneider, 2013, p 147).

La solución a ello, sugiere Maya Lorena Pérez está en la propuesta de que la interculturalidad sea anticolonial y antihegemónica, lo que implica un proceso previo de reposicionamiento y fortalecimiento de las culturas y los conocimientos de las minorías locales; de allí que se hable de la necesidad de generar un proceso intracultural previo destinada a fortalecer los legados culturales propios, que hasta ahora han sido tratados como subalternos (Pérez, 2014). Además, señala que el esfuerzo de una sociedad intercultural no debe dirigirse exclusivamente al encuentro e intercambio que se supone enriquecedor para ambas culturas, sino que se deben realizar también importantes esfuerzos por *“reconocer los escenarios en que la cultura, y la identidad de los actores que recuperan de ella marcas o signos identitarios, son conflictivos debido, sobre todo, a que existen asimetrías que buscan ser modificadas”* (Pérez, 2011 en Schneider, 2013, p 148). Como señalé desde el principio, la interculturalidad que se

plantea en Latinoamérica tiene demandas específicas, entre ellas la de lograr una equidad no solo cultural y social sino económica, acompañada de procesos de reconstrucción de los discursos del estado nacionalista.

Otra señalamiento desfavorable ubica la interculturalidad como un mero ejercicio académico y motivo de manipulación política. Especialmente cuando no va acompañada de la construcción de una filosofía de la liberación que permita desenmascarar el neoliberalismo y generar las condiciones para que los excluidos participen de la configuración intercultural (Pérez, 2014). De no ser así, la interculturalidad puede servir incluso para desactivar movimientos etno-políticos, al despolitizar sus demandas.

Coincido en lo peligroso de este punto, sin embargo, considero que la reflexión teórica del aspecto cultural y la implementación de acciones que atiendan en lo político y socioeconómico las demandas de los grupos minoritarios deben ser procesos simultáneos que se refuercen mutuamente. Si desde el ámbito de la vida pública y cultural se toman acciones encaminadas a generar inclusión y participación en un ambiente de igualdad, eso impactará en el empoderamiento de las comunidades y sumará a su proceso de demandas y reivindicaciones políticas y sociales. Además, la interculturalidad invita también a los actores que representan y conforman a los grupos dominantes a cuestionar su hegemonía y sus valores operantes, con lo que se espera aminorar la opresión sistémica que ejercen. Considero que hay muchos campos de acción para construir una sociedad más plural e igualitaria y la activación de uno no necesariamente anula los demás. La interculturalidad tiene planteamientos tan específicos, pero a la vez tan amplios que permite que cada individuo pueda participar en su construcción desde los distintos ámbitos de la vida pública y privada. Quizá uno de los ejemplos más visibles y analizados es el de los indígenas de Chiapas, que más allá de la constitución del EZLN han logrado plantear y accionar todo un proyecto comunitario y político alternativo, basado en la autonomía, y que incluso ha sobrepasado el nivel local y municipal (MAREZ) para tejer redes regionales a través de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno²³².

Otra crítica delicada a la propuesta intercultural es su carácter colonizador, pues en la actualidad esta filosofía es fomentada e impulsada desde los países hegemónicos y forma parte de las políticas neoliberales; incluso es posible vislumbrar en la propuesta intercultural intentos de modernización y globalización subyacente (Pérez, 2014). Especialmente polémico puede resultar la promoción de la hibridación cultural y la ruptura de las fronteras

²³² El 19 de diciembre de 1994, la comandancia general del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) anunció que tomaba el control de 38 municipios en el estado de Chiapas, dando origen a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez), los cuales practican el autogobierno a través de consejos autónomos (Romero, 2019). Las funciones de los MAREZ son en materias de impartición de justicia, salud, educación, vivienda, tierra, trabajo, alimentación, comercio, información y cultura y tránsito local. Más tarde, en 2003, se constituyeron las Juntas de Buen Gobierno (JBG), asentadas en los Caracoles, a las que se les dio la atribución de contrarrestar en lo posible el desequilibrio en el desarrollo de los municipios, mediar en los conflictos entre municipios zapatistas y no zapatistas, atender las denuncias, protestas e inconformidades que genere el ejercicio de la autonomía, vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los MAREZ, etcétera. Además, las JBG pueden acordar el destino de los recursos que provengan de diversas fuentes externas, expedir los certificados zapatistas de reconocimiento y formar un fondo para redistribución de los impuestos y los excedentes (Díaz-Polanco, 2003).

identitarias para dar paso a la construcción de una identidad de “ciudadanos del mundo”. En un panorama de interculturalidad ideal el intercambio entre distintas culturas se da en ambas direcciones, provocando que los individuos tanto de la cultura mayoritaria como de las minoritarias puedan recurrir a uno o más de los repertorios de significados de los cuales son portadores como resultado de dicha interacción. Sin embargo, en la práctica la mayoría de las veces esto no sucede así, ya que no todas las culturas se globalizan con la misma intensidad, sino que prevalece la mundialización de rasgos culturales occidentales o hegemónicos y en su caso ciertos rasgos que resultan comercializables de las culturas minoritarias, por lo general desarraigados de sus significados e implicaciones culturales. En este escenario el flujo de elementos culturales tiende a generar un ser humano mundializado y banalizado sin arraigo a ninguna identidad, resultado de procesos de desconexiones o apropiaciones culturales (Bartolomé, 2006). Pero este escenario desalentador, no es el único escenario posible y de hecho la interculturalidad aspira a construir interacciones no alienantes, posibles cuando los individuos están en condiciones de incorporar únicamente aquellos aspectos seleccionados de entre todos los flujos culturales que circulan por el planeta, de acuerdo con sus propios intereses y con la posibilidad de incluirlos dentro de sus marcos conceptuales con la menor violencia posible. Es decir, cuando realizan este proceso con autonomía, lo que les permite anteponer sus intereses a imposiciones externas (Bartolomé, 2006)²³³.

Parekh también aborda esta cuestión en su publicación de 2008, en la que se inclina por

la creación de una ciudadanía orientada globalmente, que no pretenda crear ciudadanos del mundo sino, más bien, impulsar por medio de programas de varias índoles, un cierto sentido de pertenencia con una comunidad cultural dada y también dentro de una nación específica, pero con una intención moral orientada globalmente (Parekh, 2008 citado en Schneider, 2013, p 137)

Otro punto negativo es considerar que la interculturalidad privilegia, en la acción y en la reflexión, el plano de las relaciones interpersonales, cometiendo con ello una gran omisión, al dejar fuera de su análisis el plano estructural de la sociedad y perder de vista las condiciones de desigualdad, inequidad, asimetría y exclusión que existen en las relaciones entre individuos pertenecientes a comunidades mayoritarias y minoritarias, y entre las naciones hegemónicas y las llamadas en vías de desarrollo (Pérez, 2014). Esto ocurre cuando el enfoque intercultural parte

²³³ Existen numerosos ejemplos de ello que tocan cuestiones trascendentales y profunda de la vida de las comunidades, pero por ahora me permito retomar uno mucho más práctico, narrado por el Subcomandante Marcos: “*los compañeros indígenas no quieren irse a la ciudad, pero tampoco rechazan las comodidades de la modernización. Ósea tener aquí una estufa, televisión, lavadora, refrigerador, tractor, un cine, una cancha de basquetbol, un disco...*” y cuenta que cuando se planteó la posibilidad de tener lavadoras en las comunidades zapatistas lo más atractivos para las mujeres era la posibilidad de que sus hijas jóvenes dejaran de ir al río, porque era un momento propicio para establecer noviazgos y eso ponía nerviosas a las madres (Vázquez Montalbán, 2001, p 65). Esta situación denota la apropiación de elementos considerados ajenos pero que representan algún tipo de ventaja o utilidad para las comunidades, quienes deciden adoptarlos y cambiar con ellos ciertas prácticas cotidianas.

de suponer una neutralidad respecto al contacto y la interacción cultural, encubriendo los conflictos y la subordinación que existe entre los sistemas de conocimiento hegemónico y los subalternos. Ejemplo de ello es la educación intercultural en México donde los contenidos indígenas siguen siendo mínimos, y el currículo oficial nacional permanece monocultural, bajo el argumento de la validez universal del conocimiento caracterizado como científico (Pérez, 2014). Algo parecido sucede con las radios indigenistas que opera el INPI (antes CDI), bajo el nombre de Sistema de Radiodifusoras Culturales Indígenas (SRCI)²³⁴, a las que se les ha impuesto la tarea de ser interculturales, es decir, servir de puente entre las comunidades indígenas y las mestizas (por lo que se ha ampliado el contenido en castellano, por ejemplo). En este ejemplo nuevamente la responsabilidad de ser interculturales corresponde sólo a los espacios indígenas, pues a las radiodifusoras o televisoras del resto del país no se les confiere el mismo mandato. Si bien es innegables que esto sucede en la práctica, no considero que sea un problema del planteamiento teórico sino de la complejidad que conlleva siempre su aplicación. Por ello es que resulta sumamente importante que desde cada ámbito de la vida social no solamente se enuncien los postulados y las intenciones interculturales sino que continuamente se revisen las prácticas emanadas de estas buenas intenciones y la necesidad de que las instituciones estatales y todas aquellas que detentan algún tipo de poder se cuestionen permanentemente si las actitudes o acciones que desarrollan reproducen actitudes discriminatorias o que están sustentadas en pensamientos únicos y hegemónicos. Es fundamental atender también la relación histórica que ha existido entre los diferentes grupos y tomar acciones concretas para revertir posibles daños ocasionados por la desigualdad en dicha interacción.

Por último, la crítica que estará siempre presente en el tema de la diversidad cultural y los intentos por valorarla positivamente es el riesgo de que el fortalecimiento excesivo de las identidades culturales derive en procesos de re-esencialización identitaria, especialmente por su fuerte vinculación con luchas por el acceso al poder. Se ha visto que mientras más éxito tiene un grupo en su lucha por el reconocimiento de sus derechos, más defiende posturas que acentúan las diferencias y que propician nociones estáticas sobre las identidades y la cultura, que terminan por evadir la misma diversidad existente al interior de cada grupo cultural (Pérez, 2009). Al respecto también Renata Schneider alerta sobre los peligrosos caminos que puede tomar el empoderamiento cultural de los grupos oprimidos, cuando *“motivados quizá por una especie de resentimiento histórico pueden caer en actitudes de desprecio o violencia hacia los rasgos culturales de aquellos a quienes se considera agresores”*

²³⁴ En un interesante artículo titulado *¿Ni indígenas ni comunitarias? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas*, Antoni Castells se cuestiona si las radios del SRCI pueden calificarse de indígenas y comunitarias. Aunque en un primer momento reconoce que el hecho de que sean gestionadas y sostenidas económicamente, al menos en sus estructuras más altas, por el gobierno federal hace imposible que puedan concebirse como indígenas y comunitarias, un análisis más profundo sobre su funcionamiento interno y sobre la relevancia y valoración que estas radios tienen para los oyentes indígenas puede indicar lo contrario (Castells, 2011).

(Schneider, 2013, p 152) que, si bien considera que pueden ser muy positivos en ciertos contextos, ciertamente no hablan de un diálogo intercultural.

Es verdad que en los enfoques culturalistas existe el riesgo de fomentar una visión estática y sustancializada de la cultura. En ocasiones, los procesos de etnogénesis motivados por este reconocimiento de las diferencias terminan por reproducir las barreras identitarias, haciendo énfasis en la distinción de “nosotros” y los “otros” y reproduciendo a escala local o regional los discursos homogeneizadores de los Estados nación (Pérez, 2009). Sin embargo, al menos en la propuesta de Parekh, uno de los puntos fundamentales que dan sentido a la interculturalidad es reconocer que la diversidad existe al interior mismo de cada cultura, y tener siempre muy presente la naturaleza dinámica y cambiante de todas ellas, para alejarnos así de esencializaciones peligrosas que produzcan un efecto contrario al deseado.

Por último, Schneider (2013) rescata una reflexión importante de Morgan, quien hace ver que en la propuesta intercultural de Parekh se asume tácitamente que el diálogo es aceptado por todos los grupos culturales y que la disposición al consenso existe *a priori* en todas las sociedades, *“cayendo él mismo en el monismo al asumir que éste es un valor universalmente buscado y que los conflictos se derivan sólo por no emplearlo suficientemente”* (Schneider, 2013, p 144). Así, la propuesta de Parekh omite ofrecer soluciones para las diferencias acontecidas en sociedades que no están dispuestas a valorar positivamente la diversidad y abrirse al diálogo. Esta afirmación es verdadera, pero no debemos olvidar que toda propuesta parte de ciertos presupuestos, y la interculturalidad no es la excepción. Esta propuesta para abordar la diversidad cultural, como lo dije al inicio, supone que ambos grupos en contacto valoran positivamente las diferencias y mantienen una actitud abierta al consenso, de lo contrario sería imposible pensar siquiera en su factibilidad y ciertamente tendrían que buscarse otras soluciones.

Para concluir esta sección me permito retomar algunos puntos que considero clave sobre la postura intercultural respecto a la diversidad cultural.

En primer lugar, es fundamental tener en cuenta que la interculturalidad en América Latina está estrechamente ligada con las comunidades originarias y con sus demandas de autonomía política, justicia social e igualdad socioeconómica. Esto implica que no se limita al ámbito cultural, sino que contempla una verdadera redefinición de los Estados, que permita construir una unidad plural y asegure el diálogo como herramienta para consensuar desacuerdos y conflictos derivados de la diversidad, al tiempo que revierta las condiciones de desigualdad en las que permanecen los pueblos indígenas en la actualidad. Cada sociedad plural que camine hacia la interculturalidad debe encontrar la forma adecuada de reconciliar las legítimas demandas de unidad y diversidad y lograr la unidad política sin llegar a la uniformidad cultural.

En segundo lugar, hay que aceptar que el camino de la interculturalidad plantea a las sociedades diversos problemas cuya complejidad no tiene precedente en la historia. Las altas expectativas de esta propuesta para construir la paz llegan a niveles utópicos, mientras los factores a considerar y conciliar son abundantes. El primer paso que debe dar una sociedad hacia la interculturalidad es aceptar la realidad y deseabilidad de la diversidad cultural y estructurar la vida política en consecuencia. Después tendrá que comprometerse con mantener una base dialógica, pues será la principal herramienta para generar un clima en el que sea posible estrechar vínculos entre las formas de pensar prevalecientes y crear un cuerpo de principios, instituciones y políticas colectivamente aceptables (Parekh, 2000). Pero como reconocimos anteriormente, será muy difícil que pueda darse un diálogo mientras no existan las siguientes condiciones: libertad de expresión, un consenso respecto de los procedimientos básicos y normas éticas a seguir, espacios públicos participativos, condiciones de igualdad de derechos y una estructura de autoridad que deba rendir cuentas a la gente y conceda a los ciudadanos ciertos poderes y potestades. También son necesarias virtudes políticas como el respeto mutuo, la preocupación por los demás, la tolerancia, el autocontrol, la voluntad de entrar en mundos de ideas poco familiares, el respeto a la diversidad, una mentalidad abierta a nuevas ideas y un corazón empático con las necesidades de los demás, así como la habilidad de persuadir y la capacidad de vivir en medio de diferencias no resueltas (Parekh, 2000).

Hasta aquí resulta evidente que no es tarea fácil la construcción de una sociedad intercultural, pero no por complicada debemos renunciar a ella. En cambio, podríamos vivirlo como un proceso estimulante y apasionante si *“fuéramos capaces de mitigar nuestra tradicional preocupación por crear comunidades políticas culturalmente homogéneas y altamente estructuradas y permitiéramos en cambio que éstas adoptaran aquellas formas institucionales, modos de gobierno y virtudes morales y políticas que resultaran ser las más apropiadas”* (Parekh, 2000, p 503).

Por eso más que apurarnos por conseguir un resultado final perfecto, que siempre estará inmerso en momentos de transformación, debemos de aprovechar al máximo el proceso de creación de esta sociedad intercultural, en el que una de las principales virtudes a mi parecer es la sensibilización ante el hecho de que todos los modos de vida y pensamiento son inherentemente limitados y no pueden en modo alguno contener toda la gama de riquezas, complejidad y grandeza de la existencia humana. Esto nos salvará de pensarnos poseedores de la verdad absoluta y nos permitirá sentir curiosidad genuina por conocer y respetar otras formas de vida posibles. Considero que la interculturalidad es el espacio propicio para desarrollar las utopías de otros mundos posibles.

Por otro lado, el tema de la interculturalidad en el ámbito académico sirve a los profesionales de todas las disciplinas para tener presente las complejas y sutiles formas en que su cultura incide sobre su modo de pensar y limita sus capacidades de reflexión crítica. Pero les ofrece a la vez, una forma de minimizar dichas limitaciones,

por medio del establecimiento de diálogos con los demás grupos involucrados. En el caso de la disciplina de la conservación, el trabajar bajo un enfoque de interculturalidad permitiría a los profesionales confrontar sus principios teóricos con otros marcos epistemológicos, en los que no se jerarquicen de la misma forma los valores que se reconocen en los objetos culturales. A mi juicio, además de suponer un reto, es una oportunidad por repensar, imaginar y proponer novedosas formas de perpetuar los objetos y las memorias e historias que se asocian a ellos, aludiendo quizá a aspectos más sensibles de la experiencia humana que hasta ahora han quedado fuera de la disciplina conceptualizada según los parámetros occidentales.

Es una realidad que en la actualidad el tema de la diversidad cultural tiene todavía muchos asuntos pendientes que son muy importantes para los grupos subalternos en países con fuertes desigualdades, resultado de un sistema que los discrimina y excluye constantemente. A raíz de estas limitaciones, en el contexto latinoamericano se sigue trabajando desde diferentes frentes para delinear propuestas efectivas que signifiquen verdaderos procesos de refundación de los Estados nacionales. En esta tarea sin duda tendrán que participar las instituciones encargadas de la historia, la memoria y el patrimonio cultural.

Por último, es justo reconocer que la propuesta intercultural ha funcionado como punto de partida sobre el cual construir otros proyectos alternos, con propuestas mucho más contextualizadas y locales, que retoman el conocimiento y formas de vida de las comunidades originarias y campesinas; por ejemplo, la descolonización en Bolivia y el diálogo de saberes en Ecuador (Pérez y Argueta, 2019). Éste último, me parece que ofrece una interesantísima opción para construir consensos que permitan trabajar de manera conjunta y respetuosa entre diferentes grupos étnicos, para resolver las asimetrías que reproducen, consciente e inconscientemente, las instituciones del Estado en diferentes ámbitos (entre ellos el académico y el de servicios culturales).

5.2 Diálogo de saberes

5.2.1 Definiciones

El diálogo de saberes, a diferencia de las propuestas hasta ahora explicadas en este trabajo, no es una propuesta para hacer política, ni en sí mismo una alternativa filosófica, tampoco es una estrategia económica para redistribuir los recursos y combatir las desigualdades, ni señala cómo deben articularse en todos los aspectos las sociedades pluriculturales. El diálogo de saberes es, ante todo, una propuesta de acción para construir consensos epistemológicos y soluciones concretas a problemas específicos que respeten la diversidad cultural. Esto limita ciertamente su campo de influencia, pero a cambio permite generar experiencias específicas de resolución de asuntos en el campo filosófico, político, económico, cultural, etc. El diálogo de saberes plantea la creación de un escenario propicio para el intercambio de ideas, buscando la horizontalidad de los interlocutores y la construcción

de soluciones en conjunto, por eso es por lo que Enrique Leff lo considera como el “*cerco de la racionalidad objetivante que se abre hacia la otredad, buscando comprender al otro, negociar con él y llegar a acuerdos*” (Leff, 2004, p 9).

Así pues, el diálogo de saberes es un momento específico de intercambio que surge de la experimentación pluricultural latinoamericana, y que puede enmarcarse en la corriente de la interculturalidad, la educación popular y la investigación-acción participativa (Pérez y Argueta, 2019). Diversos testimonios de actores involucrados en la construcción de proyectos dialógicos e interculturales apuntan a que el diálogo de saberes y la interculturalidad son propuestas complementarias, si bien también existen independientes una de la otra (Ver Pérez y Argueta, 2019). Desde mi punto de vista, estos planteamientos son similares en la medida en que ambos buscan el intercambio de ideas (la intención de explicarnos ante el otro y de escucharlo) como método para construir consensos, y por ello son herramientas factibles de utilizarse en situaciones que involucran la pluralidad de culturas y parten de una valoración positiva de las diferencias. Sin embargo, existen dos características exclusivas del diálogo de saberes: la primera es que se enraíza en cuestiones epistemológicas, que derivan de aceptar la crisis de los modelos unitarios y totalizadores de pensamiento y la apertura a considerar modelos alternativos, reconociendo el valor de los sistemas de conocimientos que antes fueron negados o menospreciados (lo que incluye cuestionar por ejemplo la supremacía del pensamiento lógico y racional sobre otros sistemas de pensamiento); la segunda es que el diálogo de saberes puede desarrollarse aún dentro de un mismo sistema cultural, involucrando a individuos que posean saberes o conocimientos distintos (así dentro de un mismo grupo étnico pueden plantearse diálogos de saberes entre los ancianos y los jóvenes o entre mujeres y hombres, ya que cada una de estas micro identidades poseen conocimientos derivados de su propia experiencia de vida, y sus relaciones están jerarquizadas).

En palabras de Pérez y Argueta, el diálogo de saberes es el:

*proceso de construir interacciones cognitivas entre actores con conocimientos distintos mediante relaciones de respeto y horizontalidad, para transformar la asimetría y la subordinación en que generalmente se desarrollan las relaciones entre los creadores, portadores y difusores del llamado conocimiento científico y los portadores de los conocimientos o saberes considerados otros*²³⁵ (Pérez y Argueta, 2019, p 199).

La práctica comunicativa que propone el diálogo de saberes no pretende conocer al otro con el objetivo de acomodar su pensamiento y palabra dentro del sistema propio, ni tampoco compartir los saberes únicamente

²³⁵ Otredad que se le asigna a los conocimientos generados y desarrollados por actores en condiciones de subalteridad (Pérez y Argueta, 2019).

para el enriquecimiento independiente de cada grupo. Por el contrario, Enrique Leff considera que el diálogo de saberes es un *“encuentro creativo, ya que conduce la heteronomía de un habla dirigida al otro, donde es posible dar el salto afuera de la realidad establecida para construir nuevos mundos de vida”* (Leff, 2004, p 11). Es decir, el diálogo de saberes implica el nacimiento de algo nuevo que no existía previamente pero que tampoco es la suma de elementos aleatorios de cada uno de los sistemas culturales que participan, al modo de una hibridación, sino que presenta un espacio de encuentro en que ambas culturas siguen existiendo de forma autónoma pero no separada, unidas por los acuerdos creados y la intención de entenderse mutuamente.

5.2.2 Saberes tradicionales y saberes científicos

La valoración positiva de la diversidad cultural, especialmente en los sectores académicos de ciertas disciplinas, en conjunto con las propuestas alternativas de los grupos étnicos son el origen del diálogo de saberes. Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta identifican en este planeamiento persistencias antiguas, así como ideas novedosas²³⁶.

Un punto fundamental de los enfoques de diversidad cultural es el reconocimiento de que la pluralidad se manifiesta no sólo en diversidad de elementos culturales, sino en formas distintas de entender y relacionarse en y con el mundo. Ante las crisis del modelo civilizatorio homogéneo promovido por el neoliberalismo y la globalización, el descubrimiento de que la diversidad existe y resiste, y además puede proveer alternativas interesantes a esas crisis ha resultado sumamente atractivo. Aunado a lo anterior, la crisis ambiental que se presenta en la actualidad ha obligado a cuestionar profundamente los orígenes de esta catástrofe planetaria. A raíz de ello ha sido cuestionada severamente *“la primacía de un solo sistema de conocimiento y de articulación del mundo y la imposición de un solo modelo de desarrollo o existencia posible, centrado en la productividad y en la transformación de la naturaleza alentada siempre por las ganancias económicas que ello producirá”* (Pérez y Argueta, 2019, p 65). Poco a poco van ganando terrenos *“los saberes que no se hayan en la misma frecuencia de las ciencias y por tanto no se integran en un mismo sistema de conocimiento”* y que, por el contrario, muestran posibles alternativas a las crisis, al articular modelos factibles de sociedades sustentables. Leff considera que *“el futuro sustentable, como construcción social, es un campo abierto a lo posible, generado en el encuentro de otredades en un diálogo de saberes”* (Leff, 2004, p 16).

²³⁶ Lo consideran viejo porque está basado en las formas de vida de pueblos con raíces muy antiguas. Y al mismo tiempo nuevo porque forma parte de los discursos de transición o posmodernos, como los del Buen Vivir (Pérez y Argueta, 2019).

Esto ha venido acompañado del reconocimiento de que *“los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes son poseedores de ricos y complejos sistemas de conocimiento que, sin embargo, han sido destruidos y/o subordinados”* (Pérez y Argueta, 2019, p 199). Por lo que propone *“impulsar el reconocimiento de que dichos pueblos tienen el derecho de conservar y reproducir sus conocimientos, identidades y culturas propias, de forma que sean actores sustantivos para la reproducción de la diversidad biocultural del continente, así como para su transformación social”* (Pérez y Argueta, 2019, p 199).

Sobre la estigmatización del conocimiento del otro subordinado, Pérez y Argueta mencionan que se basa en dos premisas: que se le considere responsable de la falta de desarrollo y por ello se busque por medio de las políticas públicas erradicar los conocimientos tradicionales e introducir nuevos para satisfacer las demandas de productividad del mercado; y que sea caracterizado como inferior a los conocimientos tecnocientíficos de las sociedades modernas. Fruto de siglos de colonialismo externo e interno, persiste el prejuicio de que *“los conocimientos de los pueblos tradicionales son empíricos, producto del sentido común, generados por intuición, transmitidos de generación en generación por la repetición, por el ejercicio constante de la práctica y el error sin que se cuenten con métodos de experimentación y de sistematización”* (Pérez y Argueta, 2019, p 151). Además, su articulación con aspectos religiosos, simbólicos y emocionales ha sido interpretada como signo de una mentalidad premoderna, poco desarrollada y no objetiva. Se les atribuye, en suma, un tipo de racionalidad elemental capaz de expresarse sólo oralmente, mediante una actitud explicativa (Pérez y Argueta). Todas estas creencias colocan estos conocimientos en un nivel inferior a los conocimientos científicos avalados por diferentes instancias de poder, pero una lectura más profunda y crítica pone en evidencia que dichos prejuicios son falsos (Pérez y Argueta, 2019).

En años recientes y como parte de los derechos obtenidos mediante las luchas de los pueblos indígenas, en los debates internacionales de organismos multilaterales se ha reconocido de los saberes indígenas, sus prácticas y sus procedimientos, nombrados bajo el amplio rubro de conocimientos ancestrales o tradicionales (Pérez y Argueta, 2019).

En la Cumbre de Río 10+, realizada en 2002 se definió el conocimiento tradicional como:

un cuerpo acumulativo de conocimientos, saber hacer, prácticas y representaciones mantenidas y desarrolladas por pueblos con historias amplias de interacción con el medio ambiente. Estos sofisticados conjuntos de comprensiones, interpretaciones y sentidos son parte de un complejo cultural que incluyen lenguajes, nominaciones y sistemas de clasificación, prácticas de usos de recursos, rituales, espiritualidad y visiones del mundo (ONU, 2002, p 11).

El reconocimiento de los saberes tradicionales se ha dado también en el ámbito de la academia y las ciencias occidentales. Por ejemplo, la declaración de Budapest, realizada por el Consejo Internacional para la Ciencia (UNESCO) en 1999 reconoce los sistemas tradicionales y locales de conocimiento y su valiosa contribución a la ciencia y la tecnología, y recalca necesario preservar, proteger, investigar y promover ese patrimonio cultural y ese saber (Pérez y Argueta, 2019).

La propia Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial convocada por la UNESCO en 2003, que abordé en capítulos anteriores es un ejemplo del reconocimiento de la valía de los conocimientos y saberes tradicionales, así como una exhortación a conservarlos.

Este marco internacional ha abierto la puerta a considerar los aportes y ventajas que ofrecen los programas y proyectos que articulan los sistemas de conocimientos tradicionales con los conocimientos científicos, sobre todo en el área de la agroecología y la herbolaria y ha dado pie a la creación de diversas disciplinas que conjunta ambos saberes, englobadas bajo el nombre de etnociencias (ver Pérez y Argueta, 2019). Igualmente se han identificado ventajas en *“programas sociales desde la perspectiva de los patrimonios culturales intangibles y en particular de los saberes colectivos de los pueblos que participan en el establecimiento de estrategias territoriales, con crecientes niveles de autonomía”* (Pérez y Argueta, 2019, p 131).

En el ámbito de los estudios sociales y culturales el diálogo de saberes ha permitido la incorporación de otras variables que no eran consideradas dentro de la racionalidad occidental, como son los aspectos relacionados con la espiritualidad y las fiestas²³⁷, la convivencia, los bailes, la música y todos aquellos elementos para el disfrute colectivo, no individualizado (Pérez y Argueta, 2019). Estos dos aspectos, la espiritualidad y las actividades de disfrute colectivo, me parecen temas de primera importancia que ciertamente han estado prácticamente ausentes en los discursos de conservación patrimonial, como muestro más adelante.

Como señala Enrique Leff *“el diálogo de saberes da la mano y abraza a los saberes subyugados, sobre todo aquellos que dieron sustento a las culturas tradicionales y que hoy resignifican sus identidades y se posicionan en un diálogo y resistencia con la cultura dominante que impone su saber supremo”* (Leff, 2004, p 27). Por ello no es de extrañar que uno de los campos donde se cuentan más experiencias en la aplicación del diálogo de saberes, son los escenarios donde *“se defiende la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas, campesinos y*

²³⁷ Las grandes fiestas, pese al calendario impuesto en los tiempos coloniales, resumen el tiempo mítico y el tiempo fundacional. Dos grandes fiestas en México son la de petición de lluvias (antes de la siembra del maíz, hacia los meses de mayo-junio) y la fiesta de difuntos (a principios de noviembre), que concluye el ciclo de cosechas. No hay comunidad, pueblo pequeño o grande, ranchería, barrio o casa que no celebre ambas fiestas, haya problemas sociales o no, crisis económica o no, abundancia o pobreza; estemos como estemos, la vida y la muerte, se celebran en fiestas colectivas (López Austin, 1999 citado en Pérez y Argueta, 2019).

afrodescendientes, que incluyen entre otros aspectos sus derecho a conservar y decidir sobre sus territorios, su biodiversidad, sus formas de vida, identidad y cultura” (Pérez y Argueta, 2019, p 227). La autonomía cultural y el espacio dialógico para expresarla es ahora condición necesaria en la construcción de modelos sostenibles y de sociedades plurales basadas en las políticas de las diferencias (Leff, 2004).

También en el ámbito de las políticas públicas, tanto a nivel local, nacional e internacional se registran experiencias en la reivindicación de los saberes tradicionales, en una amplia gama de ámbitos sociales, culturales, ambientales y de la salud. Sin duda los casos más emblemáticos al respecto son los de Bolivia y Ecuador; en este último se creó la Coordinación de Saberes Ancestrales de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. Además, en el campo de la educación universitaria también se ha destacado la importancia de los saberes tradicionales como herramienta para encarar problemas ambientales y de protección de conocimientos y recursos bioculturales (Pérez y Argueta, 2019).

5.2.3 Metodología

Es necesario tener presente que el diálogo de saberes no es solamente una conversación en la que participan personas con distintas identidades culturales, sino que sucede únicamente cuando este intercambio tiene el objetivo de *“construir una relación de colaboración entre actores dispuestos a conversar, a conjuntar sus conocimientos y experiencias para conseguir un objetivo común, siempre bajo principios y acuerdos sobre los que cada actor está dispuesto a aportar para conseguir ese fin común, así como para distribuir con equidad los beneficios para cada participante”* (Pérez y Argueta, 2019, p 200).

Si bien, en la bibliografía revisada no encontré una metodología específica para desarrollar un diálogo de saberes, Maya Lorena Pérez y Arturo Argueta (2019) ofrecen una recopilación sumamente interesantes de testimonios de académicos que lo han incorporado a sus proyectos en distintas disciplinas, en su trabajo con grupos pertenecientes a comunidades indígenas. Me permito enlistar a continuación, una serie de condiciones necesarias para que el diálogo de saberes ocurra²³⁸:

1. Debe existir una disposición al diálogo en ambos grupos o actores sociales, fundada en una ética de la otredad, que permita escuchar al otro, sin tratar de reducirlo o ajustarlo al propio modo de comprensión. Es fundamental no imponer principios o conceptos de valor o verdad que pretendan dominar o influir sobre los criterios del otro.

²³⁸ Estas reflexiones fueron elaboradas por Pérez y Argueta (2019) a partir de entrevistas con distintos profesionales de diversas ramas del saber que trabajan incorporando el diálogo de saberes (entre los entrevistados se encuentran Enrique Leff, Macario Bautista, Diego Muñoz, Pierre Baucage y Paloma Bonfil):

2. El escenario y el formato en el que se da el encuentro es muy importante y debe promover y facilitar el diálogo. En el caso de que los grupos dialogantes no compartan la misma lengua, debe permitirse que cada uno se exprese en la lengua que le resulte más cómodo, contando con traductores que faciliten la interacción.
3. La construcción de proyectos de cualquier índole bajo el diálogo de saberes deberá realizarse de forma conjunta en todas sus etapas: desde la identificación del tema a tratar, el diagnóstico, los objetivos, los procedimientos, los conocimientos que se pondrán en acción, los procesos de toma de decisiones y los resultados. Es igualmente importante consensuar la distribución de los conocimientos o beneficios generados, siempre privilegiando el uso social y los beneficios colectivos.
4. Debe establecerse con claridad desde el primer momento y para ambos grupos: qué problema se tratará de resolver, e idealmente éste debe ser del interés de ambos. Así se asegurará que el asunto que se intenta resolver sea una necesidad para ambos grupos y no una necesidad impuesta o creada.
5. Es importante establecer claramente qué papel jugará cada actor y qué compromisos se esperan de él.
6. Aceptar y comprometerse con el hecho de que el diálogo de saberes es un ejercicio con una fuerte carga política, ya que busca revertir asimetrías por medio del fortalecimiento de la posibilidad de gestión de los pueblos indígenas o cualquier comunidad oprimida. El diálogo de saberes busca apoyar el fortalecimiento y conservación de los saberes y epistemologías indígenas y fomentar la autonomía de éstas. Esto sin menospreciar o ignorar las necesidades del grupo académico o científico que participe.
7. Será necesario conocer, respetar y hacer coincidir los tiempos que cada grupo concibe para la resolución del asunto tratado.
8. En el caso de los grupos académico-científicos, debe haber la apertura necesaria para trastocar o flexibilizar los modelos de investigación puesto que así lo exigirá la definición conjunta del problema y los objetivos, la forma de abordarlo, la elección de procedimientos para ejecutarlos y los resultados que se esperan obtener.
9. Importantísimo será respetar en todo momento el derecho de los pueblos indígenas o cualquier grupo subalterno a decidir sobre su futuro y a determinar qué aspectos y en qué forma han de tomar e incorporar lo que viene de afuera.
10. Tener en cuenta que el diálogo de saberes no sólo existe en la interacción entre grupos de académico-científicos y los grupos indígenas, pues si de verdad buscar ser participativo y descolonizador debe asumirse como perturbador de las propias jerarquías que hay al interior de cada uno de estos grupos.

Después de analizar proyectos que incorporan el diálogo entre actores provenientes de distintos grupos culturales, Pérez y Argueta identificaron tres tendencias.

A la primera la denominan **etnocéntrica y colonizadora** que sucede cuando los actores de los conocimientos científicos se adueñan de los conocimientos tradicionales, en nombre del avance de éste, bajo el supuesto de que beneficiará a toda la humanidad. En este caso se accede a los conocimientos tradicionales que se consideran útiles para después, en una actitud que puede calificarse de colonialista, validarlos y traducirlos para ser incorporados a los conocimientos científicos. La acción de extraer selectivamente conocimientos implica una subordinación absoluta del otro y la afirmación de que el resto de sus conocimientos no resultan valiosos y por lo tanto pueden ser destruidos y desechados para incorporar conocimientos equiparables ofrecidos por la ciencia moderna y la tecnología. Esta tendencia niega la posibilidad de que las comunidades tradicionales puedan decidir sobre su futuro y dirigir sus acciones en relación con otros actores sociales.

La segunda tendencia es llamada **interculturalidad integradora**, en la que se mantiene una relación jerarquizada pues son los actores en posiciones de poder (como académicos, científicos y educadores) quienes deciden qué investigar, cómo y para qué educar, y son los favorecidos (ellos o las instituciones para las que trabajan) directos o indirectos de los beneficios que la interacción y el diálogo provean; mientras que los poseedores de los conocimientos subalternos mantienen un papel de informantes calificados. Bajo este modelo de interacción no se trastocan los presupuestos teóricos y éticos de la integración y se mantiene las asimetrías y las relaciones de poder imperantes. Resulta revelador que dentro de esta tendencia Pérez y Argueta ubiquen

el proceso de selecciones específicas de conocimientos y expresiones culturales de los pueblos tradicionales, que se incorporan a las culturas nacionales como símbolos de identidad y como elementos sustantivos de la educación intercultural [en este escenario los conocimientos tradicionales son] utilizados como medios pedagógicos para lograr la integración de los pueblos tradicionales a las culturas nacionales, y puede incluso hacerse uso de las expresiones rituales y religiosas de estos pueblos como elementos folclorizados que legitiman los espacios creados para la interculturalidad integrativa (Pérez y Argueta, 2019, p 277).

Una variante dentro de esta perspectiva son los planteamientos de la hibridación como finalidad del diálogo de saberes y el diálogo intercultural. El proceso de hibridación suele resultar en la incorporación de aspectos manejables de la diversidad cultural que no ponen en discusión el modelo de la sociedad dominante, sus formas de desarrollo, sus formas de conocer y sus instituciones, tampoco sus relaciones sociales asimétricas, ni sus estructuras reproductoras de la desigualdad social y cultural.

La última tendencia es llamada **intercultural colaborativa y descolonizadora** y parte de la premisa de que cada sistema de conocimiento es poseedor de una epistemología y una lógica propias e incluye sus propios lenguajes, sus propios métodos de creación, de sistematización, de transmisión y formas de evaluación, además de que cada

uno de ellos tiene sus espacios de producción, reproducción, transmisión y desarrollo. En esta tendencia el diálogo de saberes no se propone discutir la validez ontológica o la eficacia y el poder de un sistema de conocimiento en comparación con otro, ni tampoco comprende el desarrollo de un sistema *versus* el debilitamiento y el empobrecimiento del otro. Tampoco se pasan por alto las asimetrías ni las relaciones de poder que ha ejercido el saber científico sobre los de los pueblos subalterizados, y para revertirlo se contempla un proceso previo al diálogo mismo, donde se fortalezcan los conocimientos tradiciones respetando en todo momento los principios de autonomía y libre determinación. Esta propuesta plantea un proceso descolonizador porque su premisa básica es la autonomía, que exige que cada uno de los participantes de este dialogo mantenga su capacidad de decisión en condiciones de equidad, de forma que puedan tener bajo su control los procesos de permanencia y cambio en sus sistemas de conocimiento.

4.2.4 Dificultades

Lograr con éxito un proceso de diálogo de saberes no es tarea sencilla, puesto que los objetivos que persigue esta interacción comunicativa son contrarios a los que se han practicado regularmente por muchos años y han terminado por normalizarse. Pérez y Argueta (2019) adelantan una serie de dificultades que pueden darse al ponerse en práctica el diálogo de saberes, que retomo en las siguientes líneas.

De parte de las comunidades subalternas poseedoras de conocimientos tradicionales puede presentarse una resistencia a compartir sus conocimientos como medida preventiva contra el despojo que han sufrido. Por otro lado, pueden presentarse dificultades originadas por el surgimiento de profesionales indígenas que en algunos casos se oponen a la inclusión de académicos externos, reclamando exclusivamente para sí o para los pertenecientes a una comunidad indígena el derecho para indagar sobre sus conocimientos tradicionales.

De parte de los grupos de académicos, científicos o de los poseedores de los saberes hegemónicos se han presentado también resistencias para considerar sistemas distintos de conocimientos como igualmente válidos. También existe la negativa a ceder o compartir el poder de decisión sobre qué temas se deben abordar y desde qué enfoque, así como definir las metodologías y evaluar los resultados bajo otros parámetros que no sean los propios.

Existen por otro lado, las dificultades derivadas de cualquier proceso dialógico entre distintas culturas que, finalmente implica un enfrentamiento entre diferentes maneras de hacer, pensar y sistematizar las experiencias.

Pérez y Argueta advierten que resulta, en la práctica, sumamente complicado lograr una verdadera horizontalidad, pues las condiciones desde el principio suelen ser distintas para cada uno de los grupos involucrados. Por ejemplo, los académicos suelen contar con recursos y tiempo asignado específicamente a esa labor, lo que no ocurre en la

mayoría de los casos para los participantes indígenas. Además, en la práctica académica y científica es común que si el investigador ya cuenta con los recursos para ejecutar determinado proyecto es porque estableció con anterioridad muchos aspectos de este, como la duración, los objetivos, la metodología que seguirá y los resultados esperados, lo que suele ocasionar en la mayoría de los casos la imposición de estos al grupo con el que trabajará, para cumplir con las exigencias de las instituciones o instancias que brindan el apoyo. Por eso, es necesario también que a nivel institucional haya una apuesta por la construcción de proyectos en las condiciones que el diálogo de saberes requiere.

Otra de las grandes limitantes por el momento es la dificultad de que el diálogo de saberes, aun cuando se desarrolle exitosamente, logre que sus resultados escalen al ámbito de las políticas públicas, que es donde tendrán mayor impacto en los aspectos prácticos y cotidianos para lograr beneficios para los involucrados y la resolución conjunta de los problemas planteados. Actualmente el diálogo de saberes es mayoritariamente un ejercicio académico. Por lo que resulta propicio el desarrollo de reflexiones como las que plantea esta tesis.

Concluyo este análisis de la propuesta del diálogo de saberes afirmando que se trata de una apuesta para trabajar en escenarios de pluralidad cultural para la construcción de una realidad más justa, en la que cada identidad pueda expresarse y florecer en sus propios términos.

El diálogo de saberes resulta ser una gran herramienta de la interculturalidad, al ser una actividad concreta y acotada que puede ser aplicable en cualquier ámbito, incluyendo el patrimonial. A mi juicio, es una propuesta sumamente valiosa y necesaria porque parte de un interés y un reconocimiento del otro, de su cultura, sus ideas, y su forma de estar y representar el mundo; además da cabida a considerar aspectos simbólicos, sensibles y comunitarios en los que el patrimonio cultural también participa. Aunque al ser una herramienta académica podría considerarse que su acción es limitada, el diálogo de saberes parte de trasfondos ideológicos profundos que suponen verdaderos cambios en las estructuras mentales y las relaciones interpersonales (que si bien no son los únicos ámbitos para generar cambios sociales considero que son al menos el inicio). En ese sentido, el diálogo de saberes se presenta como una herramienta de gran utilidad para seguir intentando desmontar asimetrías sociales y culturales sustentadas en sistemas opresivos y totalizadores de pensamiento, pero desde un nivel micro, en el que dentro de proyectos acotados se construyan experiencias y se ensayen formas para poner en práctica esta gran herramienta para la convivencia entre distintas culturas en un ambiente de respeto y enriquecimiento mutuo.

5.3 La interculturalidad y el diálogo de saberes en las políticas públicas en México

Como relaté en el capítulo anterior, la pluralidad cultural se ha hecho presente en los discursos del Estado mexicano desde inicios del siglo XXI y ha logrado posicionarse legalmente. Desde entonces el Estado ha dado algunos pasos para que el respeto a la pluralidad cultural sea una realidad en la vida cotidiana de toda la sociedad, por medio de políticas públicas interculturales. En esta sección haré un recuento breve de políticas públicas implementadas por el Estado mexicano en distintos sectores (de educación, salud, transición energética, diversidad lingüística y pluralismo jurídico) que incorporan aspectos interculturales con la finalidad de ejemplificar estrategias que puedan implementarse en la conservación del patrimonio vinculado a comunidades indígenas. La información que aquí presento recoge los datos del documento *La interculturalidad en las políticas públicas en México* desarrollado por Sergio Enrique Hernández para la CEPAL en 2022.

- Educación

Este sector ha sido pionero en los planteamientos interculturales. Es por ello que dentro de la SEP existen dos organismos dedicados a garantizar una educación intercultural: la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB).

La Dirección General de Educación Indígena (DGEI) se creó en 1978, como resultado del indigenismo de participación de la década de 1970 y de la incorporación de integrantes de pueblos indígenas en la estructura de la SEP (Hernández, 2022). Bajo su cargo estuvo en 1996 la aparición del primer programa de educación Intercultural Bilingüe²³⁹. Actualmente la DGEI impulsa el programa editorial educativo en lenguas indígenas más amplio del país, con más de 500 títulos monolingües, bilingües y plurilingües, así como, el desarrollo de la Asignatura Lengua Indígena para todo el Sistema Educativo Nacional.

Por su parte, la CGEIB fue creada en 2001 y encomendada a transversalizar las políticas públicas interculturales en todo el sector educativo. No obstante, y debido a que sus atribuciones se han contrapuesto a las de la DGEI, en la práctica la CGEIB ha limitado su campo de acción a los niveles de educación secundaria, media superior y superior (Hernández, 2022).

Es importante mencionar que más allá del campo de la educación intercultural bilingüe básica, existen los bachilleratos interculturales que son más bien iniciativas de los colectivos docentes, más que esfuerzos apoyados

²³⁹ En los Lineamientos Generales para la Educación Intercultural Bilingüe para las niñas y los niños indígenas se estipula que la educación que se ofrezca a los niños y niñas indígenas será intercultural bilingüe, entendiendo por intercultural: aquella que reconozca y atienda la diversidad cultural y lingüística; promueva el respeto a las diferencias; procure la formación de la unidad nacional a partir de favorecer el fortalecimiento de la identidad local, regional y nacional, así como el desarrollo de actitudes y prácticas que tiendan a la búsqueda de la libertad y justicia para todos. Y por bilingüe: aquella que favorezca la adquisición, fortalecimiento desarrollo y consolidación tanto de la lengua indígena como del español y elimine la imposición de una lengua sobre otra” (SEP, 1999, citado en Hernández, 2022).

por los gobiernos estatales²⁴⁰. A nivel de educación superior se cuenta con 11 universidades interculturales distribuidas a lo largo del país, todas ellas adscritas al modelo educativo de universidad intercultural creado por la CGEIB.

Actualmente las políticas públicas en materia de educación intercultural (referidas en el Programa Sectorial de Educación 2020-2024), no contemplan una reflexión acerca de la necesidad de transformar los contenidos y objetivos de la educación, sino que se centran en igualar las oportunidades de acceso a la educación para todos los sectores de la población (Hernández, 2022). Así, la estrategia actual en materia de educación de población indígena se basa en proporcionar apoyos de diversos tipos a estudiantes indígenas por medio de becas (como las Becas para el bienestar y Jóvenes Escribiendo el Futuro) y la creación de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez García.

Respecto a la formación, fortalecimiento y actualización de los docentes en el enfoque intercultural, existen los siguientes programas: el Programa para el Fortalecimiento de las Escuelas de Educación Intercultural Bilingüe, el Programa para la Formación y Desarrollo Profesional de Docentes y Directivos de Educación Intercultural Bilingüe, el Programa para el Fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe, el Programa de Desarrollo Curricular para la Educación Intercultural en la Educación Básica y el Programa de Formación y Actualización de Docentes en Educación Intercultural y de Valores.

De acuerdo con Hernández (2022) se puede observar una carencia reiterada en los programas de políticas públicas interculturales en educación en México

que tiene que ver con el centralismo en su ejecución, que limita la emergencia de contenidos desde abajo al amparo del argumento de la necesidad de cumplir con parámetros nacionales. Esto ocurre tanto en experiencias de educación básica como media superior y superior, lo que genera limitantes al ejercicio autónomo de la educación intercultural, e imposibilita en los hechos romper con la violencia epistémica históricamente educación intercultural, vivida por los pueblos indígenas y afrodescendientes (Hernández, 2002, p 64).

Uno de los mayores problemas que enfrenta la educación intercultural es la falta de presupuesto para operar sus programas.

²⁴⁰ En este campo destaca el caso de la red de centros educativos comunitarios e interculturales en la región wixárika y na'ayeri en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango (Hernández, 2022)

- Salud

En el ámbito de la salud también se han generado importantes iniciativas para construir políticas públicas que tomen en cuenta la diversidad cultural. Desde 2001 se han desarrollado programas específicos para los ámbitos de la salud y nutrición de los pueblos indígenas, a la vez que se crearon las instancias que operan las políticas de salud para este sector: la Coordinación de Salud para los Pueblos Indígenas y la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural (DMTDI) perteneciente a la Dirección General de Planeación y Desarrollo en Salud (DGPLADES).

Las acciones que se han implementado incluye: brindar atención y asesoría en temas de salud en lenguas indígenas, incorporar y respetar la medicina tradicional y las concepciones culturalmente diversas en torno a la salud y la enfermedad, capacitar al personal de salud para que desarrolle competencias interculturales que le permitan brindar una atención culturalmente pertinente, adecuar procedimientos y espacios de atención que tomen en cuenta la diversidad cultural (por ejemplo, parto con enfoque intercultural y la relación de terapeutas tradicionales indígenas con los equipos de salud, entre otros).

La DGPLADES también ha producido documentos, metodologías y lineamientos de políticas interculturales en salud, entre los que se destacan: el Modelo Intercultural para la Implantación en los Servicios de Salud, la Propuesta de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas (que incluye el Programa Caravanas de la Salud y los Encuentros de Enriquecimiento Mutuo), la Guía de implantación/implementación. Lineamientos Interculturales para la operación de los Servicios de Salud, los Lineamientos interculturales para el personal de los servicios de salud y el Modelo Intercultural de Atención de la Salud de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes (MASPIA). Otro ámbito institucional en el que las políticas públicas en salud intercultural han tenido incidencia es en el de la educación, tanto en la incorporación de materias específicas en interculturalidad o antropología de la salud en la formación de personal médico y de enfermería en universidades convencionales (como la UNAM), así como en la formación de especialistas en salud intercultural en las universidades interculturales.

Sin embargo, aún se enfrentan dificultades para que el discurso y los documentos sean llevados a la práctica y a población indígena y afroamericana tenga garantizado el acceso a un servicio de salud intercultural de calidad²⁴¹.

²⁴¹ Retomo el análisis realizado por Susana Guzmán-Rosas y Mina Kleiche-Dray en el ámbito de los saberes tradicionales y su incorporación a las políticas públicas de salud en el contexto mexicano del siglo XXI: *“sí ha habido una inclusión de los conocimientos de la medicina tradicional en las políticas públicas que el Estado mexicano ha realizado durante el siglo XXI, porque ha habido una gestión administrativa gubernamental que ha promovido la participación social y ha integrado actores interesados en dichos conocimientos. Sin embargo, se trata de una integración incipiente, que apenas se dibuja ante un horizonte social que demanda mayor inclusión”* (Guzmán-Rosas y Kleiche Day, 2017, p 332).

- Transición Energética

Otro sector fundamental en el que los pueblos indígenas tienen particular interés por participar es el de la generación de energías sustentables, puesto que atañe a muchos de sus territorios y recursos estratégicos. Si bien a la fecha no existen indicios de que la transición energética esté incorporando el enfoque intercultural en políticas públicas, existen algunos mecanismos interesantes que han permitido la participación de los pueblos indígenas en este sector (Hernández, 2022).

Para la implementación de proyectos de generación de energías que involucren territorios y recursos indígenas el Estado está obligado a realizar una consulta previa (de acuerdo con el convenio 169 de la OIT), estudios de impacto social y ambiental, y garantizar la distribución justa y equitativa de los beneficios (Hernández, 2022).

A pesar de ello, según señalan diversos expertos, estos mecanismos presentan sus bemoles: la consulta resulta ser en la práctica un instrumento al que se recurre para validar y legitimar decisiones ya tomadas y no para planificar acciones y establecer consensos desde los intereses de los pueblos y comunidades. Mientras que los estudios de impacto están pensados para convencer a los afectados y no como mecanismo previo a la planificación y ejecución de los proyectos, además de ser realizados por los promoventes y sin participación directa de las comunidades (Hernández, 2022). Aun así, actualmente son mecanismos con los que los pueblos indígenas han conseguido revocaciones y cancelaciones de permisos para proyectos energéticos que violan sus derechos colectivos.

- Diversidad lingüística

En 2003 se creó tanto el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), como la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. El objetivo del INALI es promover el fortalecimiento, preservación y desarrollo de las lenguas indígenas que se hablan en el territorio nacional, el conocimiento y disfrute de la riqueza cultural de la nación, y el asesoramiento a los tres órdenes de gobierno para articular las políticas públicas necesarias en la materia (INALI, 2003).

Por su parte, en la Ley General de Derechos Lingüísticos se establece que, además del español, son lenguas nacionales todas las que la ley reconozca por su origen histórico y tienen la misma validez en su territorio, localización y contexto en que se hablen. Como consecuencia de ello el INALI comenzó un proceso de investigación para determinar las lenguas nacionales que culminó en la publicación del Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales (INALI, 2009), en el que se reconocen 68 lenguas indígenas (definidas en el Catálogo como agrupaciones lingüísticas), pertenecientes a 11 familias lingüísticas y 364 variantes lingüísticas. Al ser reconocidas como lenguas nacionales, las 68 lenguas indígenas del país deben tener cabida en todos los ámbitos de la vida

nacional, incluyendo la atención en oficinas de gobierno y la aparición en los medios de comunicación, lo que hasta la fecha es una tarea pendiente (únicamente el área de salud y de justicia del Estado han tomado medidas al respecto).

En el desarrollo de las lenguas nacionales desde el ámbito educativo, destaca la labor del INALI, con la creación de algunos materiales educativos tanto para hablantes como para no hablantes de lenguas indígenas. Por su parte, las universidades interculturales, así como algunas universidades convencionales han adoptado programas para el estudio y el fomento de las lenguas originarias²⁴².

En el año 2020 se decretó la Declaración de Los Pinos [Chapoltepek] Construyendo un Decenio de Acciones para las Lenguas Indígenas, que en su primer objetivo específico plantea adoptar medidas a corto, mediano y largo plazo para preservar, revitalizar y promover las lenguas indígenas, la diversidad lingüística y el multilingüismo e incorporarlos a los futuros planes mundiales de desarrollo sostenible (Hernández, 2022).

- Pluralismo jurídico

El artículo 2º constitucional, en su inciso A, reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación. Sin embargo, para hacer válido este reconocimiento, se requiere de reformas estatales, cuyo avance en cada estado ha sido particular. Por ejemplo, en lo que refiere al reconocimiento de sistemas de elección propios, se han reconocido municipios indígenas que se rigen por usos y costumbres. Oaxaca es uno de los estados más avanzado en esta materia, aunque lo cierto es que en muchas ocasiones el sistema de usos y costumbres esconde tras de sí las filiaciones político-partidistas de grupos de poder local (Hernández, 2022). La comunidad de Cherán también es un caso interesante al respecto, pues lo que inició como un proceso de impartición de justicia y elecciones desde formas organizativas propias, ha logrado con el paso del tiempo el reconocimiento legal de todos sus sistema de organización política y social.

En materia de impartición de justicia es relevante también la creación del Padrón Nacional de Intérpretes y Traductores en Lenguas Indígenas (PANITLI), padrón que se ha formado desde el INALI a partir de procesos de capacitación y acreditación de traductores e intérpretes de diversas lenguas indígenas para atender asuntos de impartición de justicia. Desde el INPI se han realizado también acciones relevantes, entre las que destacan los

²⁴² Por ejemplo, los estudios de posgrado la maestría y el doctorado en Lingüística Indoamericana del CIESAS, la Maestría en Traducción e Interpretación de Lenguas Indígenas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe de la Universidad Autónoma de Querétaro. Por su parte la UNAM reconoce a las lenguas indígenas como segunda lengua para su consideración en el ingreso a estudios de posgrado en algunos programas y recientemente se creó la Maestria ipan Totlahtol iwan Tonemilis /Maestría en Lengua y Cultura Nahuatl en la Universidad Veracruzana.

siguientes programas: i) Implementación de Proyectos para el Ejercicio de Derechos de Acceso a la Justicia; ii) Atención a Indígenas en Materia Penal y Penitenciaria; iii) Derecho a la Igualdad de Género.

- Comunicación intercultural

El artículo 2º constitucional establece que la federación, los estados y municipios tienen la obligación de extender la red de comunicaciones para permitir la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. También establece que se deben generar las condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen. Sin embargo, esto continúa siendo un asunto pendiente en la práctica.

La radio es el medio de comunicación en donde hay una trayectoria más larga de participación de comunicadores indígenas, consolidadas en el Sistema de Radiodifusoras Culturales Indígenas desde 1979. Estas radios han tenido importante presencia en sus regiones de influencia y han constituido espacios para transmitir programas en lenguas indígenas, para difundir noticias y avisos locales, y para fortalecer las lenguas y culturas indígenas (Hernández, 2022). Si bien es importante diferenciar entre las radios indigenistas, a cargo de instancias estatales (actualmente a cargo del INPI), y las radios indígenas y comunitarias, ya que estas últimas muchas veces no cuentan con las concesiones para operar.

Otras de las áreas de trabajo en comunicación intercultural desde comunidades y pueblos indígenas son el de la telefonía celular comunitaria y las señales de internet comunitario, en torno a las cuales existen algunas experiencias a lo largo del país.

Además de celebrar estas iniciativas, es necesario también llevar a cabo procesos de análisis y evaluación del funcionamiento y los resultados que se han obtenido en cada una de ellas. A manera de ejemplo retomo la evaluación operativa de la interculturalidad del “Programa de Unidades Móviles, Caravanas de la Salud” realizada en 2013 por la Universidad Intercultural junto con un grupo interdisciplinario. Este estudio arrojó las siguientes conclusiones para cada uno de los 3 indicadores de interculturalidad que definió (Monroy, 2016):

- a) Uso de lengua indígena en los espacios de salud: el hecho de que exista un traductor no garantiza que la comunicación sea eficiente, ya que la matiz cultural y los significados cosmogónicos de la lengua originaria pueden dificultar su traducción; si a esto le agregamos el lenguaje técnico médico, se dificulta más la relación médico-paciente. Por esa razón se devela que la capacitación en temas de interculturalidad es fundamental en el desarrollo de este tipo de programas y uno de sus pilares básicos de funcionamiento.

- b) Sensibilización y disposición en torno a la interculturalidad: se detectaron deficiencias en los contenidos, duración y continuidad de los cursos y talleres realizados para el personal de salud que trabaja en este programa. El estudio también muestra que no existen las herramientas suficientes para ponderar cómo se acredita la competencia intercultural después de haber recibido la capacitación correspondiente.

- c) Difusión de programas de salud en lengua indígena: el estudio demostró que la elaboración de material escrito en lenguas originarias para comunicar los mensajes sanitarios, aunque congruentes con el enfoque intercultural, no es la estrategia más adecuada para el contexto lingüístico mexicano, puesto que la mayoría de las lenguas de los pueblos originarios son habladas y entendidas pero no escritas ni leídas, debido a su historia de persecución, discriminación y agravios, que ocasionó que la oralidad fuera la forma dominante de transmisión de la cultura en comunidades originarias. Así, la evaluación concluye que es un deber reflexionar sobre la pertinencia de hacer difusión escrita en la lengua, pues quizá sería más apropiado hacerla a través de simbología que la comunidad comprenda, y además realizar la divulgación de los contenidos sanitarios a través de otros medios de información como el perifoneo y las radios comunitarias.

Después de este recorrido por la interculturalidad y el diálogo de saberes confirmo que ambas son propuestas acordes con las búsquedas e intenciones de los conservadores que trabajan con un enfoque social en patrimonio vinculado a grupos indígenas. En el siguiente argumento esta afirmación.

Capítulo 6. La conservación del patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas desde la interculturalidad

Conocidos ya los planteamientos de la interculturalidad (capítulo 5) y de la conservación con enfoque social (capítulo 1), así como el panorama general de los proyectos del INAH que actualmente trabajan con patrimonio que pertenece a comunidades originarias (capítulo 2), el siguiente paso de esta investigación fue encontrar puntos de encuentro entre ellos, que permitan finalmente responder la interrogante ¿qué planteamientos, estrategias o herramientas de la propuesta intercultural están presentes en los proyectos de conservación que realiza el INAH con patrimonio que mantiene vínculos significativos en comunidades indígenas? Para ello en primer lugar, y basándome en los testimonios de los especialistas que trabajan actualmente en la conservación de patrimonio vinculado a comunidades indígenas, detecté particularidades que distinguen a este patrimonio del resto de los bienes patrimoniales y que los conservadores deben tener en cuenta al momento de intervenirlos. Después de exponer los que me parecen los puntos de encuentro más relevantes entre los proyectos actuales de conservación con enfoque social que realiza el INAH en comunidades indígenas y la propuesta intercultural, fue evidente que muchos intereses, propuestas y metodologías se comparten, si bien hay todavía otros puntos en los cuales trabajar para lograr una verdadera conservación del patrimonio cultural vinculado a comunidades indígena con perspectiva intercultural, por lo que la última sección de este capítulo pretende contribuir a responder la interrogante de cómo podemos construir una conservación intercultural del patrimonio vinculado a comunidades indígenas en México.

6.1 Hacia una caracterización del patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas de México

Una de las principales interrogantes que buscaba resolver esta investigación era si los bienes culturales considerados patrimonio cultural por los especialistas y que mantienen un vínculo con comunidades indígenas tienen características específicas y diferentes al resto de los bienes culturales que implicaran para los conservadores consideraciones especiales. Gracias a esta investigación y de acuerdo con la recopilación de testimonios de quienes trabajan con patrimonio en comunidades indígenas, afirmo que sí. A continuación, y con el único objetivo de ampliar la respuesta a la pregunta planteada y no de crear otra clasificación que resulte homogeneizante de la diversidad cultural, expongo 3 particularidades coincidentes en las cuatro experiencias de trabajo reunidas en esta tesis, a las que se enfrentan los restauradores trabajando en comunidades indígenas del territorio mexicano.

A. El cuidado de los bienes culturales forma parte de una sistema de organización social cívico-religiosa.

Las comunidades indígenas presentan una organización social en torno a las herencias culturales que se mantiene más o menos vigente desde hace varias centurias. Como ha sido mencionado en repetidas ocasiones, los bienes culturales que revisten mayor importancia en las comunidades originarias son aquellos ligados con su religiosidad. En la mayoría de los casos, los encargados de cuidar estos objetos o sitios pertenecen a la autoridad religiosa comunitaria y forman parte de un sistema de cargos en escalafón, que está íntimamente relacionado con la autoridad civil y que recibe apoyo de ésta. Quienes ocupan estos cargos (ya sea mayordomías, juntas, comités de los templos, etc.) son elegidos y ratificados por la comunidad ante la asamblea comunitaria, para desarrollar actividades tanto simbólicas como prácticas de cuidado de los bienes religiosos, lo que les confiere una responsabilidad en su mantenimiento mientras ejercen su cargo (los cargos pueden ser de duración variable). En la mayoría de los casos, quienes ocupan estos cargos serán los principales interlocutores de la comunidad ante los restauradores.

Además, el hecho de que los bienes culturales sean concebidos como bienes comunitarios requiere que, cuando los proyectos de conservación y restauración implican situaciones de mayor trascendencia que puedan afectar la vida ritual o religiosa de las comunidades de forma significativa, es común que se busque que las decisiones sean tomadas mediante una asamblea, en la que toda la comunidad pueda participar²⁴³. En gran parte de las comunidades originarias, las estructuras tradicionales de toma de decisiones mantienen un alto nivel de organización y compromiso por parte de los miembros de la población. De esto se desprende que las decisiones tomadas en la asamblea serán respetadas y la comunidad entera sumará esfuerzos para llevarlas a cabo.

En general, se percibe que en las comunidades indígenas existe un mayor arraigo cultural y una fuerte participación en la vida ritual comunitaria. Estos dos últimos factores pueden resultar favorables a los proyectos de conservación que logren entablar una relación de confianza con las autoridades cívico-religiosas pues garantiza, de alguna forma, el apoyo que toda la comunidad brindará en caso de ser necesario.

B. Los bienes culturales desempeñan una función predominantemente ritual

Hace poco más de dos décadas los especialistas del patrimonio cultural asumieron que las motivaciones que predominan en las comunidades usuarias para conservar sus bienes significativos no recaen en sus cualidades históricas ni artísticas, reconociendo en cambio, la preponderancia del valor de uso. Recientemente, se ha

²⁴³ Otra estrategia puede ser que la asamblea comunitaria designe a un encargado específico para el tema de la restauración, quien de alguna manera se vuelve su vocero y el principal interlocutor de la gente del INAH. Esto ocurrió en el caso de Zinacantán, con la figura del presidente del Comité Pro-mejoras.

comenzado a señalar que *“los objetos no importan tanto en sí mismos ni en la función que cumplen dentro de alguna actividad específica, sino en su participación en procesos de intersubjetividad comunitaria”* (Schneider, 2019, p 306).

De acuerdo con lo observado en los casos revisados para esta investigación me parece útil incorporar el enfoque estructuralista de la antropología, pues permite comprender que en las cosmovisiones de las culturas originarias, los objetos que como conservadores consideramos patrimonio cultural tienen un papel central en la relación que mantienen los individuos con lo sagrado²⁴⁴, por lo que la importancia y relevancia que los bienes asume ante la comunidad reside en el hecho de que han sido ritualizados²⁴⁵. Esta condición determina en todo momento los significados que se le atribuyen, así como las consideraciones que la comunidad debe tener con él y la forma adecuada de cuidarlo y mantenerlo. Así, la materia que conforma a los bienes religiosos y espirituales, y que permite su uso en ciertas actividades, tiene una cualidad diferente a la materia que conforma el resto de los objetos profanos. Es materia ritualizada. Eso explica por qué, cuando un objeto que ha sido ritual ya no resulta funcional o pierde algo de su vigencia y es sustituido por otro, no es del todo descartado, sino que simplemente es relegado a un lugar secundario en el templo, especialmente si se trata de imágenes escultóricas o pinturas (en el caso de bienes utilitarios o acabados arquitectónicos sí pueden ser desechados pues su relevancia en el plano simbólico y espiritual suele ser menor).

La cualidad sagrada que tienen estos objetos no se limita al plano simbólico, pues se considera que las imágenes de mayor relevancia en el plano ritual comunitario tienen poder para intervenir en la vida de los individuos y la comunidad. Es decir, son dotados de lo que los antropólogos llaman agencia²⁴⁶. Tener en cuenta esto es fundamental al acercarnos a estos objetos, porque determinará incluso el acceso que podremos tener o no a ellos y los protocolos que debemos cumplir para hacerlo.

Así lo deja ver la afirmación del sociólogo Carlos Cañete: *“en la zona de los altos de Chiapas, la diversidad cultural tiene implicaciones importantes, por ejemplo: otras formas de organizarse y tomar decisiones, otra interpretación y usos de los bienes y otras formas de ritualidad, en las que la noción de alma juega un papel central en la*

²⁴⁴ Con el término sagrado me refiero a lo que es considerado digno de veneración u objeto de culto por atribuírsele un carácter divino o una relación con la divinidad y las fuerzas sobrenaturales. Para profundizar en el tema recomiendo revisar Eliade, 1998; Pitarch, 2013; Neurath, 2020.

²⁴⁵ Lo rituales involucran un conjunto de prácticas y símbolos (ofrendas, danzas, cantos, gestos o actuaciones), y se llevan a cabo repetitiva y voluntariamente por personas relacionadas culturalmente, en lugares y tiempos determinados. El ritual tiene como objetivo recrear la cosmovisión del grupo humano que participa en él (Broda y Báez, 2001 y López-Austin, 2014).

²⁴⁶ De acuerdo con Giddens la agencia es la capacidad que posee un ente (sea humano o no) de producir un efecto, el poder de intervenir en el mundo (o abstenerse de hacerlo) y de esa forma influir en procesos de todo tipo. Resulta muy interesante para este trabajo la afirmación de que *“se ha llegado a decir que los materiales, las cosas y los artefactos podrían llegar a tener agencia, porque se ven afectados y ellos, a su vez, afectan y/o modifican los contextos naturales, sociales y culturales en que están situados”* (Ingold, 2013).

cosmovisión y las ceremonias y lo que gira alrededor de las imágenes y los templos” (Cañete, comunicación personal, 2021). De acuerdo con sus investigaciones “los templos y las imágenes no son la finalidad como tal, sino una vía o un medio para acceder a otras formas de vida, otras visiones que tiene la gente del mundo” (Cañete, comunicación personal, 2021)²⁴⁷.

Las cualidades espirituales y religiosas que tienen estos objetos también determinan los sistemas de cuidado que la comunidad implementa para su mantenimiento, pues estos se enfocan en atender y perpetuar ese carácter sagrado por medio de actividades rituales (como ofrendas, cantos, rezos, limpiezas, etc.). Todos estos cuidados actúan en el plano simbólico para perpetuar una condición favorable en los objetos, y en consecuencia en la vida de los individuos y las comunidades. Las personas designadas por la comunidad para desempeñar estas tareas muchas veces toman decisiones de preservación y cuidados, acatando el consejo de los pasados o de la divinidad que las propias imágenes encarnan, al que acceden mediante comunicación en sueños o utilizando su capacidad y recursos para conectar con lo sagrado. Estas experiencias han sido registradas por los especialistas del centro INAH Chipas, así como también en la intervención de las esculturas de San Dionisio del Mar que realizó personal de la DAIC²⁴⁸.

Esto pone de manifiesto que las acciones y sistemas de cuidados de muchos grupos étnicos no están enfocados al plano material de las imágenes, sino más bien orientados al plano de lo simbólico. Esto no quiere decir, por otro lado, que no realicen ningún cuidado sobre la materialidad de sus imágenes, pues es también común que los especialistas encuentren bienes intervenidos. Lo que me interesa señalar con esta afirmación es que el foco de las labores de cuidado cotidianas no está en la permanencia de los materiales que conforman los bienes, sino en su vigencia simbólica.

El traslado de la virgen del Carmen en la comunidad de Tanetze de Zaragoza ocurrido en 2018 ejemplifica muy bien esta situación. Debido a los procesos de intervención de la capilla donde regularmente era resguardada, era necesario trasladarla al Templo principal de la comunidad. Para hacerlo los restauradores consideraban una necesidad básica que la imagen recibiera procesos generales de registro y limpieza, mientras que para la

²⁴⁷ Al respecto Carlos Cañete relata el caso de la comunidad de San Andrés Larráinzar, en la que se llevaron a cabo unas pláticas para explicar los procesos de restauración, de las que el sociólogo tuvo la opinión de que fueron poco relevantes ya que lo que la comunidad necesitaba es que las imágenes estuvieran presentables, que no se vieran rotas ni deterioradas, y les era indistinto si se rescataba la policromía antigua o no (Cañete, comunicación personal, 2021). Esto coincide totalmente con lo referido por Schneider: la materia importa como testigo o medio para algo más, y por eso se vuelve relevante que permanezca y que esté presentable, sin que sea tan importante si es nueva o es antigua.

²⁴⁸ En la intervención de la escultura de San Juan Bautista se presentaron reiteradamente una serie de imprevistos en el proceso de unión de fragmentos que retrasaron y complicaron significativamente este procedimiento; ante esta situación se pidió al encargado que intercediera ante el santo, solicitando su cooperación para que el proceso pudiera completarse exitosamente, el encargado se dirigió al santo en lengua originaria explicándole que los trabajos de restauración eran en su beneficio.

comunidad lo más relevante de este movimiento era asegurar que se realizara por medio de una procesión acompañada de música, es decir, que se mantuviera el ritual y el costumbre. Mientras los especialistas querían cuidar la materia de esa escultura, la comunidad quería mantener los requerimientos rituales que corresponden a un movimiento como ese. Es importante mencionar, que tal como ocurrió en este ejemplo, ambos procedimientos (el de los especialistas y el de la comunidad) pueden coexistir de manera paralela y armoniosa.

Pero no solamente la materia y los objetos son ritualizados, sino que todas las transformaciones que les acontecen también pueden llegar a serlo. Por eso es que el deterioro y la destrucción tienen una interpretación en el universo simbólico de estas comunidades, lo mismo que los procesos de restauración²⁴⁹, puesto que trastocan el *continuum*, irrumpen en la normalidad del mundo sagrado y por eso se vuelven tan significativos o incluso son vistos con recelo y vividos como momentos críticos.

Durante las temporadas de campo en estas comunidades, a la par de los procesos de restauración de la materia que realizan los conservadores, ocurren actividades para restaurar el orden simbólico que se ha trastocado, guiadas por los especialistas rituales de la comunidad. Numerosas experiencias existen al respecto, como la narrada por la restauradora Pacheco, cuando al registrar unas esculturas dañadas durante el sismo fue acompañada de una colectividad de mujeres que entre rezos y llantos pedían que no los castigaran y que se mantuviera el bienestar de la comunidad (Pacheco, comunicación personal, 2021). En las dos temporadas de trabajo que la DAIC ha desarrollado en San Dionisio del Mar ha sido evidente la imbricación entre la labores de las restauradoras en la materia y de los encargados de las imágenes en el plano simbólico. Por ejemplo, durante el traslado de las imágenes del templo dañado a la capilla nueva *“los miembros del comité implementaron una serie de prevenciones locales que tienen que ver con su pensamiento y con la relación con lo divino, se trataban de permisos y peticiones que el sacristán debía hacerles a éstas antes de que la restauradora les hiciera algún procedimiento o intervención”* (Mendoza y Vásquez, 2020, p 6). Además, los movimientos fueron acompañados por una rezadora, *“quien por medio de rosarios pedía a las imágenes que se dejarán mover a su nuevo sitio, esto mientras uno de los sacristanes ahumaba con copal el camino de cada uno de los santos”* (Mendoza y Vásquez, 2020, p 10). Lo mismo sucedió en el caso de la restauración del Cristo de Popolá, en el que la restauradora Hernández reportó la celebración de una misa y una procesión previas a los inicios de la intervención (Hernández, 2015).

²⁴⁹ Como ejemplos tenemos el caso Santa María Acapulco (ver Cotoniato, 2011; Schneider, 2008, 2010, y 2014) lo mismo que los testimonios recogidos de comunidades en el marco de los sismos de 2017 (ver Seminario permanente: los impactos de los sismos en la organización comunitaria, Coordinación Nacional de Antropología- INAH (CNA, 2021)).

C. Discrepancias con las normas y procedimientos institucionales y profesionales de la conservación.

El primer motivo de esta discrepancia está originado por el desconocimiento. Como mencioné anteriormente, muchas de estas comunidades permanecieron alejadas de la acción y atención institucional durante muchos años, propiciando que desarrollaran acciones independientes de cuidado y mantenimiento de sus herencias culturales. En algunos de los casos abordados en esta tesis, los proyectos estudiados fueron el primer acercamiento de la comunidad con el INAH, y por ello fue necesario que se diera un proceso de familiarización de la comunidad con la normativa institucional y con los principios de la disciplina. En estos casos, sucedió un proceso de encuentro y reconocimiento mutuo, que implicó para las comunidades el descubrimiento de una normativa legal, administrativa y disciplinaria; y para los especialistas un cuestionamiento y el replanteamiento de su labor profesional. En ese proceso los especialistas enfrentaron retos de muchos tipos, entre ellos semánticos y de lenguaje. Por ejemplo, todos los entrevistados en esta investigación coincidieron en señalar que no existe en el universo lingüístico de las comunidades indígenas con las que trabajaron el término de patrimonio cultural, por lo que optaron por no insistir en su uso y en cambio identificar términos que puedan ser coincidentes (los antepasados, lo antiguo, la costumbre, las herencias, etc.) o incluso utilizar palabras en lengua originaria con las que los habitantes nombran al bien que se trabaja (teniendo en cuenta que muchas veces son conceptos para describir una realidad mucho más amplia que sólo los objetos que nosotros llamamos bienes culturales). Así lo deja ver el siguiente testimonio de la restauradora Schneider, respecto a su trabajo en la comunidad *naáyeri* de Mesa del Nayar, cuando se dio una situación que puso de manifiesto que las campanas históricas del templo de la comunidad formaban parte de una noción más compleja de territorio que incluía herencias culturales como los sitios sagrados y ceremoniales, y que además mostró que *“el proceso de certificación de posesión y de conservación de bienes y sitios patrimoniales les sirve a los pobladores en la medida en que se sustenta en demandas de derechos territoriales, no para referirse a conceptos extraños, como los de patrimonio cultural”* (Schneider, 2019, p 317).

En el ámbito legal también encontramos discrepancias, la mayor de ellas, como asimismo señalé anteriormente, es la propiedad de los bienes, que le pertenecen lo mismo a las comunidades que al Estado y a todos los connacionales. Considero que este problema deviene de la noción de identidad compartida por todos los mexicanos que intentó forjar el estado mexicano utilizando, entre otros elementos, el patrimonio nacional. De ello se deriva, por ejemplo, que aunque una escultura haya permanecido siempre resguardada, cuidada y significada por una pequeña comunidad local, ignorada por el resto de la población e incluso por el INAH, cuando es momento de decidir sobre su destino, modificación o intervención, la comunidad debe recurrir al Instituto, quien se encargará de que las decisiones sean tomadas o aprobadas por un cuerpo profesional que se supone vela

por la conservación autorizada de un patrimonio que otorga identidad a todos los mexicanos, incluso cuando la mayoría de ellos ignoren su existencia.

También tiene que ver con que, como expliqué en el capítulo 3, el patrimonio es un recurso de poder, que se ejerce no solamente en la posesión directa de la materia sino en la capacidad de decidir el destino de ella. Por eso la confusión dentro de las comunidades indígenas de poseer materialmente algo, que además se repite que es esencial en su identidad, pero sobre el que alguien más toma decisiones, o en el mejor de los casos se toman en conjunto. Y si bien, con los casos estudiados en esta investigación se denotó una intención por construir proyectos donde las decisiones puedan ser tomadas de forma colaborativa, es una realidad que es complicado revertir la autoridad estructural interiorizada que tienen los conservadores al representar a una instancia de gobierno y presentarse como especialistas en la materia, lo que muchas veces lleva a las comunidades a aceptar las disposiciones de conservación cuando el INAH toma activamente un compromiso de conservación, pero optar por otras decisiones cuando la presencia del INAH cesa. Al respecto el etnólogo Franco Mendoza considera que son pocas las comunidades que ponen resistencia a las decisiones del INAH cuando éste se hace presente, pero es común que cuando se retire las comunidades retoman prácticas desaconsejadas por los especialistas que tienen sentido en su particular forma de vivir el patrimonio, de reproducirlo y darle continuidad (Mendoza, comunicación personal, 2021). Un testimonio parecido ofrece la restauradora Schneider: *“en Tórim las imágenes, cuando son veladas y sacadas a procesión el día de su respectiva fiesta patronal, son decoradas con perfume. Están decoradas porque Jesús y los santos del cielo aprecian y miran el perfume, ya que es una esencia espiritual. Sin embargo, han sufrido ya dos pequeños incendios provocados por la presencia de las veladoras y el alcohol del perfume. Como saben que esto es motivo de largas conversaciones que intentan disuadirlos del acto de ponerle perfume a la imagen, simplemente nos lo ocultan”* (Schneider, 2018, p 318).

El dilema se complejiza más cuando el Estado, que dice tener jurisdicción sobre los bienes locales, no tiene recursos ni medios para asegurar que se conserven de la forma en la que considera necesario que se haga.

En este tema las reflexiones surgidas del proyecto de restauración en Santa María Acapulco²⁵⁰ son muy valiosas. En este caso se detectó en las entrevistas antropológicas de Hugo Cotoniato en 2011 que el proyecto de restauración realizado por el INAH le concedió al gobierno federal cierto grado de propiedad y también de

²⁵⁰ El Proyecto de conservación y restauración de los bienes muebles e inmuebles por destino del templo de Santa María Acapulco, San Luis Potosí, se desarrolló de 2006 a 2012 y fue dirigido por la restauradora Renata Schneider. Este proyecto se originó por la destrucción del templo y de los bienes culturales de la comunidad xí'ói de Santa María Acapulco, luego de que un rayo impactara en su techumbre. Debido a su larga duración y a los importantes retos técnicos y teóricos que implicó para los conservadores que trabajaron en él, se ha convertido en un referente en la disciplina mexicana. En cuanto al trabajo que realizó con la comunidad, este proyecto es sobresaliente por las metodologías de investigación social que implementó y los esfuerzos por contextualizar la disciplina de la conservación a la comunidad pame que atendió (ver Cotoniato, 2011; Schneider, 2008, 2010, y 2014).

responsabilidad sobre el inmueble, lo que generó en la población una actitud de deslinde de las labores de cuidado, manejo y responsabilidad del edificio y los bienes que resguarda (Cotonieto, 2011). Schneider explicó este conflicto²⁵¹:

Tras una larga conversación con el actual gobernador tradicional, que nos reclamó la presencia vertical y poderosa del gobierno en su pueblo, pudimos darnos cuenta de que por más que se dijo y se pensó que el proyecto de recuperación del templo se hacía para la comunidad y basada en sus deseos, la gente de Santa María siente que la iglesia ya no es suya, que el INAH se las presta; tanto así, que ni energía eléctrica pueden instalar (Schneider, 2018, p 314).

Otro motivo de discrepancias tiene que ver con la dificultad que puede suponer para las comunidades rurales e indígenas llevar en tiempo y forma los trámites que se requieren para realizar una restauración profesional que siga la normativa vigente. Ante esta realidad es necesario que el INAH asuma que se ve constantemente rebasado para conservar la cantidad de patrimonio que le corresponde, lo que provoca que en muchas ocasiones su actuar es a destiempo de las necesidades de quienes usan el patrimonio. La restauradora Pacheco compartió un caso interesante al respecto, sucedido en la comunidad de San Pedro Chenalhó²⁵², donde la especialista acudió con el objetivo de proteger los bienes muebles del templo ante los procesos de intervención que se darían en la cubierta del inmueble. Al llegar al recinto se encontró con que las imágenes de los santos ya no se encontraban ahí por lo que solicitó hablar con el responsable, tomando en cuenta que en la normativa vigente se establece que los bienes culturales propiedad de la nación no deben ser movidos ni trasladados de su lugar de resguardo sin notificar al INAH. El sacristán contó que él había movido de lugar las imágenes del templo, después de realizar una ceremonia en la que se puso en contacto con los *pasados* y estos le habían autorizado cambiar de ubicación las esculturas; además notificó que el traslado había cumplido con todos los requerimientos (música, incienso, veladoras, procesión, ofrendas, etc.). La restauradora fue llevada a la presidencia municipal, donde pudo constatar que las esculturas se habían colocado en una vitrina y presentaban buenas condiciones de conservación (Pacheco, 2016). Por lo que aun cuando no se habían seguido los procedimientos que marca la conservación institucional, se había asegurado la protección y conservación de los bienes históricos religiosos.

²⁵¹ El tema de las decoraciones del artesanado ilustra muy bien esta situación. El artesanado original, perdido durante el incendio, tenía una serie de dibujo que servían a la comunidad como guía para un conjunto de danzas que realizan al interior del templo durante sus ceremonias. Debido a que en el registro fotográfico en el que los restauradores se basaron para realizar las reproducciones de los elementos perdidos no existía evidencia suficiente para conocer a detalles las características formales de estas decoraciones, se decidió no reproducirla. Esta decisión, relata Schneider, “*es acatada por la comunidad, pero vivida como impuesta*” (Schneider, 2018, p 314), ya que para la comunidad sería deseable contar con esos diseños para guiar su práctica ceremonial.

²⁵² San Pedro Chenalhó es otro de los municipios dentro de la región de los Altos, en el que se registra que el 89.1% habla una lengua indígena, mayoritariamente tsotsil. Dataméxico [en línea]

El último punto que quiero tratar tiene que ver propiamente con la conservación y restauración en contextos de diversidad cultural. Como mencioné anteriormente, las comunidades originarias, lo mismo que los especialistas del INAH buscan la conservación y el buen estado de los objetos que les son relevantes y significativos, pero desde un entendimiento distinto y con diferentes herramientas a su alcance. En algunos casos, las intenciones y acciones de las comunidades no son compatibles con las intenciones que persigue la restauración profesional, de mantener los bienes en su estado auténtico o respetar su apariencia original, e incluso pueden llegar a ser contrarias. Así, en muchas comunidades buscar “el buen estado” de sus objetos significativos implica procesos de renovación, actualización o reestructuración. Comprender esto es importante a la hora de establecer juicios y decisiones sobre las denominadas intervenciones anteriores, especialmente aquellas que atañen cuestiones estéticas y de acabados²⁵³. Renata Schneider nos recuerda que “*desaprobar los retoques no sólo ofende a las comunidades, sino que éstas ni siquiera comprenden aquello que condenamos*” (Schneider, 2019, p 308), y esto se debe a que, como ya mencioné, las motivaciones que tiene cada grupo social por conservar un objeto pueden ser distintas. Y en ese sentido aquello que atenta contra ello, es decir, lo que se considera deterioro también puede ser divergente²⁵⁴.

Concluyo entonces que los bienes culturales vinculados a comunidades indígenas sí tienen particularidades derivadas de sus contextos culturales, que las diferencian del resto de los bienes culturales. Es por ello que su conservación se debe plantear desde un enfoque de pluralidad cultural. Por lo tanto, la propuesta latinoamericana de interculturalidad es no solamente útil sino necesaria en la conservación de herencias culturales vinculadas a grupos originarios en México.

²⁵³ Nayeli Pacheco ha notado la misma situación y plantea lo siguiente: “*se ha identificado la necesidad de hacer una investigación a profundidad, desde el punto de vista antropológico, para conocer cuáles son los intereses de las localidades y cuál es la noción que se tiene acerca de que sus Santos se “vean bien”. Una vez analizado esto, se podrán proponer, en consecuencia, procesos de restauración, si se considera pertinente, para eliminar los repintes, y profundizar también en el aspecto estético de los “Santos” para poder tomar decisiones pertinentes al momento de realizar procesos de restauración*” (Pacheco, 2022, p 26).

²⁵⁴ Cabe señalar que dentro de los mismos proyectos estudiados existen circunstancias en las que las restauradoras que coordinan las intervenciones consideran aceptable realizar modificaciones al aspecto y estructura de los bienes patrimoniales para satisfacer necesidades de la comunidad usuaria. Por ejemplo, en el caso del PCRM y su trabajo con las comunidades zapotecas de El Rincón, se reportó que las autoridades de Cacalotepec solicitaron una modificación a la capilla con el fin de colocar una campana histórica que estaba en desuso para que volviera a tocarse; esta solicitud fue aceptada (Schneider, comunicación personal, 2022). Mientras que en la comunidad tseltal de Tenejapa, durante la reestructuración del inmueble las personas del costumbre solicitaron autorización para colocar el nicho del patrón San Ildefonso, al centro del altar con la intención de que pudiera apreciarse bien dada su importancia dentro de la comunidad, y debido a que el altar es de temporalidad moderna, se diseñó con apoyo del arquitecto contratista una propuesta para realizar la modificación solicitada (Pacheco, 2022).

6.2 La interculturalidad y la conservación con enfoque social: puntos de encuentro

De acuerdo con lo concluido en el capítulo 5, la propuesta intercultural busca que las interacciones entre los distintos grupos culturales sean horizontales, que se reconozcan y respeten los saberes de ambos, que se haga visible y se revierta la dominación que históricamente se ha impuesto sobre las comunidades indígenas, que se respete su derecho a la autonomía y que se construyan acuerdos que permitan soluciones aceptables para ambos grupos, considerando el enriquecimiento mutuo como una meta deseable.

Sin embargo, para que estas propuestas teóricas puedan reflejarse en acciones prácticas que impacten las relaciones de convivencia entre dos culturas distintas, es necesario que exista dos condiciones: una normativa que les dé un **marco legal** y **políticas públicas** que las hagan posibles.

Como mencioné a lo largo de los capítulos 4 y 5, México ya ha avanzado hacia el reconocimiento de su pluralidad cultural en el ámbito legal (sección 4.3.2.4) y ha implementado políticas públicas en distintos sectores que incorporan el enfoque intercultural (sección 5.3). Lamentablemente, en el ámbito de la conservación con enfoque social no ha ocurrido lo mismo. Como mencioné en la sección 3.3.2, los grupos sociales no tienen legalmente ningún derecho para incidir en la gestión o conservación de sus herencias culturales, ni se reconocen patrimonios que pertenezcan a determinados grupos étnicos. Además, la pluralidad cultural tampoco ha permeado en el ámbito de las políticas públicas de conservación patrimonial que lleva a cabo el INAH.

Respecto al tema de las políticas públicas de pluralidad en el INAH, me interesa rescatar la opinión de quienes dentro de este instituto trabajan con comunidades originarias respecto a las políticas institucionales que implementa actualmente este instituto para trabajar la conservación del patrimonio cultural en contextos de diversidad cultural. La mayoría de los entrevistados consideró que el INAH no ha consolidado a nivel institucional procesos plurales de investigación, difusión y conservación del patrimonio cultural, aun cuando desde hace varias décadas es una constante en los discursos y documentos el tema de la participación de las comunidades y el respeto por la diversidad cultural (la Carta de México de 1976 es una muestra de ello) (Bautista, Noval, Mendoza, Pacheco y Cañete, comunicación personal, 2021). En opinión de los especialistas del Centro INAH Chiapas para que ello se convierta en una realidad, tendrían que llevarse a cabo una serie de reflexiones autocríticas que identificaran y combatieran prácticas racistas y faltas de pluralidad persistentes en el trabajo del INAH (Pacheco, comunicación personal, 2021). Además, Cañete y Pacheco consideraron que los procedimientos y requisitos burocráticos del Instituto, en muchos casos se convierten en trabas o resultan insuficientes para resolver las demandas y necesidades de conservación de las comunidades culturalmente diversas. Otro tema, ya señalado a lo largo de este trabajo, es la limitación de recursos con los que cuenta el INAH para atender las solicitudes de

conservación de las comunidades, puesto que en la mayoría de los casos sólo permiten una respuesta administrativa que lamentablemente no logra concretarse en acciones de conservación (Pacheco, comunicación personal, 2021). Por su parte Renata Schneider ha reconocido también que para que pueda darse una conservación más plural y respetuosa de cada contexto cultural, es necesario que los esfuerzos que ya se realizan sean apoyados por el personal directivo y administrativo de los centros de trabajo, quienes en algunos casos no están familiarizados con los requerimientos y condiciones que este tipo de proyectos implican (Schneider, 2018) o están interesados en cumplir con exigencias institucionales de otra índole. En palabras de Schneider, el mayor impedimento para desarrollar una metodología de trabajo con las comunidades es que ello implica *“largos periodos de investigación, observación y diálogo con las comunidades, lo cual no parece ser del interés institucional que exige objetivos cuantificables a la profesión”* (Schneider, 2019, p 9). Por eso esta especialista consideró que es deber de los especialistas restauradores trabajar también al interior de su institución o centro de trabajo para hacer conciencia sobre la importancia de este tipo de abordaje (Schneider, 2018).

En el plano de las acciones concretas que plantea la propuesta intercultural y que han sido adoptadas en los sectores que desarrollan proyectos estatales interculturales, me interesa resaltar tres:

- 1) Perspectiva de pluralidad
- 2) Diálogo intercultural
- 3) Participación
 - a) Toma de decisiones compartida
 - b) Evaluación conjunta

Dedicaré los siguientes párrafos a contrastar cada uno de estos componentes de la interculturalidad con las acciones reportadas en los proyectos de conservación con patrimonio vinculado a comunidades indígenas.

6.2.1 Perspectiva de pluralidad²⁵⁵

La interculturalidad es una propuesta teórica y filosófica para gestionar la diversidad cultural, sustentada en el respeto por las diferencias y la búsqueda de relaciones equitativas entre diferentes culturas. En su vertiente latinoamericana contempla también revertir las asimetrías que han permitido la opresión de los grupos étnicos originarios, aspirando a construir sociedades plurales en donde exista la justicia social. Estas características han ocasionado que sea concebida como un posicionamiento político y decolonial.

²⁵⁵ La perspectiva o enfoque de pluralidad implica que todos los aspectos referentes a un tema van a estar atravesados por un análisis que tome en cuenta la diversidad cultural desde una postura de pluralidad.

Dentro de las propuesta de conservación con enfoque social que he revisado en esta investigación, únicamente el Centro INAH Chiapas ha hecho referencia a la propuesta de la interculturalidad; no obstante, considero que todos los proyectos analizados en la sección 2.2 tienen una perspectiva de pluralidad cultural, reconocible en la intención de contextualizar los principios de la disciplina para respetar la diversidad de usos, cuidados y significaciones que un bien cultural tiene para un grupo étnico. Es decir, desde mi punto de vista la contextualización de la práctica de la conservación lleva implícito el reconocimiento y respeto de otros epistemes que se tejen alrededor de un objeto cultural.

En el caso del Centro INAH Chiapas hay un reconocimiento de que el trabajo con poblaciones étnicas supone un encuentro con el “otro” epistémica y cognoscitivamente hablando (Pacheco, 2021). Atendiendo a esta realidad, Nayeli Pacheco considera que, en los contextos de diversidad cultural es válido e incluso necesario que en ciertos casos la materialidad se supedita a los significados, asumiendo con ello una inclinación por contextualizar los criterios y la normativa de la conservación a la realidad social de los usuarios. Esto quiere decir que en ocasiones puede ser más importante conservar una tradición o alguna actividad que dé sustento espiritual a una comunidad, aún si ésta supone un choque con los procedimientos institucionales establecidos para la conservación de la materialidad de los bienes culturales (Pacheco, comunicación personal, 2021). Además, Pacheco considera que permitir una jerarquización en la que la materialidad no ocupe el primer lugar no implica renunciar a la conservación como disciplina, sino *“trascender su enfoque materialista y entender que las prácticas de cuidado y permanencia puedan darse a muchos niveles”* (Pacheco, comunicación personal, 2021).

Por su parte, el PCRM considera también algunos aspectos propios de la diversidad étnica de la población que atiende, sin mencionarla explícitamente. Uno de los más relevantes considero que es su enfoque de trabajo, dirigiendo los esfuerzos institucionales a atender específicamente patrimonio en contextos de ruralidad, lo que corresponde a muchas de las localidades con población indígena (si bien en la práctica otros proyectos también lo hacen de manera circunstancial, pero no como un enfoque de trabajo). Además, es pionero en atender un tipo de patrimonio que tiene una relevancia primordialmente local, sin renunciar a satisfacer los intereses institucionales y sin desprenderse del todo de los criterios de valoración occidental que norman a la disciplina de la conservación-restauración practicada desde los organismos estatales²⁵⁶. El otro punto que me parece interesante de la propuesta de Schneider es el enfoque del consecuencialismo ético²⁵⁷ para abordar las diferencias

²⁵⁶ Esos criterios de valoración occidental suponen que ciertos elementos culturales por ser antiguos son valiosos en sí mismos y pertenecen a todos los mexicanos, quienes se supone que los interpretan del mismo modo dando prioridad a la exaltación de valores históricos y artísticos. Además, afirma Renata Schneider, la selección de bienes que serán restaurados responde también a cuestiones de practicidad y disponibilidad (Schneider, comunicación personal, 2021).

²⁵⁷ El consecuencialismo es una teoría de ética normativa que juzga si algo es bueno o no a partir de las consecuencias que genera.

culturales. Este planteamiento ciertamente busca un entendimiento con el otro, y es en ese sentido que tiene puntos de encuentro con el diálogo intercultural. En el campo de la conservación del patrimonio, el uso del consecuencialismo ético para abordar las diferencias y discrepancias supondría conocer los intereses que cada uno de los grupos tiene respecto a la restauración de los objetos significativos y enfocar las decisiones en satisfacer ambos intereses, es decir, centrar la atención en las consecuencias de las decisiones y no tanto en los principios teóricos y normativos.

Por su parte, el proyecto desarrollado por el Centro INAH Yucatán coincide con los preceptos interculturales en el énfasis puesto en crear procesos efectivos de comunicación con la comunidad que custodia el bien. Sobresalen dentro de sus actividades de conservación indirecta la gran cantidad de espacios para el intercambio dialógico con la comunidad usuaria del Cristo lo que, a mi parecer, denota una actitud de interés por conocer y respetar los conocimientos del “otro” y un esfuerzo por construir conjuntamente interpretaciones y valores alrededor de los bienes históricos.

Igualmente, en el proyecto que la DAIC desarrolló en San Dionisio del Mar encuentro un enfoque de pluralidad cultural e incluso hay elementos coincidentes con los planteamientos de la interculturalidad, aunque nuevamente no se enuncien desde ella. Entre ellos la intención de cuestionar la hegemonía de la figura de los especialistas y construir relaciones más horizontales con la comunidad que atiende, con la intención de plantear una conservación de las herencias culturales que respete las diferentes formas de entenderlas, significarlas y usarlas según el contexto sociocultural en el que son activadas. Considero que el uso de herramientas metodológicas, como los estudios etnográficos centrados en la comprensión de los vínculos entre la comunidad y el patrimonio material, representan un esfuerzo por concebir la conservación no sólo como una intervención sobre la materia sino como una herramienta de beneficio social, capaz de generar procesos de reconocimiento y respeto de los saberes y formas de actuar de las diversas comunidades culturales.

6.2.2 Diálogo intercultural para la conservación

Como ampliamente referí en la sección 5.2, el diálogo es la principal herramienta de la interculturalidad. A través de él es que los distintos grupos que conviven pueden conocerse, intercambiar puntos de vista y construir acuerdos que sean aceptables para ambos. El diálogo intercultural implica también un proceso de reflexión y autocrítica al interior de cada uno de los grupos por lo que requiere flexibilidad y apertura para replantearse aspectos que se consideraban establecidos.

Un proceso de diálogo intercultural exitoso supone la creación conjunta de una realidad posible que no existía antes de este intercambio y que, debido a que es el resultado de un acuerdo específico entre dos grupos particulares que conviven, siempre está circunscrito al espacio tiempo en que acontece.

Considero que en la conservación con enfoque social se encuentran los inicios de la formación de una conciencia autocrítica del profesional de la conservación representante de una instancia estatal, quien reflexiona sobre su posición de poder en la relación que establece con la comunidad usuaria y busca establecer una interacción más respetuosa y horizontal, estudiando y reconociendo como válidos los saberes del otro, especialmente en lo referente al uso y significado de los bienes patrimoniales. Derivado de ese reconocimiento de los saberes de los otros, se asume que el restaurador también se enriquece al acceder a un conocimiento más amplio del objeto restaurable.

De acuerdo con la revisión de casos de esta investigación afirmo que el diálogo es una herramienta ampliamente utilizada en los proyectos de conservación en comunidades indígenas, pero hace falta profundizar sobre las características que éste adquiere. En primer lugar, ciertamente resalta que las referencias al diálogo encontradas en los proyectos estudiados a veces hacen alusión a los interlocutores con los que se mantiene el diálogo, otras veces informan el contenido del diálogo mientras que en otras menciones se recogen adjetivos descriptivos de la comunicación. También fue evidente que no existe una tradición metodológica que se preocupe en registrar los procesos dialógicos que establecen los restauradores con los usuarios, por lo que la información que se puede obtener de ellos es bastante reducida y parcial, puesto que depende únicamente del testimonio del especialista que participó. Ante este panorama, resulta difícil identificar qué características tiene esta herramienta y si es coincidente o no con el diálogo de saberes que la interculturalidad plantea.

Se percibe que la mayoría de las actividades dialógicas reportadas en los cuatro proyectos tienen la intención de desencadenar procesos que involucren a la comunidad y que signifiquen beneficios para la misma, pero es importante tener presente que el hecho de que una colectividad se exprese no implica por sí mismo que sus demandas sean atendidas. En ese sentido considero que el hecho de que la comunidad dialogue y participe incluso de forma lúdica no implica que el proyecto se vuelva colaborativo o de construcción conjunta, sobre todo si la dirección, los objetivos y los tiempos del proyecto han sido ya establecidos previa e inamoviblemente por la institución.

Otra situación notoria en algunos de los ejemplos reportados es que, aunque se menciona el diálogo como mecanismo para el enriquecimiento mutuo, se echa en falta una reflexión en torno a cómo fue que los conservadores incorporaron los saberes o demandas de los usuarios, o cómo lograron estos diálogos impactar o

definir las propuestas de intervención. Por ejemplo, en el caso del Cristo de Popolá se nota un esfuerzo por conocer los atributos simbólicos o rituales del Cristo, pero no se ofrece una reflexión en torno a cómo influyó esta información en la percepción que las restauradoras tenían sobre la escultura y cómo impactó en su propuesta de intervención (es posible que sí se haya realizado esta reflexión, aunque no se hizo explícita en el texto consultado). Por el contrario, sí hay en el texto referido una afirmación de que las actividades que las restauradoras llevaron a cabo *“fomentan en la comunidad una apreciación diferente de sus bienes, ya que al contar con más información sobre la dimensión material estos se vuelven más valiosos”* (Hernández, 2015, p 49)²⁵⁸. Es decir, se afirma que la información que ofrecen las restauradoras a los usuarios sí modificará la percepción o la valoración que hacen del bien cultural, pero no ocurre igual en el sentido inverso. En este caso no se cumpliría con uno de los requisitos interculturales del diálogo, que es que el resultado del intercambio comunicativo sea el enriquecimiento mutuo y la creación, en ambos grupos interactuantes, de ideas, preguntas o marcos de referencias que no existían previamente a la interacción.

Respecto a las posibilidades para que ocurra un diálogo intercultural, Carlos Cañete, Renata Schneider y Franco Mendoza señalaron que un gran impedimento es lo limitado de los tiempos institucionales. Para que la investigación social pueda arrojar resultados pertinentes sería necesario un trabajo de campo más extenso, para profundizar en el entendimiento de la ritualidad, las interpretaciones y los significados que suceden en una comunidad originaria en torno a sus herencias culturales. De lo contrario, puede resultar contraproducente elaborar interpretaciones apresuradas sobre un tema tan complejo, que requiere ser investigado a profundidad ya que incluso dentro de una misma comunidad el significado de una imagen puede ser distinta para los distintos grupos sociales, puesto que cada uno establece un vínculo específico y un forma de interpretar la imagen (Cañete, comunicación personal, 2021).

Además, Carlos Cañete compartió una reflexión interesante: el intercambio de saberes no solo ocurre a nivel dialógico, sino de experiencias, ya que, para construir una relación de confianza a veces es necesario que el especialista externo participe de ciertas actividades o prácticas dentro de la comunidad. Y lo mismo ocurre en el sentido inverso cuando la comunidad participa de algunos asuntos institucionales que les representan beneficios (Cañete, comunicación personal, 2021). Finalmente, la interculturalidad requiere de empatía, y de la capacidad de ponerte en los zapatos del otro, así como la voluntad de escuchar sus necesidades y opiniones (Mendoza, comunicación personal, 2021).

²⁵⁸ Esta es una creencia compartida por la mayoría de los restauradores-conservadores profesionales, y que hace falta revisar críticamente, pues el hecho de que cierta información de la antigüedad o la materialidad de un objeto sea relevante refiere a un contexto epistemológico y cultural específico (Clavir, 2002)

En cuanto a la intención de establecer un diálogo horizontal considerando la posibilidad de que una comunidad pueda expresarse en su lengua originaria, los entrevistados confirmaron lo oportuno que resulta trabajar con traductores, como de hecho, algunos proyectos lo hicieron. Si bien no en todos los casos es posible por lo limitado de los recursos.

6.2.3 Participación

Para que grupos sociales o individuos que pertenecen a distintas culturas interactúen en una relación lo más horizontal posible, es imperioso que ambos participen, es decir, que tomen parte para lograr un objetivo común, por ejemplo, la conservación de sus elementos significativos. De acuerdo con los autores consultados en el capítulo 5, para concebir un proyecto como intercultural es necesario que los grupos indígenas tomen el papel de sujetos activos con capacidad de decisión y se involucren en todas las etapas de proyecto, y no sólo permanezcan como receptores o beneficiarios de las iniciativas de las instituciones del Estado.

Para generar procesos participativos se requieren dos condiciones iniciales: 1) que la población con la que se trabaja considere que el asunto es relevante y se sienta motivada a involucrarse, y 2) que se respeten la forma y los mecanismos mediante los cuales se va a involucrar. En ese sentido, en los proyectos de conservación, es fundamental detectar cómo las comunidades quieren participar pues algunas de ellas tendrán peticiones específicas respecto a los resultados de las intervenciones, mientras otras delegarán en los profesionales esa decisión, pero en cambio tendrán mucho que decir respecto a los requerimientos para que la manipulación y la restauración de los bienes significativos pueda ocurrir.

En la mayoría de los proyectos estudiados, el hecho de que la comunidad haya sido quien solicita la intervención del INAH demuestra que es un asunto de su interés. Esto se refuerza por el hecho de que en 3 de los casos relatados la comunidad participó en la gestión y la obtención de recursos para la realización de las temporadas de campo *in situ*.

Debido a que el término de participación engloba demasiadas posibilidades, resulta útil aterrizarlo en el concepto de participación ciudadana, el cual explica la incidencia de los individuos y grupos sociales en las diferentes etapas en las que se resuelven asuntos de interés público, es decir, en la consulta, discusiones, planteo de propuestas, y todo tipo de actividades en las cuales se interrelacionan el Estado y los ciudadanos para el progreso de la comunidad (Barrientos, 2005). En este trabajo voy a centrar el análisis en dos momentos: la toma de decisiones y la evaluación conjunta.

A. Toma de decisiones

De acuerdo con Pérez y Argueta (2019), para que un proyecto académico o institucional sea respetuoso de la diversidad cultural debe de tener mecanismos claros de toma de decisiones compartidas entre especialistas y comunidad. En el campo de la restauración no existe un consenso entre los profesionales respecto a qué decisiones son las que se tienen que compartir, si bien existen ya documentos internacionales que dan alguna luz sobre ello (como *Sharing conservation decision* y *Ask first*, revisado en el capítulo 1)²⁵⁹. A mi juicio, con los elementos encontrados en los cuatro casos analizados, no es posible concluir que en todos se establezcan mecanismos para que la toma de decisiones de intervención sea compartida, o al menos no se explicita cómo es que esto ocurre, pero sí es notable que los especialistas toman en cuenta necesidades particulares de las comunidades usuarias. Detecté casos en los que los especialistas toman las decisiones de conservación teniendo en cuenta la información obtenida de las investigaciones sociales realizadas en la comunidad; mientras que en otros se menciona el diálogo de la propuesta de intervención, lo que podría suponer que se realiza en ese momento una consulta a los usuarios o encargados de los bienes y una posterior negociación que permite llegar a decisiones consensuadas. Son más abundantes, en cambio, las referencias a ceder el poder de decisión a las comunidades en asuntos como determinar qué bienes han de restaurarse, el orden que han de seguirse en la intervención de distintas piezas, e incluso en ciertos momentos, se acepta que los encargados o las autoridades establecen límites o condiciones para las intervenciones. Esta situación, como de hecho lo mencionó la restauradora Schneider, pareciera confirmar la permanencia de la dicotomía de saberes en torno a los bienes culturales: los usuarios como especialistas de la ritualidad y el simbolismo de los bienes y los conservadores como especialistas de la materia y su transformación. Considero que esta dicotomía debería comenzar a cuestionarse y matizarse puesto que ambos grupos interesados en el objeto tienen conocimientos, ideas, prácticas y posicionamientos respecto de ambos aspectos del bien patrimonial y resultaría mucho más enriquecedor si en el diálogo para la toma de decisiones conjunta se tomara en cuenta eso.

Los especialistas en el tema de la participación han señalado que lo que determina realmente una participación significativa de la población, es el grado de decisión que tiene en el proceso, por lo que retomo el modelo de la escalera de participación de Sherry Arnstein, desarrollado para medir la interacción entre el gobierno y los

²⁵⁹En general en muchos campos de la disciplina las circunstancias y argumentos que conducen finalmente a la toma de decisiones no están lo suficientemente explicitadas, discutidas y públicamente aceptadas y asumidas en todos los casos. Lo que me parece una pena porque sería sumamente enriquecedor para la disciplina ahondar en la forma en que estos procesos de toma de decisiones se llevan a cabo en cada situación específica, favoreciendo un mejor proceso de construcción de conocimiento y metodología, a través del aprendizaje y el análisis crítico de experiencias previas.

ciudadanos²⁶⁰(Guillén, Sáenz, et al, 2009). Este modelo contempla 8 niveles o escalones, divididos en 3 zonas: la no participación, la participación simbólica o formulismo y la participación que implica poder ciudadano (Figura 2).

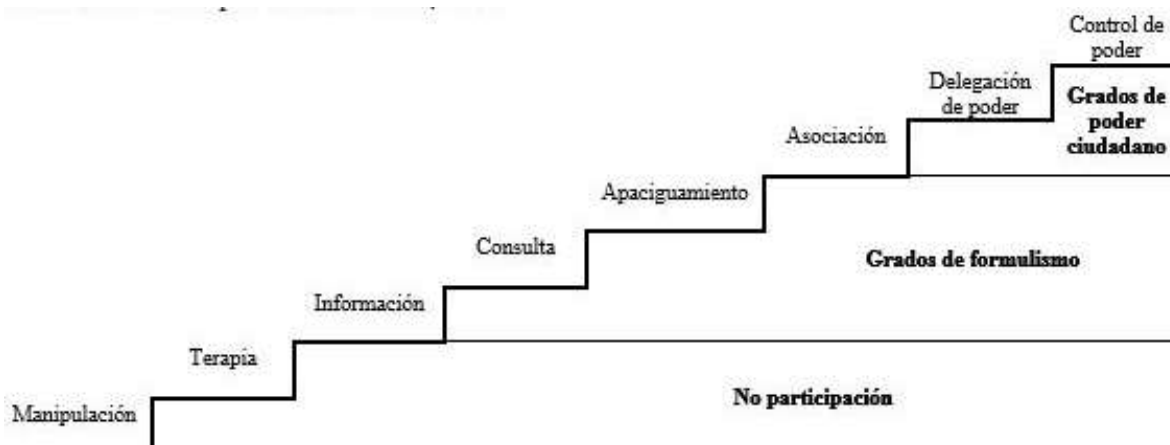


Fig. 2 Escalera de la participación de Arnstein (1969) Tomada de González, 2019.

La **zona de la no participación** contiene dos peldaños, enfocados en no permitir que la gente participe en el diseño y gestión de los programas gubernamentales ni influir en ninguna decisión. Estos peldaños son:

1) Manipulación: consiste en un engaño por parte de quienes ostentan el poder por medio de la creación de un supuesto proceso de participación, pero este es desinformado y sin una adecuada consulta.

2) Terapia: se establecen mecanismos para que los gobernados se desahoguen, pero sin atender realmente sus demandas.

A este primer nivel corresponderían acciones en las que la población se involucra, pero en un papel subordinado al conservador. Entre las reportadas en los casos estudiados tenemos: la contratación de gente de la comunidad en algunas labores de intervención directa de los bienes culturales, actividades menores de apoyo a la intervención o tequio y la colaboración en procesos de registro de los bienes, los cuales siempre son guiados por los especialistas.

²⁶⁰ Existen diferentes modelos para medir el grado de participación que una comunidad tiene en cualquier proceso o iniciativa gubernamental (Ver Arnstein, 1969; Hambleton y Hogget 1994 y Shand y Arnberg 1996).

La segunda área de la escalera, correspondiente al plano de la **participación simbólica o formulismo**, se compone de tres peldaños en los que la población asciende a niveles en los que se le permite escuchar, tener voz, e incluso, ser escuchada; pero sin que se cuente con mecanismos para asegurar que sus ideas se tomen en cuenta. Estos peldaños son:

3) Información: se establecen canales de comunicación unidireccionales para proporcionar información a los ciudadanos, pero sin que haya derecho a réplica.

Todos los proyectos estudiados presentan actividades correspondientes a este escalón: aquellas enfocadas en la difusión y la capacitación de la comunidad en materia de conservación, así como la apertura a que los habitantes de la localidad asistan al taller de conservación donde se llevan a cabo las labores de conservación.

4) Consulta: se fomenta la expresión ciudadana y se brinda atención a la misma mediante el mecanismo de la consulta, sin que exista el compromiso de incorporar sus opiniones a las decisiones finales.

Respecto a las actividades de consulta, es importante considerar que, en contextos de diversidad cultural, la consulta se ha posicionado como un instrumento jurídico internacional que se sustenta en principios internacionales como la libre determinación, la igualdad, la identidad cultural, el pluralismo, el respeto a la tierra, territorio y recursos naturales (CNDH, 2016). Desde 1989, los pueblos indígenas utilizan este recurso para prevenir que sus derechos sean vulnerados²⁶¹ (CNDH, 2016). Las características básicas de los procesos de consulta es que deben ser previos, libres, informados, de buena fe y culturalmente adecuados (CNDH, 2016).

Aunque actualmente la consulta con estas características no es un mecanismo de participación presente en los proyectos de conservación del patrimonio mueble, sí hay registros de su uso en megaproyecto que afectan el territorio y los recursos culturales y turísticos de las poblaciones²⁶². En los proyectos analizados en la sección 2.2 no se tiene registro de procesos formales de consulta, si bien el diálogo con los encargados de los bienes culturales así como las pesquisas antropológicas a veces son utilizadas como indicadores de la opinión de la población respecto a la restauración.

²⁶¹ Se considera que sus derechos son vulnerados en las siguientes ocasiones: a) cuando el Estado adopte o aplique leyes o medidas administrativas que los puedan afectar directamente (Convenio 169 de la OIT, art. 6.1; Declaración Universal de Derechos Humanos, art. 19); b) cuando se pretenda aprobar cualquier proyecto que afecte sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, art. 32.2); c) cuando se pretende autorizar o emprender cualquier programa de prospección o explotación de los recursos naturales que se encuentren en las tierras donde habitan (Convenio 169, art. 15.2) y d) cuando se busca utilizar las tierras o territorios indígenas para actividades militares (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, art. 30).

²⁶² Fue el caso de las consultas a las comunidades afectadas por la construcción del Tren Maya, si bien es importante señalar que este proceso no estuvo exento de irregularidades, según señalan algunos expertos y comunidades afectadas.

5)Apaciguamiento: se aceptan algunas propuestas de la ciudadanía que concuerden con las intenciones de quienes tienen el poder.

En este escalón considero la realización de requerimientos simbólicos por parte de los encargados de los bienes en cada comunidad. Este punto me parece sumamente relevante pues la forma de participar que ejerce la comunidad no es meramente de receptor u observador (como cuando asiste de visita al taller de los restauradores), sino de especialista en la interpretación y conocedor de los requisitos simbólicos de cuidado del bien. Considero que el caso de la DAIC es sobresaliente en este aspecto ya que dio un lugar primordial a los requerimientos que la comunidad ikjots tuvo para asegurar un buen desenlace en los procesos de traslado y posterior intervención de sus imágenes religiosas. Según Mendoza y Vásquez, estos requerimientos son consecuencia de la interpretación que la comunidad dio a los procesos de intervención, concibiéndolos como un momento de contacto entre lo humano y lo divino (Mendoza y Vásquez, 2020). A raíz de esta experiencia el etnólogo Franco Mendoza consideró que, en el trabajo con comunidades indígenas es muy importante *“incluir esos mecanismos de ritualidad como parte del proceso de conservación, considerándolos también un requisito”* (Mendoza, comunicación personal, 2021). En este caso los chagolas, especialistas de las costumbres y capacitados para establecer diálogos o contacto con la divinidad fueron considerados los especialistas por parte de la comunidad, y contaron con espacio y tiempo para realizar las actividades que consideraron necesarias para el cuidado de estas imágenes (Mendoza, comunicación personal, 2021). Si bien la DAIC no es el único proyecto que toma en cuenta los requerimientos, puestos estos ocurrieron también en los proyectos del PCRM y del Centro INAH Chiapas,

El área más alta de la escalera, el de la **participación y poder ciudadano**, se compone de los tres últimos peldaños. En esta sección la ciudadanía participa en la toma de decisiones y está dispuesta a ejercer el control, así mismo cuentan con la capacidad de llevar a cabo programas y encargarse de ellos de una forma total. Estos tres niveles son coincidentes con el involucramiento que buscan los proyectos interculturales. Los escalones son:

6)Asociación o coparticipación: implica un proceso de negociación derivado de las demandas ciudadanas, pero todavía conducido por quienes ostentan el poder.

La negociación es un proceso mediante el cual dos o más partes dialogan en forma directa con el objetivo de alcanzar acuerdos, preferentemente beneficiosos para todos, sobre temas en los cuales se tienen algunas diferencias, disputas o controversias. Existen básicamente dos tipos de negociación: la competitiva²⁶³ y la

²⁶³ En la primera, cuya fórmula es ganar-perder, cada negociador defenderá su idea y criticará la idea del contrario, puesto que el objetivo de ambos es obtener las máximas ventajas a expensas de la otra parte. Se basa en la percepción de un conflicto irreconciliable de ambas

colaborativa²⁶⁴. Evidentemente, el tipo de negociaciones que se buscarán en un proyecto intercultural son las colaborativas, al ser coincidentes en la intención de generar situaciones de convivencia que sean satisfactorias para ambos grupos, dentro de un ambiente de respeto y empatía, considerando que los saberes y las necesidades de los usuarios son tan válidas e importantes como las de los especialistas.

En esta investigación fue difícil detectar herramientas de negociación en los proyectos de conservación en comunidades indígenas. Se reportó frecuentemente el uso del diálogo, que consiste lo mismo en exponer tus ideas que en escuchar las del otro y llegar en conjunto a un acuerdo aceptable para ambos. En algunos casos la estrategia que utilizaron los especialistas fue persuadir a la comunidad para que aceptara sus criterios o recomendaciones de conservación. Para ello recurrieron tanto a argumentos técnicos como a la autoridad que el INAH les confiere para convencer a las comunidades usuarias del beneficio que tendrán si aceptan su recomendación. Pero me parece importante que los especialistas consideren que, si se consigue persuadir a las comunidades, seguramente podrá asegurarse que la materialidad de los bienes culturales se conserve en las mejores condiciones por más tiempo, pero dependiendo el tema que se esté negociando, esto también puede implicar la pérdida de dinámicas culturales alrededor del bien cultural. De ahí la necesidad de realizar estudios y observaciones de campo profundas. Tomemos el ejemplo del Cristo de Popolá, en el que las restauradoras lograron persuadir a la comunidad de suspender su práctica de limpieza con jitomate: sin negar que ciertos materiales utilizados en esta práctica tradicional de cuidado puede causar daños a la capa pictórica, me interesa señalar la relevancia que hubiera tenido contar con trabajos de investigación antropológica aplicada, que permitieran indagar si la práctica de limpieza con jitomate y agua bendita que los sacerdotes realizaban en la imagen del Cristo tenía una significación más profunda para ellos y de ser así si eso hubiera cambiado la decisión de modificarla²⁶⁵.

partes. El procedimiento utilizado consiste en hacer las máximas demandas, manteniéndose rígido en esas posturas y sin otorgar concesiones.

²⁶⁴ Por su parte en las negociaciones colaborativas, esquematizadas como ganar-ganar, el objetivo compartido por las dos partes es encontrar fórmulas que tengan en cuenta los intereses de ambas para llegar a una solución que sea aceptable para todos. Incluso, lo ideal es que las dos o más partes involucradas resulten beneficiadas. Por lo tanto, el proceso de negociación se enfocará no tanto en conseguir la victoria para una de las partes, sino en encontrar la mejor solución posible para ambas.

²⁶⁵La propia Natalia Hernández relata el caso de una comunidad yucateca en la que, como parte de las actividades devocionales, una pintura de caballete histórica era besada por los creyentes durante una celebración, lo que sin duda implicaba una alteración importante de su materialidad. En una ocasión las restauradoras sugirieron que se colocara una tela cubriendo la imagen, sobre la cual se depositaran los besos para evitar así el daño de la capa pictórica sin necesidad de prohibir la práctica ritual. La comunidad, reconociendo a las restauradoras como una autoridad, acató las indicaciones. Las propias especialistas decidieron cambiar de postura, al presenciar la celebración ritual y constatar lo absurdo de la medida de conservación sugerida. Este ejemplo muestra claramente una disposición a adecuar los principios de la disciplina, al ponderar más importante la ritualidad de la pieza que la conservación de su materia, pues en todo caso ésta puede restaurarse (Hernández, comunicación personal, 2021). Considero que en este caso fue definitorio que las especialistas presenciaran la modificación del ritual para cambiar su decisión, demostrando que los aspectos simbólicos y rituales se sustentan altamente en el factor performático y muestran lo necesario que es considerar el contexto en general para poder evaluar una práctica específica dentro de éste. Una misma acción puede ser totalmente diferente analizada de forma individual o entendida como parte de todo un evento simbólico, por

7) Poder delegado: la ciudadanía cuenta con ámbitos en los que su opinión prevalece sobre el de la minoría poderosa. En los proyectos estudiados ocurrió cuando los especialistas, dentro de una negociación dialógica, concedieron alguna petición de la comunidad de usuarios. Esta situación no significa que los restauradores fueran condescendientes o que aceptaran a rajatabla sus deseos, sino que habiendo escuchado sus razones, decidieron aceptar alguna de sus propuestas o respetar algunas de sus condiciones, incluso si éstas resultaban contrarias a sus deseos o criterios profesionales, puesto que lo consideraron una condición necesaria para poder mantener una relación cooperativa. Así lo sugiere Pacheco para los procesos de negociación en los que a veces los especialistas deberán conceder y optar por decisiones con más autonomía para las comunidades, privilegiando que se mantenga una relación sana en la que se pueda seguir intercambiando información. Esta especialista está convencida de que, si *“el especialista se empeña en que se cumpla su propuesta lo que pasa es que se cierra solito las puertas y es probable que ya no lo dejen participar después en nada. Es mejor ir construyendo de a poco y también aprender a ceder en los casos en que sea necesario”* (Pacheco, comunicación personal, 2021). El supuesto riesgo para la disciplina profesional de relativizar demasiado sus principios y normas para Nayeli Pacheco no es tal, sino que lo considera una parte muy importante del respeto a las decisiones de las personas que usan y están en contacto directo con estos objetos. Además, considera que es, a final de cuentas, una actitud acorde con la realidad, en la que el especialista en algún momento se retirará de la comunidad y ésta decidirá lo que hará o no con sus objetos importantes (Pacheco, comunicación personal, 2021).

8) Control ciudadano: la ciudadanía participa sin tutelaje alguno del gobierno, si bien mantiene una relación con él. Este nivel correspondería al de la autonomía. Al respecto, es interesante mencionar que las comunidades indígenas que han tomado el camino de la autonomía, desvinculándose del Estado y de los servicios que proveen sus instituciones, por ejemplo, las comunidades que hacen parte del EZLN han decidido también cerrarle la puerta al INAH en materia de conservación de sus monumentos históricos y significativos (Cañete, comunicación personal, 2021).

B. Evaluación conjunta

Siguiendo la propuesta intercultural y del diálogo de saberes, la evaluación conjunta es una etapa fundamental de cualquier proyecto que trabaje en contextos de diversidad cultural puesto que permite conocer el nivel de satisfacción y las reflexiones que se desencadenaron en cada uno de los grupos gracias al trabajo realizado. A largo plazo un seguimiento de evaluación ayudará a los especialistas a detectar los cambios o impactos que el proyecto

lo que parte del quehacer profesional del restaurador que trabaja con objetos altamente simbólicos es conocer con la mayor profundidad posible las relaciones e implicaciones que rodean las prácticas en las que los bienes participan, pues eso le permitirá tomar decisiones más acertadas para la conservación de ese elemento cultural particular.

generó, lo que permitirá reforzar o modificar las metodologías y estrategias de acuerdo con los objetivos perseguidos.

La evaluación y retroalimentación, es un rubro poco referido en el trabajo de conservación con comunidades (lo que es una constante en todos los proyectos de conservación, no exclusivamente en los que se revisaron en esta investigación²⁶⁶). A las limitaciones presupuestales y la abundante carga de trabajo, se suma la ausencia de indicadores claros de lo que se quiere o se debe evaluar en los proyectos de intervención (la estabilidad material de las intervenciones, la percepción de la comunidad respecto a los resultados, la incorporación de las acciones recomendadas de conservación preventiva, el impacto que tuvo el proyecto en la conservación de los bienes culturales, etc.), por lo que las evaluaciones suelen basarse en la apreciación de los conservadores al finalizar el proyecto o tiempo después, cuando tienen la posibilidad de volver. La ausencia de seguimiento y de indicadores provoca que muchas de las aseveraciones respecto a los resultados del trabajo con comunidades se muestren como conclusiones poco sustentadas, basadas en las buenas intenciones de los restauradores, pero sin datos que las respalden. En los casos analizados en la sección 2.2 no se explicitaron procesos de evaluación formal una vez terminadas las intervenciones, que permitieran comparar las expectativas que la comunidad tenía antes de la restauración con su opinión respecto al resultado final²⁶⁷. Todos los entrevistados tienen la certeza de que la presencia institucional modifica la apreciación e incluso las prácticas de uso que las comunidades establecen con sus bienes culturales (siendo en algunos casos uno de los objetivos perseguidos por el proyecto), aunque es escasa la información que detalle en qué consiste esa modificación a corto, mediano y largo plazo, así como una postura más crítica que problematice las implicaciones de estos cambios. No obstante, el trabajo en reiteradas temporadas de campo en la misma comunidad funciona, a corto plazo, para conocer los cambios que se van generando en la relación comunidad- bienes culturales a lo largo del proyecto. Sobresale en este rubro el trabajo del PCRMM cuya directora ha hecho énfasis en el proceso de análisis que debe existir en toda labor de intervención de patrimonio en contextos de diversidad cultural, para dar seguimiento a cómo la comunidad interpreta el discurso y la acción institucional e incorpora o modificar de él ciertos aspectos según sus propias necesidades.

Todo lo anterior me permite afirmar que la conservación con enfoque social que realiza el INAH con patrimonio vinculado a comunidades indígenas sí comparte intereses y planteamientos con la interculturalidad. No obstante, gracias a este análisis también fue posible detectar aspectos que deberán implementarse o en su caso fortalecerse

²⁶⁶ Ciertamente, el INAH, en tanto organismo que ejerce recursos públicos, cuenta con mecanismos para cuantificar el trabajo que realiza, pero ninguno de ellos considera parámetros cualitativos, ni mucho menos interculturales.

²⁶⁷ Si bien no todos los proyectos revisados en esta investigación han finalizado, al menos cuentan con una temporada de campo concluida.

para poder hablar de una conservación intercultural y respetuosa de la diversidad de cultural en México. En el siguiente apartado enuncio los que considero más importantes.

6.3 Consideraciones para construir una conservación del patrimonio cultural con perspectiva intercultural.

Para que la conservación del patrimonio cultural que ofrece el Estado desde el INAH sea acorde con la composición pluricultural de la nación, es necesario que en la **legislación** vigente sobre patrimonio cultural se contemple y se establezcan condiciones normativas a la participación de las distintas comunidades vinculadas con el patrimonio. En el tema específico del patrimonio vinculado a comunidades originarias debe de evaluarse la pertinencia de que se reconozca la propiedad de las comunidades sobre sus bienes (especialmente aquellos que mantengan vínculos estrechos con su identidad y su territorio), o al menos construir mecanismos legales para que la propiedad sea compartida (y no únicamente pertenezca a la nación, como es ahora), de esta forma el patrimonio y su conservación dejará de ser legalmente un tema de especialistas autorizados por el Estado, permitiendo una visión más crítica y democrática del patrimonio, entendiéndolo como un asunto de interés social. Porque es fundamental para que la conservación sea respetuosa de la diversidad cultural que su materia de trabajo lo sea también.

Por eso es necesario también que ocurra un proceso de **redefinición del patrimonio y la identidad nacional**. He demostrado que el patrimonio cultural que es atendido por el INAH pretende cohesionar a todos los individuos que viven en este territorio bajo una misma identidad, que se asume como nacional y homogénea. No queda duda que la identidad nacional es fundamental para la existencia y el funcionamiento de un Estado-nación, pero después de tantos años intentado construirla, hoy sabemos que ésta forzosamente debe ser plural en un contexto como el mexicano. Para construir una identidad compartida de naturaleza plural el primer paso es romper con la idea de que para lograr unidad e integración es necesario homogeneizar culturalmente a la población, y en cambio, optar por que la integración sea el resultado de la decisión autónoma de muchas comunidades culturales que ven en la unidad su propio beneficio (Villoro, 1998). Siguiendo esta lógica, el patrimonio nacional dejaría de conformarse por un conjunto de recursos culturales pertenecientes a distintas culturas elegido arbitrariamente y ofrecido desde las instituciones y los medios de comunicación masiva como “lo mexicano”. El patrimonio nacional se conformaría, en cambio, bajo la premisa de que cada cultura, etnia o nación posee distintas herencias culturales y que no es necesario que las compartamos para poder respetarlas, considerarlas valiosas y destinar recursos y esfuerzos a que puedan seguir existiendo. Bajo una perspectiva intercultural la conformación del “patrimonio nacional” ya no implicaría un proceso de invisibilización del grupo del que proviene ese elemento cultural, en el que se diluye su legitimidad para tomar decisiones respecto al modo en que desea conservar o modificar su herencia material. Por el contrario, las instituciones encargados de proteger, investigar y difundir el patrimonio

funcionarían bajo la premisa de que las herencias culturales y su conservación son campos en los que muchos grupos sociales quieren y tienen derecho a participar, pero que sin duda hay comunidades que mantienen vínculos que podrían considerarse prioritarios, lo que les daría el derecho a ser escuchados y a incidir y decidir sobre el uso y conservación de acuerdo con sus propias cosmovisión. En el modelo nacionalista y tradicional de concebir el patrimonio se piensa que éste está al centro de muchos grupos sociales independientes que interactúan con y alrededor de él (Figura 3). En cambio, para el enfoque intercultural propongo un esquema concéntrico, en el que se piense al objeto cultural colocado al centro de distintos grupos sociales que tienen interés en él (Figura 4). Este esquema nos ayudaría a reconocer que el grupo que se encuentran en el círculo más cercano al objeto, que representa a la comunidad conectada, mantiene vínculos más estrechos con él y posiblemente ha asegurado su permanencia hasta el presente, además es, en términos reales, el más afectado (positiva o negativamente) en cualquier proceso de intervención, cambio o pérdida del elemento cultural. Esta situación de cercanía les conferiría una voz principal (que no es lo mismo que exclusiva) en las decisiones que se tomen respecto a su uso, cuidado y posible modificación. En el segundo círculo estarían los especialistas interesados (restauradores, antropólogos, historiadores, historiadores del arte, etc.) como un grupo también con intereses e interpretaciones del objeto cultural. En tercer lugar, estarían las comunidades con intereses fluctuantes, por ejemplos: los turistas o visitantes a sitios, grupos de estudios, o alguna comunidad relacionada con el bien patrimonial pero que no tiene un papel activo en su uso, interpretación ni cuidado. Finalmente, en el círculo más alejados colocaríamos a la población en general, que puede o no tener concomitamiento de la existencia del bien en cuestión pero que forma parte de la comunidad nacional, y que por ello puede beneficiarse intelectual, cultural y afectivamente con su conservación. Es importante mencionar que incluso dentro de cada uno de los grupos que son representados en cada círculo de este modelo hay subgrupos cuyos intereses o necesidades pueden estar también en disputa. En esos casos tendría que replantearse este modelo, con el fin de hacer una identificación crítica de los grupos sociales alrededor del bien patrimonial y entender y atender sus discursos y necesidades de uso.

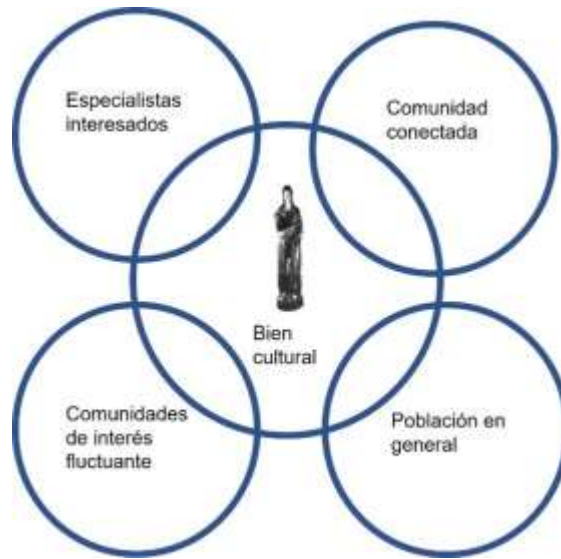


Fig. 3 Diferentes grupos sociales con interés en la conservación de un bien cultural bajo el esquema tradicional y nacionalista

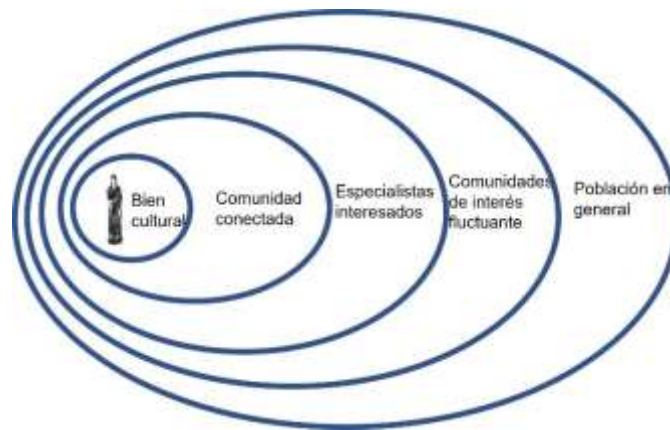


Fig.4 Esquema que muestra a diferentes grupos sociales con interés en la conservación de un bien cultural bajo un enfoque intercultural.

A un segundo nivel, deberán incorporarse enfoques interculturales en las **normativas y los códigos de ética** que rigen a la disciplina de la conservación institucional. Estos enfoques interculturales deben incluir la construcción de contrapesos a la autoridad del especialista representante del Estado y la búsqueda de un equilibrio entre las distintas visiones e intereses alrededor de un bien patrimonial que ha de conservarse. Para lograr esto, la incorporación de herramientas como el diálogo intercultural, los principios de pluralidad, las consultas informadas y la negociación será indispensable.

La conformación de un patrimonio cultural plural nos enfrenta como conservadores a la diversidad de interpretaciones que un mismo objeto puede tener en distintos grupos y contextos sociales. Esta situación, que de hecho ya sucede en la actualidad y es atendida en la conservación, no genera en la mayoría de los casos complicaciones mayores. Las discrepancias suceden cuando a distintas interpretaciones se corresponden prácticas contrarias de uso y cuidado del bien cultural. En esos casos las herramientas de la interculturalidad nos ofrecerían un marco para trabajar las diferencias y construir consensos.

Por ejemplo, el diálogo intercultural es una herramienta útil no sólo para el intercambio de ideas y el conocimiento mutuo, sino que su objetivo final es la construcción de consensos donde anteriormente había discrepancias. Como busca resolver un problema específico, es fundamental que este situado en un contexto delimitado. No se trata de construir discusiones filosóficas sobre lo que es “aceptable” en general, sino en una situación específica. Imaginemos que se desarrolla un programa de conservación en una comunidad originaria, en la que existe una escultura del siglo XVII, que presenta una capa pictórica excepcionalmente decorada con dorado y estofado a la que la comunidad considera muy milagrosa y dirige todas sus plegarias, colocando cerca de ella veladoras encendidas durante el mayor tiempo posible.

El **diálogo intercultural en la conservación** en este caso hipotético en primer lugar versaría no sobre la práctica en concreto (colocar veladoras encendidas cerca de la escultura), sino sobre los valores o motivos que cada uno de los grupos relaciona a esa práctica, es decir, las razones que lo llevan a desear su continuación o su modificación.

La comunidad usuaria podría argumentar que el principal motivo por lo que esta imagen es valorada en la localidad es porque les concede a sus creyente los milagros que solicitan. El ritual establecido tradicionalmente implica adquirir la veladora de cebo que manufacturan artesanalmente en la misma comunidad las mujeres utilizando el cebo de los animales ofrendados durante la fiesta patronal. Para recibir los favores de la imagen, los creyentes consideran que mientras encienden la vela deben de intencionarla, para que el ruego quede contenido en la veladora y luego sea trasmitido a la escultura por medio del humo, por eso es fundamental que el humo haga contacto con la escultura pues en él se concentra la petición del creyente. Mientras más tiempo dure la combustión la súplica del devoto será más considera por la imagen, puesto que además de “escucharla” más tiempo, la entidad sagrada se verá más propicia a concederla puesto que ha recibido a cambio una ofrenda que es de su agrado. Por esta razones les resulta fundamental conservar la práctica.

Por su parte, los restauradores valoran esta imagen tanto por su antigüedad, como por la relevancia de su acabado pictórico, debido a que se conservan muy pocos ejemplos y su singularidad es tal que permite una lectura

iconográfica que logra atribuir la imagen a determinado taller de escultores y doradores del siglo XVII. La práctica de colocar veladoras a una distancia tan reducida supone entonces un gran riesgo de perder la información contenida en la materia e incluso de perder la materia misma. Estas son las razones que los llevan a querer modificar la práctica.

En el diálogo tendrían que responderse las siguientes preguntas:

Para la comunidad: ¿por qué creo que en el humo viaja mi petición?, ¿cuál es el origen de esa creencia?, ¿existe, dentro de mi cosmovisión, alguna otra forma de hacerle llevar mis peticiones a la imagen que no suponga una combustión cercana a la imagen?, tomando en cuenta que el humo de tantas peticiones puede ocasionar que esta escultura pierda su capa decorativa e incluso toda ella ¿considero indispensable continuar la práctica?, ¿qué pasaría si el santo deja de recibir mis peticiones a través del humo? ¿seguiría siendo tan relevante?

Los restauradores podrían preguntarse: ¿por qué considero que esta imagen es más valiosa si se ve más antigua?, si se le dejaran de hacer peticiones con veladoras ¿esta imagen seguiría siendo tan relevante?, ¿qué pasaría si ya no lo fuera?, ¿qué se perdería si la escultura pierde su policromía original pero la información que contiene ya fue registrada? , ¿es posible técnicamente proteger la capa pictórica si la práctica se mantuviera?, ¿cómo logramos que la imagen siga recibiendo la petición del creyente y actuando en su favor mientras procuramos que la decoración no se deteriore?

Como se puede observar, el diálogo de saberes tiene una naturaleza bifocal, lo que obliga a ambos grupos a hacer consiente los valores que defienden y las razones por las que lo hacen, lo que contribuye a un conocimiento crítico de sí mismos. Como ninguno de los sistemas de conocimiento de un grupo se considera superior al otro, los dialogantes están obligados a encontrar una solución que pueda ser aceptable para ambos. Recordemos que en la construcción de consensos nada debe tener la cualidad de innegociable. Aceptar esta premisa implica, de ambos grupos, flexibilidad y amplitud de criterios, así como una renuncia a la necesidad de tener la razón y una disposición a la escucha y a la construcción de acuerdos de mutuo beneficio.

Para construir un consenso mediante la negociación en nuestro caso hipotético ambos grupos podrían guiar sus decisiones siguiendo los 4 **principios de pluralidad** que propone Luis Villoro (1998): autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia (ver sección 5.1.4).

El principio de autonomía en este caso reconocería que los usuarios tienen el derecho de mantener la capacidad de decidir sobre sus prácticas y sus objetos culturales. El principio de autenticidad supondría que la decisión que tomen respecto a la práctica en cuestión debe ser coherente con sus deseos, creencias, valores y necesidades. El principio de finalidad implicaría para la comunidad la obligación de cuestionar si la práctica de colocar veladoras

les ayuda a conseguir un fin que consideran valioso o no. El principio de eficacia determinaría si la práctica les ayuda a cumplir con los fines que se han propuesto como sociedad, o si por el contrario sería más deseable modificarla.

Los restauradores bajo el principio de autonomía tendrían que respetar el poder de decisión de la comunidad. Bajo el principio de autenticidad tendrían que comprender y juzgar la práctica utilizando las categorías y valores de la comunidad que la realiza, quienes se las han compartido por medio del diálogo. Los restauradores, siguiendo el principio de finalidad, tendrían la oportunidad de informar las razones de su propuesta de modificar la práctica; mientras que el principio de eficacia las conminaría a recibir la información de la comunidad usuaria e intentar adaptar los valores que la otra cultura le propone a su propia práctica.

Otra herramienta que podría utilizarse en este caso hipotético es la **consulta previa** a la toma de decisiones, pues supondría considerar a la comunidad usuaria como sujeto de decisión. Puesto que, bajo el enfoque intercultural, las decisiones no deben recaer exclusivamente en el profesional, sino que deben de ser compartidas, los procesos de consulta son una herramienta para conocer la opinión de la comunidad respecto a una situación específica, y pueden evitar que se tomen decisiones de intervención que no sean acordes a las necesidades de los usuarios. El establecer procesos de consulta para la toma de decisión conjunta ayuda a generar un sentimiento de confianza en la población, puesto que es tomada en cuenta y sus necesidades son escuchadas y atendidas. Además, es fundamental considerar que la comunidad externará su opinión no únicamente mediante procesos formales de consulta antes de iniciar la intervención sino durante toda su duración, especialmente en los casos en que la población no tenga una noción previa de lo que la restauración significa (que es el caso de muchas comunidades rurales e indígenas). Para evitar que las decisiones sean impuestas por los especialistas, es necesario establecer un proceso de intervención acompañado, en el que se realicen consultas o confrontación de los avances de forma periódica. Y tener presente que la manifestación de intenciones y deseos de los usuarios no ocurre siempre en el momento y el formato que los profesionales desean, pero ocurre de todos modos. Y es importante que se tengan mecanismos de intervención y planeación que sean capaces de incorporarlos y adaptarse a ellos en todo momento.

Por su parte, la **negociación para la construcción de consensos** como una herramienta intercultural para evitar acciones o decisiones impositivas, parte de la aceptación de que no existe una manera neutral de realizar una intervención, puesto que toda acción es producto de una decisión que obedece a un sistema de pensamiento. Es por ello que implica para el conservador una apertura y flexibilidad de criterios ante una situación que muchas veces rebasa lo establecido en la disciplina tradicional. Expongo un ejemplo con la que considero una de las grandes y frecuentes diferencias entre los conservadores y los usuarios: la validez que le dan a los procesos de

transformación y permanencia. Para los especialistas formados dentro del pensamiento occidental de la conservación, el valor histórico o de antigüedad es uno de los más importantes en los bienes culturales por lo que los procesos de renovación o cambio suelen considerarse indeseables, pero ¿qué pasaría si los especialistas accedieran a realizar, en conjunto con las comunidades usuarias, procesos de renovación de los bienes culturales? ¿atentarían contra la teoría de la disciplina si como especialistas aceptaran que para que un bien recobre toda su unidad simbólica a veces son necesarios procesos de renovación o actualización? ¿dejarían de ser restauradores profesionales si lo hicieran? ¿por qué, en casos de bienes altamente vinculados con su comunidades, en los que parece que la pauta la marca el valor de uso o simbólico del patrimonio, no pueden trascender la pretendida objetividad anclada en la evidencia material? ¿les corresponde, como especialistas de la conservación de bienes culturales, trascender esa limitante? ¿en qué condiciones sería válido trascenderlo?²⁶⁸

He dicho que una de las claves para la toma de decisiones compartidas es la conciliación, pero ¿cómo se soluciona técnicamente una postura mediadora? ¿hasta dónde pueden extenderse los límites de los principios y criterios profesionales para dar cabida a los principios del otro? ¿es factible extenderlos o es más sensato cambiarlos por otros cuando la situación lo amerite? ¿qué pasaría si se optara por cumplir cabalmente las expectativas del usuario? ¿qué información se perdería realmente? ¿ayudaría eso a conservar otros usos e interpretaciones igualmente válidos?

Por último, considero que el estudio de casos realizado en esta investigación muestra la necesidad de contar con nociones básicas y herramientas de negociación de conflictos cuando se trabaja con comunidades en contextos de diversidad cultural. No ahondaré en ello en este trabajo ya que es un tema de estudio en sí mismo.

Pasemos ahora al ámbito de las **políticas públicas**, en el que es urgente construir un enfoque de interculturalidad para que el respeto a la diversidad cultural no dependa únicamente del esfuerzo e iniciativa personal de algunos trabajadores del Instituto, como ha sido hasta el momento.

Debido a que, como mencioné anteriormente, la conformación de políticas públicas con enfoque de interculturalidad es todavía un campo inexplorado en la conservación del patrimonio cultural, es de gran utilidad retomar algunas pautas que se han establecido en otros sectores que llevan ya un camino andado al respecto (ver sección 5.3), teniendo presente que las políticas públicas interculturales no son recetas para ser aplicadas en todo el país, sin que son políticas contextuales y en constatación de movimiento que requiera la participación de las poblaciones beneficiarias en su diseño e implementación (Hernández, 2022). Algunos puntos necesarios para la

²⁶⁸ Recordemos que en esta investigación se documentaron casos de procesos de renovación dentro de proyectos institucionales de conservación, bajo la solicitud expresa de las comunidades usuaria y con la participación y beneplácito de los conservadores del INAH.

creación de políticas públicas con enfoque de interculturalidad en el campo de la conservación patrimonial son (Hernández, 2022):

1. Cerrar la brecha de la implementación para lo que se decreta en el sector legislativo, normativo y administrativo se refleje en las políticas y el funcionamiento de las instituciones y programas.
2. Dirigir la mirada a experiencias de conservación patrimonial con enfoque de pluralidad que se han desarrollado en el sur global (África, Asia del sur, Oceanía y Latinoamérica) o en contextos con tradiciones culturales no occidentales, para establecer con ellos grupos de discusión e intercambio de experiencias (algunas de ellas fueron mencionadas en el capítulo 1).
3. Trabajar la interculturalidad en dos niveles: uno intracomunitario de fortalecimiento en los pueblos indígenas y otro para toda la población mexicana en general. Esto ayudará a evitar la tendencia que ha imperado hasta ahora en algunos sectores que han caminado hacia la interculturalidad de aplicar políticas interculturales sólo en las comunidades con población indígena. El INAH y las demás instancias gubernamentales de cultura, deberán incorporar un enfoque intercultural en toda su infraestructura, programas y proyectos en curso.
4. Contemplar la existencia de múltiples diversidades, no solo la étnica, para dar atención a grupos sociales como: afrodescendientes, comunidades de diversidad genérica, diversidad religiosa, grupos migratorios, etc.
5. Estimular la creación de una línea de investigación o grupos de trabajo al interior del INAH que estudien y registren los sistemas de cuidado y las prácticas de permanencia que tiene las comunidades originarias con sus herencias culturales.
6. Reconocer y proteger los sistemas de uso y cuidado que cada grupo étnico ha implementado para vincularse con sus herencias culturales y perpetuar su memoria local.
7. Promover procesos de descentralización, para que cada Centro INAH pueda construir proyectos a partir de sus experiencias y diagnósticos locales, y destinar recursos también de forma más equitativa entre los estados de la república para la atención del patrimonio.
8. Generar o fortalecer programas que atiendan el patrimonio en comunidades indígenas de forma permanente, con presupuestos que garanticen su operatividad. Esto podría funcionar bajo el modelo de presupuesto participativo en el que, a partir de la existencia de un recurso ya destinado, la población beneficiada pueda definir cuáles son sus prioridades de conservación.
9. Posibilitar que la atención que el INAH brinda a comunidades indígenas pueda realizarse en lengua materna. Contemplar la elaboración de material informativo y campañas de conservación preventiva bilingües.

10. Fomentar en los espacios académicos y de formación la adopción de un enfoque pluralista, que enfatice y problematice que todo bien cultural está enmarcado en un contexto cultural, y que la conservación es un campo de conflicto y no una actividad neutral.
11. Promover órganos de co-gobernanza y procesos de consulta en lo que las comunidades indígenas participen de manera directa en las decisiones de conservación y uso de su patrimonio.
12. Revertir la tendencia de INAH de ser solamente un órgano regulador y recuperar su papel como órgano promotor de encuentros y de apoyo e incentivación de las actividades locales que incluyan saberes diversos.
13. Capacitar al personal operativo y administrativo del INAH en el enfoque intercultural
14. Promover que personas de grupos originarios formen parte de las instituciones educativas, académicas y profesionales de conservación del patrimonio cultural
15. Implementar indicadores²⁶⁹ de interculturalidad en los proyectos de conservación de patrimonio en comunidades indígenas.

6.3.1 Requerimientos para un proyecto de conservación intercultural de patrimonio cultural vinculado a comunidades indígenas

Para enfrentar el reto de definir qué características debe tener una conservación intercultural del patrimonio cultural y cómo empezar a construirla, considero fundamental que debe reconocerse la valiosa experiencia de proyectos como los que aquí fueron estudiados, pues todos ellos plantean una conservación interesada por contextualizar su teoría y su práctica para responder de manera satisfactoria tanto a los intereses institucionales de los que emana como a las comunidades indígenas que atiende.

Además, los profesionales de la conservación al interior de las instituciones estatales deben hacer una revisión de las premisas que guían su actuar para detectar si son suficientemente plurales, en lugar de asumir que mantienen una postura neutra, pues de acuerdo con los autores consultados para esta investigación, en el proceso de creación y consolidación del Estado mexicano todos los recursos culturales sirvieron a un interés político. Del

²⁶⁹ Los indicadores son un instrumento conceptual y metodológico que ofrece información rigurosa y pertinente para la toma de decisiones en cualquier sector. Se nutren de los datos y estadísticas (por lo que dependen de la calidad, disponibilidad y existencia de estos) pero implican el análisis de la información bajo un enfoque específico. En ese sentido, un primer paso urgente en el campo de la conservación es comenzar a crear un sistema de registro e información de los proyectos en contextos de diversidad cultural, de doble naturaleza: cuantitativa y cualitativa. En ese registro deberán incluirse los procesos de diálogos, de consulta y negociación que suceden en los proyectos de conservación patrimonial. La construcción de indicadores es una labor compleja que debe tomar en cuenta muchos factores, por lo que excede a los objetivos de esta investigación desarrollarlos. Como los ámbitos de los indicadores y de la interculturalidad no tienen precedentes en las políticas públicas en el campo de la conservación en México, sería de gran utilidad comenzar por revisar ejemplos en otros campos (ver UNAM, UNESCO y UNAL, 2021; UNICEF y UCT, 2022; Monroy, 2016).

mismo modo, la revisión de la génesis de las ideas que sostienen la práctica de la conservación actual señala que cuando se defiende una postura profesional supuestamente neutra, lo que en realidad se está perpetuando es una forma de entender el patrimonio y conservarlo que fue heredera de los discursos occidentales universalistas, cuya hegemonía y falta de pluralidad cada vez es más evidente y cuestionada. Esta revisión de la propia práctica no tiene que tornarse un proceso culposo sino una oportunidad para volver a definir los propósitos que guían nuestra labor profesional, para pensar la forma en la que queremos contribuir a la solución de las problemáticas de las sociedades actuales y en última instancia, un proceso enriquecedor para expandir las posibilidades de actuar y de construir discursos desde nuestra disciplina.

Por otro lado, en el tema del patrimonio material e inmaterial vinculado a las comunidades indígenas, los grupos académicos e institucionales tienen también la tarea de cuestionar la peligrosa asociación que han establecido con lo tradicional, asumiendo que estas comunidades, sus objetos y sus prácticas deberían ser una especie de reducto de lo antiguo, como si fueran atemporales y estáticas. No considero que corresponda a las instituciones estatales de cultura determinar qué elementos de cada grupo humano deben de conservarse, sino brindar las herramientas que cada comunidad solicite para que sus objetos y prácticas culturales puedan seguir existiendo o se modifiquen de acuerdo con sus propias necesidades. Para que esto último sea una realidad, es necesario que las comunidades indígenas sepan que el INAH existe y que puede ser un aliado respetuoso en la conservación de sus herencias culturales.

Por eso es urgente que se imaginen y se ensayen nuevos modelos de interacción entre ambos grupos, capaces de construir procesos dialógicos que generen puntos de encuentro para la construcción de consensos y soluciones en los que la diversidad cultural pueda seguir existiendo en todas sus formas, incluyendo las formas de usar y cuidar las herencias culturales. Como lo señala Lourdes Arizpe:

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 (Arizpe, 2006, p 26).

A manera de guía general para desarrollar acciones concretas, ofrezco una tabla con los que considero deberían ser los requerimientos mínimos que un profesional de la conservación debe contemplar para construir una conservación intercultural de las herencias culturales vinculadas a las comunidades indígenas en México. Para una mayor claridad, divido los requerimientos en las 3 etapas que abarca un proyecto de intervención: planeación, ejecución y evaluación.

Etapa	Requerimientos interculturales
Planeación	Que la comunidad considere que el asunto a tratar es relevante
	Que existan procesos de investigación destinados a comprender por qué ese bien es relevante para la comunidad
	Que se indague sobre la percepción que la comunidad tiene del estado de conservación para detectar qué procesos o efectos considera deterioro
	Que se reconozca a los encargados de las imágenes o a los sabios locales como portadores de conocimiento, y se incorporen sus saberes en los procesos de conservación patrimonial.
	Que se indaguen y se respeten las medidas de cuidado que la comunidad ha establecido para el bien cultural.
	Que los objetivos del proyecto sean establecidos de forma conjunta con la comunidad
	Que se expongan con claridad las condiciones en las que se desarrollará el proyecto, señalando tiempos y recursos con los que se cuenta para ello
	Que conjuntamente se establezcan compromisos para cada uno de los grupos
	Que se definan los productos o beneficios que obtendrá cada una de las partes
Ejecución	Que se establezcan los mecanismos necesarios para que la comunidad pueda expresarse en sus términos y en su lengua
	Que se construya un sistema de comunicación permanente que sea pertinente con los tiempos y organización de ambos grupos.
	Que las interacciones entre comunidad originaria y especialistas se formulen como diálogo y no como intercambio unidireccional de información
	Que ambos grupos se involucren en las tareas de restauración (de acuerdo con los intereses y habilidades de cada uno)
	Que se establezcan mecanismos de consulta y de toma de decisiones compartidas entre especialistas y comunidad
	Que se respeten y fortalezcan los sistemas de cuidado de los bienes culturales que la comunidad ha implementado
	Que se considere parte fundamental de la intervención cubrir los requisitos que la comunidad considere necesarios con las imágenes que han de intervenirse
	Que se respete y se acate en todo momentos las restricciones o indicaciones que la comunidad tiene en el uso y manejo de sus objetos significativos
	Que se cuente con mecanismos de negociación y resolución de conflictos que tengan enfoque de pluralidad
Evaluación	Que exista disposición para considerar modificaciones a los modelos de intervención o ciertas prácticas preestablecidas dentro de la disciplina si el contexto social lo exige.
	Que se considere indispensable recopilar las percepciones de los habitantes de la comunidad sobre los avances y resultados del proyecto
	Que conjuntamente se contrasten los resultados obtenidos con las necesidades y expectativas expresadas por cada una de las partes
	Que exista un método de seguimiento que permita detectar cambios en las significaciones, valoraciones o uso del bien intervenido al finalizar la intervención (por periodos diferidos de tiempo: inmediatamente después y un par de años después)

Fig. 5 Requerimientos interculturales para un proyecto de conservación de herencias culturales en comunidades indígenas de México.

No me queda más que concluir que la construcción de una conservación intercultural no será una tarea sencilla ni mucho menos rápida, sino que implicará mucha disposición y tiempo para dialogar, reflexionar conjuntamente y buscar soluciones. Cada caso y cada contexto deberá formular sus propias preguntas y construir sus soluciones, pero sin duda ayudaría que los profesionales de la conservación continuaran compartiendo sus experiencias particulares de trabajo con comunidades originarias con la finalidad de aprender conjuntamente y compartir y enriquecer las discusiones. La interculturalidad y el dialogo de saberes es una de las muchas propuestas que pueden existir para construir una conservación más democrática, decolonizadora y adecuada para cada contexto cultural. Para lograrlo, además de herramientas metodológicas y teóricas se requiere de mucha voluntad, así como una actitud de respeto y sobre todo de empatía.

Considero necesario acotar que, aunque el enfoque intercultural no busca que las jerarquías se inviertan, sino que se diluyan, sí contempla un proceso previo de fortalecimiento intracomunitario de los grupos que históricamente han sido oprimidos (proceso que no necesariamente compete a la disciplina de la conservación). Esto no debe confundirse con la invitación a construir una perspectiva sesgada que ahora favorezca únicamente a las poblaciones indígenas, puesto que es importante reconocer que las instituciones de cultura y las disciplinas académicas tiene también el derecho de tener una agenda propia y de tomar las acciones necesarias para conservar la historia y la memoria colectiva y fomentar la identidad compartida, siempre que eso no vulnere el derecho de las poblaciones minoritarias a existir y manifestarse culturalmente en sus propios términos. Tienen también el derecho de que su corpus de conocimiento pueda ser socializado y considerado como una de las opciones posibles, pues no se trata de que el especialista (en este caso el conservador) olvide o niegue sus conocimientos y habilidades, sino que las flexibilice para dar incluir otras visiones, interpretaciones y necesidades, en el entendido que en el intercambio entre estos dos grupos ambos salgan fortalecidos y enriquecidos.

Finalmente, conviene reconocer que la práctica de la conservación por sí sola tiene un rango de maniobra limitado para cambiar circunstancias de injusticia y falta de empatía en el mundo en que vivimos. Pero no por eso debemos renunciar desde la práctica profesional a intentarlo, ni tampoco despreciar el potencial de las acciones y actitudes pequeñas para generar experiencias y reflexiones transformadoras.

Conclusiones

Para cerrar este trabajo retomo las preguntas que funcionaron de guía para esta investigación.

La pregunta de si la conservación con enfoque social toma en cuenta la diversidad y cómo lo hace, me implicó rastrear la presencia de la variante de la diversidad cultural en el discurso y la práctica de la conservación del patrimonio cultural, para conocer el modo en que la disciplina se enfrenta a la “otredad”, específicamente desde su quehacer institucionalizado. Descubrí que tanto a nivel internacional como nacional la disciplina de la conservación mantiene, en el discurso y en la práctica, un interés por estudiar y tomar en cuenta los contextos sociales del patrimonio que interviene. Además, dentro de la atención al patrimonio en uso hay una intención por tomar en cuenta las necesidades de los usuarios, aceptando que puede haber distintas interpretaciones de un mismo bien cultural. Estudiando las nuevas propuestas de la conservación con enfoque social descubrí que existe desde hace un par de décadas un interés por desarrollar una disciplina más autocrítica y plural, que tome en cuenta otros sistemas culturales y que incorpore de ellos saberes y tradiciones en la búsqueda de opciones de conservación. El estudio de proyectos recientes de conservación de patrimonio en comunidades originarias que desarrolla el INAH mostró que existen planteamientos y herramientas compartidas con la interculturalidad, ya que se han desarrollado estrategias muy interesantes de trabajo que toman en cuenta la diversidad cultural y generan una conservación respetuosa y acorde con ella. Si bien estas propuestas no se enuncian desde la interculturalidad, comparten por ejemplo el estudio los saberes y significados que las comunidades usuarias indígenas pueden tener en torno a un bien considerado patrimonio y la contextualización de los principios de la disciplina para tomarlos en cuenta, la intención de que la conservación sea un proceso participativo y pueda ser fuente de bienestar social en sus comunidades, así como el replanteamiento de la supuesta superioridad epistemológica que tienen los conservadores institucionales para tomar decisiones de conservación.

Para responder si el concepto de patrimonio cultural nacional, en el que el INAH basa todo su discurso y práctica institucional, toma en cuenta la diversidad cultural primero fue necesario enunciar la concepción del patrimonio y su conservación como un recurso para la construcción de discursos y prácticas para gestionar la diversidad cultural, partiendo del entendido de que el patrimonio es un recurso social que se forma y se utiliza con propósitos específicos. Revisé de manera acotada pero crítica los discursos y relaciones de poder, sean o no voluntarios, que se ejercen desde las instituciones encargadas de nombrar, investigar y conservar el patrimonio, como es el caso del INAH. Así, pude concluir que el concepto de patrimonio cultural mantiene muchas connotaciones relacionadas con la ideología nacionalista bajo la que surgió, la cual pretende que todos los ciudadanos de una nación compartan y se identifiquen con el mismo acervo de elementos culturales, ofrecidos por el Estado con el fin de

reforzar una identidad uniforme, lo cual es contrario a los intereses de la propuesta intercultural de construir identidades plurales y compartidas.

Para conocer los antecedentes del manejo de la diversidad cultural en México me adentré a estudiar las propuestas en materia de políticas públicas para trabajar con la diversidad cultural. Brevemente abordé el tema de las relaciones interétnicas y las problemáticas y retos que plantean, así como las propuestas para enfrentarlas. En el estudio de este tema en el contexto mexicano encontré que una de las etapas definitivas en la relación entre el Estado y las comunidades indígenas fue la indigenista, cuyo discurso de homogeneización cultural cobijó la creación de las entidades gubernamentales de cultura, entre ellas el INAH. Una búsqueda de los esfuerzos actuales por manejar el tema de la diversidad cultural me mostró que existen esfuerzos de políticas públicas por caminar hacia la pluralidad y la interculturalidad presentes en ciertos sectores como el de la salud, la educación y los recursos energéticos.

Para el estudio de los planteamientos de la interculturalidad y el diálogo de saberes abordé la tradición latinoamericana por considerarla pertinente para tratar el tema de la diversidad cultural en el contexto mexicano. La propuesta latinoamericana de la interculturalidad y el diálogo de saberes plantea un panorama de enriquecimiento mutuo en la interacción de las culturas mestizas y las indígenas, reconociendo los saberes y conocimientos de éstas últimas como valiosos y desmontando las asimetrías y discriminaciones que históricamente han sufrido. Confirmé que la interculturalidad es una propuesta acorde con las búsquedas e intenciones de los conservadores que trabajan con un enfoque social y de respeto por la diversidad cultural. De hecho, sus principales planteamientos coinciden con las nuevas propuestas de la disciplina de la conservación a nivel internacional que pugnan por contextualizar, decolonizar y democratizar la conservación.

Para contestar la pregunta respecto a los planteamientos, estrategias o herramientas de la propuesta intercultural que están presentes en los proyectos de conservación de patrimonio histórico que realiza el INAH primero fue necesario detectar los requerimientos específicos que enfrentan los proyectos de restauración en el INAH al trabajar en comunidades indígenas para reconocer las herramientas teóricas y metodológicas que emplean para resolverlos. De acuerdo con mis indagaciones determiné que el patrimonio de comunidades originarias sí tiene particularidades derivadas de su pertenencia a otro sistema cultural que determinan la forma en que éste debe ser conservado, por lo que los profesionales de la conservación del patrimonio cultural en general, y especialmente los que trabajan para el Estado, juegan un papel muy importante en la visualización y el respeto o negación de la diversidad cultural.

Para contestar la última pregunta que se planteó en esta investigación respecto a las características que debe tener una conservación con perspectiva intercultural, tuve que limitarme a señalar algunas posibles rutas para comenzar a construirla. En primer lugar, determiné que los planteamientos interculturales son útiles para delimitar un marco ético y teórico desde el cual la disciplina de la conservación pueda ser respetuosa de la diversidad cultural, entablando diálogos de saberes igualitarios, que permita detectar y valorar positivamente tradiciones, ideas y aspiraciones, así como procesos de cuidado que cada cultura indígena implementa para sus objetos culturales. Para ello es necesario trabajar en los siguientes aspectos fundamentales: la legislación, los códigos de ética de los profesionales, el establecimiento de políticas públicas con enfoque intercultural en materia de conservación del patrimonio cultural, la construcción de una identidad nacional plural, la aplicación del diálogo intercultural en la conservación patrimonial, la participación de las comunidades en los procesos de conservación de su patrimonio para lo cual hay que fortalecer la toma de decisiones compartidas, los procesos de consulta y negociación y la evaluación conjunta. Todo ello para poder cumplir con los requerimientos de interculturalidad en un proyecto de conservación de patrimonio vinculado a comunidades indígenas en México.

Lo anterior permitió responder a la pregunta central: ¿los planteamientos de la interculturalidad pueden ser incorporados en los proyectos de conservación in situ que lleva a cabo el INAH con patrimonio cultural que mantiene fuertes vínculos con comunidades originarias de México? Este trabajo de investigación afirma que sí, que la interculturalidad es un enfoque deseable y útil de ser aplicado en la conservación con enfoque social en contextos de diversidad cultural y que, de hecho, comparte intereses, planteamientos, enfoques y herramientas con las propuestas críticas actuales de la disciplina de la conservación.

Construir un enfoque intercultural de la conservación del patrimonio sería beneficioso para las comunidades originarias porque implicaría un trabajo que, sin dejar de ser profesional, fuera respetuoso de su cultura y de la forma en que ellos usan, cuidan y modifican sus herencias materiales. Además, el que una instancia federal, como lo es el INAH, plantee una relación de horizontalidad y respeto de su autonomía, permitiría el fortalecimiento de su cultura y abonaría a la construcción de una sociedad más plural en todos los aspectos. Además, al establecer una relación intercultural con los profesionales de la conservación, las comunidades originarias tendrían la posibilidad de recibir y adoptar bajo sus propios términos, información y servicios que podrían ayudarles a cuidar y conservar la materia de sus bienes significativos.

Por su parte, los profesionales de la conservación podríamos enriquecer nuestro trabajo al incorporar los planteamientos de la interculturalidad. Al escuchar y comprender a los usuarios de los objetos que llamamos patrimonio plantearíamos procesos de intervención más acordes con sus necesidades, aportando nuestro propio conocimiento y experiencia, lo que sin duda significaría una intervención exitosa a largo plazo. Nuestro quehacer

nos implica en la actualidad una responsabilidad reflexiva y autocrítica, que se convierte en una oportunidad para el enriquecimiento profesional y personal.

El enfoque intercultural en la disciplina de la restauración plantearía nuevos escenarios de discusión en los que cuestionar y proponer objetivos y soluciones diversas, que quizá ya no aspiren a ser universalmente válidas, sino que se enfoquen en fortalecer la diversidad de interpretaciones, usos y cuidados que los grupos humanos dan a sus objetos significativos y a los procesos de pérdida, destrucción y renovación.

En ocasiones parece que las disciplinas pendulan de un extremo a otro, y que el camino que lleva a la construcción de un nuevo paradigma tiene que forzosamente desandar el camino del paradigma anterior, yo lo considero más bien un movimiento en espiral, en el que la búsqueda por seguir avanzando nos salva de tomar posturas inamovibles asumiendo el potencial y la responsabilidad social que toda disciplina tiene. En ese sentido, considero que trascender el enfoque material que todavía mantiene la disciplina de la conservación, abriría un panorama sumamente interesante para cuestionar el objetivo de nuestra labor y la manera en que accionamos dentro de un campo más amplio, que incluye relaciones de poder y discursos en el que los objetos culturales tienen un papel importante en la construcción de la sociedad en la que queremos vivir.

Respecto a los principales problemas que enfrenté en esta investigación puedo señalar la poca disponibilidad de información sobre diversidad cultural en los proyectos de conservación del patrimonio, lo que sin duda dificultó la construcción del estado de la cuestión. Soy optimista al considerar que esta investigación puede colaborar a disminuir esa laguna. También fue una dificultad contar con información estadística de libre consulta respecto a los proyectos que se llevan a cabo en el INAH, para poder cuantificar cuántos de ellos atienden población étnicamente diversa. Por otro lado, la definición de la interculturalidad como marco de análisis me representó un reto importante al intentar aplicarlo a una disciplina y a casos particulares dentro de ella, que no se definen a sí mismo como interculturales. Otro aspecto que me representó un reto fue estandarizar la revisión de proyectos que tienen condiciones muy distintas de operatividad, pues aunque no se trató en ningún momento de un análisis comparativo, la búsqueda de similitudes entre ellos implicó dejar fuera aspectos relevantes de cada uno de ellos. Por eso considero que sería enriquecedor, en futuras investigaciones, plantear estudios que profundicen en un solo caso y permitan entender sus particularidades y adentrarse más en sus propuestas de trabajo con las comunidades usuarias.

Para finalizar este trabajo, refiero algunas líneas de investigación que surgieron durante esta investigación y que pueden retomarse en futuras exploraciones:

- 1) Realizar estudios que incorporen los sentires y pensares de las comunidades indígenas que han participado en los proyectos de conservación. Incluir sus reflexiones e ideas sin duda es fundamental en cualquier propuesta de interculturalidad.
- 2) Definir y aplicar indicadores de interculturalidad para los proyectos de conservación del patrimonio en contextos de diversidad cultural.
- 3) Aplicar los requerimientos sugeridos en la sección 6.3 de este trabajo en un proyecto de conservación con patrimonio vinculado a comunidades indígenas.
- 4) Realizar investigaciones que profundicen en el entendimiento que tienen las comunidades originarias sobre los procesos de deterioro, pérdida, renovación y restauración, así como en sus sistemas de cuidado de los objetos significativos. Socializar esa información con los profesionales de la conservación.
- 5) Propiciar reflexiones dentro de la teoría de la conservación y los códigos de ética de la disciplina en torno a los procesos de renovación y permanencia que emplean las comunidades vinculadas a los objetos patrimoniales en contextos de diversidad cultural.
- 6) Investigar el tratamiento de la diversidad cultural en proyectos de conservación con patrimonio arqueológico o paleontológico, así como en acervos etnográficos.
- 7) Definir estrategias aplicables a la negociación de conflictos en el ámbito del patrimonio cultural en contextos de pluralidad cultural.

Anexo I. Cuestionario para las entrevistas

Para construir un estado de la cuestión del panorama actual de la conservación con enfoque social que lleva a cabo el INAH en patrimonio con fuertes vínculos en comunidades originarias de México se realizaron en esta investigación un total de 7 entrevistas con profesionales que participan en proyectos de este tipo. En la siguiente tabla expongo de manera resumida la información de cada una de ellas.

Proyecto	Persona entrevistada	Profesión	Fecha	Medio
PCRM	Mtra. Renata Schneider Glantz	Restauradora	22 de septiembre de 2022	Mensajes de audio por WhatsApp
PRSCA	Mtra. Natalia Hernández Tangarife	Restauradora	18 de junio de 2021	Videoconferencia por Microsoft teams
DAIC	Mtra. Blanca Noval Vilar	Restauradora	17 de junio de 2021	Videoconferencia por Microsoft teams
DAIC	Lic. Jennifer Bautista López	Psicóloga educativa	17 de junio de 2021	Videoconferencia por Microsoft teams
DAIC	Lic. Franco Mendoza Martínez	Etnólogo	2 de julio de 2021	Videoconferencia por Microsoft teams
PCPDS	Lic. Nayeli Pacheco Pedraza	Restauradora	22 de junio de 2021	Videoconferencia por Microsoft teams
PCPDS	Lic. Carlos Cañete Ibáñez	Sociólogo	29 de junio de 2021	Videoconferencia por Microsoft teams

Las entrevistas funcionaron bajo un esquema semi estructurado, para el cual se tomaron en cuenta las siguientes preguntas:

1. Describe brevemente los objetivos del proyecto de intervención/ conservación
2. ¿Consideras que existen diferencias importantes entre los proyectos de conservación de patrimonio en comunidades indígenas en comparación con aquellos que se desarrollan en comunidades que no lo son? ¿Cuáles son, a tu juicio, las más significativas?
3. ¿En cuál de las siguientes etapas de un proyecto de conservación consideras que se manifiestan más esas diferencias?
 - a. acercamiento a la comunidad
 - b. estudio de los significados o practicas alrededor del bien a intervenir
 - c. proceso de toma de decisiones de intervención
 - d. nivel de involucramiento de la sociedad
 - d. expectativas en torno a la restauración de los bienes

e. cumplimiento de sugerencias de conservación preventiva y mantenimiento

4. ¿Consideras importante, que el proyecto de conservación destine tiempo y recursos para indagar en torno a conceptos propios de la comunidad alrededor de los bienes que se intervienen? ¿en tu proyecto realizases ese tipo de investigación? Si sí ¿cómo? Si no ¿por qué?

5. La información que obtienes o podrías obtener de esta investigación ¿cómo es o debería ser incorporada al proyecto? ¿modifica de alguna forma el proceso de toma de decisiones respecto a la intervención?

6. De acuerdo con tu experiencia ¿las ideas o conceptos de patrimonio cultural y nacional que maneja el INAH es compartida por las comunidades indígenas? Si no ¿qué otros conceptos utilizan? ¿y la de patrimonio nacional?

7. Describe el proceso de toma de decisiones que se aplica en tu proyecto, enfatizando, si es el caso, la forma en la que la comunidad no especialista participa.

7. ¿Te has enfrentado a significaciones que grupos indígenas otorguen a sus bienes patrimoniales que sean distintas a las de los especialistas? Menciona los ejemplos que te parezcan más significativos

8. ¿Alguna de esas significaciones implican una práctica o uso del objeto que puedan considerarse desfavorables a su conservación?

9. ¿Cómo se han abordado esas incompatibilidades en tu proyecto?

10. En tu experiencia ¿la ejecución del proyecto de conservación modifica en algún sentido la apreciación o las prácticas asociadas a ese patrimonio? ¿si es así consideras que estas decisiones son autónomas en la comunidad o impuesta de algún modo por el INAH?

11. Dentro de tu proyecto ¿consideras que cuentas con herramientas metodológicas o planteamientos teóricos específicos para el manejo de la diversidad cultural? ¿cuáles son?

12. Partiendo de que la legislación de México establece que este es un país plurinacional y reconoce la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas ¿consideras que el INAH, en tanto instancia federal, pone en práctica procesos de conservación patrimonial que tomen en cuenta y respeten esa diversidad cultural? En tu opinión ¿qué aspectos podrían modificarse o mejorarse para establecer una conservación respetuosa de la diversidad cultural? ¿cuáles son las limitantes para que eso suceda?

Fuentes consultadas

Aguilar Gil, Yásnaya (2017) “Èets, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena” en *Revista de la Universidad de México*, México. [en línea] <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3/eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena> Consultado: 14 de diciembre de 2020

Aguilar Gil, Yásnaya (2019) “Los pueblos indígenas no somos la raíz de México, somos su negación constante”, en *El País*, entrevista de Pablo Ferri, 9 de septiembre de 2019 [en línea] https://elpais.com/cultura/2019/09/08/actualidad/1567970157_670834.html?ssm=FB_MX_CM&fbclid=IwAR1DcRnoMxOezSAJGeBeZye2hds954sTM1mPvypI8K_m9HVDTihUpD50ml Consultado: 8 de enero de 2021.

Aguilar Gil, Yásnaya (2020) “¿Parezcó indígena? o la elección de la identidad” en *El País*, sección Opinión, diario del 14 de junio de 2020.

Aguirre Beltrán Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniaga (1981). *La política indigenista en México*, TOMO I, INI, CONACULTA; 3ª edición, México.

Amaro, Luis (2018) “Una revisión de las aportaciones teóricas de Alois Riegl” en *Conversaciones*, no. 5, INAH, México, pp 273-295.

Anath de Vidas, Ariel (2002) *Memoria textil e industria del recuerdo en los andes. Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, Ecuador.

Anderson, Benedic (1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, 2ª edición en español, 2021, México.

Appelbaum, Barbara (2007) *Conservation Treatment Methodology*, Elsevier, Inglaterra.

Araoz, Gustavo (2014) “La carta de Venecia, aún vigente pero no universal” en *Los nuevos paradigmas de la conservación del patrimonio cultural. 50 años de la Carta de Venecia*, Francisco Javier López y Francisco Vidargas (eds.), SEP, CONACULTA, INAH, México, pp. 27-40.

Arizpe, Lourdes. (2006) “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial” en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, ENAH, México, pp. 13-27

Arnestein, S. (1969). *La escalera de la participación ciudadana JAIP*, vol. 35. No.4 pp. 216 – 224.

Ashley- Smith, Jonathan (2009) “The Basis of Conservation Ethics” en *Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, Alison Richmond y Alison Bracker (eds), Victoria and Albert Museum, Elsevier, USA.

Australian Heritage Commission (2002) *Ask First. A guide to respecting indigenous heritage places and values*, Australia.

Autores varios (2019). Carta de México en defensa del patrimonio cultural en *Conversaciones con*, no. 6, CNCPC, INAH, pp 348–349.

Appiah, Kwame Anthony (2016) “No existe tal cosa como la cultura occidental” en *The Guardian*, 9 de noviembre de 2016, Inglaterra.

Autores varios (1971) *Primera Declaración de Barbados: por la liberación del indígena*, Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, Barbados.

Autores varios (1977) *Declaración de Barbados II*, Barbados.

Autores varios (1993) Tercera Declaración de Barbados, Brasil.

Aurrecoechea Hernández, Juan Manuel (2021) "La Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete": una historia de medio siglo" en *Medio siglo de historia*, Guadalupe de la Torre Villalpando (coord.), INAH, SC, México, pp 17-75.

Avrami, Erica. Randall Mason y Marta de la Torre (2000) *Values and Heritage Conservation. Research Report*, The Getty Conservarion Institutte, USA.

Avrami, Erica (2009) "Heritage, Values and Sustainability" en *Conservation Principles, dilemas and Uncomfotable Truths*, A. Richmond and A. Bracker (eds.), Elsevier Butterworth-Heinemann, London, pp 177-183.

Ballart, Joseph (2002) *El patrimonio histórico y arqueológico*, Ariel, España.

Barabás, Alicia (2004) "Un acercamiento a las identidades de los pueblos indios de Oaxaca", en *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, no 10, 2004 [En línea], <https://journals.openedition.org/alhim/105> Consultado: 13 de enero de 2021

Barabás, Alicia (2014) "Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios" en *Configurações* [en línea] <http://configuracoes.revues.org/2219>; Consultado el 12 de julio de 2020

Barreiro David y Eva Parga Dans (2013) El valor económico del patrimonio cultural: estrategias y medidas posibles para estimular la innovación social y los emprendimientos, Universidad Andina de Simón Bolívar, Ecuador.

Barrientos, Mario A. (2005) La Participación. Algunas precisiones conceptuales, FCA- UNC.

Bartolomé, Miguel Alberto (1996) "Pluralismo cultural y redifusión del Estado en México", Universidad de Brasilia, Brasil.

Bartolomé, Miguel Alberto (2008) *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2ª edición.

Bautista, Jennifer (2015) "Atención a grupos sociales" en *CR. Conservación y restauración*, no. 5, boletín de la CNCPC, INAH, Secretaría de cultura, México, pp. 12-22.

Bautista, Jennifer y Franco Mendoza (2021) "Actividades de vinculación social con la comunidad de San Dionisio del Mar, Oaxaca", video de difusión [en línea] <https://www.facebook.com/100078908892304/videos/1606374309556399> (consultado el 19 de febrero de 2022)

Bazán, Cristina y Francisca de la Maza Cabrera (2019) "Turismos, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile" en *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, vol.17, no. 1, enero-abril 2019, pp 53- 64.

Beltrán Aguirre, Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniega (coords.) (1954) *Instituciones indígenas en el México actual*, INPI, México,

Betancourt Posada, Alberto (2019) *La sabiduría ambiental de América Profunda. Contribuciones indígenas a la conservación "desde abajo"*, Ediciones monosílabo, Red temática sobre patrimonio biocultural de México, CONACYT, FFL-UNAM, México.

Boege, Eckart (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*, INAH, CNDPI.

Bonfil Batalla, Guillermo (1989) *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1997) "Nuestro patrimonio cultural, un laberinto de significados" en *El Patrimonio Nacional de México*, Enrique Florescano (coord.), Tomo I, FCE, CONACULTA, México.
- Broda Johanna y Félix Báez- Jorge (editores) (2001) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA, FCE, México.
- Byrne, Denis (2008) "Heritage conservation as social Action" en *The cultural heritage Reader*, R. Harrison, Jameson y J. Schofield (eds.), Routledge, Londres.
- Cama Villafranca, Jaime (s/f) "La función social de la cultura y del patrimonio cultural" en *El Correo del restaurador*, no. 7, CNCRPC, INAH, México.
- Cameron, Christina and Nobuko Inaba (2015) "The making of the Nara document" en *APT Bulletin*, no. 46, pp 30-37.
- Cañete Ibáñez, Carlos y Nayeli Pacheco Pedraza (2018) "*Patrimonio cultural dañado por los sismos. La vida en la comunidad continúa...*" Ponencia en Coloquio de contingencia. Los daños del terremoto, Mesa 3: bienes muebles, bienes inmuebles y la clasificación de las artes, Museo Amparo, México, [en línea] https://museoamparo.com/multimedia/detalle/3403_mesa-3-bienes-muebles-bienes-inmuebles-y-la-clasificacion-de-las-artes
- Cárdenas Carrión, Blanca María (2017) "Los comienzos de la etnología en México y el Museo Nacional" en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, vol.24, no.68, INAH, México.
- Carrera Díaz, Gema (2005) "La evolución del patrimonio (inter) cultural: políticas culturales para la diversidad" en *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, España, pp 15-29.
- Carrillo Nieto, Juan José (2009) "El rechazo zapatista a las reformas constitucionales y la construcción de la autonomía" en *Rebelión* [en línea] <https://rebelion.org/el-rechazo-zapatista-a-las-reformas-constitucionales-y-la-construccion-de-la-autonomia/>. Consultado el 10 agosto de 2020.
- Castells I Talens (2011) "¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas" en *Comunicación y sociedad*, Nueva época, no.15, enero-junio 2011, Departamento de Estudios de la Comunicación Social, Universidad de Guadalajara, pp 123-142.
- Castro Arenas, Mario (2014) *¿Existe la cultura occidental?*, Alicate, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Clavir, Miriam (1992) "Multicultural Participation in Conservation Decision-Making" en *Panel Western Area Art Conservators Newsletter*, Vol.14, #1, pp.13-22.
- Clavir, Miriam (2002) *Preserving what is valued: museums, conservation and first nations*, UBC Press, University of British Columbia, Canadá.
- Clavir, Miriam (2009) "Conservation and Cultural Significance" en *Conservation Principles, dilemmas and Uncomfortable Truths*, A. Richmond and A. Bracker (eds.) Elsevier Butterworth-Heinemann, London, pp.139-149.
- CNA (2021) Seminario permanente: los impactos de los sismos en la organización comunitaria, INAH, México.
- CNCPC (2021 y 2022) *Construyendo relaciones: conservación, INAH y comunidades*, CNCPC-INAH, México.
- CNCPC (2021) *Traducir para conservar, un trabajo colectivo* en Feria Internacional del Libro de Antropología e Historia 2021, [en línea] <https://www.youtube.com/watch?v=l6QQHNKcd0U>

CNDH (2016) La Consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada: pueblos indígenas, derechos humanos y el papel de las empresas, CNDH México.

Cruz-Lara, Adriana (2008) *Estética y política nacionalista en la restauración de tres urnas zapotecas durante los siglos XIX y XX*, Tesis de Maestría en Historia del arte, FFL- UNAM, México.

Cruz Flores, Sandra (s/f) “La educación social para la conservación en el proceso de construcción de la corresponsabilidad sobre el patrimonio cultural” en *El Correo del restaurador*, no. 6, CNCRPC, INAH, México.

Cruz Flores, Sandra (2009) “Oxtotitlán Guerrero: la conservación de un sitios de patrimonio rupestre” en *La conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones*, Luis Fernando Guerrero Baca (ed), CONACULTA/INAH, México, pp 23-44.

Cruz Flores, Sandra y Rodrigo Ruiz Herrera. (2018) “El trabajo multidisciplinario y la participación social en programas de conservación de sitios con patrimonio gráfico-rupestre” en *CR Conservación y restauración*, no 147 14, septiembre 2018- abril 2018, CNCPC, INAH, México, p 292-306.

Contreras, Rodrigo (2022) “La Investigación Acción Participativa (IAP): revisando sus metodologías y sus potencialidades” en Durston John y Francisca Miranda en *Experiencias y metodologías de la investigación participativa*, Serie Políticas sociales, CEPAL, ONU, Chile, pp 9-14.

Cotonieto, Hugo (2011) Informe etnográfico acerca del proceso de rescate y restauración del templo pame, dentro del “Proyecto de conservación y restauración de los bienes muebles e inmuebles por destino del templo de Santa María Acapulco, S.L.P.” CNCPC-INAH Junio-Agosto de 2011 [inédito]

Cottom, Boly (2008) *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX*, Porrúa, Cámara de Diputados, México.

CONABIO (2020) “México megadiverso” en *Biodiversidad Mexicana*, México. [en línea] <https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/quees.html> Consultado el 15 de agosto de 2020.

Cunningham, Myrna (2013). “La cultura: de desarrollo al buen vivir” en *Cultura y Desarrollo*, no. 9, 2013, UNESCO, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Cuba.

CNCPC (2015) CR. Conservación y restauración, no 5, INAH, México.

CNCPC (2018) *Conversaciones con* Ananda K. Coomaraswamy, no. 6, INAH – ICROM, Secretaría de Cultura, México.

CNCPC (2019 a) *Conversaciones con* Césare Brandi y Giulio Carlo Argan, no. 7, INAH- ICCROM, Secretaría de Cultura, México.

CNCPC (2019 b) *Conversaciones con* Herb Stovel, no. 8, INAH - ICCROM, Secretaría de Cultura, México.

De la Peña, Guillermo (2011) “Introducción” en *El patrimonio histórico y cultural de México (1810-2010)*, Guillermo de la Peña (coord.), CONACULTA, México, pp 13-22.

De la Torre, Martha (2002) *Assessing The Values of cultural Heritage. Research Report*, The Getty Conservarion Institutte, USA.

DAIC (2020) *Cómo cuidar de ti y del patrimonio cultural de tu templo ante COVID 19*, CNCPC, INAH, México [en línea] <https://conservacion.inah.gob.mx/index.php/cuidarpatrimoniainfo/> Consultado el 20 de enero de 2022

- DAIC (2021) "Traducir para conservar, un trabajo colectivo" Conversatorio en el marco de la FILAH 2021, INAH, México [en línea] <https://www.youtube.com/watch?v=l6QQHNKcd0U> Consultado el 20 de enero de 2022
- Díaz- Polanco, Héctor (2003) "Caracoles: la autonomía regional zapatista" en *El Cotidiano*, vol. 21, no.137, mayo-junio 2006, pp 44-51, UAM- Azcapotzalco, México.
- Durston John y Francisca Miranda (2002) "Experiencias y metodologías de la investigación participativa" en *Serie Políticas sociales*, CEPAL, ONU, Chile.
- Escalante, María Fernanda (2021) "De la praxis a la teoría en torno a la vinculación social del patrimonio arqueológico, caso Mayapán, Yucatán" Ponencia en *Construyendo relaciones: conservación, INAH y comunidades*, CNCPC-INAH, México.
- Eliade, Mircea (1998) *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España.
- Escobar, Arturo (2012) *La invención del desarrollo*, Popayán, Universidad del Cauca, Colombia.
- EZLN (1993) Primera Declaración de la Selva Lacandona [en línea] <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/> consultada el 21 de febrero de 2022
- Ferguson, Niall (2011) *Civilización: Occidente y el resto*, Debate, España.
- Fernández- Vaca, Román (2014) "50 años de la *Carta de Venecia*: del monumento histórico y su conservación, al desarrollo sostenible" en *Los nuevos paradigmas de la conservación del patrimonio cultural. 50 años de la Carta de Venecia*, Francisco Javier López y Francisco Vidargas (eds.), SEP, CONACULTA, INAH, México, pp 41-52.
- Fiallos Quinteros, Belén (2018) "¿Cómo evaluar la cultura? Algunas experiencias en evaluación cultural" *Revista Universidad de la Habana*, no. 285, pp. 213-222, Cuba [en línea] http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0253-92762018000100013
- Frigolé, Joan (2014) "Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en una economía terciaria" en *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*, Germania, España, pp 31-45.
- Fraser Nancy y Axel Honnet (2003) *Redistribution or recognition?*, Verso, EUA.
- Florescano, Enrique (1997) "El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión" en *El Patrimonio Nacional de México*, Enrique Florescano (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp 15-27
- Fowler, P. (2003) *World Cultural Heritage Landscapes 1992-2002*, UNESCO World Heritage Centre, Francia.
- Galván Casado, Ignacio (2009) "Breve historia del concepto de patrimonio histórico: del monumento al territorio" en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, Servicios Académicos Intercontinentales, 2009.
- García Canclini, Néstor (1997) "El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional" en *El Patrimonio Nacional de México*, Enrique Florescano (coord.), Tomo I, FCE, CONACULTA, México.
- Giménez Montiel, Gilberto (2005) *Teoría y análisis de la cultura*, Volumen I, CONACULTA, México.
- Giraldo, Omar Felipe (2014) *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir*. ITACA, Departamento de Sociología Rural, Universidad de Chapingo, México.

- González Alcantud, José Antonio (2003) "Patrimonio y pluralidad: nuevas direcciones en antropología patrimonial" en González Alcantud (coord.) en *Patrimonio y pluralidad: el largo camino conjuntivo de la alteridad y la materialidad cultural*, Diputación Provincial de Granada, España, pp 13-40.
- González Casanova, Pablo (1965) *La democracia en México*, Serie popular Era, México.
- González, Maricel (2019) ¿Se puede evaluar la participación ciudadana?, Centro Universitario Internacional de Barcelona [en línea] <https://www.unibarcelona.com/es/actualidad/noticias/se-puede-evaluar-la-participacion-ciudadana>.
- González Tirado, Carolusa (2010) "El restaurador como artista-intérprete" en *Intervención* vol.1, n.1, México, pp 7-15.
- González Varas, Ignacio (2005) *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*, Cátedra, España.
- González Varas, Ignacio (2015) *Patrimonio cultural. Conceptos, debates y problemas*. Cátedra, España.
- Good Eshelmer (2005) "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero. Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano" en *Estudios de cultura náhuatl*, no. 36, IIH- UNAM, México.
- Good Eshelman, Catharine (2013) "Formas de organización familiar náhuatl y sus implicaciones teóricas" en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, vol. IV, no. 37, pp 9-40.
- Guillen, A., K. Sáenz, M.H. Badii y J. Castillo (2009) "Origen, espacio y niveles de participación ciudadana" en *International Journal of Good Conscience*, vol. 4, año 1, pps 179-193.
- Guzmán, Begoña (2013) "Cultura y desarrollo: un largo recorrido" en *Cultura y Desarrollo*, no. 9, 2013, UNESCO, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Cuba.
- Guzmán Rosas, Susana y Mina Kleiche (2017) "La inclusión del conocimiento tradicional indígenas en las políticas públicas del Estado Mexicano" en *Gestión y política. Pública*, 2017, vol.26, n.2, pp.297-339 [en línea].
- Hambleton, S. y Hoggett, P. (1994). Aframework for understanding area-based desentralisation, *Local Government. Policy Marketing*. Vol. 20, No. 4. p 5-12.
- Hawkes, Jon (2001). *The Fourth Pillar Sustainability: Culture's esencial role in public planning*, Common Ground, Australia.
- Hebert, Pesqueira, Luz de Lourdes (2009) "Oriente y occidente ante la conservación -restauración. Esbozo de dos visions" en *La restauración conservación en el INAH. El debate teórico*, Renata Schneider (cord.), INAH, CONACULTA, México.
- Hebert, Pesqueira, Luz de Lourdes (s/f) "Los proyectos de conservación integral. Una opción para el futuro" en *El Correo del restaurador*, no. 7, CNCRPC, INAH, México.
- Hernández Tangarife, Natalia (2015). *Intercambio de saberes. La restauración del Santo Cristo del amor de Popolá*. Material inédito, México.
- Hernández Tangarife, Natalia (2021) "Experiencias de interacción con comunidades desde el Centro INAH Yucatán". Ponencia en *Construyendo relaciones: conservación, INAH y comunidades*, CNCPC-INAH, México.
- Hernández Sampieri, Roberto (2014) *Metodología de la investigación*, 6ª edición, Mac Graw Hill, México.
- Hernández, Sergio Enrique (2002) *La interculturalidad en las políticas públicas de México*, CEPAL- ONU, SEP, México.

Hernández, Rosalva, Sarela Paz y María Teresa Sierra, (2004) *El Estado y los Indígenas en Tiempos del PAN: Neoindigenismo, Legalidad e Identidad*, CIESAS, México.

Holtorf, Cornelius (2012) "The changing contribution of cultural heritage" en *Museum International*, vol. 63, UNESCO, pp 8-16.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (1983). *La invención de la tradición*, Cambridge, Gran Bretaña.

Ingold, Tim (2013) "Los materiales contra la materialidad" en *Papeles de Trabajo*, año 7, no. 11, Argentina, pp. 19-39.

Iturralde Durán, Carlos (2019) "Los paradigmas del desarrollo y su evolución: del enfoque económico al multidisciplinario" en *Retos Revista de Ciencias de la Administración y Economía*, vol. 9, no. 17, 2019 pp 7-23.

ICCROM (2005) *Cultural Heritage in Postwar Recovery*, Nicholas Stanley-Price (ed.), ICCROM Conservation Studies, no. 6, Italia.

ICCROM (2018) *Sharing Conservation Decision. Current issues and future strategies*

ICOMOS (1964) *Carta Internacional para la Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios*, Venecia, Italia.

ICOMOS Australia (1979) *Carta del ICOMOS Australia para Sitios de Significación Cultural*, Burra, Australia.

ICOMOS Nueva Zelanda (1992) *Carta para la conservación de lugares con valor de patrimonio cultural*, Nueva Zelanda.

ICOMOS (1994) *Documento de Nara sobre autenticidad*, Japón.

ICOMOS (2004) *The World Heritage List. Filling the Gaps -an Action Plan for the Future*.

INAH (2014) *Lineamientos institucionales en materia de conservación*.

INPI, *Atlas de los pueblos indígenas de México* [en línea] <http://atlas.inpi.gob.mx/> consultado el 23 de julio de 2021.

INPI (2022) *Pronunciamento del Foro Nacional de los Pueblos Indígenas y Afromexicano*, México.

Jaspersen García, Giovanna. (2010) *La restauración como una intervención sociocultural: herramientas y consideraciones metodológicas*. Tesis de licenciatura en restauración de bienes muebles, Escuela de Conservación y Restauración de Occidente, México.

Jeffrey, Alexander (2000) *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, 2ª edición, CLACSO, Siglo XXI, México.

Jiménez Ramírez Mauricio Benjamín y Mariana Sainz Navarro (2011) "¿Quién hace al patrimonio?: su valoración y uso desde la perspectiva del campo de poder" en *Intervención*, vol.2, no. 3, ENCRYM, INAH, México, pp14-21.

Jimeno Santoyo, Myriam (2004) "La vocación crítica de la antropología latinoamericana" en *Maguaré*, no.18, Colombia, pp 33-58.

Jokilehto, Jukka, Cleere, Henry, et.al (2005) *The World Heritage List. Filling the Gaps- an Action Plan for the Future*, Paris, ICOMOS.

Junta de Andalucía (2016) *Estrategias de negociación*, Andalucía Emprende, Fundación Pública Andaluza, España. [en línea] <https://www.andaluciaemprende.es/wp-content/uploads/2019/02/Estrategias-de-negociaci%C3%B3n.pdf>

- Kliksberg, Bernardo (2000) "Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo" en Revista de la CEPAL, no 69, 2000.
- Korsbaek, Leif y Sámano-Rentería, Miguel Ángel (2007) "El indigenismo en México: antecedentes y actualidad" en *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, Universidad Autónoma Indígena de México, México.
- Lander, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, cardenasCLACSO, Argentina
- Leff, Enrique. (2004) "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable" en *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 2, no. 7, 2004, Universidad de Los Lagos, Chile.
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, (1972), México.
- Ley general de derechos lingüísticos de los pueblos indígenas* (2003), México.
- López Austin, Alfredo (2014) *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, México.
- López Bárcenas, Francisco (2002) *Legislación y derechos indígenas en México*, Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas, Redes... tejiendo la utopía, Ediciones Casa vieja, Ce-acatl, A.C, México.
- López Caballero, Paula (2011) "De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos" en *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural*, CONACULTA, México, pp. 137-151.
- López López, Juan de Dios (2017) "La gestión de la diversidad a través del patrimonio cultural. Entre la reificación de la comunidad y la reflectividad cultural" en *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives*, no 4, pp 55-67.
- López Morales, Francisco Javier (2014) "Introducción general" en *Los nuevos paradigmas de la conservación del patrimonio cultural. 50 años de la Carta de Venecia*, Francisco Javier López y Francisco Vidargas (eds.), SEP, CONACULTA, INAH, México, pp 15-26.
- Machuca, Jesús Antonio (2005) "Reconfiguración del Estado-Nación y cambio en la conciencia patrimonial en México" en *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*, Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords), UNAM, CRIM, México.
- Macías Guzmán, Eugenia (2000) 1989-1999: Enfoques sociales de las políticas culturales *institucionales vinculadas con el INAH en la Coordinación Nacional de Restauración, como criterios metodológicos del restaurador en su trabajo al interior de una comunidad, Yanhuitlán, Oaxaca*, Tesis de licenciatura en Conservación de bienes culturales, ENCRYM-INAH, México.
- Macías Guzmán, Eugenia (2005) *Sentido social en la preservación de bienes culturales. La restauración en una comunidad rural. El caso de Yanhuitlán, Oaxaca*. CONACULTA, INAH, México.
- Macarrón Miguel, Ana María (2008) *Conservación del patrimonio cultural. Criterios y normativas*, Editorial Síntesis, España.
- Macarrón Miguel, Ana María (2013) *Historia de la conservación y la restauración: desde la antigüedad hasta el siglo XX*, 3° ed, Tecnos, España.
- Magar, Valerie (2005) "Conserving religious Heritage within communities in Mexico" en Stovel, Herb, Nicholas Stnaley-Price y Robert Killick (editores) *Conservation of Living Religious Heritage*, ICCROM Conservation Studies, no. 3, ICCROM, Italia, p 86-93.

Magar, Valerie (2016) "Interculturalidad y normatividad internacional" Ponencia en la Mesa de Discusión Teórica. Principios, criterios y normativa. Mesa XXIV: el diálogo intercultural en la conservación del patrimonio cultural, CNCPC, INAH, Secretaría de cultura, México, [en línea] https://www.youtube.com/watch?v=dVs_bge-zWs&t=5421s

Magar, Valerie (2016 b) "Sostenibilidad y conservación del patrimonio cultural" en CR. Conservación y restauración, CNCPC-INAH, México, pp 8-14.

Magar, Valerie (2017) Traducción de *Restauration* de Emanuelle Viollet Le Duc (publicación original: *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, Tome VII) en CR *Conservación y restauración*, no. 3, INAH, México.

Magar, Valerie (2018) "El Mayamata y Ananda K. Coomaraswamy. Editorial" en *Conversaciones con Ananda K. Coomaraswamy*, no. 6, INAH, Secretaría de Cultura, CNCPC, México.

Maisner, Dalia (2021) "Trabajo interdisciplinario con comunidades en el Centro INAH Michoacán" Ponencia en *Construyendo relaciones: conservación, INAH y comunidades*, CNCPC-INAH, México.

Málaga-Villegas, Sergio G (2019) "Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad" en Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, vol. XLIX, no.2, Universidad Iberoamericana, México. [en línea] <https://www.redalyc.org/jatsRepo/270/27059273007/html/index.html> Consultado 13 de enero de 2021.

Martínez Justicia, María José (2008). *Historia y Teoría de la conservación y la restauración*, 3º ed, Tecnos, España.

Martínez Yáñez, Celia (2010) "La redefinición del valor universal excepcional y el futuro de la Lista del Patrimonio Mundial" en *E-RPH. Concepto*, Estudios, España.

Matos Moctezuma, Eduardo (1996) "El indigenismo: pasado y presente" en *Cultura y derechos de los pueblos indígenas*, AGN y FCE, México.

Mendoza, Franco y Angélica Vásquez (2022) *Movimiento de imágenes, requisitos y conflictos: los santos de San Dionisio del Mar, Oaxaca, ante los sismos de 2017*,

Mendoza, Franco y Angélica Vásquez (2020) Reporte de comisión: San Dionisio del Mar, Oaxaca, Dirigido a la Lic. María del Carmen Castro Barrera, Coordinadora nacional de conservación del patrimonio cultural, CNCPC-INAH, México.

Montesi, Laura (2016). "Vivir en (dis)continuidad: reconfiguración de subjetividades religiosas en una comunidad ikojts de Oaxaca" en *Desacatos. Revista de ciencias sociales*, no. 50, enero-abril 2016, CIESAS, México, pp 122-137.

Monteforte Iturbe, Anaité. (2009) "Discusión teórica de la restauración del retablo de la Virgen del Rosario en Jiutepec, Morelos. Un proyecto comunitario" en *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones*, Luis Fernando Guerrero Baca (coord.), INAH, México, pp 275 -803.

Monroy Gaytán, José Francisco (2016) "La evaluación de los indicadores de interculturalidad en los programas de salud dirigidos a la población indígena y la importancia de la comunicación intercultural" en *Revista de Evaluación de Programas y Políticas Públicas*, no. 8, pp 71-89.

Muñoz Viñas, Salvador (2008) *Teoría contemporánea de la restauración*, Editorial Síntesis, España.

Navarrete, Federico (2004) *Las relaciones interétnicas en México*, UNAM, México.

Neurath, Johannes (2020) *Someter a los dioses, dudar de las imágenes*, Editorial SB, Argentina.

Ndoro, Webber (2018) "Heritage Values and conservation from Africa", Ponencia en el *Congreso Internacional Teorías, historia, conservación*, 18 al 21 de septiembre de 2018, CNCPC-ENCRYM, INAM, México.

Noval Vilar, Blanca y Luis Huidobro (2007) "Criterio de Intervención en el patrimonio de las comunidades" en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, INAH, México.

Noval Vilar, Blanca (s/f) "Participación social en los proyectos de conservación con comunidades" en *Restaura. Revista electrónica de Conservación*, CNCPC-INAH, México.

Oficina Internacional del Trabajo (2014) *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Perú.

Olivé, León (2004) *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México.

Olivé, León (1999), Paidós, México.

ONU (1987) *Nuestro futuro común* (Informe Brundtland)

ONU (2002) *Informe de la Cumbre mundial sobre el desarrollo sostenible*, Johannesburgo. (Cumbre Río10+)

ONU (2007) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*

ONU (1948) *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Francia.

Ortiz Gasca, Marilyn (2020) *La conservación de los museos ejercida desde un enfoque social hacia exposiciones y sus contenidos (People Centred Approaches to Conservation): un estudio de caso*, Tesis de licenciatura en restauración, ENCRYM, INAH, México.

Pani, Erika (1998) ¿" Verdaderas figuras de cooper" o "pobres inditos infelices"? La política indigenista de Maximiliano, en *Historia Mexicana*, vol. 47, no. 3 (187) enero -marzo 1998, El Colegio de México, pp 571-604.

Pacheco Pedraza, Nayeli; Cañete Ibáñez, Carlos; Alcántara Morales, Josué y José López Quintero. (2015) "Inclusión social para la conservación. Reporte de actividades en conservación del patrimonio con comunidades de la región de los Altos de Chiapas" en *CR. Conservación y restauración*, no. 5, boletín de la CNCPC, INAH, Secretaría de cultura, México, pp 46-59.

Pacheco Pedraza, Nayeli (2016) "Diálogo intercultural. Experiencias desde la conservación de bienes culturales". Ponencia en la Mesa de Discusión Teórica. Principios, criterios y normativa. Mesa XXIV: el diálogo intercultural en la conservación del patrimonio cultural, CNCPC, INAH, Secretaría de cultura, México, [en línea] https://www.youtube.com/watch?v=dVs_bgezWs&t=5421s

Pacheco Pedraza, Nayeli (2021) "Experiencias colaborativas para la conservación en Chiapas" Ponencia en *Construyendo relaciones: conservación, INAH y comunidades*, CNCPC-INAH, México. [en línea] <https://www.youtube.com/watch?v=MjKifkEmoVE&t=103s>

Pacheco Pedraza, Nayeli (2022) *Proyecto para evaluación: Estudios de caso. Actividades de conservación y restauración en contextos multiculturales*, INAH, México [Inédito]

Parekh, Bhikhu (2000) *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, España.

Pérez de Cuéllar, Joaquín (1997) *Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, UNESCO, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002) “De las relaciones interétnicas a la interculturalidad” en *La identidad nacional como problema político y cultural. Los derechos de la pluralidad*, Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords.), UNAM, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2004) “Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía” en *Patrimonio Cultural y turismo*, Cuadernos 9, CONACULTA, México, pp 11-26.

Pérez, Maya Lorena (2009) “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones” en *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Valladares de la Cruz, Laura; Pérez Ruiz, Maya Lorena y Zárate Margarita (coord.), UAM, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012) “Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes” en *Diario de campo. Nueva época*, INAH, México, pp 3-82.

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Antonio Machuca (2017) “La patrimonialización ¿un nuevo paradigma?” en Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C, CEAS, INAH, México, pp 5-14.

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar (2019). *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*. Juan Pablos Editor, México.

Pitarch, Pedro (2013) *La cara oculta del pliegue*, Artes de México, CONACULTA, México.

Polanco, Héctor y Lesbia Payares (2012) “Patrimonio histórico-cultural y pensamiento complejo como estrategia del desarrollo sostenible” en *Multiciencias*, Vol. 12, no. 3, Universidad de Zulia, Venezuela, pp 295-299.

Prats, Llorenc (1998) “El concepto de patrimonio cultural” en *Política y Sociedad*, no. 27, España, pp 63-76.

Prats, Llorenc (2005) “Concepto y gestión del patrimonio local” en *Cuadernos de Antropología Social*, no.21, Argentina, pp 17-35.

Programa Universitario de Derechos Humanos (PUDH-UNAM), Cátedra UNESCO y Universidad Nacional de Colombia (UNAL) (2021), *Indicadores de evaluación y propuestas estratégicas para políticas públicas interculturales con enfoque en derechos humanos*. Carolina Liscano Cristancho (editora)

Reglamento de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, (1975), México.

Rubio, Miguel Ángel (2006) “El patrimonio cultural de los pueblos indígenas de México” en *Patrimonio cultural y turismo*. Cuadernos 3, CONACULTA, México, pp 81-85.

Rodríguez Barba, Fabiola (2009) “La importancia de la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales de la UNESCO y su impacto en las políticas culturales mexicanas” en *Confines de relaciones internacionales y ciencias políticas*, vol. 5, no. 9, México.

Romero Galván, José Rubén (2003) “La nobleza indígena en la época colonial. Privilegios económicos” en *Los privilegios perdidos Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*, IIH, UNAM, México.

Rosas Mantecón, Ana (2005) “Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México” de Ana Rosas Mantecón en *La antropología urbana en México*, Néstor García Canclini (coords), FCE, CONACULTA, UAM, México, pp 60-95.

Roselló Soberón, Estela (2011) "De iglesias, catedrales, capillas y conventos: paradojas y claroscuros de nuestro patrimonio colonial" en *La idea de nuestro patrimonio cultural* Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), Tomo II, CONACULTA, México, pp 203-209.

Salmón Martha (s/f) "Presentación" en *El Correo del restaurador*, no. 7, CNCRPC, INAH, México.

Sánchez, Consuelo (1999) *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, siglo XXI, México.

Sánchez Nogueira, Andrea y Ángel P Chávez Zaldumbide (2014). *Transformar la realidad social desde la cultura: planeación de proyectos culturales para el desarrollo*, CONACULTA, México.

Santos, Boaventura de Sousa (2009) *Una epistemología del sur*, CLACSO, Siglo XXI, México.

Sen, Amartya (2000) *Desarrollo y libertad*, Planeta, Argentina.

Schaepe, David M, George Nicholas y Kierstin Dolata (2020) *Recommendations for Decolonizing British Columbia's Heritage-Related Processes and Legislation*, First People's Cultural Council, Canadá.

Schneider Glantz, Renata. (2001) "El proyecto de conservación y restauración de San Miguel Ixtla, Guanajuato" en *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, no 35, INAH, México, pp 35-37.

Schneider Glantz, Renata. (2003) *Aproximaciones conceptuales al fenómeno de la diversidad cultural: multiculturalismo, justicia social e interculturalidad*, Tesis de Maestra en filosofía, FFL-UNAM, Inédito.

Schneider Glantz, Renata. (2008). *Sobre la necesidad de la reproducción total de los bienes muebles e inmuebles por destino del templo de Nuestra Señora de la Asunción de Santa María Acapulco, San Luis Potosí: una justificación teórico-metodológica*. CNPCP/ INAH, México, mecanoscrito.

Schneider Glantz, Renata (2009) "La noción de autenticidad y sus diversas repercusiones en la conservación del patrimonio cultural de México" en *La conservación restauración en el INAH. El debate teórico*, Renata Schneider (coord.), INAH, México, pp 59-72.

Schneider Glantz, Renata (2010) "Rehabilitación, conservación y restauración de bienes culturales en comunidades marginadas. El caso de Santa María Acapulco, San Luis Potosí", en *Contribuciones: cultura y restauración IV*, México.

Schneider Glantz, Renata (2014) La rehabilitación del Templo de Santa María Acapulco, ponencia en el ciclo de conferencias La Carta de Venecia en México, ENCRYM y CNCPC-INAH, México [en línea] https://www.youtube.com/watch?v=LBNf51wfv_Y consultada el 19 de febrero de 2022.

Schneider Glantz, Renata (2017) "¿De quiénes son las cosas: de ustedes o de nosotros?" en *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C, CEAS, INAH, México*, pp 33-44

Schneider Glantz, Renata (2018) "¿Descolonizar nuestra ética de intervención?" Ponencia en el *Congreso Internacional Teorías, historia, conservación*, 18 al 21 de septiembre de 2018, CNCPC-ENCRYM, INAM, México.

Schneider Glantz, Renata (2019) "Función, diferencia cultural y vida comunitaria: proyectos de conservación y restauración en localidades indígenas de México" en *Conversaciones*, no. 6, CNCPC, INAH, México.

Schneider Glantz, Renata (2021) "Arquitectura regional de veredas. Sobre capillas intercomunitarias dedicadas a la Santa Cruz en el Rincón Zapoteco de Oaxaca. Ponencia en el Congreso Internacional Nuevas categorías sobre patrimonio cultural de la UNESCO. Sesión 3, CNCPC, ENCRYM, México.

Schneider, Renata y Valerie Magar (2018) "Construir teoría a manera de prólogo" en *Construir teoría. Memoria del segundo y tercer simposio de la conservación-restauración*, Renata Schneider y Valerie Magar (coords), Secretaría de Cultura, INAH, México.

Shand, D. y Arnberg, M. (1996). Background Paper in Responsive Government: Service Quality Initiatives, OECD, Francia.

Semo, Ilán (2017) "¿Indígenas o pueblos originarios? una reforma conceptual" en diario La Jornada, sección Opinión, 3 de noviembre de 2017, México.

Sistema de Información Cultural, *Inventario del patrimonio cultural inmaterial*, México [en línea] <https://sic.cultura.gob.mx/index.php?table=frpintangible#>

Smith, Laurajane (2012) "Editorial: ¿A critical heritage studies?" en *International Journal of Heritage Studies*, vol. 18, no. 6, Londres, pp 533-540.

Stovel, Herb (2005) "Introduction" en *Conservation of living religious heritage*, ICCROM, Italia.

Stanley Price, Nicholas (2005) "Introduction" en *Conservation of living religious heritage*, Stanley Price, Herb Stovel y Robert Killick (ed.), ICCROM, Conservation Studies 3, ICCROM, Italia.

Stanley Price, Nicholas, Herb Stovel y Robert Killick (2005) (ed.) *Conservation of living religious heritage*, Conservation Studies 3, ICCROM, Roma.

Stavenhagen, Rodolfo (1979) "México: minorías étnicas y política cultural" en *Nexos*, México. disponible en <https://www.nexos.com.mx/?p=3377> [consultada el 4 de abril de 2021] UNESCO (1964) *Carta Internacional para la Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios*, Venecia.

Sully, Dean (2002) "Conservation Theory and Practice. Materials, Values and People in Heritage Conservation" en *The International Handbooks of Museum Studies*, Sharon Macdonald and Helen Rees Leahy (eds.), Volume IV, USA.

Sully, Dean (2007) *Decolonising Conservation. Caring for Maori meeting house outside New Zealand*, Left Coast Press, EUA.

Sully, Dean (2013) "Locating Hinemini's People" en *Journal of material culture*, University College London, Inglaterra.

Tello, Carlos (1996) "Una nueva política indigenista" en *Cultura y derechos de los pueblos indígenas*, AGN y FCE, México.

Toledo, Victor Manuel (2010), *Red de patrimonio biocultural*, México.

Toledo, Victor Manuel (2012) *Red de etnoecología y patrimonio biocultural*, CONACYT, México

UNESCO (1972) *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*

UNESCO (1982) Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales "Mondiacult". México

UNESCO (2001) *Declaración universal sobre la diversidad cultural*

UNESCO (2003) *Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*, París.

UNESCO (2004) *Linking Universal and Local Values: Managing a Sustainable Future for World Heritage*, *World Heritage papers*, no, 13

UNESCO (2005) *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*.

UNESCO (2007) *Los derechos culturales. Declaración de Friburgo*.

UNESCO (2014) *Culture for development indicators*, Francia.

UNESCO (2015) *Vigésima reunión de la Asamblea General de los Estados parte en la Convención para la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*, Francia.

UNESCO (2019) *Patrimonio vivo y pueblos indígenas*.

UNICEF y Universidad Católica de Temuco (2022) *Interculturales. Instrumento para la medición de criterios interculturales en los programas que trabajan con infancias en la región de la Araucanía*, Chile.

Uriarte, Julia. (2019) "Cultura occidental" en *Características.co*. [en línea] <https://www.caracteristicas.co/cultura-occidental/>. Consultado: 25 de junio de 2020

Vázquez Estrada, Alejandro; Mirzo Mendoza Rico e Imelda Aguirre Mendoza (2007) "Del trueno a las cenizas. Reporte etnográfico en torno a la catástrofe acaecida en el templo pame de Nuestra Señora de la Asunción Santa María Acapulco, San Luis Potosí" en *Diario de campo Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, no. 95, INAH, México [en línea] <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A19196>

Vázquez Montalbán, Manuel (2001) *Marcos: el señor de los espejos*, Aguilar, México.

Villaseñor, Isabel (2011) "El valor intrínseco del patrimonio cultural ¿una noción aún vigente?" en *Intervención Revista Internacional De Conservación Restauración y Museología*, no. 1, pp 6–13.

Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez (2012) "Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura" en *Cultura y representaciones sociales*, año 6, núm. 12, pp 75-101

Villoro, Luis. (1950) *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.

Villoro, Luis (1998) *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Paidós, FFL- UNAM, México.

Villoro, Luis (2000) "¿El fin del indigenismo?" En *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1966-1997*, México: Instituto Nacional Indigenista- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Velasco Castelán, Thalía (2012) *La construcción y el valor del patrimonio documental en el marco legislativo e institucional mexicano (1914-2012)*, Tesis de maestría en historia aplicada, Universidad Nacional de costa Rica.

Warman, Arturo (1978) "Indios y naciones del indigenismo" en *Nexos*, 2003, México [en línea] <https://www.nexos.com.mx/?p=3060> Consultado: 9 de enero de 2021

Warman, Arturo (2003) *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia (1970) *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México.

Wijesuriya, Gamini (2008) "Conservation in context" en *Conservation and preservation. Interactions between theory and practice. In memorial Alois Riegl (1858-1905)*, Michel Falser y Lipp Wilfred (eds.), Edizioni Polistampa, Austria.

Wijesuriya, Gamini y Sarah Court (2015) *People Centred approaches to the Conservation of cultural heritage: living heritage*, ICCROM, Roma.

Wijesuriya, Gamini y Webber Ndoro (2015) "Heritage management and conservation: from colonization to globalization" en *Global Heritage: A reader*, Lynn Meskell (ed.), Wiley Blackwell, EUA.

Wijesuriya, Gamini (2017) "Towards the De-secularisation of Heritage" en *Built Heritage*, no. 1, pp 1–15.

Zea, Leopoldo (1979) *Negritud e indigenismo*, Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana, no 89, UNAM, México.

Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano (2004) *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. UNAM, México [en línea]

Zambrano, Carlos Vladimir (2005) "Interculturalidad, reconocimiento y diversidad ampliada" en *Revista Interculturalidad*, año 1, no. 1, Chile, pp. 89-106.

Notas informativas

Quadratin Oaxaca (2021) *Entregan INAH y FAHHO 5 capillas y 25 restauraciones en Rincón Zapoteco*, 31 de diciembre de 2021, [en línea] <https://oaxaca.quadratin.com.mx/entregan-inah-y-fahho-5-capillas-y-25-restauraciones-en-rincon-zapoteco>

Luces del siglo (2021) Ponderan el impacto del Tren Maya en patrimonio, 12 de noviembre de 2021. [en línea] <https://lucsdelsiglo.com/2021/11/12/ponderan-el-impacto-del-tren-maya-en-patrimonio-local/> consultado el 25 de febrero de 2022.

Forbes México (2019) ONU Critica consulta del tren maya: no cumplió con estándares, 20 de diciembre de 2019 [en línea] <https://www.forbes.com.mx/onu-critica-consulta-del-tren-maya-no-cumplio-con-estandares> consultado el 20 de febrero de 2022.

Indigenous cultural Heritage, Heritage BC [en línea] <https://heritagebc.ca/resources/first-peoples-heritage/>.

Native American Heritage Month, Smithsonian Institution [en línea] <https://nativeamericanheritagemonth.gov/> y <https://www.nps.gov/subjects/tellingallamericansstories/indigenousheritage.htm>

Entrevistas realizadas

Schneider Glantz, Renata. Comunicación personal, 20 de julio de 2021.

Hernández Tangarife, Natalia. Comunicación personal, 6 de junio de 2021.

Franco de Jesús Mendoza Martínez. Comunicación personal, 2 de julio de 2021

Jennifer Bautista López y Blanca Noval Vilar. Comunicación personal, 17 de junio de 2021.

Pacheco Pedraza, Nayeli. Comunicación personal, 22 de junio de 2021

Cañete Ibáñez, Carlos. Comunicación personal, 29 de junio de 2021.

Páginas web de consulta

Geoweb Chiapas <http://map.ceieg.chiapas.gob.mx/geoweb/> Consultado el 25 de julio de 2021

Censo de población y vivienda, INEGI, 2010 [en línea] <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/> Consultado el 30 de agosto de 2020.

México Megadiverso, Biodiversidad mexicana, CONABIO [en línea] <https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/quees> consultada el 20 de febrero de 2021.

Municipio de Chenalhó, Data México [en línea] <https://datamexico.org/es/profile/geo/chenalho#population-and-housing> consultado el 23 de septiembre de 2022.

<https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/ceremonial-y-ritual>.

Popolá, Valladolid, Yucatán <https://mexico.pueblosamerica.com/i/popola/> Consultado el 19 de febrero de 2022

INPI, *Atlas de los pueblos indígenas de México* [en línea] <http://atlas.inpi.gob.mx/> consultado el 23 de julio de 2021

Inventario del patrimonio cultural inmaterial, Sistema de Información cultural, México [en línea]

<https://sic.cultura.gob.mx/index.php?table=frpintangible#> consultado el 11 de febrero de 2021.

<https://www.rae.es/>

Registro de Buenas Prácticas de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial. UNESCO, Patrimonio cultural inmaterial [en línea]

<https://ich.unesco.org/es/listas>. [consultado el 18 de noviembre de 2022)

Academia Mexicana de la lengua “tzeltal o tseltal, tzotzil o tsotsil [en línea]

<https://www.academia.org.mx/consultas/consultas-frecuentes/item/tseltal-o-tzeltal-tsotsil-o-tzotzil> Consultado el 4 de enero de 2023

Etnografía del pueblo huave. Blog del INPI [en línea] <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-huave-mero-ikooc> Consultado el 19 de febrero de 2023

Dirección General de Educación Indígena (DGEI) [en línea] <https://dgei.basica.sep.gob.mx/> Consultado el 15 de agosto de 2022.

INALI (2009) *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales* [en línea] <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/> Consultado el 16 de agosto de 2022