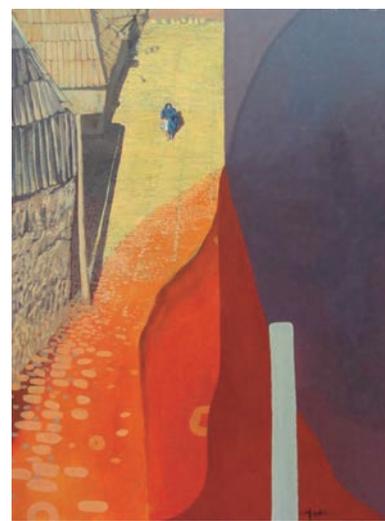
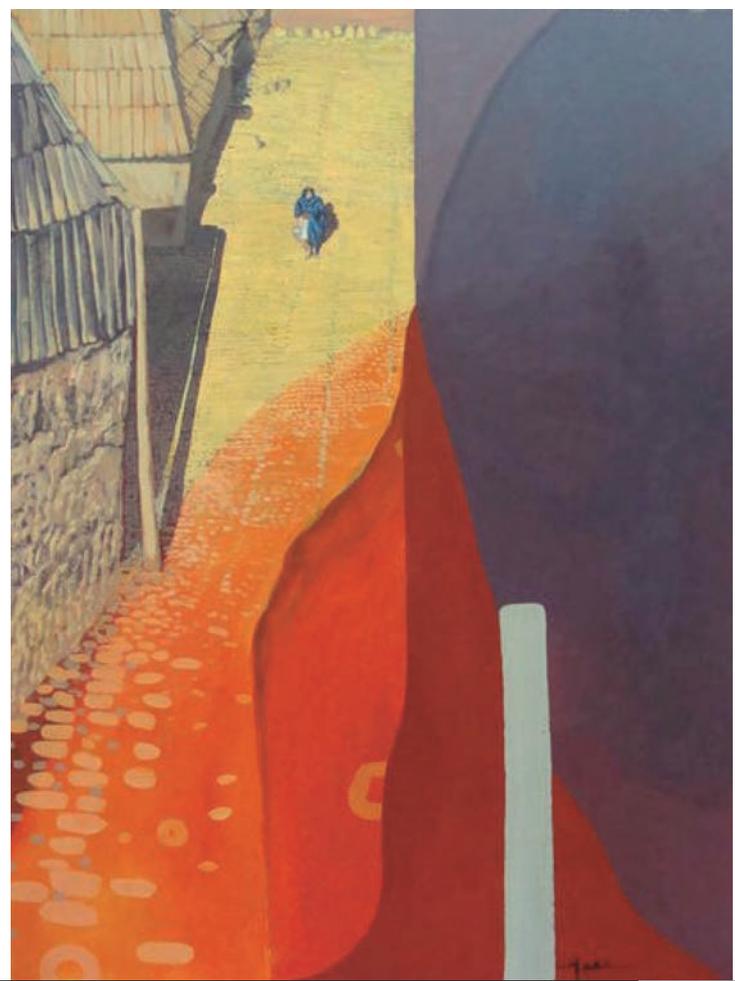


LORENA OJEDA DÁVILA
EDUARDO MIJANGOS DÍAZ
EUGENIO MERCADO LÓPEZ
Coordinadores

Cultura, sociedad y políticas públicas. Pasado y presente del patrimonio cultural en Michoacán

LORENA OJEDA DÁVILA
EDUARDO MIJANGOS DÍAZ
EUGENIO MERCADO LÓPEZ
Coordinadores



Francisco Navarro Méndez
(Distrito Federal, México, 1980)
Fronteras
2013
Acrílico, 70 cm x 60 cm
Colección Privada
Digitalización de la obra: Francisco Navarro Méndez

Cultura, sociedad y políticas públicas.
Pasado y presente del patrimonio cultural en Michoacán



CULTURA, SOCIEDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS.
PASADO Y PRESENTE DEL PATRIMONIO
CULTURAL EN MICHOACÁN

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Directorio

Dr. Medardo SERNA GONZÁLEZ
Rector

Dr. Salvador GARCÍA ESPINOSA
Secretario General

Dr. Jaime ESPINO VALENCIA
Secretario Académico

Dr. Oriel GÓMEZ MENDOZA
Secretario Administrativo

Dr. Orlando VALLEJO FIGUEROA
Secretario de Difusión Cultural

C.P. Gerardo FIGUEROA BENAVIDES
Tesorero General

Dr. Raúl CÁRDENAS NAVARRO
Coordinador de la Investigación Científica

Dra. Ileri SUAZO ORTUÑO
Coordinadora General de Estudios de Posgrado

Dr. Marco Antonio LANDAVAZO
Director del Instituto de Investigaciones Históricas

Arq. Judith NÚÑEZ AGUILAR
Directora de la Facultad de Arquitectura

**CULTURA, SOCIEDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS.
PASADO Y PRESENTE DEL PATRIMONIO
CULTURAL EN MICHOACÁN**

Coordinadores:
Lorena Ojeda Dávila
Eduardo Mijangos Díaz
Eugenio Mercado López

Encuentros 22

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Instituto de Investigaciones Históricas
2015

F1306 Cultura, sociedad y políticas :pasado y presente del patrimonio
C85 cultural de Michoacán/ Coordinadores, Lorena Ojeda Dávila
2015 Eugenio Mercado López, Eduardo Mijangos Díaz, Morelia,
Michoacán, de Ocampo, México :UMSNH, Instituto de—
Investigaciones Históricas, Coordinación de Investigación
Científica, Facultad de Arquitectura, 2015.

299 p. :il. ; 22 cm. (Encuentros ; 22)

Incluye :bibliografía e índice

ISBN de colección: 978-607-424-524-0

ISBN de volumen: 978-607-424-564-6

- 1.- Patrimonio de la humanidad – Michoacán de Ocampo, México
- 2.- Patrimonio histórico artístico– Siglo XVI-XX –Michoacán de Ocampo
- 3.- Michoacán de Ocampo – Historia – México
- 4.- Michoacán de Ocampo – Condiciones sociales – México
- 5.- Michoacán de Ocampo – Condiciones económicas – México

Este libro fue evaluado por pares académicos en los meses de octubre y noviembre de 2015, a solicitud del Consejo editorial del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, entidad que resguarda los dictámenes correspondientes.

Imagen de portada: Francisco Navarro Méndez, *Fronteras*, 2013, Acrílico 70 x 60 cm., Colección privada

Digitalización de la obra: Francisco Navarro Méndez

Diseño de portada: Liliانا Díaz Lomelí

Diseño de interiores: Hugo Silva Bedolla

Cuidado de la edición: Ricardo Aguilar González

Cultura, sociedad y políticas públicas.

Pasado y presente del patrimonio cultural en Michoacán.

Primera edición 2015

Morelia, Michoacán, México

© D. R. 2015 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Instituto de Investigaciones Históricas

Coordinación de la Investigación Científica

Facultad de Arquitectura

Ciudad Universitaria.

Morelia, Michoacán

cpiih@umich.mx

ISBN de colección: 978-607-424-524-0

ISBN de volumen: 978-607-424-564-6

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, en términos de la Ley Federal de Derechos de Autor, y en su caso, de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Introducción	9
La “identidad campesina”. Una valoración a partir del agrarismo posrevolucionario en Michoacán <i>Eduardo Mijangos Díaz</i>	19
El patrimonio artístico purépecha y su resguardo en las comunidades indígenas michoacanas: El templo de Santa María Huiramangaro <i>Carmen Alicia Dávila Munguía</i>	43
Perspectivas sobre la conservación de la troje purépecha. Entre la conservación ideal y la realidad <i>Catherine R. Ettinger</i>	69
Políticas del patrimonio cultural en la conservación de monumentos históricos de comunidades indígenas de Michoacán <i>Eugenio Mercado López</i>	89
Tensiones en torno a la “puesta en valor” del patrimonio cultural indígena purépecha en Michoacán <i>Lorena Ojeda Dávila</i>	111
Concursos artesanales: el caso de Michoacán, una revisión crítica <i>Eva María Garrido Izaguirre</i>	143
La nueva minería en Angangueo: un paisaje urbano histórico en riesgo <i>Teresita Fernández Martínez</i>	161
<i>Homies</i> de retorno en Angahuan: una comunidad purépecha en Michoacán <i>Berenice Guevara Sánchez</i>	183

Patrimonio cultural: ¿De quién? ¿Para quién? ¿Para qué? <i>Aída Castilleja</i>	221
Conclusiones	255

INTRODUCCIÓN

El presente libro aborda la problemática que se ha suscitado en México —específicamente nos referimos al caso de Michoacán— con respecto a la patrimonialización de los recursos naturales, las tradiciones históricas y la herencia material e inmaterial de los pueblos indígenas y su interrelación con la construcción e implementación de las políticas públicas en el terreno cultural, así como a la situación específica de Angangueo, antiguo fundo minero y actualmente considerado “Pueblo mágico”.

El carácter local de la temática que se aborda en esta obra, cobra interés por su vigencia y actualidad en el contexto latinoamericano en donde la diversidad cultural propicia nuevas miradas hacia las comunidades indígenas y rurales, así como en el panorama global en donde se discute la validez de los conceptos y las políticas orientadas a la conservación del patrimonio cultural y natural que se promueven desde la UNESCO y en diversos países, cuestionándose en particular la utilización de los bienes y las expresiones culturales con fines de crecimiento económico. Esta circunstancia es relevante ya que en las últimas décadas el ámbito público ha impulsado fuertemente la conservación de las manifestaciones culturales en el estado de Michoacán, logrando inclusive que algunas de ellas sean reconocidas como patrimonio cultural mundial material o inmaterial por la UNESCO, las cuales se han incorporado como elemento relevante en programas y productos de turismo cultural.

Las tensiones derivadas de las diversas concepciones acerca del patrimonio cultural han sido advertidas por varios autores al señalar que, pese a la existencia de la definición de un patrimonio común de la humanidad, la globalización del concepto y su institucionalización impulsados por la UNESCO, éstas no han superado el poder de los Estados parte, de sus estructuras y de sus agendas nacionales.¹ Ambas visiones llevan implícito un contenido de políticas impuestas del centro a las periferias a partir de lógicas de homogeneización cultural pero, de forma paradójica, la propia

¹ ASKEW, “The Magic List of Global Status”.

UNESCO ha asimilado enfoques alternativos que emergen de la periferia, como es el concepto de autenticidad, plasmado en la Carta de Nara para el caso del patrimonio cultural edificado, o bien en el reconocimiento de la diversidad cultural mediante la Declaración Universal de ese organismo acerca de este tema en 2001.

Siguiendo a Askew, lo relevante para el caso que nos ocupa es que la representación global del patrimonio no aporta detalles ni un entendimiento acerca de cómo ese discurso es desplegado en el nivel de los sitios culturales locales y nacionales, en los procesos de fortalecimiento del turismo, en los propósitos prácticos de revitalización de áreas urbanas marginalizadas o en la recuperación de las economías regionales. La diversidad de significados en torno al patrimonio cultural implícitos en la visión global, nacional y local, así como la aplicación de las agendas nacionales y sus efectos, generan un rango de situaciones y conflictos que sólo son percibidos al acercarse a las localidades, al acaecer cotidiano de sus prácticas sociales y la dimensión simbólica de los bienes y las expresiones culturales, cuyo conocimiento y comprensión ha llevado a la búsqueda de visiones alternativas que propicien el desarrollo desde abajo, iniciativas que, inicialmente, no estaban consideradas en las definiciones de un patrimonio mundial.

En este contexto, en la presente obra se hace un recuento histórico, artístico y arquitectónico del patrimonio cultural michoacano a través de distintos periodos históricos, comenzando con la época colonial y abarcando hasta los tiempos contemporáneos. En ese recuento convergen diversas miradas que si bien tienen como denominador común las políticas públicas y el patrimonio cultural, muestran igualmente la diversidad de enfoques e intereses de los autores, lo cual, lejos de restarle valor a la obra en su conjunto, propicia un diálogo entre disciplinas que permite advertir la complejidad de la noción de “patrimonio” y de la construcción y operación de las políticas culturales como espacio de participación comunitaria y escenario de acuerdos con las entidades públicas, pero también de conflictos y tensiones como producto de la puesta en valor del patrimonio cultural.

Se pone especial énfasis en las posturas, las experiencias y los resultados que se han generado a partir de las propias comunidades y a las consecuencias resultantes de la implementación de las

políticas culturales con respecto a su patrimonio. Ello en razón de que no se puede negar que si bien, en general, esas políticas han favorecido la conservación del patrimonio cultural, en muchos casos la intervención de las instituciones gubernamentales y los organismos externos que promueven la conservación de los bienes culturales han alterado las formas de organización tradicionales, propiciando la fragmentación y aún la formación de grupos antagónicos en el interior de las comunidades o los pueblos, poniendo en riesgo aquello que constituye su patrimonio material e inmaterial, como los autores muestran en los nueve capítulos que integran la obra.

En las contribuciones de Eduardo Mijangos Díaz y Lorena Ojeda Dávila, no obstante que se dedican a dos etapas y contextos históricos distintos, se aborda la construcción de la identidad campesina e indígena y del imaginario colectivo en donde, frente a los programas de gobierno y la puesta en valor del patrimonio colectivo, no solamente se propician los encuentros y los acuerdos, sino también se generan tensión, disparidad y desequilibrio interno entre los propios miembros de las comunidades.

A partir de una valoración historiográfica, Eduardo Mijangos Díaz analiza la configuración de la identidad étnica de las comunidades campesinas en un contexto de conflicto social en relación con el agrarismo posrevolucionario en Michoacán, concepto que se refiere al conjunto de acciones prácticas organizadas por parte de comunidades campesinas en defensa de sus tierras, abordándose desde el discurso complejo y difuso de las propias comunidades campesinas y no vinculado exclusivamente con el lenguaje del programa revolucionario oficial, mostrando su interacción en la conformación del imaginario colectivo y de nuevas formas de identidad.

Por su parte, Lorena Ojeda Dávila analiza las circunstancias históricas contemporáneas y las tensiones en torno a la “puesta en valor” del patrimonio indígena en Michoacán, remontándose al surgimiento de agrupaciones indígenas que han abogado por la recuperación de la solidaridad comunitaria, la defensa del patrimonio cultural y natural, así como la revitalización de la identidad, pero confrontadas por su posicionamiento político y la aceptación o rechazo a la valoración y políticas en torno a ese patrimonio por parte de las autoridades. El estudio y valoración de los proyectos

oficiales en torno al patrimonio cultural muestran una escasa vinculación con las necesidades de la población que lo produce, lo cual poco contribuye a su desarrollo, propiciando además el surgimiento de tensiones e inconformidades, disparidades y desequilibrios entre sus miembros, situación que puede revertirse siempre que se unifiquen objetivos, se construyan acuerdos y se concilien las visiones e intereses de los grupos representativos de esas comunidades indígenas.

Una manifestación material de la identidad y del imaginario colectivo de las comunidades indígenas y rurales es precisamente el patrimonio cultural edificado, tema que es abordado por Catherine R. Ettinger, Carmen Alicia Dávila Munguía, Eugenio Mercado López y Teresita Fernández Martínez.

La paradoja de la arquitectura vernácula transformada en objeto de lujo como producto de políticas de conservación derivadas de valoraciones externas a las comunidades, propician la exclusión de los moradores originales y la venta de sus viviendas a quien pueda asumir el costo que implica preservar sus características originales. Visualizado como un fenómeno que se presenta en diversos países del mundo, Catherine R. Ettinger propone una perspectiva sobre la conservación de la troje purépecha, que se debate entre la promoción turística y la realidad social. A partir del análisis del discurso académico, de la voz del Estado y de los habitantes, se devela el marcado contraste entre sus respectivas visiones, por lo que plantea la necesidad del estudio de la vivienda como una relación entre el objeto y su rol simbólico, reflejo de los valores esenciales de un grupo humano, que permita su comprensión más allá de su concreción física; en tanto, los procesos de su conservación llevan implícita la incorporación de aspectos ambientales necesarios para garantizar la disponibilidad de materiales, así como económicos que propicien la pervivencia de las comunidades y la posibilidad de heredar esos conocimientos.

En contraste con la vivienda tradicional, pero afirmando la diversidad de visiones con las cuales se valora y se salvaguarda el patrimonio edificado, los espacios y bienes culturales de uso religioso parecen ser motivo de una convergencia de miradas del ámbito público, privado y comunitario que propicia y promueve la conservación y restauración de esos bienes como un legado remo-

to y original, visualizado idílicamente como resultado de la fusión de tradiciones mesoamericanas y europeas. En este aspecto, Carmen Alicia Dávila Munguía valora la participación indígena en el arte realizado en Michoacán en el siglo *xvi*, enfatizando en la producción artística surgida de la fusión que generó el fuerte choque entre dos culturas antagónicas: la mesoamericana y la europea. La hibridación cultural mediante la tarea evangelizadora, dio lugar a un valioso patrimonio artístico religioso, tal es el caso del retablo del templo de Huiramangaro, uno de los muy escasos ejemplos de su tipo del siglo *xvi* en el país. La autora explica el valor y el significado que el patrimonio tiene para los lugareños y para el arte en general, el cuidado que le ha otorgado la comunidad, así como las gestiones y acciones emprendidas para su cuidado y conservación.

No obstante, el aparente acuerdo entre las entidades de gobierno y las comunidades para la conservación de los inmuebles de uso religioso se pone en entredicho al contrastar las políticas públicas y las prácticas sociales en torno a estos espacios; en ese sentido el análisis realizado por Eugenio Mercado López, pone en evidencia que la obra pública en estos sitios si bien se ha generado por lo común a partir de acuerdos entre las partes involucradas, también ha propiciado en ocasiones conflictos que inciden en detrimento de los bienes culturales y afectan los esquemas de organización comunitaria. Esas circunstancias hacen necesario revisar la actuación del ámbito público en regiones y sitios donde la diversidad cultural reclama el respeto para el ejercicio pleno de esos derechos y para la preservación de sus manifestaciones culturales materiales e inmateriales y donde las experiencias locales, plasmadas en las prácticas comunitarias, deben de ser un componente esencial en la práctica de intervención del patrimonio edificado por parte de las instancias de la administración pública.

Pero el riesgo para la integridad de los bienes culturales apreciados por las comunidades no sólo tiene que ver con la diferencias de visiones e intereses que inciden en su conservación y transformación, surgidos de la actuación de la propia comunidad o del ámbito público, ya que existen otros factores de índole supranacional. La firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) y las reformas constitucionales en México durante la última década del siglo *xx*, propiciaron el resurgimiento de la industria minero metalúrgica por

parte de grandes empresas las cuales, con frecuencia, se han asentado en antiguos fundos mineros con valor patrimonial. Esta circunstancia permite a Teresita Fernández Martínez analizar el caso de la nueva minería en Angangueo bajo el enfoque del riesgo, el cual se inscribe dentro del pensamiento sociológico de la modernidad, mostrando cómo los métodos de explotación minera a gran escala, aunados a una débil regulación por parte del Estado e instrumentos como es la Manifestación de Impacto Ambiental, propician una nueva realidad para la población local y los bienes que por décadas han considerado su patrimonio económico y cultural, paradójicamente generado a su vez por la intervención de empresas extranjeras en otro momento histórico y hoy incorporado en el programa turístico de “Pueblos mágicos”, todo lo cual genera nuevas esperanzas de mejora para la población local, pero también incertidumbre, divergencias y conflictos internos en torno a los impactos que pueda tener la nueva minería en el patrimonio cultural y natural de esa población.

Los conocimientos, los saberes, las formas de vida y de organización social son otras de las manifestaciones de la identidad y de los valores de las comunidades indígenas, los cuales son igualmente espacios de conflicto y por tanto de reflexión que dan lugar a las contribuciones de Eva Ma. Garrido Izaguirre y de Berenice Guevara.

En ese contexto, Michoacán se ha distinguido entre los estados del país por sus políticas en torno a la valoración, conservación y promoción del patrimonio cultural, logrando el reconocimiento de marcas colectivas, denominaciones de origen, así como la inclusión de varias de sus expresiones materiales e inmateriales como patrimonio mundial. No obstante lo anterior, Eva Ma. Garrido Izaguirre cuestiona la congruencia de los objetivos institucionales y sus prácticas, la comunicación entre instancias públicas y los creadores, su interacción y efectos en los procesos creativos de la artesanía, centrando su interés en una revisión crítica de los concursos artesanales en Michoacán, a partir del análisis del discurso oficial, la experiencia de los participantes en esas actividades y la observación directa de los procesos en torno a esos eventos. Un aspecto relevante es el señalamiento acerca de que, ante el clima de violencia que se ha vivido Michoacán en los últimos años y la consecuente baja de la actividad turística, es obligado repensar las

políticas institucionales, planteando el etnodesarrollo como una vía alterna que permita a las comunidades tomar el control sobre su patrimonio cultural en beneficio propio.

El tema de la globalización y sus efectos en los flujos de migración y la generación de comunidades e identidades errantes en países ajenos, ha dejado sentir igualmente sus efectos en la organización social de las comunidades indígenas, tema que es abordado por Berenice Guevara tocando una de sus aristas, como es la reinscripción de los *homies* en el tejido social de la comunidad indígena de Angahuan. El texto permite apreciar una población en la cual una herencia y una tradición cultural compartida por sus pobladores, que ha pervivido por generaciones, les ha posibilitado construir una identidad étnica que se refleja en una organización social y política con un fuerte espíritu comunitario la cual, si bien es hasta cierto punto rígida, otorga a sus miembros seguridad y certidumbre en el desarrollo de su vida cotidiana, confiriéndoles una fuerte cohesión social. El regreso de los jóvenes migrantes, autodenominados como *homies* y quienes fueron miembros de pandillas durante su estancia en los Estados Unidos, significa la incorporación —no exenta de tensiones, conflictos y dificultades— de nuevas visiones acerca del mundo, formas de vida y expresiones, pese a lo cual los usos y costumbres que rigen la vida en comunidad logran asimilar esas expresiones y reintegrar a los jóvenes a través de las prácticas sociales, permitiendo advertir la vitalidad y fortaleza de la organización de estas comunidades.

A lo largo de la lectura de los textos antes citados puede percibirse cierto consenso acerca de lo que se entiende por patrimonio cultural, cómo y quién lo define, así como acerca de cuáles son los fines de esa selección de objetos y expresiones; una lectura más fina permite apreciar que, si bien existen coincidencias, aquello que se considera como patrimonio cultural puede variar dependiendo de la perspectiva de cada uno de los actores que intervienen en esos procesos. De ahí la pertinencia de la reflexión a partir de una pregunta básica: Patrimonio cultural ¿De quién?, ¿Para quién? ¿Para qué?

A partir de esa pregunta obvia pero necesaria, la aportación de Aída Castilleja resulta crucial para el tema, al contribuir en un capítulo final con una interesante disertación en la cual aborda el im-

pacto que ha tenido el reconocimiento global de la diversidad cultural en el discurso y las disposiciones emanadas de las instituciones internacionales y de los Estados nación acerca del patrimonio cultural como referente de la identidad nacional. Para dilucidar esas implicaciones plantea la necesidad de diferenciar entre el *patrimonio oficial* y el *no oficial*; la condición de distinguir entre cultura y patrimonio cultural, como un paso inicial que permita la búsqueda de respuestas para preguntas acerca de qué es lo que se define como patrimonio cultural, quién o quiénes lo definen, considerando la perspectiva de los diversos actores que en ello intervienen; al igual que identificar los patrimonios en riesgo, así como los riesgos de la patrimonialización, concluyendo con una propuesta de puntos básicos y aspectos nodales que permitan integrar una agenda de investigación en torno al conocimiento y el reconocimiento de la diversidad cultural.

A través de los textos reseñados, se advierte cómo las expresiones y bienes susceptibles de ser considerados patrimonio cultural cobran una especial relevancia en el mundo contemporáneo por su valor simbólico, su papel protagónico en la configuración de la identidad y la cohesión social, su naturaleza eminentemente pública, así como por su potencial como generador de beneficios económicos, lo cual ha propiciado la intervención del Estado para su protección a través de políticas que al tiempo que crean marcos legales y directrices de actuación, suponen la expansión de ideas, pretensiones y valores que establecen no sólo un programa político, sino también un programa ideológico.

La actuación desde el ámbito público que se maneja bajo una lógica de especialización por temas o actividades, una división artificial entre patrimonio material e inmaterial —indisolubles en la realidad—, ha generado la formulación de programas y acciones inconexas y hasta contradictorias que inciden de una forma u otra en la realidad cotidiana de las poblaciones indígenas y rurales las cuales, por el contrario, integran como un todo los bienes y las manifestaciones materiales e inmateriales, los espacios edificados y el medio natural, lo pagano y lo religioso, la tradición y la modernidad. En particular las políticas oficiales en torno a la cultura, retoman prácticas fragmentadas como representación de una realidad que las instituciones no alcanzan a comprender, privilegian-

do una visión económica y estética construida desde el Estado que soslaya las prácticas y los procesos sociales que dan lugar a la conservación y uso de estos bienes y expresiones como parte de la vida de las comunidades, lo cual entraña el riesgo de modificar la percepción social de esos bienes al promover la paulatina sustitución de su función simbólica por la económica.

En suma, la incorporación de los bienes culturales materiales e inmateriales en las estrategias tendientes a fortalecer el desarrollo social y el crecimiento económico en el ámbito rural y de las comunidades indígenas, será posible en la medida en que exista la capacidad de romper los paradigmas de la actuación pública como pretendida conductora de los procesos culturales y generar mecanismos que faciliten y apoyen la incorporación de las iniciativas ciudadanas en beneficio de sus colectividades, propósitos a los cuales la presente obra pretende contribuir.

La diversidad de visiones desde las que se aborda el tema del patrimonio cultural lleva también implícita una variedad de enfoques y metodologías, lo cual hace posible que la obra sea objeto de interés para especialistas del ámbito académico, gestores del patrimonio cultural, responsables de instancias públicas o promotores comunitarios. No obstante, esa diversidad también podría parecer ante los ojos del lector que existen divergencias o aún inconsistencias en las contribuciones que integran la obra, siendo esto natural por el enfoque multidisciplinario de la misma. Debido a lo anterior, en cuanto al contenido de las aportaciones, se ha respetado el estilo y la perspectiva de cada autor de acuerdo con su disciplina de origen —historia, historia del arte, etnohistoria, arquitectura o antropología—. Igualmente se sugirió a los autores que incluyeran dentro de sus referencias una bibliografía complementaria que permita al lector acercarse a textos que enriquezcan la visión que se presenta.

Morelia, Mich. junio de 2015

Lorena Ojeda Dávila
Eduardo Mijangos Díaz
Eugenio Mercado López

LA “IDENTIDAD CAMPESINA”. UNA VALORACIÓN A PARTIR DEL AGRARISMO POSREVOLUCIONARIO EN MICHOACÁN

Eduardo Mijangos Díaz

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

El abordaje de las identidades campesinas constituye un asunto de particular complejidad. Los sujetos son esquivos a partir de sus propias narrativas. Han sido otros quienes, mostrándose como interlocutores académicos, han dado constancia de su percepción de la vida campesina, sus rituales, sus expresiones culturales y sus identidades. Desde la antropología, la historia o la etnología, notables estudiosos han advertido el problema, mostrando a partir de nuevos enfoques analíticos, cómo se construyen las identidades en el ámbito social campesino.¹ De esta forma, las concepciones espontáneas de su vida ordinaria se nutren de diversos discursos e imaginarios colectivos que acaso exponen la naturaleza plural de su pensamiento y cómo conciben las experiencias cotidianas de su subsistencia.

En este imaginario, uno de los aspectos vinculados a la naturaleza de las comunidades campesinas lo constituye el “agrarismo”, un concepto históricamente ligado al derecho patrimonial de sus recursos inmediatos de subsistencia —la tierra y su uso relacionado—,

¹ Las identidades, al igual que las tradiciones, son una invención, como advierte Eric Hobsbawm, y se generan a partir de la necesidad de constituirse en comunidades de sujetos con características propias; las colectividades construyen esas características para diferenciarse de los otros y al perpetuarse y ritualizarse en el tiempo se identifica como parte de la memoria colectiva, es decir, se constituye en la tradición. Las propias comunidades son una producción cultural. El propósito no es aquí abordar el problema conceptual de las identidades. Al respecto: HOBBSBAWM, *La invención de la tradición*. Sobre la memoria colectiva, HALBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*. Los términos de la identidad nacional han preocupado a distintos autores como DEL VAL, *México. Identidad y nación*; BLANCARTE, *Cultura e identidad nacional* y BÉJAR, *El mexicano. Aspectos culturales*; más útiles a nuestro propósito son los textos de ZARATE, *Bajo el signo del Estado y “Comunidad, reformas”*, pp. 17-52 y de PALACIOS, *Revolución e identidad*, así como “Lectura, identidad campesina”, pp. 35-53.

pero determinado por ciertos factores, al menos: la capacidad de movilización activa, colectiva y relativamente organizada, y la orientación corporativa de tales acciones en función de un programa vinculado con el reclamo agrario. En el primero de los casos: las acciones colectivas de defensa patrimonial tienen un sentido histórico que antecede con mucho a la etapa de la revolución y como tales están presentes a través de distintas manifestaciones, sean éstas en el plano de los litigios formales (fiscales, judiciales o administrativos), o en el plano de los conflictos agrarios que se suscitan hacia fines del siglo XIX.² En el segundo de los escenarios, los movimientos agraristas adquieren su condición corporativa al participar de alguna manera en un programa revolucionario, definido éste como “reforma agraria”, es decir, un programa diseñado e instrumentado por el Estado que emergió victorioso de una confrontación política y social: la revolución mexicana. En este sentido, el “agrarismo” como elemento de análisis requiere problematizarse. Si bien puede situarse su manejo en la retórica revolucionaria, es decir, producto del manejo del discurso de los grupos dominantes en la revolución, lo cierto es que al asimilarse por las comunidades y pueblos campesinos del estado, el agrarismo se convirtió en un proceso cada vez más complejo, reconstruido desde las propias comunidades con una mezcla de tradiciones, difícilmente articulados en una sola identidad étnica (“identidad purépecha”).³

En alguna forma, estudios abocados al análisis de estos procesos seculares de resistencia advierten la naturaleza revolucionaria de las comunidades indígenas y campesinas. Así, en el plano formal suele identificarse el agrarismo a partir de una serie de determinaciones jurídicas y políticas por parte de los gobiernos revolucionarios a partir de la Constitución de 1917 —la implemen-

² Al respecto véanse los trabajos de SÁNCHEZ DÍAZ, *Economía y sociedad* y “Los cambios demográficos”, pp. 287-306, donde refiere conflictos agrarios suscitados entre 1868 y 1895 en la Tierra Caliente y el suroeste de Michoacán, los cuales derivaron de las reformas liberales que propiciaban la desamortización y el reparto de las tierras comunales en el estado.

³ Las comunidades de origen tarasco o purépecha se asentaron principalmente en tres áreas geográficas conocidas como “Meseta tarasca”, la cuenca del Lago de Pátzcuaro y “la Cañada”. Roseberry en sus estudios sobre comunidades lacustres a fines del siglo XIX señala la “poca posibilidad” de una identidad “tarasca” o “purépecha”: “es casi seguro que la mayoría de los sujetos indígenas se identificó como miembro de una comunidad en particular”. ROSEBERRY, “En estricto apego a la Ley”, p. 46.

tación del artículo 27— y hasta las políticas agrarias dictaminadas en el período del cardenismo. La reforma agraria se asocia pues como el fundamento de la revolución, los principios que dieron respuesta a las masas populares en un plano de reivindicación social. De ahí que numerosos estudios reconozcan que la revolución mexicana tuvo una matriz eminentemente agraria.⁴ En cierta parte de la historiografía sobre Michoacán revolucionario se evidencia esta perspectiva que reconoce la lucha agraria como el principal rasgo de reivindicación social. William Roseberry la identifica como "esencialista", por la forma clásica de valorar los cambios acelerados del desarrollo capitalista que ocasionaron el rápido deterioro de las comunidades y su consecuente sublevación revolucionaria.⁵ Así, cuando Roseberry percibió el grado de violencia comunitaria al interior de comunidades indígenas y campesinas, violencia generada especialmente entre los años veinte y treinta —la posrevolución—, encontró que los argumentos de su lucha casi fratricida era la supuesta definición "agrarista" de unos y "cristera" de otros. Dos valores que no eran nuevos: el catolicismo de las comunidades campesinas y su apego a la tierra, incluso una tradición de luchas y litigios agrarios, eran de suyo condiciones que a lo largo del siglo XIX (e incluso antes) podían percibirse. De esta manera, Roseberry buscó sus respuestas en el porfiriato, analizando los efectos diferenciadores de las leyes y los procesos de desamortización en la comunidad de Opopeo, en las colinas cercanas a Pátzcuaro. Encontró que el conflicto agrario, el que parecían protagonizar la comunidad indígena y la hacienda aledaña, era sólo uno de los varios escenarios de conflicto que fueron incubados décadas antes, en los procesos de reparto y desamortización de

⁴ Hay aquí toda una serie de planteamientos historiográficos que sería necesario enunciar en otro espacio. Recomendaría el estudio de BARRÓN, *Historias de la Revolución mexicana*; y de manera más orientada al enfoque agrarista de la revolución los textos de Friedrich Katz, Alan Knight y Hans Tobler Werner. Tutino particularmente aborda la larga lucha agraria del México rural en ciclos de compresión y descompresión agraria, valorando que el motor de la violencia popular fue la pérdida de seguridad y de autonomía de los campesinos, propiciada por el acelerado desarrollo económico capitalista. Sobre la influencia del movimiento zapatista en la revolución y sus vínculos con el concepto del "agrarismo", véase Rico, "Agrarismo", *Diccionario de la Revolución mexicana*, pp. 623-626.

⁵ ROSEBERRY, "Para calmar los ánimos", pp. 109-110. Comentarios en torno de esta "tradición historiográfica" en MIJANGOS, "En torno a una tradición", pp. 68-94, Becquer, *Setting The Virgin on Fire*, p. 32.

propiedades comunales. Una amplia gama de resentimientos internos, exteriorizados por las políticas y los agentes del Estado, tuvieron sus secuelas en la revolución mexicana, de tal manera que los enfrentamientos agrarios, más visibles en la documentación y la retórica oficial (y también para los historiadores de estos procesos), “ocultaban” un conjunto de tensiones y rencillas entre familias y comunidades, acaso más fuertes y emblemáticas en el ámbito de las resistencias de lo “indígena” hacia el exterior.⁶

No pretendemos aquí abordar una polémica que ha sido ya planteada en otros escenarios de la historiografía. Ciertos historiadores considerados “revisionistas” (Womack por ejemplo) han relativizado el carácter agrario, nacionalista y popular de la revolución mexicana, mientras que otros como Alan Knight han revalorado los mismos términos que postulaba Tannenbaum en los años veinte. El punto es ponderar una idea, esto es, que el “agrarismo” revolucionario ha sido instituido como un valor identitario de las comunidades campesinas, un valor patrimonial característico que, además, movilizó las comunidades campesinas e indígenas compaginando entonces el programa del Estado revolucionario y las aspiraciones populares de los sectores sociales mayoritarios. El que estos factores de identidad agraria y movilización revolucionaria hayan tenido lugar en ciertos lugares —Morelos, por ejemplo—, no sugiere que se hayan propiciado semejantes escenarios en las comunidades campesinas del país. Los estudios que abordan el agrarismo como tema de estudio posiblemente requieren problematizar el término en virtud de las condiciones, las formas y el contexto en el que tal fenómeno se construye. Es decir, el agrarismo no resulta un concepto homogéneo y considerar que constituye la síntesis de las luchas comunitarias es perder de vista una serie de representaciones y manifestaciones más complejas en el ámbito de la sociedad y la cultura. El agrarismo como una tendencia organizada y legible con los intereses comunitarios pudo ser auténtica pero también las muestras de desafecto “antiagraristas” que igual merecen señalarse. Llegado el momento, distintas reacciones y comportamientos pudieron derivarse a partir de las hostilidades revolucionarias, incluso a pesar de soste-

⁶ ROSEBERRY, “Para calmar los ánimos”, pp.108-135.

nerse como "demandas populares". Este parece ser el caso de Michoacán, en donde el agrarismo comunitario ha sido definido más bien proveniente de testimonios políticos y la retórica revolucionaria y no siempre tomando en cuenta el lenguaje y las acciones de las propias comunidades. Estas alteridades en suma confieren una lógica explicativa: definen los sujetos en función de los otros. El problema se manifiesta pues, ante una falta de testimonios propios (provenientes de las mismas comunidades), en una valoración idílica de los campesinos.⁷ En particular circunstancia —el conflicto revolucionario— pareciera que numerosas comunidades no sólo procuraron alternativas de autodefensa sino que incluso se negaron a acatar aquellas reformas revolucionarias tales como las agrarias. En suma, agrarismo e identidad campesina constituyen dos variables de análisis que se les refiere con cierta frecuencia en la historiografía pero que recién se les problematiza como resultado de un complejo escenario de conflictos, alianzas y representaciones (simbolismos, estrategias formales e informales), que igual se manifiestan en el ámbito del Estado nacional (el discurso agrarista), que en las acciones y reacciones de las propias comunidades (valores de identidad).

El agrarismo revolucionario

En Michoacán, los inicios de la revolución no sugieren orígenes o motivaciones agrarias. Fue más bien una entidad que gradualmente se vio involucrada en el conflicto y sus expresiones locales en todo caso tenían que ver con problemas políticos, locales y estatales, litigios entre comunidades (de naturaleza fiscal, judicial y también desde luego, conflictos de posesión agraria).⁸ Había también

⁷ Tal como advierte Luis Villoro cuando menciona el término "indigenismo", parece que se define no por la expresión de los propios indígenas sino a partir de la visión política del Estado nacional, es decir, no desde las creencias y testimonios de los pueblos y comunidades sino desde la retórica del Estado y su visión oficial de esos pueblos y comunidades. VILLORO, "Indigenismo", *Diccionario de la Revolución mexicana*, pp. 662-664.

⁸ ROSEBERRY, "Para calmar los ánimos" y "En estricto apego a la Ley", plantea para el caso de Opopeo un repertorio de tensiones internas o bien, de amenazas externas que vulneraban la estabilidad comunitaria a fines del porfiriato. Numerosos documentos agrarios y judiciales en los archivos locales muestran que el caso de Opopeo era recurrente entre las comunidades indígenas y campesinas del Michoacán prerrevolucionario.

resentimientos de distinta índole pero la violencia directa no se manifestaba y hasta antes de 1911 el descontento no anticipaba rebelión alguna, al menos no en forma de masivos pronunciamientos armados en contra del gobierno estatal o federal.

La comunidad de Naranja es particularmente interesante. Localizada al centro norte del estado, Naranja era lugar de asentamiento de indígenas y mestizos de origen purépecha. Ahí subsistió una economía agraria relativamente estable entre comunidades y haciendas comerciales. Eran tierras idóneas para la agricultura y florecieron grandes propietarios como los Noriega, de origen español, dueños de la hacienda de Cantabria.⁹ No obstante ciertas tensiones locales, en la región no acontecieron pronunciamientos revolucionarios y cuando algunos campesinos “se fueron a la bola”, de manera limitada, lo hicieron en facciones que no prometían tierras. Incluso es factible que se enrolaran en grupos armados irregulares calificados como “bandoleros” por las autoridades, como fue el caso del movimiento de José Inés Chávez García, que ostensiblemente dominó la región desde 1916 y hasta su muerte, a fines de 1918.¹⁰

Según Paul Friedrich, el agrarismo no compaginaba con sus ancestrales principios de arraigo y de obediencia, alimentados por sus líderes de comunidad, por las relaciones de dependencia con respecto a las haciendas vecinas e incluso por la religiosidad comunitaria. De esta manera, cuando a fines de 1921 el líder agrarista Primo Tapia logró levantar un censo de solicitudes agrarias en Naranja, obtuvo las firmas necesarias —109— con el engaño de que éstas eran para solicitar en la capital un nuevo sacerdote para la comunidad.¹¹ Antes que Friedrich, Luis González y González en su clásico estudio sobre San José de Gracia, mostró cómo el agrarismo no tuvo eco en el occidente del estado. Había en aquella región numerosos propietarios individuales:

⁹ Al respecto la investigación de GUZMÁN, *La Ciénega, de Zacapu*.

¹⁰ Al respecto, MIJANGOS, *Revalorar la Revolución mexicana*. Al parecer, no hubo intereses agrarios en la lucha rebelde de Chávez García, a pesar de sus orígenes populares.

¹¹ FRIEDRICH, *Revolución agraria*, pp. 117 y 118. Decía el autor, en Naranja “la mayoría no tenía una idea clara sobre el asunto de las tierras”, citado en EMBRÍZ, *La liga de comunidades*, p. 74.

Y los que no lo eran tenían un concepto de propiedad que no correspondía a la propiedad ejidal. Se creía que sólo había dos maneras de obtener tierras en propiedad: por compra o por herencia. Era desprestigiante obtener tierras por regalo; era mal visto ser propietario porque el gobierno les diera la propiedad... todo mundo creía que aparte de absoluta la tierra debía ser individual y no colectiva como se aspiraba a que lo fuera el ejido. Y por último, también pesó en el ánimo de los posibles agraristas el que el donador fuese el gobierno, una entidad mal vista.¹²

Una población más era Taretan, situada en las cercanías de Uruapan. Ahí las presiones contra las haciendas y el estímulo del agrarismo provinieron no de protestas campesinas locales sino de las leyes agrarias que se promulgaron a partir de la Constitución de 1917. Las solicitudes ejidales fueron más bien tardías y los revolucionarios no pudieron persuadir a los campesinos de la zona de la conveniencia de repartir las tierras de la hacienda o de solicitar dotaciones propias. Un líder revolucionario, de los que transitaban por la región, decía sentirse afortunado si de entre 100 jornaleros, al menos diez estuvieran de acuerdo en firmar una solicitud de tierras.¹³

Otro caso singular es Cherán, una comunidad purépecha que fue estudiada por el antropólogo Ralph L. Beals. Éste señala que en la comunidad se conformó un grupo de al menos 30 agraristas que obtuvieron el control político del ayuntamiento. A pesar de que no había problemas de origen agrario en la localidad, los agraristas consolidaron su autoridad en la población, estableciendo una especie de tiranía local que gradualmente dividió y enfrentó a los vecinos de Cherán. Los conflictos se agudizaron gradualmente. Hubo un enfrentamiento violento al interior de la comunidad y una docena de agraristas resultaron muertos, ejecutados por los mismos pobladores, que eran mayoría. El orden en la comunidad se restableció con la huida de los restantes agraristas y la interven-

¹² GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *Pueblo en Vilo*, pp. 183 y 184.

¹³ Citado por TOBLER, "Los campesinos y la formación del estado", p. 166. Sin embargo, hubo un movimiento agrarista que, pese a las resistencias de las haciendas vecinas, logró consolidarse hacia fines de la década, con la gubernatura de Lázaro Cárdenas. Véase: GUERRA, *Caciquismo y orden público*, pp. 83-129.

ción del gobierno del estado, implantando una autoridad militar en tanto la comunidad recobraba la tranquilidad.¹⁴

Cherán, Tzintzuntzan, y otras poblaciones purépechas del centro del estado también se caracterizaron por un débil agrarismo revolucionario. Pedro Carrasco señalaba que en la isla de Jarácuaro —pueblo de sombrereros y campesinos— había una población de 900 habitantes, de los cuales “sólo 8 hombres eran todavía agraristas en 1945” y la mayoría del pueblo se consideraba sinarquista. Sin perder de vista el estudio de Paul Friedrich sobre Naranja, advertía: “Un estudio detallado del movimiento agrario tarasco y de lo que ha significado para la cultura tarasca es en extremo necesario para entender los problemas de la región”.¹⁵

Estos planteamientos sin duda deben ponderarse. Hubo resistencias pero también movimientos en demanda de tierras. Existieron comunidades que al filo de la revolución mexicana mostraron un precoz movimiento agrarista, como bien lo ha mostrado Álvaro Ochoa, aludiendo al líder local Miguel de la Trinidad Regalado y su lucha por la tierra en el occidente del estado.¹⁶ Numerosas demandas por restitución y dotación agraria se registraron en el estado inmediatamente después de la victoria militar y política constitucionalista. Los gobiernos estatales, a partir de Pascual Ortiz Rubio, fueron atendiendo este problema de forma limitada. El propio Múgica repartió menos tierras que los gobernantes subsecuentes (Sidronio Sánchez Pineda y Enrique Ramírez), pero sin duda a partir de su gobierno estatal —1920-1921— el agrarismo se constituyó como una fuerza políticamente orientada y adquirió su estereotipo revolucionario (ser agrarista era sinónimo de revolucionario y viceversa), pero también aumentó el grado de enfrentamiento social que caracterizó a muchas comunidades campesinas.¹⁷ El agrarismo bien pudo coincidir como un movimien-

¹⁴ BEALS, *Cherán*, pp. 276-279.

¹⁵ CARRASCO, *El catolicismo popular*, p. 23. Sus estudios de campo en el centro del estado los realizó entre 1941 y 1945.

¹⁶ OCHOA, *Los agraristas de Atacheo*.

¹⁷ Sobre los intereses agraristas del gobernador Múgica véase: SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Grupos de poder y GUERRA, Caciquismo y orden público* pp. 83-129. Al parecer, Múgica repartió poco menos de 24,000 has. de tierras a los campesinos. Su sucesor Sidronio Sánchez Pineda —a pesar de su “antiagrarismo”— repartió más de 38,000 has. Citado en EMBRÍZ, *La liga de comunidades*, pp. 123 y 124.

to de reivindicación revolucionaria pero, al mismo tiempo, generó nuevas formas de violencia comunitaria, propiciando rivalidades, clientelismos y antagonismos perecederos.

En efecto, la violencia se constituyó como un recurso de suyo legítimo para la defensa de intereses comunitarios, como pareció representar el caso de Naranja. Pero también, producto del enfrentamiento, se generaron elementos disruptores de la propia comunidad. El nuevo régimen revolucionario (Música en el gobierno del estado, Obregón en el gobierno federal) y las nuevas disposiciones jurídicas agrarias movilizaron a numerosas comunidades e igual reaccionaron ante las políticas anticlericales federales desarrolladas en los años veinte. Aún en lo concerniente a la religión, uno de los aspectos centrales de la cultura purépecha, el investigador Pedro Carrasco observaba dos tendencias: una actitud de relativa apertura, consciente hacia el ámbito nacional (las nuevas disposiciones en materia de culto); y otra tendencia más bien tradicional, apegada a las costumbres del entorno local. Según parece, la revolución y la posrevolución también significaron un repertorio de oportunidades, en el aspecto económico, como lo muestra Acheson; o en el plano político, como lo muestra Friedrich.¹⁸ Las comunidades mostraron un nuevo nivel de relaciones y hasta de negociaciones con las instituciones del Estado posrevolucionario. Este sentido de apertura fue consecuente con la subordinación a nuevos proyectos como los vinculados a programas educativos de alfabetización y castellanización. Los antropólogos que estudiaron la región purépecha¹⁹ a partir de la década de los cuarenta, luego de iniciarse el programa oficial de-

¹⁸ La transformación de la comunidad bilingüe de Cuanajo de una economía agrícola tradicional a una creciente economía artesanal, por ejemplo. Si bien estos cambios los aprecia en un plano más reciente, principalmente con la llegada de la electricidad a la población, Acheson cuestiona la idea de una "mentalidad conservadora" de las comunidades indígenas, ligadas a la idea de atraso económico. ACHESON, "Tamaño de las empresas", pp. 133-151. San Juan Parangaricutiro es el otro ejemplo relativamente exitoso de una comunidad que se adaptó convenientemente a las reformas políticas y económicas. PURNELL, "Con todo el debido respeto", pp. 85-128.

¹⁹ Las alusiones a la "región" purépecha parten de la idea de ciertos valores de identidad étnica y cultural (además del idioma, su historicidad como un espacio más o menos definido, la religión, las tradiciones, la economía local, etc.). Al respecto véase: DE LA PEÑA, *Antropología social*, pp. 9-15.

nominado “Proyecto Tarasco”,²⁰ parecieron coincidir en que comunidades como Cherán y Tzintzuntzan eran sensibles al cambio cultural y a la pérdida de tradiciones, incluso del propio lenguaje, según lo mostró Foster para el caso de Tzintzuntzan. Por todo esto, mencionaba Pedro Carrasco, la revolución mexicana “fue el determinante principal de la dirección del cambio ocurrido en la mayoría de los pueblos tarascos”.²¹

El llamado agrarismo, en este sentido, no parece haber representado un elemento compartido, al menos no un valor de la importancia que suele representársele para concebirlo como valor de identidad. Christopher Boyer²² ha mostrado que el agrarismo en ciertas localidades del oriente de Michoacán fue un recurso “consciente” de los campesinos y que cuando ciertas comunidades se asumieron como agraristas fue más bien una estrategia para negociar con el Estado condiciones de privilegio, es decir, lejos de representar una forma de identidad local, el agrarismo fue un instrumento para negociar los términos de la hegemonía del Estado mexicano posrevolucionario.

Christopher Boyer y Enrique Guerra Manzo, señalan que el agrarismo en Michoacán fue patrocinado por los gobiernos revolucionarios a partir de Francisco J. Múgica en 1920. Múgica, al igual que otros gobiernos estatales como Adalberto Tejeda en Veracruz y Felipe Carrillo Puerto en Yucatán, plantearon el agrarismo como forma de movilización popular que contribuyera a legitimarlos en el poder. El radicalismo de la revolución mexicana se evidenció en la década de los años veinte en varios estados de la república y estuvo asociado además con tendencias anticlericales y educativas que respondían al programa del Estado posrevolucionario.

²⁰ El convenio, signado entre diversas instituciones académicas y de gobierno favoreció el arribo de prestigiados antropólogos que en esa década estudiaron las comunidades purépechas de Michoacán, entre ellos, Ralph L. Beals, Pedro Carrasco, Thomas McClorkle, George M. Foster y Robert West. Véase, LAMEIRAS, “La antropología en Michoacán”, pp. 17-29.

²¹ Cuando Foster realizó su estudio sobre Tzintzuntzan, concluyó que por la pérdida del idioma, Tzintzuntzan ya no era una población indígena, sino mestiza. Carlos García Mora señala que las estadísticas de 1940 ya mostraban primero una noción de bilingüismo y después una pérdida real del idioma purépecha. GARCÍA MORA, en “Etnias y lenguas en Charapan”, p. 56. En 1940, el municipio de Charapan tenía 2,807 habitantes de los cuales 1,677 eran bilingües y sólo 71 decían ser monolingües. Jaime L. Espín observó el mismo proceso en poblaciones como Charapan y Nahuatzen. CARRASCO, *El catolicismo popular*, p. 24.

²² BOYER, “Viejos amores y nuevas lealtades”, pp. 175-222.

Se conformaron sindicatos agraristas y organizaciones campesinas, la mayoría vinculadas en forma corporativa a instituciones o programas oficiales o bien, encabezadas por liderazgos locales y regionales con tendencias clientelares. El agrarismo paulatinamente pareció cumplir las expectativas de los grupos subalternos pero acaso también fue producto de una retórica revolucionaria que testificaba las formas, es decir, las iniciativas, los discursos, las militancias y el reclutamiento político.²³

El agrarismo como estrategia de legitimación de grupos en el poder es un argumento factible de valorarse. En Michoacán, de acuerdo con Boyer, fracasó por varias razones: porque los campesinos ya tenían tierras, por su tradicional religiosidad (las reformas agrarias tuvieron un sentido anticlerical), o porque representaba "un robo inmoral de tierras". Cuando el agrarismo cardenista se convirtió en una tendencia abrumadora para las comunidades campesinas, continuaron existiendo dos tendencias oscilatorias: por un lado, un respeto por las políticas agrarias y culturales del gobierno y, por otra parte, un mantenimiento de las tradiciones de los pueblos. Es decir, en tanto hubo cierto entusiasmo por las reformas revolucionarias, también hubo escepticismo de otras comunidades, más dispuestas a negociar las condiciones de la hegemonía del Estado. El radicalismo de numerosas agrupaciones laborales y campesinas, ligada con un espíritu anticlerical del activismo revolucionario, propició enfrentamientos y divisiones en el seno de las comunidades que resistieron en diferentes formas, abiertas o sutiles, pasivas (las más de las veces) o violentas incluso (involucradas también con el conflicto cristero entre 1926 y 1929).²⁴ Estos dos escenarios: comunidades indígenas "tradicionales", ligadas a un catolicismo casi endémico; y comunidades "modernas", es decir, sensibles a la movilización agrarista; sugiere al menos otros valores de identidad. Al respecto, Boyer está de acuerdo en la formación de una especie de "identidad agrarista", cifrada en la vio-

²³ BOYER, "Viejos amores y nuevas lealtades", pp. 175-222. El discurso agrarista oficial fue también asimilado y modificado por los líderes de los pueblos, es decir, se construyó también desde abajo, con plena conciencia de ello. GUERRA, *Caciquismo y orden público en Michoacán*.

²⁴ El estudio de Becquer es pertinente para valorar los conflictos culturales y la transformación de los cultos religiosos. BECQUER, *Setting The Virgin on Fire*, pp. 32-38.

lencia e influida de la nueva retórica revolucionaria, evidenciada en la celebración de nuevas ceremonias cívicas y manifestaciones patrióticas. Esta identidad la encuentra a partir de 1921-1922, en principio favorecida (¿cooptada?) por el gobierno radical de Francisco J. Múgica –quien dotó de armas a grupos agraristas comunitarios- y presente después con mayor fuerza en el activismo cardenista que reorganizó las comunidades a través de un modelo de militancia corporativizado. Así pues, las defensas civiles que se formaron en muchas poblaciones indígenas y campesinas de Michoacán, asumieron sus vínculos agraristas con el Estado y se instituyeron paulatinamente como autoridades comunitarias con intromisión en actividades administrativas y hasta religiosas. Las defensas civiles tenían funciones de seguridad, protegían contra actos de bandolerismo a las poblaciones y fueron un contrapeso a las guardias armadas que organizaron los hacendados, renuentes a perder sus tierras y cederlas a los ejidos.

Hubo numerosos enfrentamientos y conflictos que derivaron en violencia. En la comunidad de Opopeo, cercana a Pátzcuaro, un grupo de agraristas encabezados por el líder local Felipe Tzintzun logró articular en 1921 un movimiento agrarista que fue obstaculizado por guardias armados de la hacienda Casas Blancas. A pesar de contar con el apoyo del gobernador Múgica, Tzintzun y un grupo de agraristas fueron asesinados, deteniendo momentáneamente las peticiones agrarias de la comunidad. Pero un par de años después las demandas fructificaron y el gobernador Sánchez Pineda, a pesar de considerársele contrario a la reforma agraria, avaló el proceso que dotó de un ejido a la población. Según Boyer, “la lucha por la tierra y contra los hacendados y guardias blancas se convirtió en un elemento de la identidad cultural de un importante contingente de vecinos de Opopeo”, una identidad que todavía se muestra hasta hoy día”.²⁵ Un caso aparte lo constituye la comunidad de San Miguel Chichimequillas, al oriente del estado, en donde un grupo de agraristas inició una serie de acciones radicales como la invasión de tierras y el apoderamiento de una presa para dotar de agua a sus parcelas. Los conflictos con una hacienda y un poblado vecinos estuvieron a punto de ocasionar un enfrentamiento

²⁵ BOYER, “Viejos amores y nuevas lealtades”, p. 197.

to violento y los esfuerzos del gobierno estatal, primero Múgica y después Sánchez Pineda, fueron incapaces de controlar la movilización local. En 1926 el gobierno federal benefició al movimiento agrarista con la resolución de sus demandas y obtuvo a cambio una aparente lealtad que resultaba valiosa en la región, la víspera del conflicto cristero en la entidad.

Si bien los casos de Opopeo, Naranja y Chichimequillas son útiles para advertir las vicisitudes del conflicto agrario, es posible que su matiz agrarista o su definición como tal presente algunas dudas. Los liderazgos locales jugaron un papel importante en los procesos de demanda y lucha campesina, pero no necesariamente fueron producto de consensos comunitarios. La economía moral o la ética de la subsistencia tenían notables grietas al interior de las propias comunidades. Opopeo se resistía al reparto de sus bienes de comunidad pues la parcelación individual acarrearía la posterior venta de sus terrenos. No obstante la negativa de la comunidad, Jesús Pahuá, el representante de la comunidad, fue uno de los primeros en iniciar la individualización de las propiedades. Localidades vecinas como Santa Clara y Pátzcuaro aceptaron sin problemas las disposiciones del reparto. Según Becquer, los agraristas eran la minoría en comunidades como Naranja y Tiríndaro,²⁶ a pesar de ser consideradas desde siempre, bastiones del agrarismo revolucionario. Múltiples problemas al interior de las comunidades generaban divisiones y tensiones, más allá de la firma de un acta de demanda agraria, signada en torno a ciertas presiones comunitarias.

En el contexto de los años veinte una nueva cultura revolucionaria parecía predominar en numerosas comunidades indígenas y campesinas del estado. Aunado a las políticas federales, una retórica revolucionaria fue acompañando los procesos locales de defensa de sus intereses corporativos. En el plano educativo, el arribo de maestros rurales, influidos muchos de ellos con ideas radicales, contribuyó a definir una nueva identidad revolucionaria, agrarista, apoyando a caciques locales y fomentando actividades cívicas seculares que a veces intentaban sustituir el peso de las tradiciones religiosas en los pueblos. La reforma educativa, las misiones cultu-

²⁶ BECQUER, *Setting the Virgin on Fire*, p. 37.

rales y los contenidos de estos programas fueron influyendo en la conformación de nuevos elementos de la identidad comunitaria.²⁷ Con la fuerza de las armas, unas veces, o con la fuerza de los símbolos, otras más, numerosas poblaciones fueron transformando sus ordinarias formas de vida. El culto a la bandera, al himno nacional, las celebraciones festivas del mes de septiembre, nuevas prácticas deportivas e incluso higiénicas, parecía dominar ahora su cotidianidad.

En este escenario se percibe la creciente fuerza del Estado (victorioso de dos crisis políticas fuertes: la rebelión delahuertista y el conflicto cristero), y el influjo de los programas revolucionarios. Comunidades y poblaciones que no habían manifestado sus inclinaciones agraristas lo asumieron gradualmente. Este agrarismo tardío lo observó Alfredo Pureco en su estudio sobre las haciendas de Lombardía y Nueva Italia, en la llamada Tierra Caliente. El emporio agrícola de la familia Cusi, de origen italiano, floreció a fines del porfiriato y hasta los años iniciales de la revolución mexicana (1890-1912). Las haciendas de Lombardía y Nueva Italia habían sido modelos de desarrollo económico, y los Cusi habían sido apoyados en su momento por los gobiernos estatales y federales. No parecían sobresalir tensiones o conflictos al interior de las haciendas y sí en cambio un grado de afectación creciente por los efectos locales de la revolución. El agrarismo en esa región de la Tierra Caliente empezó a germinar durante el gobierno de Francisco J. Múgica pero se materializó hasta 1928 cuando el gobierno estatal de Lázaro Cárdenas fomentó la movilización local y la politización de los trabajadores agrícolas. Finalmente, luego de varios conflictos y enfrentamientos violentos, el reparto agrario y la formación del ejido de llevaron a cabo hasta 1938, con la presidencia de Lázaro Cárdenas.²⁸

²⁷ Aún cuando ciertas reformas educativas tienen su pronta aplicación en los años veinte, la mayor parte de los estudios centran su atención en la década siguiente al constituirse nuevos proyectos educativos populares y la idea de un Estado nacional hegemónico. En esos años tienen lugar el nuevo indigenismo, en donde se valoran ciertas coyunturas: la estación experimental en Carapan (1932), el Departamento de Asuntos Indígenas (1935) y el primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro (1940). Véase: AGUIRRE BELTRÁN *Teoría y práctica*; VAUGHAN, *La política cultural de la Revolución*; PALACIOS, *Revolución e identidad*; "Lectura, identidad campesina".

²⁸ PURECO, *Empresarios lombardos en Michoacán*, pp. 339-369.

Así pues, no fueron pocas las circunstancias que contribuyeron a modificar las tradiciones, la vida campesina y hasta las identidades locales. Además de la creciente hegemonía del nuevo Estado mexicano, expresado de inicio en reformas agrarias y educativas, dos factores más se observan en el contexto revolucionario de los años en el centro del estado: el desplazamiento poblacional y la pérdida gradual del idioma purépecha. En efecto, desde los años más violentos de la revolución y los enfrentamientos armados, se propició un constante movimiento migratorio hacia las ciudades. Durante los años veinte ese flujo no se detuvo y ocasionó diferentes reacomodos en las poblaciones por el abandono de propiedades. Al parecer sólo hasta los padrones de 1940 se fue registrando una recuperación poblacional que en adelante se mantuvo en constante incremento. Fue el caso de comunidades como Charapan, Cocucho y San Felipe, que en los censos del año 1921 registraban bajas de población local del 40% respecto del censo de 1910.²⁹ Incluso fenómenos naturales como la explosión del volcán Parícutín a principios de 1943 provocaron desplazamientos de población al interior de la región purépecha. Junto a este registro de movilidad, que conlleva además al problema del desarraigo, se observó también la pérdida del idioma natural en poblaciones importantes de origen indígena. Como advertía Carlos García Mora, el problema inicial se manifestaba en un bilingüismo pero paulatinamente se iba perdiendo el vínculo idiomático con la castellanización de las nuevas generaciones. Tzintzuntzan, Nahuatzen, Naranja, Cherán o Charapan eran sólo la muestra de este mayúsculo problema que fue acrecentándose los siguientes años, con el impacto cultural consecuente.

La hibridación cultural

El agrarismo no fue solamente una imposición "desde arriba", pero sí las estrategias corporativas que limitaron las expectativas de la lucha social, favoreciendo con ello la violencia orgánica y el asesinato de los principales líderes agraristas (en diferentes momentos: Miguel de la Trinidad Regalado, Felipe Tzintzun, Ramón Ascencio,

²⁹ ESPÍN, *Tierra fría*, p. 124; GARCÍA MORA, "Etnias y lenguas en Charapan", p. 45.

Primo Tapia, Gabriel Zamora, entre otros). Los asesinatos no sólo incrementaron el nivel de la violencia sino que legitimaron la lucha radical agrarista,³⁰ proporcionando símbolos de la resistencia locales.³¹ No obstante los atentados contra el orden tradicional de las comunidades indígenas y campesinas del estado, resultaría imprudente exagerar la magnitud del cambio en la forma de vida y en la cultura purépecha. Es posible que la revolución mexicana y sus políticas culturales de los años veinte aceleraran esta transición pero también resulta evidente que las tradiciones culturales persistían en distinta manera. Líderes agraristas como Primo Tapia y Ernesto Prado intentaron mediar en este sentido entre sus actividades agraristas (y su consecuente anticlericalismo) y cierto respeto por tradiciones locales bien arraigadas. La persistencia de sus fiestas patronales, las costumbres familiares, los hábitos alimenticios, los rituales del matrimonio, entre otros, fueron muestra de un lento proceso de cambio cultural o, como sugiere Eduardo Zárate, de hibridación cultural.

La militancia activa del agrarismo en Michoacán fue expuesta sobremedida al suscitarse el conflicto cristero en 1926. Se decía que el gobierno federal había movilizado algo así como tres mil agraristas armados, provenientes de las defensas civiles y de las agrupaciones organizadas a nivel local. Parecía una fuerza respetable pero los rebeldes cristeros en armas, que se refugiaron en las montañas, eran diez veces más. Su natural rivalidad y antagonismo políticos —agraristas vs. cristeros— fue bien matizada por la retórica revolucionaria pero acaso, como muestra Boyer en su trabajo, en esencia eran los mismos campesinos creyentes: los agraristas creían que el clero estaba del lado de los hacendados y en contra de la reforma agraria, en tanto que los cristeros estaban convencidos que los agraristas peleaban junto al gobierno para cancelarles el culto religioso. Hubo pues, una especie de movimiento pendular, en donde las lógicas del comportamiento resultan

³⁰ “Tras el asesinato de Ramón Ascencio y compañeros en 1924 se desató la lucha de los agraristas en el Bajío zamorano”, TAPIA, *Campo religioso*, p. 205.

³¹ Contrariamente, luchas y posicionamientos no orientados hacia “el gobierno” sino hacia los elementos contrarrevolucionarios, identificados como “guardias blancas” —instrumento de los hacendados- y en menor medida contra el clero católico.

contrastantes: agraristas de ciertas poblaciones como Jungapeo deseaban organizar misas para favorecer su movimiento; en el ayuntamiento de Zitácuaro coexistieron regidores agraristas con regidores católicos.³² Las definiciones —cristeros y agraristas— aparecen más en la superficie pero es factible que en la cotidianidad tales categorías coexistieran. Líderes agraristas radicales como Primo Tapia estaban conscientes del alto grado de religiosidad de las comunidades en donde encabezaron sus acciones de lucha social y transigieron con ello. Una década antes, Miguel de la Trinidad Regalado, líder agrarista que encabezaba la Sociedad Unificadora de los Pueblos de la Raza Indígena, gestionó la llegada al pueblo de Atacheo del sacerdote Rafael Galván, quien simpatizaba también con las ideas agraristas de Regalado. Galván al parecer sólo cambió sus ideas al sobrevenir en 1926 el conflicto cristero en la región.³³

El difícil y convulso escenario de los años veinte estuvo caracterizado por sendos problemas nacionales que sin duda impactaron y reconfiguraron las alianzas y los conflictos locales en Michoacán: la rebelión delahuertista y el movimiento cristero. En tanto Boyer, Purnell y Guerra Manzo han mostrado en distinta manera el contexto de los enfrentamientos comunitarios durante la Cristiada, carecemos aún de estudios académicos que indaguen las repercusiones de la rebelión delahuertista en la entidad. En diciembre de 1922 se fundó la Liga de Comunidades y Sindicatos Agraristas del Estado de Michoacán, encabezada por Primo Tapia. Al sobrevenir la rebelión delahuertista, Tapia negoció con Calles la incorporación de los agraristas al gobierno federal a cambio de armas y de dinero, pero al arribar las tropas del general rebelde Enrique Estrada a la región, pactó con el general el cambio al bando delahuertista.

³² Guerra Manzo valora que el agrarismo del oriente del estado fue un proceso dinámico. Movimientos agraristas y proestatales en Zitácuaro coexistieron con grupos de pueblos religiosos como Ciudad Hidalgo, Tuxpan y Zinapécuaro. Las disputas en el campo religioso y en el terreno político se ponderan a partir de la intervención del Estado, el patrocinio cardenista hacia líderes agraristas como Aquiles de la Peña, el dominio funcional de las autoridades políticas y la permanencia de un catolicismo subordinado en el discurso oficial pero aún vigente en sus tradiciones culturales. GUERRA, *Caciquismo y orden público en Michoacán*, pp. 43 y 44.

³³ Galván, protegido por Regalado, desarrolla también una labor agrarista en Atacheo y Atecuario hasta el movimiento cristero de 1926. OCHOA, *Los agraristas de Atacheo*, p.118.

Al poco tiempo, las tropas leales a Obregón retomaron violentamente la ciudad de Morelia, la capital del estado, derrotando en definitiva a las tropas de Estrada. Primo Tapia volvió a negociar, ahora con el general Gonzalo Escobar los términos de su subordinación al gobierno federal, manteniendo su dominio y liderazgo entre las comunidades indígenas de la región.³⁴ Pudieran interpretarse estas decisiones como contradicciones en virtud de una ideología revolucionaria, sin embargo, Tapia (otros líderes agraristas como Aquiles de la Peña en el oriente igual negociaban con los gobiernos estatales) estaba interesado en mantener un espacio de pleno dominio y su liderazgo —cuestionado ya por miembros de su grupo— trataba de afianzarlo más allá de los intereses convencionales del gobierno federal por establecer su hegemonía. Las alianzas y negociaciones eran parte de la cultura, y la cultura era un espacio abierto en donde los programas de acción resultaban dinámicos y cambiantes en cada región. Las estrategias pasivas de comunidades religiosas no siempre estuvieron en pugna con la radicalidad de los agraristas, así que los testimonios de la resistencia y el conflicto formal pueden ocultar formas de resistencia orgánica, menos visibles, pero ciertamente posibles.

Finalmente, estas categorías, “cristeros” o “agraristas”, planteadas en la retórica de la revolución o asumidas por cierta historiografía, forman parte de un imaginario colectivo que revela las condiciones de la negociación entre las élites políticas, representadas por los gobiernos estatal y federal (Morelia y la Ciudad de México) y los grupos populares que fueron expresando sus formas de subordinación (y resistencia) ante la hegemonía del nuevo Estado posrevolucionario. El problema era que en la medida que los pueblos y las comunidades campesinas se politizaban y asumían posturas definidas parecían alejarse de una matriz comunitaria, más tradicional y, a pesar de todo, renuente aún a la violencia.³⁵ Como fuera, las comunidades indígenas purépechas no parecieron pro-

³⁴ FRIEDRICH, *Revolución agraria*, p. 124; EMBRÍZ, *La liga de comunidades*, pp. 131 y 132.

³⁵ El que las comunidades campesinas participaran en la política, como advierte Eduardo Zárate, era transitar al escenario público, “significa reconocer al Estado como arquitecto, como árbitro, como autoridad, significa, además, aceptar las identidades y los asuntos que se designan como apropiados a la arena del Estado”. ZÁRATE, *Bajo el signo del Estado*, pp. 9 y 10.

tagonizar los hechos de violencia de otras regiones del país y los arreglos de paz permitieron una especie de transición entre las tendencias agraristas de ciertas comunidades de la región de la cañada (Friedrich), y las posiciones más tradicionales de las de la cuenca del Lago (Foster, Carrasco). Por ello, la noción de pluralidad étnica parece sobresalir, en tanto las categorías sociales —indígenas, mestizos— se involucran con las categorías políticas —representación, partidos, autoridades— que confieren una lógica corresponsabilidad entre las formas de la articulación locales y la hegemonía del Estado nacional. Una hegemonía que en los años veinte se manifestaba en plena reconstrucción y que, como sostiene Jeffrey Rubin, no resulta unilateral ni homogénea, sino que se construye en formas horizontales y verticales, es discontinua, con connotaciones locales y regionales distintas y a la vez complejas.

Comentarios finales

La construcción de las identidades en el México posrevolucionario es un proceso de enorme complejidad. En él intervienen los propios sujetos —comunidades indígenas y campesinas— y el Estado en sus múltiples formas hegemónicas. A través de sus agentes culturales, los programas, las políticas y normas instituidas, así como los instrumentos de coerción, el Estado interviene construyendo o incluso excluyendo ciertos valores identitarios. Desde luego es un proceso dinámico, con sus vicisitudes históricas en el cual se reconocen los propios sujetos. En este sentido, como sugiere la idea metafórica de Alan Knight, el Estado sólo puede concebirse como un queso suizo, con áreas de luz y de opacidad, producto de alianzas, coaliciones, subordinaciones y enfrentamientos que lo van configurando. La hegemonía se construye también de diversas maneras y con variables que sugieren formas no institucionalizadas de resistencia: las organizaciones locales, la familia y la cotidianidad, es decir, factores de una cultura política que al interrelacionar las políticas que provienen del centro (el Estado nacional) y los rituales comunitarios (discursos y prácticas culturales), reconfiguran el Estado desde los propios espacios locales. Las estructuras de dominio formales se irradian desde el centro mismo pero se recons-

truyen en sus formas y estrategias en esos espacios operativos. El agrarismo, como objeto de estudio resulta un fenómeno más plural y contradictorio de lo que parece, si bien puede concebirse como un movimiento legítimo en la naturaleza rural del país y sus constantes formas de resistencia —en distinta manera: reactiva o proactiva, pasiva o violenta— pero su construcción como valor de identidad, vinculado por su naturaleza en la acción social colectiva, en gran medida se alimentó de la retórica del proceso revolucionario, de cual se han hecho eco numerosos estudios, muchos de ellos aportativos pero otros tantos acaso sólo compartiendo una imagen idílica que igual cuestionaba desde entonces el antropólogo George M. Foster: Quien sostiene el concepto idílico de la vida rural, se siente sacudido con la lectura de los relatos que indican que, de muchos modos, la vida campesina es precisamente lo contrario de lo que quieren creer.

Finalmente, como advierten Zárate y Guerra Manzo, el Estado posrevolucionario brindó a los campesinos discursos de identidad y numerosos campesinos, llegado el momento, reconocieron en el agrarismo sus propios intereses, como sujetos, como ciudadanos, o como colectividad. Se reconocieron agraristas, adoptaron su linaje revolucionario y, con ello, una forma de identidad política. Aunque esta “nueva” identidad pareciera incompatible con otras formas tradicionales de vida comunitaria.

Referencias

- ACHESON, James M., “Tamaño de las empresas e innovación en un pueblo tarasco”, Guillermo de la Peña (Compilador), *Antropología social de la región purépecha*, Morelia, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1987, pp. 133-152.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Teoría y práctica de la educación indigenista*, México, INI, 1992.
- BARRÓN, Luis, *Historias de la Revolución mexicana*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica, 2004.

- BEALS, Ralph L., *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- BECQUER, Marjorie, *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants and the Redemption of the Mexican Revolution*, University of California Press, 1995.
- BEJAR NAVARRO, Raúl, *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- BLANCARTE, Roberto (Compilador), *Cultura e identidad nacional*, México, Fondo de Cultura Económica/Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- BOYER, Christopher R., "Viejos amores y nuevas lealtades: el agrarismo en Michoacán, 1920-1928", Eduardo Mijangos Díaz (Coordinador), *Movimientos sociales en Michoacán, siglos XIX y XX*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999, pp. 175-222.
- BOYER, Christopher, *Becoming Campesinos. Politics, Identity and Agrarian Struggle in Postrevolutionary Michoacan, 1920-1935*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- CARRASCO, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP, 1976.
- DE LA PEÑA, Guillermo, (Compilador), *Antropología social de la región purépecha*, Morelia, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1987.
- DEL VAL, José, *México. Identidad y nación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- EMBRIZ OSORIO, Arnulfo, *La Liga de Comunidades y Sindicatos Agraristas del Estado de Michoacán. Práctica político sindical*, México, CEHAM, 1984.
- ESPÍN, Jaime L., *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado, 1986.
- FOSTER, George M., *Tzintzuntzan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- FRIEDRICH, Paul, *Revuelta agraria en una aldea mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- GARCÍA MORA, Carlos, "Etnias y lenguas en Charapan. Consideraciones purepechistas", Carlos Paredes Martínez (Coordinador), *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict*

- Warren, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1997, pp. 40-63.
- GLEDHILL, John, *Casi nada*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993.
- GÓMEZ CARPINTEIRO, Francisco (Editor), *Paisajes mexicanos de la reforma agraria (Homenaje a William Roseberry)*, México, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/CONACYT, 2007.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Luis, *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- GUERRA MANZO, Enrique, *Caciquismo y orden público en Michoacán, 1920-1940*, México, El Colegio de México, 2002.
- GUZMÁN ÁVILA, José Napoleón, *La ciénega de Zacapu, Michoacán: de la conformación de las haciendas al reparto agrario, 1870-1940*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Doctorado en Historia, 2009.
- HALBWACHS, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- HOBBSBAM, Eric y RANGER, Terence (Editores), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2005.
- KATZ, Friedrich (Compilador), *Revuelta, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, ERA, 2004.
- KNIGHT, Alan, *La Revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- LAMEIRAS, José, "La antropología en Michoacán hasta hace treinta años", Guillermo De la Peña (Compilador), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, pp. 17-29.
- MENDIETA Y NÚÑEZ, Lucio, *Los tarascos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1940.
- MIJANGOS DÍAZ, Eduardo, "En torno a una tradición de estudios agrarios en Michoacán", Tzintzun, *Revista de Estudios Históricos*, UMSNH, núm. 22, 1995, pp. 68-94.
- MIJANGOS DÍAZ, Eduardo y TORRES A., Alonso (Coordinadores), *Revalorar la Revolución mexicana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011.

- OCHOA SERRANO, Álvaro, *Los agraristas de Atacheo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989.
- OCHOA SERRANO, Álvaro, "Miguel de la Trinidad Regalado y la lucha por la tierra", *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, núm. 15, Zamora, 1983, pp. 109-118.
- PALACIOS, Guillermo, *Revolución e identidad campesina en México, 1930-1990. Notas para un estudio de las relaciones entre discurso e imaginario social*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas / El Colegio de México, 1994.
- PALACIOS, Guillermo, "Lectura, identidad campesina y nación: el proyecto socio-cultural de *El maestro rural* en inicios de los años treinta", Eduardo Zárate (Editor), *Bajo el signo del Estado*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 35-53.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.
- PURECO ORNELAS, José Alfredo, *Empresarios lombardos en Michoacán. La familia Cusi entre el porfiriato y la posrevolución (1884-1938)*, México, Instituto Mora/El Colegio de Michoacán, 2010.
- PURNELL, Jennie, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: the Agraristas and Cristeros of Michoacan*, Durham, Duke University Press, 1999.
- PURNELL, Jennie, "Con todo el debido respeto. La resistencia popular a la privatización de las tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX", Andrew Roth Seneff (Editor), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 85-128.
- RICO MORENO, Javier, "Agrarismo", *Diccionario de la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 623-626.
- ROSEBERRY, William, "Para calmar los ánimos entre los vecinos de este lugar. Comunidad y conflicto en el Pátzcuaro del porfiriato", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, vol. xxv, núm. 100, 2004, pp. 108-135.
- ROSEBERRY, William, "En estricto apego a la Ley. La Ley liberal y los derechos comunales en el Pátzcuaro del porfiriato", Andrew Roth (Editor), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas*

liberales en México, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 43-84.

RUBIN, Jeffrey, "Descentrando el régimen: cultura y política regional en México", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, núm. 96, 2003, pp. 126-180.

SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo, *Economía y sociedad en el suroeste de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1988.

SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo, "Los cambios demográficos y las luchas sociales", Enrique Florescano (Coordinador), *Historia General de Michoacán*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, vol. III, 1989, pp. 287-306.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Martín, *Grupos de poder y centralización política en México. El caso Michoacán, 1920-1924*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 1994.

TAPIA SANTAMARÍA, Jesús, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, México, El Colegio de Michoacán, 1986.

TOBLER WERNER, Hans, "Los campesinos y la formación del Estado", Friedrich Katz (Compilador), *Revolución, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, ERA, 2004, pp. 431-456.

TUTINO, John, *De la insurrección a la revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, ERA, 1990.

VAUGHAN, Mary Kay, *La política cultural de la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

VILLORO, Luis, "Indigenismo", *Diccionario de la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 662-664.

ZÁRATE, Eduardo, *Procesos de identidad y globalización económica*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.

ZÁRATE, Eduardo, *Bajo el signo del Estado*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.

ZÁRATE, José Eduardo, "Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la meseta purépecha (1869-1904)", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, núm. 125, 2011, pp. 17-52.

EL PATRIMONIO ARTÍSTICO PURÉPECHA Y SU RESGUARDO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS MICHOACANAS: EL TEMPLO DE SANTA MARÍA HUIRAMANGARO

Carmen Alicia Dávila Munguía

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Introducción

En este texto me referiré a una de las obras de arte colonial mexicano más antiguas que se encuentran en el municipio de Pátzcuaro, la cual ha permanecido prácticamente en el anonimato durante más de cuatro siglos, incluso para los habitantes del mismo municipio. Me refiero al templo de Santa María de la Asunción Huiramangaro, y en específico a sus retablos y su artesón policromado, verdaderos tesoros del siglo *xvi*, y éste último, uno de los pocos originales que perduran en el país.

Como resulta natural, el paso del tiempo y el uso continuo han deteriorado el inmueble y los tesoros que alberga, sin embargo, a partir de una revaloración reciente y dentro de sus posibilidades, la comunidad y autoridades de Huiramangaro se han organizado para dar el mejor cuidado a estas joyas artísticas y evitar así el peligro de destrucción en el que se encontraban.

Antecedentes

Desde 1521, una vez consumada la conquista militar del pueblo mexicano, los españoles emprendieron la conquista espiritual justificando su dominio con la intención de salvar a tantas almas que, desde su punto de vista, se perdían por desconocimiento de la verdadera fe. Las distintas órdenes religiosas llegaron a cumplir con la tarea evangelizadora a la Nueva España a partir de 1524 cuando arribaron los primeros doce franciscanos a la ciudad de México,

Imagen 1. Aspecto interior del templo de la Virgen María de la Asunción, en Huiramangaro.



Fotografía de la autora.

comenzando su labor evangelizadora hacia los cuatro puntos cardinales del antiguo territorio mesoamericano.¹

En el área que actualmente comprende el estado de Michoacán, la cristianización de los naturales durante el siglo XVI estuvo destinada casi de manera exclusiva a las órdenes religiosas. Los franciscanos fueron pioneros estableciéndose desde 1525, mientras que los agustinos arribaron trece años después, en 1538.² Casi cuarenta años más tarde y a lo largo de la época colonial, el clero se enriqueció con la presencia de otros religiosos,³ amén de los clérigos seculares que poco a poco fueron teniendo mayor presencia desde finales del siglo XVI, y sobre todo a partir del siglo XVII.

La tarea no fue fácil, se trataba de un encuentro de dos culturas que habrían de asimilarse. De ese proceso de irremediable transculturación surgieron nuevas opciones para dar cumplimiento a dos objetivos primordiales: la organización y control de la población indígena, y la conversión y catequización de los naturales. Consecuentemente, para llevar a cabo las tareas señaladas se crearon programas arquitectónicos adecuados al caso, pero también se produjeron objetos e imágenes, tanto escultóricas como pictóricas, para facilitar la evangelización, transmitir el conocimiento y reafirmar el mensaje bíblico. Todas esas expresiones dieron lugar a magníficas obras de arte: arquitectura, escultura, pintura y artes menores,⁴ lo cual constituye un tesoro invaluable desde varios puntos de vista, en el que hay que considerar la aportación indígena y su fusión con la cultura europea.

Un primer paso que dio la corona española para la organización de su gobierno, la administración, la catequización y la recaudación de tributo de los naturales sometidos, fue el de la congregación de las comunidades indígenas. En base a ello, la población

¹ LEÓN, *Los orígenes del clero*, p. 27.

² LEÓN, *Los orígenes del clero*, p. 73.

³ A estas dos órdenes religiosas que arribaron a Michoacán en los primeros años de la evangelización les sucedieron los jesuitas, los carmelitas, los mercedarios y los juaninos, así como las monjas dominicas y las capuchinas; además, el grupo religioso se fortaleció con el clero secular, sobre todo a partir del siglo XVII. DÁVILA, *Una ciudad conventual*, pp. 83-131; TORRES, *Los conventos de monjas*, p. 111 y ss.

⁴ Hubo, además, otras ramas artísticas que dieron frutos importantes, como la música, el teatro y la literatura, que en este caso, se produjo en lengua tarasca. Se editaron catecismos, manuales y diccionarios traducidos a la lengua nativa.

que hasta entonces había tenido un patrón disperso, fue concentrada en un espacio determinado, proceso en el que los religiosos tuvieron activa participación al ser ellos los encargados de reubicar y fundar las nuevas poblaciones. Esta tarea tendría, de acuerdo con Felipe Castro, exitosos resultados en el territorio michoacano.

Las congregaciones de indios se hicieron en torno a los conventos, las capillas o las iglesias, cuyos edificios ocuparon un lugar prominente en el centro de la población, y al frente de las iglesias se ubicaron las sedes del poder civil. El diseño urbano partió de la plaza central, desde donde se trazaban las calles de manera perpendicular a manera de un tablero de ajedrez,⁵ consecuentemente, y a diferencia de las ciudades europeas de su momento, las manzanas eran rectangulares o cuadradas, es decir, de ángulos rectos.

Así pues, de la misma manera que en el mundo prehispánico el centro de la población era el lugar prominente y lo ocupaban las construcciones religiosas, las plazas y los atrios de los templos se constituyeron en el centro de reunión, convivencia y ceremonias religiosas de la sociedad novohispana, en donde la población entera, desde entonces hasta la fecha, se ha reunido en las grandes ocasiones a festejar o a conmemorar,⁶ ya sea con motivos religiosos o civiles.

La tarea que los religiosos llevaron a cabo requirió de un variado y buen número de espacios físicos, los cuáles consistieron en conventos, iglesias, capillas, escuelas y hospitales, principalmente. Cada uno de los programas arquitectónicos era acorde con el rango de importancia que tuviera la población, así, los grandes conventos, la catedral y las parroquias estaban en las principales urbes, mientras que las poblaciones pequeñas contaban con templos más sencillos, o sólo con capillas de visita a donde acudían periódicamente los sacerdotes a prestar servicios ministeriales.

⁵ ARVIZU, *Urbanismo novohispano*, p. 29. En el caso de las ciudades mineras, por tratarse fundaciones ubicadas en torno a las vetas argentíferas, debieron ajustar su diseño al terreno sinuoso de su entorno, como en los casos de Guanajuato, Zacatecas o Taxco, y a esta forma de organización urbanística se le conoce con el mote de “trazo de plato roto”.

⁶ Las plazas fueron, además, el centro del comercio a lo largo del virreinato, incluso en el siglo XIX y principios del XX. Eran los “centros rectores de las divisiones administrativas del territorio americano” y tenían diversas funciones. Para más información consúltese a AZEVEDO, pp. 17 y 18, *apud* FLORES PLAZA, *El urbanismo en el Nuevo Mundo*, p. 19.

Entre los grandes conjuntos conventuales michoacanos del siglo XVI se cuentan los de Cuitzeo y Yuriria, ricamente ornamentados con pinturas murales y bellos retablos al estilo de la época de su construcción; mientras que entre los de templos de pequeñas poblaciones destaca el de Santa María Huiramangaro, también con su retablo original de ese siglo, en estilo renacentista, cuyo tema abordaré enseguida.

La obra: el templo y sus tesoros

Después de su instalación en Tzintzuntzan en 1525, los religiosos franciscanos comenzaron su expansión por el antiguo señorío tarasco, y uno de los puntos obligados para establecerse era el cerro de San Mateo. De acuerdo a la tradición de Huiramangaro, fue éste el lugar en que se ubicó su primera fundación, en torno a una cruz que plantaron al centro, la cual dejaron en dicho sitio cuando la población se trasladó al sitio actual.⁷ La reubicación de los naturales dispersos en la localidad de Huiramangaro, en el nuevo pueblo, se realizó conforme al clásico modelo reticular o de tablero de ajedrez, diseño que se implementó en la Nueva España.

En lugar prominente de la población se consideró un amplio solar para el templo, incluyendo un gran espacio al frente para el atrio. El atrio cuenta con tres accesos (frente y dos laterales), y cuenta con una cruz pétreo al centro del mismo, elementos que tienen marcada influencia indígena, ya que el atrio con sus cuatro esquinas refiere a las cuatro esquinas del universo, y la cruz al centro recuerda la idea que ese punto es el “ombbligo del mundo”.

El templo de la Virgen María de la Asunción de Huiramangaro, si bien es de proporciones considerables (no es una capilla pequeña), está elaborado con materiales modestos: todos sus muros son de adobe, y el techo exterior de teja a dos aguas. Al costado izquierdo de la fachada, un campanario de factura burda y desproporcionada denota su reciente elaboración. La fachada consiste en un acceso mediante un vano de medio punto, sobre el cual se encuentra la ventana coral inserta en un alfiz, y una ventana

⁷ Información proporcionada por Laura Lelo de Larrea, encargada de las obras de restauración por parte del INAH, a quien agradezco el dato.

Imagen 2. Fachada principal del templo de Santa María Huiramangaro.



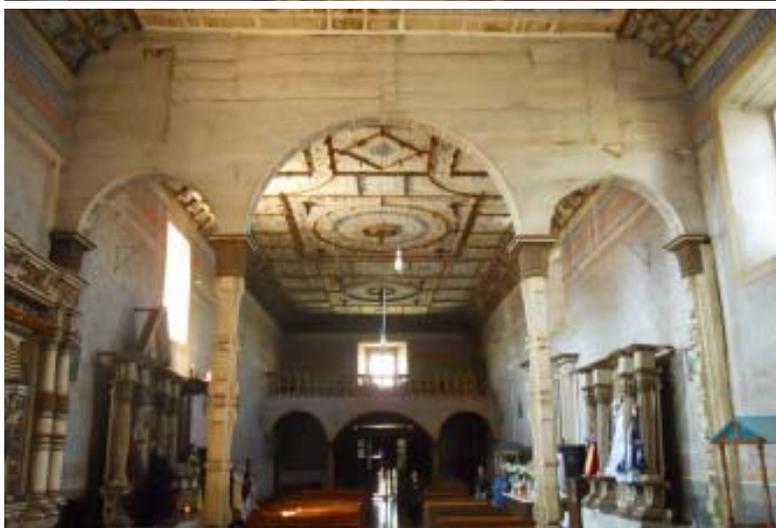
Fotografía de la autora.

geminada, con su parteluz. La planta del templo se adaptó a los proyectos de su tipo: una sola nave, coro a los pies y cubierta de madera de tipo artesonado, con pintura polícroma.

La sencillez de su exterior contrasta con la maravilla de su interior: a los pies de la nave hay un coro elaborado totalmente de madera, limitado por un barandal con decoración cruciforme. Lo

sostiene una triple arcada que delimita al sotocoro, también fabricada en madera. Al fondo de la nave, otra triple arcada hace las veces de arco de triunfo, sostenida, al igual que la anterior, por esbeltas pilastras talladas.

Imagen 3. Interior del templo, con su triple arcada.



Fotografías de la autora.

El ábside que remata la planta rectangular se ornamenta con un bello retablo renacentista,⁸ original del siglo XVI, que se suma a otros cinco, aunque no todos son de la misma época. Dos están en los muros laterales del área del presbiterio y tres más entre las arcadas que separan al mismo de la nave y del sotocoro: dos de ellos del lado del Evangelio (izquierdo) y uno del lado de la Epístola (derecho). Junto a este último hay un confesionario y un púlpito de madera barnizada en color café oscuro que por su estilo neogótico deben corresponder al siglo XIX. Los retablos están sobrepintados de color blanco, a excepción de uno, pintado de café.

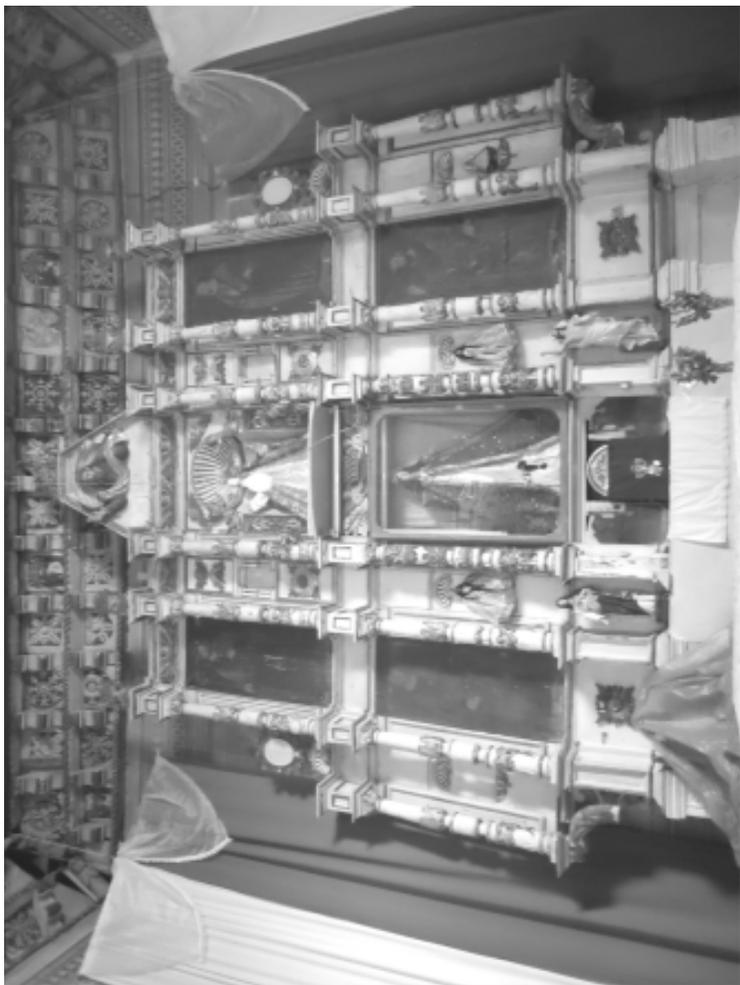
Sin duda alguna, la joya más preciada de este recinto religioso es su retablo. Para ejemplificar la obra a la que me refiero, solamente describiré los elementos del retablo central. Se trata de un retablo sencillo, de dos cuerpos separados por cornisas y tres calles, con entrecalles señaladas por columnas abalaustradas, con pedestal y ornamentadas con elementos vegetales, angelillos y querubines. Al centro de la predela, sobre el altar, se encuentra el Sagrario; las calles laterales se decoran con una especie de medallón en el que se inserta una flor de cuatro pétalos y entre ambas, en las entrecalles, están sobrepuestas dos imágenes de Jesús: a la izquierda el Sagrado Corazón, y a la derecha el Resucitado.

El primer cuerpo se divide en tres calles, flanqueadas por cuatro entrecalles. En la principal, al centro, dentro de un nicho y protegida por un cristal, se encuentra una imagen de la Virgen de la Asunción, a quien está dedicada la capilla. En las calles laterales del mismo cuerpo, sendas pinturas a los lados representan a San Pedro y a San Pablo. En cada una de las entrecalles hay un nicho con pequeñas esculturas de la Virgen María en su advocación de Inmaculada (a excepción de la del extremo izquierdo, que está vacío). Las dos de los extremos, en su parte superior, rematan en un elemento semicircular, radiado, sobre el que se ubica una cartela con remates mixtilíneos a la altura del segundo cuerpo.

En el segundo cuerpo, al centro y dentro de un nicho coronado por una gran venera, una escultura de la Virgen es sostenida por

⁸ Considero que en el país debe haber muy pocos retablos en templos o pequeñas capillas que sean de la misma época; los que se conocen son los de los grandes templos conventuales de Xochimilco y Yanhuitlán.

Imagen 4. Altar principal del templo de la Virgen María de la Asunción, de Huiramangaro.



Fotografía de la autora.

dos ángeles a sus lados; en las enjutas hay dos querubines, y a los lados, a manera de pilastras ricamente decoradas, se observan sus jambas. Las calles laterales lucen pinturas de otros dos santos, y las entrecalles unos nichos adintelados, flanqueados por dos pares de columnas; bajo éstos hay un disco formado por elementos vegetales que aparentan girar en el sentido de las manecillas del reloj, y del cual salen cuatro hojas o pétalos. Sobre los nichos se ubica otro elemento ornamental que consiste en la imagen de un querubín, sobre una base de elementos vegetales. Este segundo cuerpo es rematado por una cornisa decorada con figurillas de querubines, y cierra en la parte central con un remate piramidal truncado, dentro del cual luce la imagen del padre eterno bendiciendo con su mano derecha y sosteniendo el mundo con la izquierda.

Imagen 5. Detalle del remate del retablo principal del templo.



Fotografía de la autora.

Entre uno y otro cuerpo hay un friso que se forma entre dos cornisas, al que se sobreponen las columnas que dividen las calles. La parte correspondiente a la calle central se encuentra ornamentada con dos ángeles que sostienen una corona sobre la Virgen que se encuentra en el nicho, protegida con cristal. Las características del retablo nos indican los rasgos renacentistas, así como la temprana época de su factura.

Llama la atención el grado de conservación en el que se encuentra el retablo descrito, a pesar de su antigüedad, sin embargo, hay varios elementos que presentan un serio deterioro, e incluso riesgo para su sobrevivencia. Uno de ellos, muy grave, es el muro testero en el que se apoya precisamente el retablo principal, ya que tiene francos problemas de desprendimiento de los muros laterales del templo, lo que pone al recinto entero en alto riesgo de destrucción por un posible derrumbe del mismo. Otro más es el artesonado, cuyo estado de conservación es delicado: tiene humedades en toda su extensión y en algunas áreas han provocado la desaparición de la pintura y la descomposición de la madera. Del barandal que limita al coro, también de madera, se han desprendido algunas partes por falta de mantenimiento (Imagen 6).

Lo que menciono no significa que la obra esté abandonada, por el contrario, los integrantes de la comunidad han estado pendiente de su resguardo y, en la medida de sus posibilidades y de sus recursos, la han resguardado a través del tiempo. No obstante, al percatarse del riesgo en el que se encontraba y conscientes de su valor histórico, religioso, cultural y artístico, se dieron a la tarea de iniciar las gestiones para evitar una pérdida irreparable.

Significado y tradición

La labor catequizadora realizada por los franciscanos desde los inicios de la colonia dejó honda huella en la región tarasca. La comunidad tiene un profundo espíritu religioso, por lo que es precisamente en honor de la Virgen María de la Asunción a quien se dedica la principal fiesta del pueblo el 15 de agosto de cada año. Ese día hay una gran ceremonia que inicia con las mañanitas a la Virgen a las seis de la mañana; enseguida, en todas las casas se ofrece un almuerzo a los visitantes y fieles que asisten a la fiesta del pueblo. A las doce horas se celebra la misa principal, previo recorrido de la *Guanancha*,⁹ imagen que los devotos llevan por las calles del pueblo hasta llegar al templo a la hora convenida para

⁹ En el templo se encuentran dos imágenes de la Virgen María de la Asunción, pero solamente una de ellas sale de su sede en ocasiones de la fiesta del 15 de agosto para las peregrinaciones. A ella se le llama la *Guanancha* o Virgen peregrina.

Imagen 6. Barandal del coro, de madera, con daños visibles de conservación.



Fotografía de la autora.

iniciar la ceremonia eucarística. Para comer se preparan los platillos tradicionales de la región, y por la tarde hay música con diferentes bandas en el atrio del templo, así como un baile que se prolonga hasta altas horas de la noche. Por último, se quema un castillo en el mismo lugar. Es pues, la Virgen María de la Asunción, patrona de Huiramangaro, en honor de quien se lleva a cabo la principal fiesta de la población; el templo con sus espacios constituyen el escenario de la celebración, parte de su historia y de su tradición cultural, lo que nos permite entender el significado de la imagen y del recinto que la alberga, así como el interés de la población en el resguardo de su patrimonio.

Por lo general, las comunidades indígenas michoacanas, guiadas por el sacerdote que les brinda asistencia espiritual, se han

organizado para la atención del templo o la capilla de su pueblo. En Huiramangaro, hasta los años de 1993-1994, cada una de las familias de la localidad se trasladaba al recinto para vivir allí durante doce o trece meses para hacerse cargo de su cuidado.¹⁰

A partir de entonces, entre 1994 y 1995, el cura del lugar formó el grupo de la *Vela perpetua*, mediante el cual organizó a las “cabezas” en una ronda, mujeres de la comunidad que mediante la rotación de turnos estarían a cargo del cuidado del recinto religioso durante todos los días del mes.¹¹ Por otra parte, la Tenencia integró un *Patronato* con varones dispuestos a colaborar en dar solución a las necesidades de la población. Caso urgente fue el de buscar quién se hiciera cargo de cuidar el templo desde hace unos diez años, ya que desde 1995 no había una familia que se trasladara a vivir al templo con esa responsabilidad. Para solucionarlo, el patronato organizó a los varones de la comunidad para hacer las rondas de vigilancia nocturna, en el entendido de que toda la población estaría atenta a cualquier llamado de los vigilantes en turno, quienes al menor indicio de peligro harían un llamado por teléfono celular, tocadiscos o radio, para que acudieran de inmediato todos los pobladores. Según refiere la gente de la comunidad, se han llegado a presentar situaciones de alarma en más de alguna ocasión, pero la actuación colectiva ha sido muy efectiva.

Recientemente se retornó a la costumbre de que una familia tome la responsabilidad de vivir en el anexo al templo para estar al pendiente de su cuidado y atención. Un joven matrimonio del lugar fue designado por la Tenencia de Huiramangaro para trasladarse a vivir al templo con sus hijos, se le dio el nombramiento de “amo de llaves del templo”, y todas las garantías necesarias para cumplir con su cargo.

Por otro lado, los mismos lugareños comenzaron a llamar la atención de las autoridades al ver el peligro en el que se encontraba su patrimonio por el deterioro del tiempo, como veremos enseguida (Imagen 7).

¹⁰ Entrevista a Iván Díaz Barriga, templo de Santa María de la Asunción Huiramangaro, 9 de septiembre de 2012.

¹¹ La presidenta actual de las “Cabezas de día” es la señora Refugio Martínez. Ella se encarga de organizar y dar los turnos a las participantes. Dato proporcionado por el señor Iván Díaz Barriga, 28 de junio de 2015.

Imagen 7. Detalle del desprendimiento del muro testero del templo.



Fotografía de la autora.

Las acciones emprendidas

El rescate y la restauración del templo se deben en gran medida al señor Iván Díaz Barriga, quien en 1992 regresó a Huiramangaro después de pasar gran parte de su vida en la ciudad de Yakima, Washington, con la intención de lograr el “sueño americano”. Allá realizó sus estudios formales y aprendió a valorar el patrimonio

artístico y cultural de otras sociedades, así como el de su propio origen. Al volver a su pueblo vio en el templo, según sus palabras, “un diamante en bruto”, un tesoro que debía ser rescatado del riesgo de perderse por el significado que tiene. Además, consideró que una vez restaurado podría atraer visitantes y ello contribuiría a que la comunidad saliera de la complicada situación económica en la que se ha encontrado. Es decir, previa restauración del templo y sus retablos, abrir las puertas de la comunidad al exterior, para que mediante las actividades que de ello derivaran, los pobladores pudieran tener mejores opciones de vida y al mismo tiempo dieran a conocer lo valioso de su patrimonio.

Iván fue secretario del patronato durante la gestión de Francisco Taximaroa Rodríguez, acólito del templo, sacristán encargado del equipo de la liturgia, y se convirtió en presidente del Patronato. Durante un buen tiempo, trabajó con sus coterráneos para concientizarlos de la importancia de la obra. Fue él mismo quien hace alrededor de seis años acudió al Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) para solicitar un dictamen de las condiciones del templo, especialmente al percatarse de que se había comenzado a desprender el muro testero en el que se encuentra el retablo principal. Así, con la visita de personal del INAH comisionada para el caso, surgió otro apoyo importante para el templo y sus retablos.¹²

Díaz Barriga presentó el caso al gobernador del estado en turno, quien lo turnó a la Secretaría de Cultura para que le dieran cauce a su petición de apoyo para la restauración del templo y se iniciaran los trámites. También acudió al H. Ayuntamiento de Pátzcuaro, municipio al que pertenece Huiramangaro, sin embargo no recibió una respuesta favorable en esta instancia.¹³

Cabe mencionar que sobre este tema hubo otro antecedente. Hace aproximadamente diez años un grupo de estudiosos del arte michoacano, en específico del Seminario de Escultura Novohispana del Museo de Arte Colonial, realizamos una visita al templo de la

¹² Fue comisionada para el caso la restauradora Laura Lelo de Larrea, quien, según la gente de la comunidad, ha realizado un excelente trabajo.

¹³ Entrevista a Iván Díaz Barriga, templo de Santa María de la Asunción Huiramangaro, 9 de septiembre de 2012.

Virgen de la Asunción de Huiramangaro. El grupo multidisciplinario se conformaba por historiadores, historiadores del arte, arquitectos y restauradores, y su objetivo era catalogar las piezas de la colección de escultura de dicha dependencia de la Secretaría de Cultura de Michoacán. A una de las sesiones acudió la reconocida especialista en escultura y retablos novohispanos, Consuelo Maquívar, quien reafirmó que se trataba de uno de los pocos retablos originales del siglo *xvi* que se han conservado en el país. Recientemente, Francisco Javier Herrera García, especialista en el tema de retablos en España e Hispanoamérica, de la Universidad de Sevilla, España, realizó una visita al mismo templo y reafirmó que se trataba de una obra del siglo *xvi*, de extraordinario valor histórico y artístico, y añadió que originalmente debió estar dorada, aunque posteriormente se cubrió con la pintura blanca que actualmente se observa.

El retablo del templo de la Virgen de la Asunción de Huiramangaro constituye una reliquia, y a pesar de su alto valor en múltiples sentidos, ha permanecido casi en el completo anonimato, cuidada únicamente por los feligreses de la población. Ante la pregunta acerca del interés por la atención y el cuidado de su capilla, las mujeres que estaban de guardia me comentaron que en ciertas ocasiones algunos extranjeros les habían ofrecido hacerles “un nuevo retablo, más bonito y actualizado, y que se los cambiaban por ese que tenían, tan viejo y tan simple”, pero el pueblo nunca aceptó tales ofrecimientos. Actualmente son conscientes del tesoro artístico que poseen, por lo cual los pobladores tienen la mejor disposición de cuidarlo y conservarlo.

El aspecto legal y la comunidad local: la atención a la obra

Eugenio Mercado ha hecho un seguimiento interesante a las políticas públicas relativas a la regulación de los monumentos históricos de propiedad pública de uso religioso, la evolución que han tenido y la repercusión e impacto de las modificaciones implementadas desde el siglo *xix* hasta la fecha. En dicho documento menciona la importancia que tiene para la conservación de este patrimonio la participación de la sociedad civil, debido al apoyo que representa

“ya que las comunidades se organizan y en muchos casos donan tiempo, mano de obra y materiales para complementar los recursos oficiales”.¹⁴ En estos casos, los comités que se integran se hacen cargo de la gestión de los recursos y de la atención a los trabajos, por lo que se convierten en mediadores entre las autoridades y la comunidad, para definir y dar seguimiento a los pasos por seguir para el rescate y la conservación de las obras.

Raúl H. Ascencio, por su parte, ha analizado el caso del patrimonio peruano, de condiciones similares y propone un “debate sin tabúes sobre la participación de diferentes actores en la gestión de los monumentos arqueológicos prehispánicos”,¹⁵ considerando las condiciones actuales y la participación de las comunidades involucradas en cada caso, en el entendido de que en ese país, la época de la actuación exclusiva o monopolizadora por parte del Estado y los arqueólogos está superada. Esta reflexión bien podría aplicarse a las políticas de legislación sobre el patrimonio mexicano, considerando que la sociedad civil interviene en esta área en varios sentidos: como usufructuarios de los bienes la mayoría de las veces de época colonial y de carácter sacro, y en muchos casos involucrados también como gestores (como es el caso de Huiramangaro), o como patrocinadores de las obras de rescate, restauración y conservación (ejemplificado con Adopte una obra de Arte). De acuerdo con el autor, son muchos los factores que intervienen en este sector, desde los internacionales hasta los locales, y cada uno de ellos tiene sus bemoles, comenzando por el tipo de participación ciudadana.

En el caso de Huiramangaro, a través del patronato integrado, la función de Díaz Barriga ha sido fundamental en las gestiones, ya que ha recurrido a las instancias municipales y estatales a partir de su regreso a su pueblo; sin embargo, se ha topado con múltiples obstáculos, en primer lugar, la falta de recursos para el caso, pues los presupuestos para la cultura y el arte son, generalmente, los primeros en ser disminuidos en las situaciones críticas del país.

¹⁴ MERCADO, “Monumentos históricos...”, p. 7.

¹⁵ HERNÁNDEZ ASENCIO, Raúl, “¿De qué hablamos cuando hablamos de participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?”, *Revista Argumentos*, año 7, núm. 3. Julio 2013. Disponible en [http://www.revistargumentos.org.pe/participacion_patrimonio.html ISSN 2076-7722] [consultado el 26 de diciembre de 2014].

Si bien la ley actual permite el uso de estos espacios con fines religiosos, también se reserva el derecho de exigir la conservación de los mismos; sin embargo, por otro lado, hay una falta de claridad al respecto, que dificulta la aplicación de las medidas conducentes al cuidado y la restauración de los bienes patrimoniales de la nación, especialmente los de esta índole. Retomando a Rosa María Martínez, Mercado señala que “la evolución de la legislación en materia de patrimonio nacional, dentro del cual se inscriben los inmuebles de uso religioso, ha pasado de un sistema centralizado del control y administración de esos bienes, a un sistema triangular de competencias con dispersión de esas funciones”,¹⁶ cuya integración no ha sido exitosa.

Si bien se han dado varios cambios importantes en la legislación relativa a los monumentos históricos de propiedad pública con actual uso religioso, la misma complejidad que ésta conlleva constituye un obstáculo que con frecuencia la hace ineficiente o sumamente lenta. A ello se suma la gran cantidad de obras del patrimonio cultural en el país aún no registradas por la federación, así como —en muchos casos— la falta de interés y seguimiento de las autoridades civiles sobre el tema, la poca atención de programas y presupuesto para el caso, e incluso de colaboración.

En Huiramangaro pasaron muchos años antes de ver posibilidades de obtener recursos para la restauración de templo, retablo y artesón. La tenacidad mostrada por la comunidad encabezada por Iván Díaz Barriga ha rendido sus primeros frutos: por parte de la federación, a través de la Dirección Regional de Michoacán del INAH, con una especialista en la restauración de las obras; a nivel estatal, la Secretaría de Cultura ha proporcionado los recursos para llevarla a cabo; y en lo local, el Patronato ha organizado a los miembros de la comunidad para aportar la mano de obra necesaria, siempre que sean acordes a las tareas que se llevan a cabo y previa autorización, por ejemplo, los albañiles en la reparación del muro, los carpinteros en la rehabilitación externa de la cubierta de madera, y otros más en diversas actividades con el mismo objetivo.

¹⁶ MERCADO, “Monumentos históricos...”, p. 135. El autor menciona a la Secretaría de Contraloría y Desarrollo Administrativo, la Secretaría de Educación Pública y la Secretaría de Gobernación.

Imagen 8. Apuntalamiento del muro testero del templo.



Fotografía de la autora.

Resultados de las gestiones realizadas

El seguimiento que se ha dado a las gestiones realizadas por esta comunidad, se inserta en la tendencia generalizada a nivel mundial sobre el auge de los movimientos indígenas suscitado a partir de la década de 1990, que cada día ha cobrado mayor fuerza, así como al consecuente interés respecto a la gestión de su propio pasado.¹⁷ El templo de Huiramangaro y su retablo tienen un alto significado social, cultural, religioso y patrimonial para la comunidad, que la población valora como parte importante de su pasado. La tradición católica sellada fuertemente por los evangelizadores del siglo XVI fue apropiada por la sociedad local y aún está presente. Su templo, la imagen a la que está dedicado y sus retablos, son testimonio palpable de la historia de su pueblo; forman parte de sus tradiciones vivas y conforman el escenario dentro del cual se desarrollan sus festividades más significativas.

Se trata de un espacio dinámico de triple valoración, a decir de Laura de Larrea: “como espacio físico construido, como espacio socialmente significado y como espacio culturalmente habitado”.¹⁸ Es decir, no es solamente una delimitación con muros, sino un recinto ajustado a una liturgia, con un fin determinado; un espacio que adquirió carácter sagrado, que invita al recogimiento y la oración, a donde los fieles acuden a pedir consuelo a la Virgen, a darle gracias por los favores recibidos, o a expresarle su alegría en las festividades.

Como consecuencia del compromiso comunitario en la conservación del patrimonio, y la confluencia de factores para hacer posible el inicio de los trabajos de restauración, personal especializado del INAH dio inicio a los trabajos: apuntaló el muro testero por fuera del recinto para evitar su desplome (Imagen 8); desmontó y embaló el retablo principal del templo ubicado en el muro del ábside, en donde apareció la pintura de grisalla del siglo XVI (Imagen 9); llevó a cabo calas en los retablos laterales, descubriendo, como había mencionado Francisco Herrera, el dorado bajo la pintura blanca sobrepuesta; inició la limpieza del artesanado y descubrió sobre el

¹⁷ HERNÁNDEZ, “Poblaciones indígenas ...”.

¹⁸ LELO DE LARREA, *Configuración espacial...*, pp. 25 y 26.

Imagen 9. Pintura de grisalla encontrada tras el altar principal del templo.



Fotografía de la autora.

Imagen 10. Pintura original en el área del presbiterio artesón, parcialmente descubierta bajo la actual.



Fotografía de la autora.

área del presbiterio la pintura original que también había sido tapada con otra colocada posteriormente (Imagen 10). Actualmente se encuentra en proceso de restauración, como resultado del esfuerzo colectivo de una comunidad que ha valorado su patrimonio monumental, artístico y cultural.

Comentarios Finales

El encuentro entre las culturas española y americana generó la asimilación y la apropiación de elementos culturales que determinaron cambios en la ideología y en la forma de vida de estos pueblos. La sociedad novohispana fue imbuida del pensamiento religioso que se manifestó en las obras culturales y artísticas de su época, en varios sentidos, logrando así una importante aportación a la historia y al arte, en este sentido, las habilidades y las tradiciones indígenas se prestaron para la realización de obras de influencia española, pero los europeos también tomaron técnicas y elementos locales para incorporarlos a su cultura y tradiciones, generando así productos artísticos originales.

El caso del templo y el retablo de la Virgen de la Asunción de Huiramangaro es un ejemplo de las primeras obras realizadas en el antiguo señorío tarasco bajo los cánones españoles; al mismo tiempo es un ejemplo de organización y de toma de conciencia sobre el cuidado y el rescate del patrimonio de una población en la que, independientemente de las tensiones y las diferencias inherentes a cualquier grupo social, se han logrado consensos importantes en materia de conservación del templo y su retablo. Cabe considerar el significado que tiene el patrimonio artístico y arquitectónico de Huiramangaro para sus pobladores, en quienes la religiosidad quedó arraigada desde el siglo **xvi**, y para quienes el templo constituye un espacio de oración, pero también de grandes festejos y celebraciones; un espacio al que se acude a pedir ayuda en una necesidad o se asiste a las exequias de un ser querido, pero también se disfruta en ocasión la fiesta patronal, o en una ceremonia de matrimonio. Es aquí en donde la población se reúne con mayor frecuencia, atendiendo a las celebraciones litúrgicas o a eventos festivos de índole religioso e incluso civil. De esta manera, el patrimonio de los habitantes de esta población se renueva y fortalece constantemente.

Por otro lado, si bien la comunidad ha buscado apoyo gubernamental para el rescate de su patrimonio, no ha dejado de lado el esfuerzo propio en la atención de la obra y ha tenido la oportunidad de salvar su templo y su retablo del riesgo inminente de perderlo. La sociedad civil ha tenido un papel cada vez más relevante en esta tarea, en donde la población se organizó y gestionó los apoyos necesarios para llevar a cabo su rescate. El éxito de tareas como ésta depende justamente del interés y la valoración que haga la propia comunidad, y de la concientización sobre su significado, amén de las políticas públicas sobre el mismo, pero con el necesario apoyo de organismos gubernamentales, el rescate, el registro, la catalogación y la difusión de estas obras, permite hacer posible su conservación y evita su pérdida por falta de atención o de conocimiento sobre su valor y su significado.

REFERENCIAS

- ARVIZU GARCÍA, Carlos, *Urbanismo novohispano en el siglo XVI*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes/Secretaría de Educación Pública/Gobierno del Estado de Querétaro, 1993.
- AZEVEDO SALOMAO, Eugenia María, “El espacio abierto comunitario en las ciudades coloniales. Nueva España y América portuguesa”, DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia y Catherine R. ETTINGER MC ENULTY (Coordinadoras), *Espacios de encuentro cultural. Estudios de caso en Iberoamérica*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008.
- DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia, “Valladolid de Michoacán. La ciudad y su arquitectura”, DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia y Catherine R. ETTINGER MC ENULTY (Coordinadoras), *Espacios de encuentro cultural. Estudios de caso en Iberoamérica*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Arquitectura, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 93-118.
- _____, *Una ciudad conventual: Valladolid de Michoacán en el siglo XVII*, Morelia, H. Ayuntamiento de Morelia, Universidad

- Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente del Estado de Michoacán, Morevallado Editores, 2010.
- HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl, “¿De qué hablamos cuando hablamos de participación comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?”, *Revista Argumentos*, año 7, núm. 3. Julio 2013. Disponible en [http://www.revistargumentos.org.pe/participacion_patrimonio.html ISSN 2076-7722],[Consultado el 26 de diciembre de 2014].
- _____, “Poblaciones indígenas y monumentos arqueológicos ¿Hacia un enfoque pospatrimonial?”, ponencia presentada en el Congreso AHILA Berlín, 11 de septiembre de 2014, inédito.
- LELO DE LARREA, Laura, *Configuración espacial del conjunto religioso novohispano de Santa María Huiramangaro, Michoacán. Estructura formal, espacial y significativa*, Tesis de Doctorado en Arquitectura, Programa Interinstitucional de Doctorado en Arquitectura, División de Posgrado de la Facultad de Arquitectura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014.
- LEÓN ALANÍS, Ricardo, *Los orígenes del clero y de la iglesia en Michoacán. 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.
- MERCADO LÓPEZ, Eugenio, “Monumentos históricos de uso religioso en México: protección legal y diversidad cultural”, *Heritage in Religious Use in Mexico: Legal Protection and Cultural Diversity*, ponencia presentada en el VI Foro Internacional de Investigación en Arquitectura, Universidad de Colima, 7 y 8 de noviembre de 2013.
- TORRES VEGA, José Martín, *Los conventos de monjas en Valladolid de Michoacán, Arquitectura y urbanismo en el siglo XVIII*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

Entrevista

Entrevista de Carmen Alicia Dávila Munguía a Iván Díaz Barriga, 9 de septiembre de 2012.

Entrevista de Carmen Alicia Dávila Munguía a Iván Díaz Barriga, 28 de junio de 2015.

PERSPECTIVAS SOBRE LA CONSERVACIÓN DE LA TROJE PURÉPECHA. ENTRE LA CONSERVACIÓN IDEAL Y LA REALIDAD

Catherine R. Ettinger

FACULTAD DE ARQUITECTURA

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Introducción

Voy a comenzar esta reflexión con un ejemplo lejano: la región conocida como “Los Cotswolds” en Inglaterra, un territorio internacionalmente reconocido por su arquitectura vernácula construida primordialmente de piedra con cubiertas de paja. Poblados enteros en tonos naturales, con piedra asentada sin mortero y sus tradicionales techumbres se conservan como testimonio de la vida campestre y el ingenio de sus constructores de siglos atrás. Pero, actualmente no son habitadas por los lugareños tradicionales ni por quienes se dedican a la agricultura. Se observan, fuera de estas casas rurales, los autos de lujo de habitantes urbanos: ministros y banqueros londinenses atraídos por la belleza natural del lugar y su arquitectura tradicional. La cercanía con Londres ha permitido que estas viviendas vernáculas se constituyan en casas de campo, o hasta de diario para quienes están dispuestos a pasar un par de horas al día en auto o tren para vivir en la tranquilidad campestre (ver figura 1).

La conservación de estos conjuntos ha recibido mucha atención por parte de los conservacionistas con algunos lujos que pueden darse en países desarrollados. Una de las discusiones centrales gira en torno al material de las cubiertas. Se ha podido determinar que históricamente la cubierta era de paja de trigo, un material que, con la introducción de procesos mecanizados de cosecha que trituran el material ha escaseado y se ha vuelto inaccesible por su costo. Algunos propietarios, buscando una mayor durabilidad en sus cubiertas con menor costo comenzaron a utilizar especies si-

Imagen 1. Casa típica de los Cotswolds.



Fotografía de la autora.

milares importadas de Turquía, África o Europa Oriental, práctica que fue condenada por las instancias gubernamentales encargadas de vigilar por la conservación de la zona, quienes impusieron el uso de las especies originales.¹ Aquí el problema radica en el hecho de que las políticas de conservación excluyen a los moradores originales; los habitantes rurales no pueden sufragar el gasto implicado en la conservación prístina de sus viviendas.

El incidente parece muy lejano pero, revisando el caso de la troje purépecha, vemos algunas semejanzas. La troje, cuya estructura depende de tablones de grandes dimensiones y cuya cubierta se elaboraba con tejamanil de oyamel, también se ha vuelto, en su forma prístina, un objeto de lujo. Sus moradores tradicionales recurren a nuevos materiales para sus viviendas, o para sus cubiertas, y en ocasiones hasta venden las estructuras tradicionales a moradores urbanos.

El presente texto aborda esta temática, después de una descripción general de la troje, con la intención de explicar cómo se

¹The Telegraph, "New Rules are Thatchers Final Straw", en <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1440815/News-rules-are-thatchers-final-straw.htm> [consultado en septiembre 2003].

forjó la noción de arquitectura vernácula (en contraposición con la modernidad y representando “el edificio original”) y cómo la idea de pureza marcó el discurso académico y las posturas en relación con la conservación. Estas posturas se contrastan con la voz de los habitantes de la región para plantear la necesidad de informar a las actividades de conservación.

La vivienda indígena: *ekuario* y troje

Usualmente se refiere a la troje como la vivienda típica de la meseta purépecha, aunque una revisión más cuidadosa de la estructuración y uso del espacio nos lleva a considerar a esto como un punto de vista limitado y proponer, como más apropiado, referirnos a la vivienda como el solar en el cual se colocan varias trojes y otras estructuras en torno al *ekuario*, un espacio central delimitado por vegetación, muros bajos y las distintas unidades que conforman el espacio de vida interior de la familia extendida (trojes, cocinas y, actualmente, cuartos de tabique o block de cemento). El clima relativamente benigno de la región hace del *ekuario* el espacio habitable principal, utilizado para la producción de artesanía, labores asociadas con la agricultura y la convivencia familiar y social. La troje es únicamente uno de varios elementos que componen el espacio de la vivienda y la importancia del uso de espacios exteriores, modificados en términos de las actividades cotidianas que apoyan, nos llevan a enfatizar la importancia de visualizar a la vivienda como todo el complejo. No obstante es el elemento más reconocible como vivienda de la región.

Los solares varían enormemente en sus dimensiones; lo común en poblados que han conservado la distribución tradicional descrita es de 30 por 40 metros, 50 por 50 metros, o más grandes. La puerta de acceso cubierta con una estructura de madera a dos aguas comunica directamente al *ekuario*. Es importante de nuevo enfatizar que la troje en sí no es una vivienda, sino una unidad en la vivienda que se utiliza para guardado de objetos de valor y para dormir. Raramente se habita durante el día, cuando la actividad se centra en el *ekuario* y en la cocina.

La troje es una suerte de cabaña construida de tablones gruesos de oyamel colocadas horizontalmente sobre un marco levantado del piso colocado sobre una cimentación de piedra. Espacialmente consiste en una habitación cuadrada o rectangular y un tapanco utilizado para el guardado de maíz. Un tercer elemento presente en la mayoría de las trojes es el portal, un área cubierta hacia el frente de la estructura con columnas de madera. El tamaño de la troje depende de las dimensiones de la madera disponible; medidas comunes para el espacio interior son de cuatro por cinco metros en una troje grande, tres por cuatro metros en las más pequeñas. La cubierta a cuatro aguas tiende hacia una figura cuadrada dejando espacio para el portal que protege el acceso al frente.

El espacio interior de la troje es relativamente oscuro. La luz se admite solamente por medio de la puerta colocada dentro del portal al centro de la fachada. Generalmente en el interior, un altar que recoge objetos de valor simbólico para la familia en torno a una imagen religiosa, usualmente de la Virgen de la Inmaculada Concepción figura como elemento jerárquico. Comúnmente colocado en el muro trasero, el altar provee estructura visual al espacio, ocupado por un mobiliario sencillo de camas, mesas y sillas. Canastas, ropas y otros objetos se guardan colgados en clavos, o, en el caso de la ropa, doblada sobre tubos de madera colgados para ese fin. El acceso al tapanco se da mediante una escalera colocada en el portal.

Estructuralmente la troje depende directamente del tablón de oyamel. Los tablones, con grosores de hasta 12 centímetros se colocan horizontalmente sobre el canto con ensambles a media madera en cada una de las esquinas. Otros tablones, de menor dimensión, se fijan sobre los muros en el sentido más corto para conformar el piso del tapanco, apoyándose directamente sobre los muros. La cubierta a cuatro aguas se apoya directamente sobre los arrastres del tapanco. La estructura de la cubierta está conformada por morillos de oyamel apoyados los unos en los otros en la parte superior. Sobre los morillos se coloca fajilla para recibir la cubierta de tejamanil que completa la estructura. Hace falta reconocer que la descripción hecha es sumamente general y que existen variantes en los diseños de cada troje.

La cocina se construye utilizando tablas de madera colocadas en sentido vertical en lugar de horizontal y se desplanta en ocasiones sobre un marco de vigas y en otras con horcones hundidos directamente en el suelo. En las últimas décadas esta estructura se ha vuelto más común para la construcción de espacios de habitación; en este caso puede levantarse del piso con una cimentación de piedra. Difiere significativamente de la troje estructuralmente porque tanto la cubierta como los muros dependen de un marco de madera como apoyo. La implementación de este tipo de estructuras probablemente se relaciona con las dimensiones que se manejan actualmente en la comercialización de la madera que de utilizarse en sentido horizontal darían como resultado habitaciones demasiado pequeñas.

Los registros realizados en los años cuarenta incluyen no sólo la descripción de las estructuras, sino también el proceso de construcción y los usos de los espacios.² Así, se reconoce la importancia de comprender a la casa / troje no sólo como un objeto vacío, sino en relación con el proceso de erección, su participación en eventos rituales y en la vida cotidiana. Esta perspectiva antropológica puede enriquecer la perspectiva de la conservación.

El mito del edificio original. El discurso académico

Gran parte de la literatura en torno a la troje y de las acciones de conservación se construyen a partir de la noción de la arquitectura vernácula como pura e incorrupta, una noción de gran arraigo en el mundo occidental. La construcción de la categoría de “arquitectura vernácula” que contrasta con la de arquitectura “cultura” se vincula con el nacimiento de la idea de la tradición como contraparte de la modernidad y depende de la modernidad para definirse. Desde el siglo XIX se erigieron discursos acerca de lo primitivo, lo nativo y lo vernáculo que tendían a consagrar estas expresiones como ejemplos de un pasado —aunque fueran del presente— puro, representantes de una liga auténtica con la tierra, portadoras de valores perdidos con la modernidad y cargadas de un significado espiritual. La arquitectura vernácula se caracteriza como atemporal

² Véase: BEALS, CARRASCO, y McCORKLE, *Houses and House Use*, pp. 28-31.

y estático, producto del aislamiento. Esto poco tiene que ver con las realidades históricas en que los flujos, las influencias y los traslados han sido constantes a tal grado que se pueden considerar intrínsecas a la cultura humana.³

Usualmente la arquitectura tradicional o vernácula se visualiza en contraposición a la moderna, como su opuesto. Esta visión se sustenta en la premisa de la historia lineal que presupone la idea de progreso.⁴ En este esquema la arquitectura tradicional se presenta como atrasada y negada al progreso, pero éstos no son defectos; pues ante la nostalgia, la casa tradicional se erige como símbolo de una vida más auténtica que resiste los cambios que quiere imponer la modernidad. La realidad por supuesto es otra, y, como todo producto cultural, la vivienda tradicional está sujeta al cambio tanto en el pasado como en el presente. Sin embargo, la

Imagen 2. Troje de la región purépecha en Michoacán.

Difícilmente se encuentra una troje que aún conserva su cubierta de tejamanil.



Fuente: Proyecto FOMIX CONACyT – Gobierno del Estado de Michoacán 12497.

³ ALSAYYAD, *The End of Tradition?*, pp. 9 y 10.

⁴ ALSAYYAD, *The End of Tradition?*, p. 9.

Imagen 3. Casa de adobe con cubierta de teja de barro típica de la región lacustre de Pátzcuaro.



Fuente: Proyecto FOMIX CONACyT – Gobierno del Estado de Michoacán 12497.

asociación de esta arquitectura con posturas románticas sobre las culturas nativas o la vida rural subyace en el discurso para su conservación. Nuestras ideas sobre el pasado imaginario de los poblados, sobre su pureza y su estado armónico, explican el malestar que nos causa al ver su transformación; lo que es cambio suele identificarse como pérdida.

La cuestión de los materiales, el punto de discusión en el ejemplo de los Cotswolds, ha sido central históricamente en la definición de lo vernáculo y de la autenticidad. La noción de lo vernáculo se ha ligado a una serie de rasgos entre los cuales figuran el uso de materiales regionales y la adaptación al medio ambiente, la poca especialización en los conocimientos constructivos y la autoconstrucción (a menudo con participación colectiva), la implementación de procesos artesanales, la participación comunitaria, entre otros.⁵ No obstante, el aspecto material suele tomar preeminencia en el

⁵ La bibliografía es amplia, ver por ejemplo: RAPOPORT, *House Form and Culture*, p. 46; MARTÍNEZ PEÑALOZA, “Prólogo”, p. 9; CHICO Y TELLO, “La vivienda vernácula”, p. 31; LÓPEZ MORALES, *Arquitectura vernácula en México* y OLIVER, *Dwellings; The Vernacular*.

discurso, aún en el presente en se dificulta su uso por falta de disponibilidad y costo. Autoridades como Henry Glassie⁶ defienden a capa y espada esta postura, mientras otros, como Paul Oliver comienzan a cuestionar la relevancia del material para resaltar el proceso. Alejándose de las acepciones usuales de la tradición, como sustantivo, Paul Oliver, editor de la *Enciclopedia de Arquitectura Vernácula del Mundo* en 1998 y, más recientemente, co-editor del *Atlas de la Arquitectura Vernácula del Mundo* en 2008, ha enfatizado los procesos que representa la casa y considera central a la discusión de tradición la acción más que el objeto. La tradición deja de ser el objeto material, para convertirse en un proceso y una práctica. Dice Oliver “en cierto sentido uno puede argumentar que no existe tal cosa como un edificio tradicional, ni ningún campo más amplio de arquitectura tradicional. Únicamente existen edificios que materializan la tradición”.⁷

Esta posición es sumamente relevante para la discusión de la conservación. Al observar la casa vernácula, o en el caso que se tiene a la mano, la troje purépecha, como proceso, la parte material se pone en perspectiva. Ante la casa como un espacio de vida y ante el reconocimiento de la importancia del proceso de su construcción, el material se ubica en un segundo plano. Ante nuevas nociones que admiten la idea de la casa como un objeto que materializa la tradición, puede entenderse que la sustitución de un material por otro no necesariamente modifica su esencia como parte de una cultura viva.

Si bien la idea de arquitectura vernácula como pura o aislada ha sido cuestionada, la posición esencialista suele figurar en estudios sobre el tema. Aunque tenemos mucho que aprender de las experiencias de los constructores vernáculos, no es razonable la visión de la arquitectura vernácula como en perfecta armonía con la naturaleza. Además, una revisión histórica mostraría ejemplos en que ha sido depredadora de recursos naturales. Dada la baja densidad de los asentamientos tradicionales en el pasado, no es siempre visible el impacto negativo que pudieran tener sobre el medio ambiente, pero habría que evaluar objetivamente en términos actuales

⁶ GLASSIE, *Vernacular Architecture*, p. 25.

⁷ OLIVER, *Built to Meet Needs*, pp. 383 y 394.

la idoneidad de su uso generalizado. También hay que señalar que si se considera a la arquitectura vernácula como producto de la decantación de siglos de experiencia, sería ilógico parar en este momento el proceso de aprendizaje y adaptación a nuevos materiales.

Los motivos de la conservación. La voz del Estado

La arquitectura indígena —en Michoacán, el caso de la troje— suele idealizarse y presentarse como pura e incorrupta; su conservación es planteada en el marco de discursos acerca de lo primitivo, lo nativo y lo vernáculo que tienden a consagrar estas expresiones como ejemplos de un pasado —aunque sean del presente— puro, como representantes de una liga auténtica con la tierra, portadoras de valores perdidos con la modernidad y cargadas de un significado espiritual.

Esta concepción estática de la casa indígena da lugar a políticas de conservación desligadas de las realidades que promueven la evolución de la vivienda. El presente trabajo rescata las voces de habitantes de la meseta purépecha de Michoacán que se enfrentan a la transformación de sus viviendas, motivadas en instancias por un anhelo de modernidad, pero, en la mayoría de los casos sujetos a condiciones que impiden la continuidad de su tradición constructiva. Frente a estas realidades, los académicos y los conservacionistas lamentan las pérdidas, resaltan las virtudes de la arquitectura vernácula en una posición esencialista y proponen el rescate de la tradición a través de programas que generalmente atienden principalmente la cuestión de imagen.

Las actividades de conservación a cargo del gobierno del estado se basan en el reconocimiento de algunos edificios, objetos o prácticas como “patrimonio”. Los criterios para considerar algo patrimonio son múltiples, al igual que los motivos ideológicos, políticos o pragmáticos.⁸ Desde luego esto es un tema que va más allá de los alcances del presente trabajo, pero, vale la pena reconocer que la creación de esta categoría cambia, en este caso, el edificio.

⁸ CHOAY, *The Invention of the Historic Monument*.

También es importante reconocer que es muy diferente el caso de monumentos históricos que han perdido su función original a una casa vernácula, ejemplo de prácticas vivas, en uso y en proceso de evolución. Pero, lo que tienen en común es que la etiqueta de “patrimonio” generalmente se designa desde fuera (desde la nación o la UNESCO) y tiene impactos que la población local tiene que enfrentar. Pierre Nora realiza interesantes reflexiones sobre la distinción entre memoria e historia. La memoria, como la presencia cotidiana de la tradición en nuestras vidas y la historia como un constructo social que sirve para sanar las heridas de la pérdida de un modo de vivir vinculado a la memoria, dan lugar a distintos espacios: *les lieux de memoire* y *les lieux d'histoire*. La ubicación de algunos objetos o edificios en la categoría de “monumento” responde a una necesidad derivada de la pérdida de memoria. Nora dice: “así compensamos nuestra perspectiva alienada con el intento por ver el pasado de cerca en una hiperrealidad artificial. Conforme nuestra percepción del pasado cambia, descubrimos motivaciones para mirar de nuevo sujetos tradicionales que alguna vez carecían de interés, lo común, como quien dice, de nuestra memoria nacional”.⁹ Debray también señala el problema de la proliferación de monumentos a la par con la desaparición de significados con la afirmación: “La más cruel paradoja del monumento es tal vez ésta: nuestra sociedad al salvaguardar más y más, cree menos y menos”.¹⁰ Se está en la actualidad frente a un crecimiento vertiginoso de los acervos considerados patrimonio; a la vez se genera en torno a ellos la industria turística.

En el discurso conservacionista no aparece de manera patente el turismo como finalidad expresa de la conservación; se suele privilegiar aspectos como su función identitaria, particularmente para el caso de la arquitectura vernácula. Desde luego, en la práctica, el monumentalizar un objeto suele dar como resultado su turistificación. El caso mejor documentado es el de la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO que ha tergiversado en muchos casos el sentido de monumentos de gran valor, dando como resultado su banalización con los procesos de turistificación. Además, como

⁹ NORA, *Realms of Memory*, p. 4.

¹⁰ DEBRAY, “Le monument ou la transmission”, pp. 18 y 19.

ejemplo de lo que se señaló en líneas arriba, los nombramientos de patrimonio mundial cargan con una visión desde afuera, desde Europa a pesar de contar con la participación de comités locales. Reconociendo la problemática de los nombramientos de Patrimonio Mundial, afirma Askew que “los estados miembros de la UNESCO usan el proceso de nominación y promoción de sitios patrimonio de la humanidad de acuerdo con sus propios intereses de nacionalismo y hegemonía cultural y con su función de generar ingresos por el turismo”.¹¹

Este problema se replica en otras escalas. A veces el Estado o la nación reconocen el estatus patrimonial de un bien sin conocer ni aprovechar las poblaciones locales. En el caso de la arquitectura vernácula de Michoacán es claro que el interés por su protección no surge de las comunidades, sino de otras instancias. Aunque la vivienda es propiedad familiar y, por lo tanto su conservación (o falta de) responsabilidad de sus dueños, la imagen típica de un poblado se ha considerado de interés colectivo.

Desde la década de los treinta en Michoacán la legislación recoge como término el de “aspecto típico y pintoresco”.¹² El uso de palabras como “típico” o “pintoresco” pareciera referir el disfrute del visitante, el turista, y la conservación propiamente de una imagen. Es de notarse que la legislación comentada es contemporánea a los primeros esfuerzos por promover el turismo en México y en Michoacán; en particular la Ley Reglamentaria para la Conservación del Aspecto Típico y Colonial de la Ciudad de Pátzcuaro, Michoacán¹³ coincide con la apertura de la carretera federal México–Guadalajara. En este importante antecedente legal, se privilegia la conservación de los paramentos exteriores de las casas y el aspecto armonioso de las calles y espacios públicos. Esta Ley presta atención a cuestiones como los letreros, la instalación de servicios modernos (gasolineras, garajes, etc.) y el cuidado de la arquitectura tradicional, pero en una concepción que la convierte en objeto de contemplación. A la vez que se gestaba esta legisla-

¹¹ ASKEW, “The Magic List of Global Status”, p. 23.

¹² “Ley Estatal sobre Protección y Conservación de Monumentos y Bellezas Naturales”, *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, 1 de Junio de 1931.

¹³ “Ley reglamentaria para la conservación del aspecto típico y colonial de la ciudad de Pátzcuaro”, *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, 1 de abril de 1943.

ción y la promoción turística en los poblados históricos de la entidad, se estaban realizando importantes estudios etnográficos sobre la región purépecha que entregaron una visión de la vivienda vernácula que incluye su proceso de construcción. La obra de Beals,¹⁴ en la que se destacan los procesos de cooperación comunitaria en la erección de la troje, dista de la visión que aparece en la legislación.

Los programas estatales que involucran la arquitectura vernácula suelen enfocarse precisamente a la parte visible de la casa, a la fachada y al conjunto. Los llamados proyectos de imagen urbana, gestados en diversas partes de México desde los años setenta, buscan crear una imagen homogénea en los paramentos de las calles pueblerinas. Ejemplos como El Oro en el Estado de México o Cuitzeo en Michoacán atestiguan el éxito de estas propuestas en fomentar el turismo; algunos sitios inscritos en el programa de Pueblos Mágicos siguen con esta línea de trabajo, buscando crear imágenes, más que resolver problemas asociados a la conservación de la vivienda vernácula en todas sus facetas: material, espacial y formal.

Aún los intentos que se presentan de manera independiente a los procesos de turistificación, como el ejemplo de San Antonio Tierras Blancas (que incluyó actividades de mejoramiento de imagen así como la instalación de servicios sanitarios y estufas Lorena y talleres productivos) las acciones se encaminan al objeto en sí, a su restauración o rehabilitación y no a los problemas que han dado lugar a que la construcción tradicional caiga en desuso.¹⁵ El éxito de estos programas es momentáneo. Se embellece el lugar y se retira el Estado o el organismo patrocinador sin haber atendido las causas del problema, sino únicamente sus síntomas. El caso de la sierra purépecha es un excelente ejemplo de la necesidad de escuchar a las voces de los habitantes para comprender el proceso y las problemáticas vinculadas con la manutención de la tradición, antes de emprender programas de rescate.

¹⁴ BEALS, CARRASCO, Y McCORKLE, *Houses and House Use*.

¹⁵ PRIETO, *Proyecto de recuperación de la arquitectura*.

Los motivos del cambio. La voz de los habitantes

En el campo de la conservación se habla a menudo de la trilogía “conocer, valorar, conservar” siguiendo la premisa de que para valorar un objeto se tiene que conocer, y para lograr su conservación tiene que valorarse. Este esquema es muy nítido, y, como suele suceder, la realidad no lo es tanto.

La pérdida de la tradición constructiva vernácula en Michoacán —y podría ser el caso de otras regiones— no es atribuible simplemente a una situación de desvaloración, aunque no se duda que tenga injerencia y que la idea de la arquitectura vernácula como de pobres prevalece. Al igual que es absurdo esperar que un campesino inglés sufrague el costo de mantener cubiertas de paja en aras de la autenticidad, para el caso de Michoacán es ridículo esperar que familias con pocos recursos prefieran construir con adobe, con teja o con madera cuando el costo es muchísimo más elevado que el de los materiales contemporáneos mientras que al mismo tiempo presenta inconvenientes en términos de la necesidad de constante mantenimiento. Al abordar el problema de la conservación de la arquitectura vernácula, como un patrimonio con características muy particulares, entre ellas su estatus como práctica viva, consideramos sumamente importante conocer la perspectiva de los constructores y usuarios.

Para tal fin se realizaron entrevistas a personas que estaban en el proceso de sustitución de una vivienda vernácula por otra de materiales como el block de cemento o tabique y concreto armado. Hay que advertir que el proceso de cambio en la vivienda no es tan simple como la palabra “sustitución” implica, sino que por lo general se trata de un proceso paulatino de introducción de nuevos espacios y materiales en un solar tradicional. No obstante, en ocasiones la construcción de una vivienda completamente nueva sí constituye un momento de cambio radical en espacio, forma y material.

Aunque estas entrevistas nos proveyeron con un material muy rico para comprender el fenómeno de la transformación en diversas facetas, para los intereses de este texto nos limitaremos a elucidar las motivaciones detrás del abandono de los sistemas constructivos en las regiones de construcción en madera.

Los problemas que más frecuentemente se mencionaron por parte de los habitantes fueron el costo de la construcción tradicional, la falta de madera para la construcción de trojes en particular y el problema del mantenimiento. Existe entre los lugareños la noción de que el concreto es “para siempre”, que se trata de una inversión que vale la pena porque desaparece el trabajo constante de estar replazando el tejamanil.

Sin duda hay sentimientos encontrados e importantes diferencias generacionales. Entre los jóvenes, la atracción de una imagen moderna es muy poderosa mientras que entre la gente mayor se añora la troje. No obstante, se observó a través de las entrevistas que independientemente de lo que se quería, la construcción tradicional no era viable.

Una señora mayor de Comachuén comparó un cuarto de block de cemento y concreto que había construido en su solar, con la troje que también seguía en uso: “Se siente diferente con éste. Con la madera se sentía mejor pero ya no se puede conseguir madera. Ya cuesta lo mismo que el tabique y se dice que es mejor de tabique por eso ya se hace así”.¹⁶ Otra persona de la misma localidad, dejó en claro que se sentía “más a gusto en la [casa] de madera, pero ahorita está trabajoso conseguir madera porque ya se acabó, casi ya no hay, por eso toda la gente está haciendo las casas de material”.¹⁷

La deforestación y la falta de árboles grandes afectan especialmente la región de la sierra y la tradición constructiva de madera por los requerimientos en dimensión. Algunos habitantes de la región expresan su resignación ante esta realidad, a la vez que dejan clara su preferencia por la troje de tablón de pino u oyamel. Un hombre de Cheranantzurín comentaba que “es más calientita la troje pero ésta también se calienta y de todos modos ya no hay casas de madera. Se apolilla mucho. Llovía y se mojaba y se pudría. Como ya no hay madera dura, esa era madera tierna y se enchueca”, y una señora de San Antonio Tierras Blancas se quejaba de la falta de madera: “Nosotros no tenemos madera para hacer trojes. La

¹⁶ ETTINGER, *La transformación de la vivienda*, p. 58.

¹⁷ En la región se usa el término “material” para referir tabique, block de cemento y concreto.

madera que está en los alrededores no es nuestra. De cada pino salen como tres piezas. Se necesitan como ocho pinos pero nosotros no tenemos”.

Queda claro que, para algunos, el uso de nuevos materiales como el tabique, tabicón y concreto no es siempre la opción deseada, sino la única frente a la escasez y la falta de madera de las dimensiones requeridas para la construcción tradicional. Cabe recordar que la construcción de la troje, que se basa en la colocación horizontal de tablones de hasta 12 centímetros de grosor para formar los muros, requiere de árboles grandes de los que se pueden sacar tablones de seis o siete metros de longitud. La madera disponible comercialmente tiene un largo máximo de 2.40 metros, por lo que su uso en la construcción tradicional horizontal limitaría el tamaño de las habitaciones. Por otro lado, el grosor de las tablas comerciales no permite su funcionamiento como elementos estructurales, como es el caso de la estructura de la troje. La única opción para construir, utilizando la madera comercial, es colocar las tablas verticalmente.

En muy pocos casos surgieron comentarios con referencia al valor, tema común en el discurso académico. Para los habitantes de los poblados michoacanos, muchos de los cuales están inmersos en una dinámica de migración que da como resultado la ausencia de población masculina durante la mitad del año o más, no hay manera de mantener una tradición que descansa en el trabajo colectivo con la participación de toda la familia.

Así, observamos que la construcción tradicional desaparece no por una falta de valoración, sino simplemente porque no es viable económicamente. El problema de la deforestación y encarecimiento de los materiales que conforman la troje, aunado a la falta de hombre en comunidades con altos índices de migración, ponen en peligro la troje, pero no la troje como objeto, la troje como una práctica viva de una tradición constructiva.

Comentarios finales

Sin duda cada uno de los tres discursos analizados someramente en el presente escrito aporta elementos para comprender lo que

sucede actualmente en relación con la pérdida o transformación de la arquitectura tradicional, lo que se destaca es el contraste entre las distintas posiciones. La visión académica que enaltece ciertos valores, como la sabiduría de soluciones que se han transmitido entre generaciones aprovechando los recursos naturales de una región para generar una respuesta a las condiciones de sus sitios de emplazamiento. En esta visión, aunque sin duda ha evolucionado, la vivienda tradicional encarna valores espirituales que dan lugar a conjuntos armónicos. Estos conjuntos armónicos, en el discurso del Estado, son objetos. Son objetos de contemplación, representan al estado con su carácter “pintoresco” y pueden generar recursos a través del turismo. Pero ninguna de estas dos visiones comprende la complejidad de la casa vernácula como espacio de vida.

La casa es mucho más que objeto. Por lo mismo el estudio de la vivienda, y por supuesto actividades tendientes a su conservación, tiene que ir más allá de su concepción como objeto, más allá de la descripción física. Tiene que comprender la relación entre el objeto y su rol simbólico. Dice Christian Norberg-Schulz, estos espacios permiten el desarrollo de la vida, en el más amplio sentido: “[...] la arquitectura complementa el medio físico con un medio simbólico -un medio ambiente de formas significativas [...] La vida humana no puede llevarse a cabo en cualquier sitio; presupone un sitio que representa el cosmos, un sistema de lugares significativos.”¹⁸

La comprensión de la vivienda más allá de su concreción física implica una crítica a los enfoques funcionalistas que pretenden caracterizarla únicamente en términos de su materialización y su función de otorgar a los usuarios privacidad, protección y espacios adecuados para sus actividades cotidianas. Implica reconocer que la vivienda revela y refleja los valores esenciales de un grupo humano, sus prácticas sociales, su cultura, que sirve para posibilitar la memoria, la identificación y la orientación y que es “el lugar que valida nuestras identidades individuales, el lugar que nos ofrece seguridad”.¹⁹ Como tal, se vincula estrechamente con cuestiones de identidad, tanto individual como colectiva, y con procesos sociales.

¹⁸ JONES, *The Hermeneutics of Sacred Architecture*, p. 30.

¹⁹ NORBERG-SCHULZ, *Architecture. Presence, Language, and Place*, pp. 266 y 267.

Gracias a esto, la perspectiva del habitante del poblado vernáculo es la más compleja. Para el usuario la casa es mucho más que un objeto, es un espacio de vida que establece relaciones con el medio ambiente, materializa relaciones familiares y está imbricada con la vida cotidiana y ritual como ningún otro producto cultural. La casa vernácula no es estática, ni tendría por qué serlo. No obstante, el escuchar la voz de quien modifica su casa y comprender sus razones, nosotros como académicos podemos tejer distintas versiones sobre la valoración, vanagloriar las ventajas de la construcción nativa e inclusive promover programas de mejoramiento pero, mientras no conozcamos las motivaciones individuales y colectivas detrás de su modificación nuestras palabras se quedan en el aire.

Para la elaboración de propuestas viables que incidan en la conservación de la tradición es imprescindible en primer lugar comprender que la tradición es dinámica y, en el caso de la arquitectura vernácula, que está ligada a procesos internos de las comunidades que la producen. Su verdadera conservación implica la conservación de las estructuras comunitarias que la engendran y mantienen. Implica resolver problemas ambientales para asegurar la presencia de los materiales, y problemas económicos para asegurar la presencia de los hombres y mujeres de las comunidades capaces de heredar los conocimientos.

Los discursos esencialistas, que suponen una perfecta armonía, poco abonan a la comprensión del carácter híbrido y dinámico de la arquitectura vernácula y de sus posibilidades de desarrollo futuro de manera sustentable. La voz de los habitantes de poblados vernáculos michoacanos nos ilustra que los verdaderos problemas poco tienen que ver con los discursos románticos que hemos tejido en torno a la arquitectura tradicional. Se encuentran en un ámbito práctico, de problemas reales y mundanos; en la solución de esos problemas radica la esperanza de la conservación.

Referencias

- ALSAYYAD, Nezar (Editor), *The End of Tradition?*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004.
- Arquitectura vernácula*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1980.
- ASKEW, Marc, "The Magic List of Global Status. *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, World Heritage and the Agendas of State*", Sophia Labadi y Colin Long, *Heritage and Globalisation*, Londres, Routledge, 2010.
- BEALS, Ralph, CARRASCO, Pedro y McCORKLE, Thomas, *Houses and House Use of the Sierra Tarasca*, Washington, D.C, United States Government Printing Office, 1994.
- CHICO PONCE DE LEÓN, Pablo y TELLO PEÓN, Lucía, "La vivienda vernácula en la zona conurbada: su persistencia y deterioro", Lucía Tello Peón (coordinadora), *Mérida: vivienda en la zona conurbada*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996.
- CHOAY, Françoise, *The Invention of the Historic Monument*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- DEBRAY, Régis, "Le Monument ou la Transmission comme Tragédie", *L'Abus Monumental? Actes des Entretiens de Patrimoine*, París, Librairie Arthème Fayard / Caisse Nationale des Monuments Historiques et des Sites, 1999.
- ETTINGER, Catherine R., *La transformación de la arquitectura vernácula en Michoacán. Materialidad, espacio y representación*, Morelia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Gobierno del Estado de Michoacán / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Colegio de Michoacán, 2010.
- GLASSIE, Henry, *Vernacular Architecture*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2000.
- JONES, Lindsay, *The Hermeneutics of Sacred Architecture; Experience, Interpretation, Comparison*, Cambridge, Harvard University Center for the Study of World Religions, 2000.
- "Ley Estatal sobre Protección y Conservación de Monumentos y Bellezas Naturales", *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, 1 junio de 1931.

- “Ley reglamentaria para la conservación del aspecto típico y colonial de la ciudad de Pátzcuaro”, *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, 1 de abril de 1943.
- LÓPEZ MORALES, Francisco Javier, *Arquitectura vernácula en México*, México, Trillas, 1987.
- MARTÍNEZ PEÑALOZA, Porfirio, “Prólogo”, *Cuadernos de Arquitectura y Conservación del patrimonio artístico, Arquitectura vernácula*, núm. 10, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1980.
- NORA, Pierre, *Realms of Memory*, Nueva York, Columbia University Press, [1984], 1998.
- NORBERG-SCHULZ, Christian, *Architecture. Presence, Language and Place*, Milano, Skira Editores, 2000.
- OLIVER, Paul, *The Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- , *Dwellings. The Vernacular House Worldwide*, Londres, Phaidon, 2003.
- , *Built to Meet Needs. Cultural Issues in Vernacular Architecture*, Oxford, Elsevier Architectural Press, 2006.
- y VELLINGA, Marcel, *Atlas of Vernacular Architecture of the World*, Londres y Nueva York, Routledge, 2008.
- PRIETO, Valeria, *Proyecto de recuperación de la arquitectura vernácula e impulso al desarrollo integral de la comunidad indígena de San Antonio Tierras Blancas, Municipio de Los Reyes, Michoacán*, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2006.
- RAPOPORT, Amos, *House Form and Culture*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969.
- “New Rules Are Thatchers’ Final Straw”, *The Telegraph*, 2003. <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1440815/News-rules-are-thatchers-final-straw.htm> [consultado en septiembre de 2003].

POLÍTICAS DEL PATRIMONIO CULTURAL EN LA CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS HISTÓRICOS DE COMUNIDADES INDÍGENAS DE MICHOACÁN

Eugenio Mercado López

FACULTAD DE ARQUITECTURA

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Antecedentes

Los monumentos históricos de uso religioso son espacios que tienen una especial importancia para las comunidades indígenas, ya que son el escenario de rituales que cohesionan a su población y las vincula con su pasado. La conservación de esos espacios y edificaciones se ha realizado por centurias gracias al trabajo colectivo de la propia población, práctica que en las últimas décadas ha sido paulatinamente sustituida por la obra pública, lo cual, si bien ha favorecido los aspectos de índole técnica en la preservación de los inmuebles, en ocasiones ha impactado negativamente a las formas de organización y a las prácticas comunitarias ancestrales. Por lo anterior, el presente trabajo analiza las políticas públicas y las prácticas sociales en torno de la conservación del patrimonio edificado en poblaciones indígenas de Michoacán, con la finalidad de orientar la formulación y aplicación de programas que permitan conservar ese patrimonio e incorporar con mayor éxito estos recursos en el desarrollo regional, en un espíritu de respeto a las formas de organización comunitaria.

La revisión de las políticas públicas y su confrontación con las prácticas sociales es relevante y de actualidad, en particular cuando los tratados internacionales y la reforma en el año 2009 del artículo 4º de la Constitución del país relativo a las garantías individuales, ha reconocido a los derechos culturales como objeto de garantía por parte del Estado mexicano. La aplicación práctica de dicha reforma hace necesario revisar la actuación del ámbito pú-

blico en aspectos como es la conservación del patrimonio cultural edificado, en particular en las regiones y los sitios donde la diversidad cultural reclama un respeto para el pleno ejercicio de esos derechos y para la preservación de sus manifestaciones culturales materiales e inmateriales.

Introducción

El estado de Michoacán posee una enorme riqueza natural y cultural. En particular, el legado cultural, producto de la conjugación de una herencia prehispánica y de los procesos de aculturación a partir de la etapa virreinal y hasta nuestros días, se ve reflejado en una diversidad de manifestaciones culturales tanto materiales como inmateriales; de éstas últimas se destacan más de seis mil monumentos históricos, un centro histórico inscrito en la Lista del Patrimonio Mundial, cinco Zonas Federales de Monumentos Históricos, así como 87 poblaciones patrimoniales enunciadas en la legislación local, las cuales se ubican en 64 municipios de la entidad. La conservación y aprovechamiento de estos espacios e inmuebles son un reto para las instancias oficiales responsables de su preservación ya que su cantidad, la variedad de sus características, así como su distribución en el territorio estatal, dificultan atender los requerimientos para su adecuada conservación, factores que se conjugan con los escasos recursos económicos disponibles para ello. No obstante la continuidad de los programas y de las acciones desplegadas desde el ámbito público, no se ha logrado el éxito deseable ya que, pese a los esfuerzos realizados, este patrimonio se encuentra subutilizado y, en algunos casos, en franco proceso de deterioro.

En particular se ha observado que los programas para conservar sitios y monumentos históricos han tenido distintos grados de éxito en las poblaciones rurales e indígenas de Michoacán, inclusive de una misma región, lo cual plantea la necesidad de reflexionar acerca de la relación entre las políticas públicas y las prácticas sociales, permitiendo no sólo encontrar respuestas a esas situaciones, sino para orientar la formulación y aplicación de programas y acciones que garanticen en mayor medida la conservación

del patrimonio edificado de la entidad, así como su aprovechamiento para propiciar el desarrollo material y social de las comunidades.

Para abordar el tema es importante precisar algunos conceptos, como es el de patrimonio edificado, el cual se encuentra constituido por las plazas, las calles y la traza urbana que configuran las poblaciones y las ciudades o parte de ellas, espacios que son reconocidos por sus valores históricos o artísticos y que tienen un significado para las comunidades que las habitan. La protección de ese patrimonio como un bien simbólico susceptible de valoración y aprovechamiento económico, se conjuga con la insuficiencia de recursos para su conservación, su naturaleza pública, la valoración social y la posibilidad de generar amplios beneficios económicos, aspectos que justifican la intervención reguladora del ámbito público, pese a lo cual las políticas públicas para preservar este tipo de bienes inmuebles han mostrado una limitada efectividad, especialmente en países en vías de desarrollo.¹

Desde el ámbito gubernamental, la protección y el aprovechamiento del patrimonio cultural se ha intentado conducir a través de políticas públicas, que son un instrumento de acción mediante el cual se pretenden alcanzar ciertos objetivos de interés para el bienestar comunitario. La concepción y operación de estas políticas incluyen necesariamente al Estado, entendido como la sociedad organizada políticamente en torno al poder, y a la Sociedad Civil, es decir, el conjunto de organizaciones sociales o culturales, territoriales o funcionales, empresariales o sindicales, voluntarias, no gubernamentales o independientes.² Las políticas públicas deben expresar, por tanto, una visión total e integral de la sociedad y plantear con claridad el papel que tendrá el Estado en relación con la ciudadanía.

En el caso del patrimonio cultural, las políticas públicas de diversos países han sido estudiadas desde el ámbito académico, lo cual ha llevado a agruparlas en seis vertientes básicas, como son: la definición del patrimonio cultural; la intervención pública directa a través de la propiedad pública del patrimonio y el gasto en su

¹ KREBS Y SCHMIDT-HEBBEL, "Patrimonio cultural", p. 207.

² PODESTÁ, "Políticas públicas", p. 69.

adquisición, mantenimiento y gestión; las limitaciones legales al derecho de propiedad privada de patrimonio cultural; los incentivos económicos del Estado al incremento del patrimonio cultural y a su protección por el sector privado; la privatización de la propiedad o gestión del patrimonio; así como la educación.³ Adicionalmente a lo anterior, proponemos que, en el caso del patrimonio edificado, por tratarse de bienes que forman parte de los asentamientos humanos, es necesario considerar igualmente el ordenamiento territorial, que de forma particular Legarrea ha definido como la expresión espacial de la política económica, social, cultural y ecológica de toda sociedad que, como disciplina científica, técnica administrativa y política concebida con un enfoque interdisciplinario y global, tiene como objetivo el desarrollo equilibrado de las regiones y la organización física del espacio bajo un concepto rector.⁴

Las políticas públicas adoptadas por los países latinoamericanos han seguido el modelo de algunos países europeos como Italia, Francia o España, el cual tiende a enfatizar una combinación de la intervención directa del Estado en la propiedad y la gestión pública del patrimonio, con limitaciones a la propiedad privada de bienes culturales. Ese modelo es distinto al de los países anglosajones que confiere al Estado un significativo rol indirecto en cual se refleja en beneficios fiscales a la iniciativa privada, combinado con una elevada valoración social del mecenazgo y del voluntariado privado. En el caso de México se han privilegiado tres vertientes: la intervención pública directa a través de inversiones en la restauración de edificios emblemáticos y mejoramiento de la imagen urbana, espacios públicos y edificios emblemáticos; disposiciones legales que norman las intervenciones monumentos históricos y artísticos, y limitan los derechos de los propietarios; así como una gestión orientada a la especialización turística de poblaciones típicas y centros históricos.

³ KREBS y SCHMIDT-HEBBEL, "Patrimonio cultural", pp. 218-222.

⁴ LEGARREA, "Programas estatales".

Políticas públicas y patrimonio edificado en Michoacán

Las políticas públicas para la protección del patrimonio edificado, permiten apreciar que, no obstante la posibilidad de actuar en diversas vías que garanticen una mayor efectividad de la actuación pública, en Michoacán se ha privilegiado la intervención pública directa a través del gasto en obra, así como una gestión orientada al aprovechamiento económico de estos bienes a través del turismo.

En este contexto, la intervención pública directa a través de la propiedad del patrimonio y el gasto en su adquisición, mantenimiento y gestión, ha sido la política pública más relevante en el estado de Michoacán, en particular a través de obra pública destinada a la conservación de sitios y monumentos, con 729 millones de pesos erogados entre los años 2008 y 2013, aportados por los tres niveles de gobierno y las propias comunidades beneficiadas. Pese a ello, ese gasto es limitado e insuficiente, si se considera que mientras al sector turístico, que se cimienta en la explotación de los bienes culturales, contribuye anualmente con alrededor del 8.7% del producto interno bruto estatal en el año 2007, según cifras oficiales, para la conservación de los sitios, de los monumentos históricos, así como para proyectos de imagen urbana, sólo se destina el 1.68% del total del gasto en obra pública en el estado.⁵

Del total de recursos destinados a la conservación de monumentos históricos en el estado de Michoacán en los años 2008 y 2009, el 25% se aplicó en la conservación de monumentos históricos con uso religioso, el 57% en obras de imagen urbana, el 16% en edificios públicos con uso cultural, en tanto que solo el 2% se destinó a inmuebles con usos administrativos o educativos. En esta asignación de recursos se puede corroborar la importancia que el ámbito público confiere a la conservación de los espacios patrimoniales con usos religiosos en Michoacán. A lo anterior, habría que agregar que el gobierno federal, a través del Fondo de Apoyo a Comunidades para la Restauración de Monumentos y Bienes Artísticos de Propiedad Federal (FOREMOBA) aprobó, entre el año 2007 al 2009, apoyos por 3,490 millones de pesos, es decir poco más del

⁵ MERCADO, "El patrimonio cultural urbano", pp. 642 y 646.

6% del total nacional, aplicados en 16 monumentos históricos de 11 municipios de la entidad, igualmente de uso religioso.⁶

Pese a las cifras manejadas oficialmente, los recursos destinados para la conservación de monumentos históricos con uso religioso, que en buena medida se encuentran en comunidades rurales e indígenas de Michoacán, son insuficientes. Como muestra, basta señalar el derrumbe, en mayo del año 2012, de la portada del templo del siglo XVII de San Miguel Arcángel, ubicado en la tenencia de Timbineo en el municipio de Zitácuaro y en el cual, pese a las gestiones por parte de los pobladores del lugar, las autoridades competentes como el INAH no hicieron nada por evitar esa pérdida, según declaró a los medios de comunicación Humberto Ontiveros Barretera, jefe de tenencia de esa población.⁷

Un aspecto importante es que la gestión de este tipo de recursos federales requiere de contar con proyectos técnicos de intervención, lo cual implica un grado de especialización que dificulta su realización aún para las dependencias públicas, ya que no cuentan con personal suficiente y especializado, ni tampoco con las partidas presupuestales necesarias para la contratación de la elaboración de proyectos de este tipo. Para las comunidades que tratan de gestionar recursos ante el FOREMOBA, la posibilidad de contar con estudios y proyectos previos que hagan factible la gestión de recursos es aún más difícil, al no contar con orientación ni apoyos eficientes por parte de las instancias municipales, estatales o federales, que con dificultad solventan sus propias necesidades técnicas y financieras.

Las intervenciones en monumentos de uso religioso

El caso de la conservación de los monumentos históricos de uso religioso presenta una condición particular, ya que si bien son de propiedad federal, se otorgan en uso principalmente a la Iglesia católica y corresponde tanto a esta última como al gobierno fede-

⁶ MERCADO, "Conservación del patrimonio", pp. 18 y 19.

⁷ REYES, Isaac, "Se derrumba fachada de templo del siglo 16", <http://www.quadratin.com.mx/sucesos/Se-derrumba-fachada-de-templo-del-siglo-16-acusan-pasividad-de-INAH/> [consultado el 23 de abril de 2015].

ral velar por la conservación de ese tipo de inmuebles de acuerdo con la legislación vigente. No obstante lo anterior, pese a que no tiene una obligación legal directa, el gobierno del estado otorga apoyos a las comunidades solicitantes para labores de conservación, mantenimiento o restauración de esos inmuebles, que promueven los propios grupos sociales a través de organizaciones reconocidas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, instancia federal competente en la materia.

Si bien el apoyo de las instituciones públicas para la conservación del patrimonio edificado de uso religioso pretende contribuir en el fortalecimiento de la participación social en la conservación de esos bienes, la intervención pública directa a través de obras de restauración en esos inmuebles, presentan ciertas características que van más allá de la simple actuación técnica para conservar los materiales y sistemas constructivos, ya que incide igualmente en aspectos de tipo social. En particular, la legislación en torno de la obra pública, tanto federal como local, propicia que ésta sea realizada a través de empresas privadas, aunque también existe la posibilidad de la ejecución de los trabajos en la modalidad de administración directa, siempre que la dependencia responsable cuente con la suficiencia técnica y de equipo para ello. Un aspecto que inhibe la realización de obras por administración directa, es la dificultad administrativa para cubrir las obligaciones patronales en materia de seguridad social, lo cual presenta una seria responsabilidad en el caso de presentarse accidentes de trabajo. Por otra parte, salvo raras excepciones, la aplicación de recursos públicos en monumentos históricos de uso religioso, si bien se efectúa atendiendo a solicitudes de las comunidades, se limita únicamente a realizar diagnósticos y proyectos de intervención para atender los aspectos técnicos de la conservación material y, en cuanto terminan los trabajos, no existen acciones de asesoría en materia de mantenimiento de los inmuebles o ningún otro tipo de seguimiento de lo que sucede posteriormente, con lo cual el ciclo de abandono, deterioro y nuevos requerimientos de restauración vuelve a presentarse en las edificaciones. Estas prácticas y deficiencias de tipo técnico y administrativo, muestran que la acción de conservación de los bienes se centra en la preservación de los materiales

mediante la mera ejecución de obras, pero no se toman en cuenta los procesos sociales que contextualizan los usos del espacio y propician su conservación y transmisión de generación en generación.

En este sentido, la relevancia de los monumentos históricos de uso religioso radica precisamente en los procesos sociales que se desarrollan en torno a los inmuebles. Estos espacios son los sitios en que mejor se refleja la identidad comunitaria ya que, principalmente en las comunidades indígenas, son un elemento importante en la organización social, que gira en torno del calendario y de las prácticas de índole religiosa, razón por la cual, en el cuidado de los edificios religiosos ha existido una importante participación de agrupaciones civiles y órganos comunitarios, lo cual constituye una fortaleza para la identidad local.

La población conserva y defiende estos espacios como su bien máspreciado, ya que los vincula con su pasado a través de las prácticas culturales de índole religiosa y son el escenario de los rituales que cohesionan a la población. Esa apropiación es altamente estimable y facilita la labor oficial en favor del patrimonio edificado, ya que las comunidades se organizan y en muchos casos donan tiempo, mano de obra y materiales para complementar los recur-

Imagen 1. Templo de Santiago Apóstol, Nurío, municipio de Paracho.



Fotografía del autor, 2009.

**Imagen 2. Templo de San Francisco en Tarejero,
municipio de Zacapu, Michoacán.**



Fotografía del autor, 2009.

sos oficiales; igualmente esa organización facilita la integración de comités que gestiona recursos y dan seguimiento a la obra, además de ser organismos que median entre autoridades y comunidad para llegar a acuerdos acerca de la definición de prioridades. No obstante, la experiencia en la realización de obra pública en monumentos históricos de uso religioso ha presentado una diversidad de situaciones que resulta relevante mencionar.

En casos como en las poblaciones de Zacán o Nurío en la meseta purépecha, la colaboración de la comunidad fue absoluta en las obras efectuadas entre los años 2009 y 2010, admitiendo, por ejemplo, la reposición de teja o tejamanil en las cubiertas de los templos, a efecto de sustituir las láminas galvanizadas colocadas anteriormente, lo cual permitió recuperar o mantener tradiciones constructivas de la meseta purépecha. Es importante mencionar que la devastación de los bosques ha propiciado que los materiales y las técnicas constructivas tradicionales se hayan abandonado paulatinamente ya que, en varios casos, las cubiertas de tejamanil han sido sustituidas por materiales prefabricados, lo cual trae consigo no solo la pérdida de originalidad, sino de saberes y tradicio-

nes constructivas, que han caracterizado a esa región por centurias.

Igualmente, sin proponérselo, la realización de obra pública puede incidir negativamente en los procesos sociales de las comunidades, como lo ejemplifican los siguientes casos. En la comunidad de Tarejero, población ubicada en el municipio de Zacapu, la población canalizó durante los últimos años recursos económicos para realizar mejoras al templo de San Francisco, pero sin la debida orientación técnica, por lo cual este inmueble fue sumamente alterado en sus características arquitectónicas y decorativas, lo cual incrementa los costos de la restauración. En la realización de una primera etapa de la intervención con recursos estatales, algunos miembros de la comunidad denunciaron que con la contratación de mano de obra se había alterado la costumbre local de los trabajos comunitarios voluntarios en faenas para la conservación del templo. Posteriormente, la gestión de recursos con apoyo de diputados federales logró que se autorizara una partida para restaurar el inmueble, pero esto también propició en la comunidad una lucha interna, ya que en tanto el comité, integrado para impulsar la gestión y vigilar la aplicación de los recursos, colaboraba en esa tarea con la dependencia responsable, algunas personas pedían que el dinero se les entregara en su totalidad para hacerse cargo de la realización de las obras, lo cual generó tensión y desacuerdos en la propia comunidad, que al final logró dar una salida con base en los acuerdos internos de su organización de barrios, no exenta de cierta división entre los habitantes.

En el caso de la población de Pomacuarán en el municipio de Paracho, la comunidad no admitió la reposición de la cubierta de teja para sustituir la galvateja colocada por iniciativa de los vecinos, lo cual afectó seriamente el artesón de madera que conserva decoración relevante del siglo XVIII. Si bien en el inicio de la obra existió el acuerdo para restaurar la estructura de madera del templo y colocar teja de barro, al poco tiempo la comunidad cambió de opinión, negándose terminantemente al cambio pese a que manifestaron estar conscientes del daño irreversible que se le ocasionaba a la decoración del artesón. El argumento de los vecinos era que las instancias oficiales no se hacían responsables de asig-

nar recursos para el mantenimiento requerido para mantener la cubierta de teja, por lo cual ellos preferían conservar la galvateja o bien se sugería colocar alguna cubierta de tipo industrial que eliminara la necesidad de una conservación periódica, tal como lo han visto en edificaciones de los Estados Unidos, donde han trabajado. Ante esa postura y la posibilidad de perder los recursos federales asignados, los responsables técnicos optaron por aplicar los recursos en otros trabajos requeridos en el mismo conjunto religioso, pero sin poder intervenir la cubierta, que había sido el principal y primer objetivo de la intervención, en detrimento de la conservación del valioso decorado del artesón de la época virreinal.

Imagen 3. Templo de San Miguel Arcángel, Pomacuarán, municipio de Paracho, Michoacán.



Fotografía del autor, 2008.

Por otra parte, un incipiente programa denominado “Talleres de Tecnología Regional para la Conservación de Monumentos”, emprendido por la Secretaría de Cultura de Michoacán, se puede calificar como un experimento debido a que ha sido aplicado en un número limitado de monumentos históricos y muy escasos re-

cursos económicos entre el año 2009 y el 2012: 11 inmuebles principalmente de culto religioso, ubicados en ocho municipios y una inversión total de 175 mil pesos, es decir, un promedio de 16 mil pesos por inmuebles;⁸ no obstante esas limitaciones, el proyecto presenta características interesantes, ya que plantea una recuperación de materiales, sistemas constructivos y técnicas tradicionales, aplicados por integrantes de las propias comunidades en inmuebles de interés para la propia población, con un alcance de mantenimiento preventivo, bajo la orientación técnica de personal profesional con experiencia en trabajos de restauración. La participación de la población implica preservar una larga tradición de compromiso social en favor de bienes considerados comunitarios, la recuperación de saberes edificatorios locales, así como de la cultura del mantenimiento en los inmuebles, gracias a lo cual se han conservado por centurias. En este programa, los alcances logrados contra los montos de inversión por inmueble, muestran también que es factible hacer más eficiente la aplicación de recursos públicos, en obras que representan un alto costo debido al alto grado de especialización en su realización, siempre que se incluya a la población local de forma más activa.

El caso de Tzintzuntzan es por demás interesante, ya que a partir de un trabajo en donde la comunidad es la principal protagonista, los gobiernos del estado y federal, así como asociaciones civiles privadas, han aportado la gestión, los recursos, así como los apoyos técnicos para el rescate del ex convento franciscano del siglo xvi. De acuerdo con el testimonio de Esmeralda Aureoles y Tania Calderón, quienes han colaborado en los aspectos técnicos y de organización comunitaria en este proyecto, el planteamiento de la intervención en el inmueble partió no de la simple restauración de la materialidad del antiguo edificio, sino del fortalecimiento de las capacidades y vocaciones de la comunidad. En este sentido, la realización del programa de la escuela taller en ese lugar, realizado en años anteriores, había logrado despertar un interés por el rescate de las técnicas constructivas ancestrales, pero igualmente por la posibilidad de dar al espacio un uso acorde a los requerimientos de la población. Los trabajos realizados, junto con el fortalecimien-

⁸ MERCADO, "El patrimonio cultural urbano", p. 653.

Imagen. 4. Atrio del ex convento franciscano de Tzintzuntzan, siglo XVI.



Fotografía del autor, 2011.

to del tejido social a partir de la utilización del espacio en actividades comunitarias, le ha permitido a la población buscar nuevos proyectos y apoyos con instituciones educativas y comunidades del extranjero, como es la Universidad de Washington y la comunidad de Tacoma en esa misma entidad de los Estados Unidos, con el respaldo y trabajo de gestión por parte de la comunidad de migrantes originarios de Tzintzuntzan que habita en ese lugar; igualmente se ha planteado un convenio con instituciones de educación locales para impulsar una maestría en manejo ambiental, entre otras acciones relevantes. El éxito no está exento de riesgos, como es la perspectiva de la sobrecarga en el uso del espacio, el conflicto con los vendedores ambulantes y aún con las autoridades del propio ayuntamiento que en varias administraciones no ha mostrado sensibilidad hacia este tipo de acciones. Pero igualmente, la comunidad y las dependencias que han apoyado esas iniciativas se han planteado la necesidad de acciones posteriores a la restauración física del conjunto conventual, proponiendo nuevos proyectos, como es desarrollar una oferta de hospedaje propia de la comunidad.

Derivado de las experiencias anteriores, se observa que antes de la elaboración y aplicación de los proyectos y obras de restauración o mantenimiento en inmuebles históricos de uso religioso, debe de existir un consenso previo y el análisis de las prácticas sociales no sólo en aspectos como la valoración y conservación de los monumentos históricos, sino aún en lo concerniente a las relaciones de poder de grupos locales que puede y de hecho inciden en la definición y el desarrollo de los trabajos. Por otra parte, los esfuerzos desplegados por las comunidades ameritan canalizar mayores recursos al mantenimiento de inmuebles con valor para la población, como la forma más eficaz de reducir a mediano plazo los costos de intervención y preservar la cultura del mantenimiento colectivo de ese patrimonio.

Políticas públicas y prácticas sociales, una reflexión

Las reflexiones que se proponen en torno a la intervención pública y las prácticas sociales relacionadas con la conservación del patrimonio edificado en las comunidades indígenas, giran en torno a tres aspectos: en primera instancia acerca de la originalidad de la propuesta de incorporar el patrimonio cultural como una herramienta que contribuya al desarrollo de las comunidades en que se ubica; la complejidad que encierran conceptos aparentemente vinculados como son las políticas públicas y las prácticas sociales; así como la necesidad de revisar los actuales conceptos que orientan la actuación pública sobre bienes culturales en el contexto de los tratados internacionales acerca de la diversidad cultural.

La idea de que la intervención en el patrimonio cultural debe de ir aparejada a objetivos más allá de la mera conservación de la materialidad e incidir en una mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades como principio “novedoso” en el ámbito mundial, no es nuevo en México, y eso puede percibirse muy claramente en lo que investigadores como Nalda han denominado el “Principio Gamio”. El trabajo de Gamio en Teotihuacán, publicado en 1922 bajo el título de *La Población del Valle de Teotihuacán*, contiene un manifiesto que pugna por la generación de un nuevo orden social, producto de la revolución mexicana: el principio de la

utilidad, según el cual, el buscar entender mejor al hombre sólo tiene sentido si sirve para proponer acciones que conduzcan a su superación. En ese trabajo arqueológico, Gamio no sólo estudió el pasado prehispánico, ya que se ocupó por igual de conocer a la población de la región, definió sus carencias y propuso una posibilidad de la superación comunitaria a través de la producción artesanal, que él mismo organizó.⁹

No obstante que la idea del sentido de servicio a la comunidad ya existía en la etapa porfirista, que veía en la práctica etnológica un compromiso de ayudar a resolver los grandes problemas nacionales, es Gamio quien lleva este postulado al campo de la arqueología; como menciona Nalda:

La idea se desarrolla paralela a una nueva concepción de la cuestión indígena: indio prehispánico e indio contemporáneo son ahora el mismo; la imagen de un indio perdido o degenerado se desecha, dando paso a un indio atrasado, víctima de un estancamiento de cuatro siglos. De esta manera, la arqueología dejaba de ser la disciplina que glorificaba el pasado de una nación, para convertirse en la disciplina que fijaba el punto de estancamiento y de partida de un proceso hacia una modernización inevitable y ansiada.¹⁰

Si bien para muchos de sus contemporáneos este escrito marcó la transformación de Gamio de arqueólogo a indigenista, la verdadera relevancia de su trabajo fue mostrar una vertiente propia de la arqueología en México: la posibilidad de un trabajo comprometido con las comunidades en el área de estudio y que hace posible una arqueología plenamente inserta en la antropología.¹¹

En la actualidad, la práctica de intervención de monumentos arqueológicos o históricos es una actividad cotidiana en nuestro país, pero es evidente que, pese a la realización de trabajo de campo que implica un necesario contacto con las realidades sociales locales, la opción de trabajar con la comunidad en objetivos más allá de la mera conservación de la materialidad de los bienes culturales, ha sido una excepción y no un componente fundamental de

⁹ NALDA, "La arqueología mexicana", pp. 29-38.

¹⁰ NALDA, "La arqueología mexicana", p. 31.

¹¹ NALDA, "La arqueología mexicana", p. 31.

la práctica de la conservación del patrimonio edificado en nuestro país. Más aún, en muchos casos se soslaya que estas intervenciones generan tensiones en la población local y alteran, en muchos casos, las prácticas comunitarias de conservación de los bienes apreciados para sus habitantes.

La complejidad del tema de la conservación del patrimonio cultural en un contexto que pregona el respeto a la diversidad de las comunidades, queda de manifiesto al analizar la relación entre las políticas públicas y las prácticas sociales. En este sentido, la relevancia del patrimonio edificado como un bien con valor simbólico y económico, su papel protagónico en la identidad y cohesión social, su naturaleza pública, así como su potencial como generador de beneficios económicos, justifican la intervención del Estado para su protección a través de políticas públicas, pero, por otra parte,

Las políticas no sólo crean marcos legales y directrices de actuación. También suponen la expansión de ideas, pretensiones y valores que paulatinamente comienzan a convertirse en la manera inevitable de pensar. Al fijar unas preocupaciones y un lenguaje, establecen no sólo un programa político, sino un programa ideológico en el que todos nos vemos envueltos.¹²

Como se dijo anteriormente, en el caso de México, las políticas para la protección del patrimonio edificado han privilegiado tres vertientes: un cuerpo legal que norma las intervenciones en el patrimonio edificado y limita los derechos de los propietarios; la inversión pública en obras de mejoramiento de la imagen urbana, espacios públicos y edificios emblemáticos; así como una gestión del patrimonio orientada a la especialización turística de los centros y poblaciones históricas, políticas que no dejan de estar vinculadas con una demanda superestructural y pueden considerarse, por tanto, una forma de aculturación y una imposición ideológica.

Pese a lo anterior, en Michoacán se observó una relevante participación de comités ciudadanos en un 53% de las obras de restauración de monumentos históricos efectuadas entre los años 2008 y 2010, gestionando recursos y dando seguimiento a las obras.

¹² CONTRERAS, *La autonomía del profesorado*, pp. 174 y 175.

En los procesos de gestación de los proyectos y la realización de las obras programadas, se han desarrollado en un matiz de situaciones, desde acuerdos casi totales entre las instancias oficiales y las comunidades, hasta francas divergencias en torno a las formas de intervención en los edificios, lo cual lleva a reflexionar en torno a la compleja relación entre el diseño y la aplicación de las políticas públicas con las prácticas sociales.

Estas circunstancias y contradicciones remiten a los postulados de Gramsci, para quien la superestructura tiende a imponer a la sociedad una ideología o concepto particular del mundo, así como elevar a la masa popular a un determinado nivel cultural y moral que corresponda a un desarrollo de las fuerzas de producción acorde a los intereses de las clases dominantes. No obstante, el propio autor reflexionó acerca de la imposibilidad de llevar a cabo acciones arbitrarias ya que, operadas en un ámbito social determinado, provocarían acciones y reacciones colectivas. Para conciliar esas ideas contradictorias, Gramsci propuso que el concepto de legislador va más allá de la persona habilitada por la ley para legislar, ya que en principio todo hombre contribuye en mayor o menor medida a modificar el ambiente social en el cual se desarrolla y tiende a establecer normas y reglas de vida o conducta. Por ello, el concepto de legislador, indica también el “conjunto de creencias, sentimientos, intereses y razonamientos difundidos en una colectividad, en un período histórico dado”,¹³ en lo cual se advierte un papel más activo de la sociedad en la formulación de leyes, planes y programas de gobierno.

En esta misma línea, Foucault enunció que las condiciones políticas o económicas de existencia no son un velo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y consecuentemente las relaciones de verdad. De esta forma, no hay un poder en una sociedad, sino relaciones de poder numerosas y múltiples en distintos niveles, apoyándose unas sobre otras y cuestionándose mutuamente, por lo que puede hablarse de un poder, sino describir las relaciones de poder, que crean un tipo de saber que se transforma en información y dan origen al conocimiento. En suma, las prácticas sociales

¹³ GRAMSCI, *La política y el Estado moderno*, p. 102.

pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen surgir nuevos sujetos y formas de conocimiento.

Con base en lo expuesto, se puede decir que las políticas públicas y las prácticas sociales en torno al patrimonio edificado se confrontan con frecuencia en la práctica, ya que en ese proceso está implícita una intervención directa en la valoración de los vestigios del pasado, en la voluntad de propietarios y en el mercado inmobiliario, que inducen el uso y consumo de esos bienes a través de las industrias culturales y el turismo. Asimismo, con frecuencia se soslayan formas de vida que en su momento dieron origen a espacios e inmuebles patrimoniales y que en la actualidad hacen posible su permanencia, propiciando la alteración o desaparición de prácticas ancestrales en torno de la conservación de los bienes considerados comunales. Por otra parte, es claro que en la mayoría de los casos, la intervención pública no se interesa en prever las posibles consecuencias que la aplicación de las políticas tiene en los procesos sociales que giran en torno a los monumentos históricos que pretenden preservar y mucho menos utilizarlos como detonadores de nuevas dinámicas entre la población local para que, a partir de la decisión propia de las comunidades, se generen sinergias que contribuyan en su desarrollo social o económico. Por lo anterior, el éxito de las políticas públicas para la conservación del patrimonio edificado, depende en gran medida de considerar las prácticas sociales de cada comunidad respecto a los procesos de valoración, selección, conservación, uso y transmisión de sitios y monumentos históricos ya que, más allá de su valor como instrumento para el desarrollo económico, son el espacio donde se reproduce la vida cotidiana, donde la vida urbana cobra sentido y la define con sus ritos y significados.¹⁴

Por otra parte, en las divergencias existentes entre la actuación pública y las prácticas sociales, existen aspectos legales, producto de los procesos históricos de nuestro país, los cuales muestran una evolución que exige una reflexión y replanteamiento en torno de las políticas públicas aplicadas en las comunidades indígenas del país, a la luz de los actuales conceptos de la diversidad cultural. En

¹⁴ GONZÁLEZ, "Preservación patrimonial de la imagen", p. 14.

el ámbito internacional es frecuente observar que en diversos países el tema de la protección del patrimonio cultural ha sido producto de sesgos y discrepancias en donde lo local se ha soslayado en favor de la construcción del Estado nacional. Tal es el caso de México, país en donde a partir de la promulgación de la ley nacional en esta materia, en 1972, la federación tomó bajo su responsabilidad la protección y conservación de los sitios y monumentos arqueológicos, históricos y artísticos, dejando de lado la rica experiencia acumulada por los municipios y estados que integran la república, en cuyo ámbito se habían desarrollado desde el siglo XIX, leyes y normas para proteger el patrimonio cultural y natural; con ello se dejaron igualmente de lado las visiones locales en torno de la selección, la conservación, el uso y la transmisión del patrimonio urbano arquitectónico de las distintas regiones del país, en aras de una visión centralizada.

Al paso del tiempo y acorde al reconocimiento de los valores de la diversidad cultural, México incluyó en el año 2009 una reforma en el texto de su Constitución, estableciendo en su artículo 4º el reconocimiento de los derechos culturales en el país, como parte de los derechos humanos y sus garantías consagrados por el Estado mexicano, la cual enuncia que:

Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural.¹⁵

En el espíritu renovado que alienta el pensamiento de México en materia cultural, el estudio de las prácticas locales en torno de la conservación y uso del patrimonio edificado en comunidades que han acumulado experiencias por centurias, es relevante como parte del conocimiento de la diversidad cultural, de los saberes y

¹⁵ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf> [consultado el 23 de abril de 2015].

de las visiones que han modelado los espacios urbanos y arquitectónicos a través del tiempo y que, en algunos casos, se han preservado como ejemplo representativo de períodos históricos de la historia nacional y mundial.

Las experiencias locales en torno de la conservación de los bienes culturales, plasmadas en los rituales y prácticas comunitarias, deben de ser un componente esencial en la práctica de intervención del patrimonio edificado, aspecto que cobra importancia en un contexto en que el reconocimiento de la diversidad cultural hace posible que lo más valioso de ese aprendizaje acumulado a través del tiempo, se incorpore al saber universal, como testimonio de las particularidades de los grupos humanos que han buscado en la conservación del patrimonio edificado una forma de transmitir sus conceptos del mundo a las futuras generaciones.

Referencias

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf> [consultado el 23 de abril de 2015].
- CONTRERAS, José Domingo, *La autonomía del profesorado*, Madrid, Morata, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1999.
- GONZÁLEZ, Carlos, “Preservación Patrimonial de la imagen y los sitios en los centros históricos”, Louise Noelle (Editora), *La Ciudad: problema integral de preservación patrimonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 13-20.
- GRAMSCI, Antonio, *La política y el Estado Moderno*, México, Premia Editora, 1979.
- KREBS, Magdalena y SCHMIDT-HEBBEL, Klaus, “Patrimonio cultural: aspectos económicos y políticas de protección”, *Perspectivas*, vol. 2, núm. 2, mayo de 2002, pp. 209-223.
- LEGARREA, María del Pilar, “Programas estatales de ordenamiento territorial (PEOT)”, *Notas. Revista de Información y Análisis*, núm. 20, octubre-diciembre de 2002, pp. 36-42.

- MERCADO, Eugenio, “Conservación del patrimonio edificado y políticas públicas: del concepto a la práctica en el estado de Michoacán”, *Palapa*, vol. V, núm. II (11), julio-diciembre de 2010, pp. 15-26.
- MERCADO, Eugenio, “El patrimonio cultural urbano arquitectónico: perspectivas y oportunidades para su contribución en la recuperación social y el desarrollo local de Michoacán”, *Libro de Actas del VIII Congreso Internacional de Geografía de América Latina 2014*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2014, pp. 641-657.
- NALDA, Enrique, “La arqueología mexicana y su inserción en el debate sobre diversidad e identidad”, *Museum Internacional*, núm. 227, septiembre de 2005, pp. 29-38.
- PODESTÁ, Juan, “Políticas públicas y Regiones: un análisis crítico”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm., 10, 2000, pp. 69-80.
- REYES, Isaac, “Se derrumba fachada de templo del siglo 16”, <http://www.quadratin.com.mx/sucesos/Se-derrumba-fachada-de-templo-del-siglo-16-acusan-pasividad-de-INAH/> [consultado el 23 de abril de 2015].
- RUIZ, Carlos, *Manual para la elaboración de políticas públicas*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 1998.

TENSIONES EN TORNO A LA “PUESTA EN VALOR” DEL PATRIMONIO CULTURAL INDÍGENA PURÉPECHA EN MICHOACÁN

Lorena Ojeda Dávila

FACULTA DE HISTORIA

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

Introducción

Los purépechas se asientan al noroeste del estado de Michoacán, México. Su región se divide, a su vez, en cuatro subregiones: la Sierra o Meseta, el Lago de Pátzcuaro, la Ciénega de Zacapu y la Cañada de los Once Pueblos. Éste es el grupo indígena más numeroso del estado de Michoacán, con una población de aproximadamente 121,500 habitantes, lo cual representa el 83.1% de la población hablante de lenguas indígenas en el estado, según datos del Censo de Población y Vivienda 2010.¹

Vista como conjunto, la región purépecha ha enfrentado históricamente una serie de problemáticas relacionadas principalmente con la posesión o propiedad de la tierra y la explotación de sus recursos (bosques, aguas, límites, tierras cultivables y bienes comunales, entre otros) que la han llevado a ser catalogada como un “foco rojo” por las autoridades mexicanas.

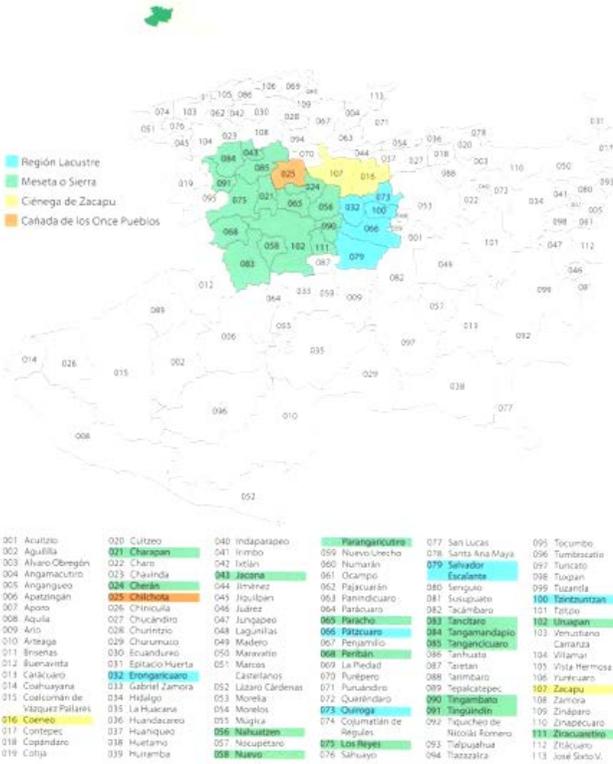
La mayoría de las causas de la inestabilidad en esta región se relacionan con la posesión y el uso de la tierra y los recursos naturales, principalmente el bosque y el acceso al agua. Los problemas agrarios entre comunidades se agravaron con la promulgación y la instrumentación de las disposiciones dictadas en los Códigos Agrarios de 1934 y 1942² ya que al dotar de tierras a un poblado se

¹ *Panorama sociodemográfico*, p. 11.

² El Código Agrario de marzo 1934 estableció la creación del ejido colectivo, así como de nuevos centros de población agrícola y señaló la extensión de las parcelas ejidales en cuatro hectáreas de riego y su equivalente en ocho hectáreas de temporal. Además creó el Registro Agrario Nacional, entre otras disposiciones. Este Código fue reformado en 1940 para garantizar la inafectabilidad de las tierras por 25 años y proteger a la industria ganadera, principal-

Mapa tomado del libro *Fiestas y Ceremonias Tradicionales P'urhépecha* de Lorena Ojeda Dávila

Mapa de las cuatro regiones purépechas



afectaban los intereses de los pueblos vecinos. Esta situación generó constantes enfrentamientos sangrientos que dividieron a las comunidades y facilitaron la penetración de intereses ajenos a las mismas. Si se analiza en un largo plazo, se observa que los principales problemas se han ocasionado por la demarcación de límites y las consecuentes "invasiones" entre comunidades, por el arrendamiento o venta ilegal de pastos y tierras de comunidades indígenas o ejidales, por la explotación inmoderada de los bosques y los recursos acuíferos, entre otros. Por otro lado, estos conflictos entre comunidades colindantes han tenido una situación analógica al interior de las comunidades, es decir, que no sólo han enfrentado problemas con sus vecinos sino también entre facciones o grupos antagónicos dentro de cada pueblo. De manera general, se puede notar que las principales causas de conflicto interno se han relacionado con el monopolio del poder en la comunidad, que se ha concentrado en las manos de grupos o facciones que controlan los puestos de representación y poder político y con ello, el gobierno de la comunidad, la explotación de los recursos naturales, el acceso a beneficios y programas gubernamentales, entre otros.

Dos situaciones adicionales merecen mención por ser fuente de conflictos intensos con agentes externos a la comunidad. El primero ha sido la relación ambivalente con las autoridades gubernamentales de nivel federal, estatal, municipal y local y la implementación de programas públicos en las comunidades; y el segundo, las tensiones generadas a partir de los intereses principalmente económicos de agentes privados en la región, por ejemplo, empresarios madereros, ganaderos, agricultores, hoteleros, y en fechas recientes, incluso la llegada del crimen organizado a la región, entre otros.

Lo que he mencionado ha generado un gran número de enfrentamientos armados que desde 1940 y hasta la actualidad han costado la vida de cientos de personas y dejado más de mil heridos, según las cifras oficiales.

En este panorama han surgido desde las propias comunidades diversos movimientos que han buscado fomentar la unidad étnica

mente. En diciembre de 1942 se promulgó un nuevo Código Agrario que confería al presidente de la República atribuciones supremas sobre los asuntos de "tierras."

con el fin de poner un alto a los enfrentamientos intra e inter comunitarios, así como de conformar un frente unido de la etnia purépecha para negociar, gestionar, posicionarse y defender su patrimonio ante el Estado mexicano y los agentes externos. Desde el punto de vista de muchos de los habitantes de los pueblos purépechas, el fomento y la defensa de sus tradiciones y su patrimonio cultural³ constituye la base para consolidar esta unidad a partir de los proyectos étnicos reivindicatorios. De esta manera, en las décadas de 1970 y 1980 específicamente, surgieron dos agrupaciones —los Organizadores del Concurso Artístico de la Raza Purépecha (CARP) y el Consejo de Excargueros del Año Nuevo Purépecha (CEANP)⁴—, quienes se han convertido en voces representativas de la etnia debido a su grado de participación e incidencia en algunos proyectos culturales y sobre todo, de defensa del patrimonio del pueblo purépecha. Los integrantes de estos dos grupos, si bien provienen de comunidades purépecha y comparten los valores propios de este pueblo, poseen una manera divergente de concebir su propio patrimonio y encauzar su defensa.⁵

El surgimiento y el reforzamiento de la conciencia étnica ha implicado el rescate de elementos identitarios comunes y la defensa de su patrimonio cultural, así como su articulación a través de un discurso reivindicatorio frente al Estado, mostrando que en este proceso hay “situaciones en las que las comunidades indígena-

³ La denominación de patrimonio cultural entendido como “la herencia cultural propia del pasado de una comunidad, con la que ésta vive en la actualidad y que transmite a las generaciones presentes y futuras” (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization –UNESCO*), no está generalizada entre el grueso de los habitantes de las comunidades indígenas, quienes se refieren a éste más bien como sus tradiciones o su “costumbre”. De hecho, para los purépechas el “patrimonio” no es clasificable entre material e inmaterial puesto que todos los elementos culturales a los que ellos confieren valor están interrelacionados entre sí y, además, son parte indisociable de su entorno natural. Es decir, que sería inapropiado considerar que para los habitantes de los pueblos purépechas tengan efecto las categorías que los organismos internacionales o nacionales han empleado para clasificar dicotómicamente al patrimonio.

⁴ Esta celebración también ha sido conocida como “Kurikaveri K’uinchekua” o la fiesta del dios *Curikaveri*, el dios más importante de los purépecha y el más venerado en el Michoacán prehispánico.

⁵ En la actualidad, los purépechas constituyen uno de los pueblos más etnopolitizados de México. Algunos de sus miembros han ocupado posiciones en la H. Cámara de Diputados y en el H. Congreso del Estado de Michoacán, así como puestos políticos importantes a nivel estatal y federal.

nas, se reconstruyen, se recrean o incluso se inventan, recuperando del pasado —real, mítico o imaginario— los elementos suficientes para fundar y proyectar hacia el futuro la existencia de la comunidad".⁶ En este proceso, algunos personajes se han convertido en líderes étnicos que encabezan las gestiones en nombre de sus comunidades y se han posicionado frente al Estado en defensa de su patrimonio. Lo anterior no pretende pasar por alto el divisionismo existente al interior de las propias comunidades y entre ellas; sin embargo, el énfasis sobre el que llamo la atención es precisamente la conformación de un movimiento —con varias caras, matices e intencionalidades— en defensa de lo propio.

Precisamente, el tratamiento que ha tenido el patrimonio cultural —tanto material como inmaterial— por parte de las autoridades gubernamentales y por parte de algunos miembros de las comunidades indígenas es un asunto controversial y que ha generado tensiones entre la gente de las comunidades. Por eso, se han desarrollado muchos debates en torno a lo que se considera como patrimonio, quién lo considera como patrimonio y para qué se considera como tal. Es claro que la noción de patrimonio es una construcción histórico-social que, en el caso de México como en otros muchos países, ha estado vinculada a la consolidación del Estado nacional y a los intereses de grupos hegemónicos. De esta manera, hay que reconocer que la gran mayoría de los procesos de patrimonialización conllevan por un lado, la asignación de valor intrínseco (muchas de las veces arbitraria) a un objeto o bien cultural y por otro lado, el papel del Estado mexicano como verificador y guardián del bien u objeto patrimonializado.

Por lo anteriormente dicho, es que es muy interesante el caso de las reacciones y las acciones de los purépechas a partir de diciembre de 2010, cuando se inscribieron en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (5.com) dos manifestaciones de su cultura: *La Pirekua, Canto Tradicional de los P'urhépechas*, (Nomination file No. 00398) y la *Cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva: El paradigma de Michoacán* (Nomination file No. 00400). Los cuestionamientos provienen de algunos de los grupos más influyentes dentro de la etnia

⁶ PÉREZ RUIZ, "La comunidad indígena contemporánea", p. 92.

y se centran en la controvertida representatividad de las asociaciones y las personas purépechas que apoyaron dichas candidaturas, aunado a la descalificación de las autoridades estatales y federales que impulsaron el reconocimiento y la conformación de los expedientes enviados a la UNESCO. Es importante mencionar que dadas las características de este texto, me es imposible ahondar en una gran cantidad de detalles y situaciones que han sido determinantes en la conformación de cada una de las posturas que señalo. Por lo tanto, la información que presentaré a continuación será un intento por simplificar hechos por demás complejos y que además están inmersos en un proceso constante de construcción que implica resignificación, cambio, negociación, e incluso, conflicto.

Enseguida mencionaré cómo se han conformado los grupos del CARP y el CEANP, sus principales características, sus conceptualizaciones y acciones con respecto de su patrimonio cultural para poder entender por qué han abanderado la defensa de su patrimonio desde frentes tan disímiles.

Las agrupaciones indígenas en defensa del Patrimonio Cultural Inmaterial

Organizadores del Concurso Artístico de la Raza Purépecha

Se invita a concursar conjuntamente a la extensa zona purembe [Purépecha] para que den a conocer sus creaciones a un público tranquilo, mucho muy modesto, pero que sabe apreciar el producto de su origen; un público menos exigente que aquel que puede llamarse ya profesional. Es Zacán una comunidad en la que la variedad de sus creaciones, cobran fuerza en las rigurosas manifestaciones de su arte a través de su sentimental e inconfundible música, conservada de generación en generación como único testimonio y símbolo de una cultura étnica.⁷

El CARP comenzó a realizarse en la comunidad de Zacán, en el corazón de la sierra purépecha, en 1971, desde cuando y donde se ha llevado a cabo de manera anual ininterrumpidamente. El prin-

⁷ Invitación para asistir al II CARP. Ver AGUILERA ORTÍZ, *Una fiesta inolvidable*, p. 86.

principal objetivo de esta celebración y de su grupo promotor fue lograr la hermandad entre comunidades ancestralmente enfrentadas por conflictos de tierras y explotación de recursos agrarios y forestales, basándose en la recuperación de sus tradiciones culturales y artísticas, específicamente de la *pirekua*, las danzas y las ejecuciones de bandas y orquestas.⁸ Con el tiempo, el CARP ha crecido de manera exponencial y en la actualidad se presentan más de 600 artistas en escena, provenientes de las cuatro subregiones purépechas y cerca de 40 mil espectadores, según las cifras dadas a conocer por los organizadores. El gobernador en turno, acompañado de su gabinete, asiste cada año a inaugurar el evento, con lo cual se garantiza su visibilidad y asignación de recursos públicos. Varios miembros del grupo organizador que inició el CARP han alcanzado notoriedad e influencia a nivel estatal y federal y se han constituido como personajes a tomar en consideración en lo que respecta a las acciones gubernamentales referentes al patrimonio cultural del pueblo purépecha.⁹

Algunos importantes personajes zacanenses respaldaron y promovieron la nominación de la *pirekua* y la cocina tradicional indígena de Michoacán, hecho que culminó con la inscripción de estas dos manifestaciones culturales en la Lista Representativa del PCI de la UNESCO, pero al mismo tiempo suscitó la inconformidad de algunos sectores del pueblo purépecha, al considerar que estas personas actuaron de manera complaciente con las autoridades estatales.

El CARP fue el primer evento de impacto masivo y exitoso que se centró en la recuperación y el fomento de las manifestaciones artísticas y culturales de este pueblo indígena. Sus iniciadores consideran que fue un acierto ya que ha cumplido sus objetivos con creces; en palabras de uno de ellos: “Este festival ha venido a uni-

⁸ La *pirekua* es el canto tradicional de los purépechas. Corresponde a un género nostálgico que se compone a la mujer amada o canta las bellezas de la naturaleza y los animales.

⁹ Los recursos para este evento son aportados principalmente por el Gobierno del Estado, el Ayuntamiento de Los Reyes y la Jefatura de Tenencia de Zacán. Las cantidades del presupuesto estatal etiquetadas para este evento consisten en aproximadamente 250 mil pesos para premios y difusión del mismo (considerados en el año 2014). Esporádicamente se han aprobado recursos extraordinarios por ejemplo para la construcción del Auditorio Melchor Díaz Rubio, para lo cual en la administración de Cárdenas Batel (2002-2008) se erogó la cantidad de 7 millones de pesos a través de diferentes dependencias estatales y el Ayuntamiento de Los Reyes.

ficar a los pueblos purépechas por medio de la música y la danza, manifestaciones culturales de raigambre prehispánica...” Otro personaje que ha participado desde el inicio hasta las ediciones más recientes del CARP ha resaltado el interés de los jóvenes por “conservar las tradiciones de la cultura purépecha, conservar el idioma, las danzas y la música en todas sus manifestaciones...”.¹⁰ Sobre todo, hay que mencionar que este fue el primer evento masivo de revaloración y fomento de las manifestaciones patrimoniales inmateriales de la cultura purépecha en Michoacán y que, en general, ha tenido resultados positivos en lo que se refiere a generar orgullo por la cultura propia y a motivar la creación de nuevas obras artísticas con la finalidad de presentarlas en el evento.

Dentro de las principales actividades de rescate y salvaguarda del patrimonio que han propuesto en diversas ocasiones desde 1971 los promotores del CARP en Zacán,¹¹ y que recientemente han retomado como parte del respaldo que le otorgaron a la nominación de la *pirekua* para ser incluida en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, se encuentran por ejemplo: el establecimiento del Conservatorio de la *Pirekua* y de la Música Purépecha, así como la creación del Consejo para el Fomento del Arte Musical Purépecha. También se considera importante apoyar los procesos de registro de música vernácula, promover la enseñanza musical y fortalecer el CARP mediante dife-

¹⁰ Entrevistas de la autora a iniciadores del CARP, Zacán, 18 de octubre de 2010.

¹¹ La comunidad de Zacán es la que tiene el mayor índice de profesionistas per cápita de la región indígena michoacana y varios de sus habitantes se han convertido en *culture brokers* eficaces y eficientes entre los habitantes de la región y las autoridades e instituciones de gobierno. Pero es sin duda el éxito del CARP —aunado a sus habilidades políticas personales— el que ha permitido a varios de los miembros del grupo promotor alcanzar notoriedad y posicionarse en puestos importantes de la esfera pública. Algunos de ellos han ocupado puestos de representación popular y de confianza a nivel de los gobiernos estatal y federal. Entre los organizadores iniciales del CARP se cuentan al menos tres diputados federales, un subsecretario de Turismo estatal, directores de la Coordinación de Planeación para el Desarrollo, de la Secretaría de Obras Públicas del Estado de Michoacán, un tesorero de la Universidad Michoacana, un alto directivo de Banamex, entre otros puestos importantes. Por supuesto, no todos los miembros de este grupo comparten preferencias ni intereses políticos —algunos son afines al Partido Revolucionario Institucional (PRI) mientras que otros son “cardenistas” o “más de izquierda”—; sin embargo, a pesar de las diferencias ideológicas e incluso conflictos a su interior, han logrado gestionar el apoyo de las autoridades de manera conjunta, con lo cual han obtenido resultados considerables y consistentes y sobre todo, se han convertido en personajes a tomar en cuenta en la conformación e implementación de ciertos programas públicos con incidencia en sus regiones.

Imagen 1. Concurso Artístico de la Raza Purépecha, Zacán, 2007.



Fotografía de la autora.

rentes tipos de apoyos y programas. En este sentido hay que analizar y evaluar el impacto de estas peticiones a las autoridades estatales y revisar qué se ha hecho y qué falta por hacer, así como valorar el cumplimiento de los objetivos a nivel local y social de los programas destinados a promover la salvaguarda del PCI.

En general, el grupo iniciador del CARP, se ha manifestado a favor de “poner en valor turístico” todo aquello que constituya su patrimonio cultural, material e inmaterial, con la finalidad de favorecer el desarrollo sustentable de sus comunidades, a partir de lo que Raúl Asensio llamaría una gestión compartida del patrimonio, en la cual los agentes patrimoniales dependientes del Estado deben considerar la opinión de la población en torno a los alcances, la pertinencia y también los límites de dicha puesta en valor.¹² Bajo este enfoque, quienes apoyan la puesta en valor del PCI sugieren que siempre se deben observar los principios de la sustentabilidad cultural, natural y económica. Sin embargo, tal como reconoce uno

¹² HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl, “¿De qué hablamos cuando hablamos de gestión comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?”, en *Argumentos, Revista de análisis y crítica*, julio, 2013, en http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-participacion-comunitaria-en-la-gestion-del-patrimonio-cultural/?freqseocod=participacion_patrimonio [consultado el 23 de octubre de 2014].

de los principales promotores de la apertura de la cultura purépecha hacia el exterior para ofrecerse como un producto turístico cultural que ayude a subsanar las carencias de desarrollo que el pueblo ha arrastrado históricamente: “Hay dos corrientes, tengo que ser honesto, hay la corriente donde quisiera que el concurso fuera más turístico y hay los que quieren que no pasara nada, que las *pirekuas* no se distorsionaran y que no fuera tan masivo el evento... nosotros estamos convencidos de que todo el mejoramiento que se está haciendo y toda la revaloración de la cultura es para ponerla en valor turístico y que eso genera beneficios”.¹³

Más allá de cumplir y superar las expectativas para lo cual fue concebido, el *CARP* y el pueblo de Zacán se han convertido en uno de los productos turísticos culturales catalogados como “creadores de experiencia” a nivel estatal que mayores recursos públicos ha recibido a través de programas y obras, particularmente a través del proyecto de la Ruta Don Vasco, entre otros.¹⁴ Como propuestas de mejora específicamente para Zacán, el Plan de la Ruta y los proyectos de fomento y promoción turística del Estado de Michoacán incluyen implementar y/o consolidar el programa de Casas Rurales, de Cocineras Tradicionales y capacitar a todos aquellos individuos, idealmente de las comunidades, que puedan convertirse en prestadores de servicios turísticos y culturales. Pero precisamente a partir de la implementación de estos programas se han generado controversias entre los propios purépechas ya que se preguntan por qué los recursos se canalizan únicamente a ciertos poblados y mediante la intervención de ciertas personas, generan-

¹³ Entrevista de la autora a iniciador del *CARP*, Morelia, 29 de octubre de 2009.

¹⁴ En este rubro se programó una inversión cercana a los 20 millones de pesos para desarrollarla en su primera etapa; *Plan estratégico de la Ruta Don Vasco*, pp. 46 y 47. El desarrollo del proyecto de esta Ruta ha sido financiado desde el 2007 por el Gobierno del Estado de Michoacán a través de la Secretaría de Turismo; del Gobierno Federal, a través de la Secretaría de Turismo y el Fondo Nacional de Fomento Turístico (FONATUR), de la Secretaría de Relaciones Exteriores y de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). A partir del año 2012 el Plan de la Ruta Don Vasco se estancó, entre otras razones, por el cambio de gobierno estatal que pasó de ser perredista a ser priísta; las prioridades de las autoridades cambiaron y prácticamente se abandonó este proyecto. Recientemente (2015) se ha tratado de reimpulsar el Plan con la puesta en marcha y apertura al público del Centro de Interpretación de la Ruta Don Vasco en la ciudad de Pátzcuaro. Redacción, “Todo listo para el Centro de Interpretación Indígena de Pátzcuaro”, *Quadratin*, 27 de mayo de 2015, en <https://www.quadratin.com.mx/regiones/Todo-listo-para-el-Centro-de-Interpretacion-Indigena-de-Patzcuaro/> [consultado el 27 de mayo de 2015].

do la discontinuidad de apoyos o el abandono de proyectos y obras impidiendo la consolidación de los mismos y, por lo tanto, la derrama de beneficios a las comunidades.

Cargueros del Año Nuevo Purépecha

La celebración del Año Nuevo Purépecha se remonta a 1983, a partir de la visión de un respetado sacerdote y antropólogo, Agustín García Alcaraz, quien motivó a un grupo de jóvenes egresados de la licenciatura en etnolingüística promovida por el Instituto Nacional Indigenista (INI), a crear un evento que generara un sentimiento de unidad entre los indígenas de diferentes comunidades. La idea inicial fue organizar una reunión que promoviera la recuperación y revalorización de ciertos símbolos purépechas para ayudar a forjar una identidad común que coadyuvara a resolver problemas añejos entre diferentes pueblos, así como fortalecer su unidad frente al mundo mestizo. Al principio no existía una idea clara de lo que se lograría con la celebración ni de la magnitud que ésta cobraría; sin embargo, con el paso del tiempo ésta se ha consolidado como una de las celebraciones más importantes de lo que algunos estudiosos llaman la “purépechidad” y cuenta con la asistencia de miles de personas cada año.

La motivación de los organizadores era crear una conciencia de pertenencia entre los propios purépechas, pensando en “recuperar fiestas, *pirekuas*, que todos nos pudiéramos encontrar para hacer el fuego nuevo, cantar, bailar, pero que no fuera como en Zacán, sino nomás nosotros, los puros purépecha...”.¹⁵ Este carácter hasta cierto punto cerrado de la celebración se ha mantenido como uno de los principios fundamentales del ANP. El perfil de los integrantes del grupo iniciador es muy diverso. Con el tiempo, se han incorporado otros personajes importantes de la etnia al grupo iniciador, consolidando lo que se ha llamado el Consejo de Excargueros del ANP; entre los más destacados se encuentran líderes comunales, académicos, comunicadores y representantes de organizaciones de apoyo a las mujeres. Algunos de los puestos más importantes que han ocupado son dentro de la Secretaría de los

¹⁵ Entrevista de Rosa Valentín a excarguero, San Jerónimo Purenchécuaro, 4 de junio de 2010.

Pueblos Indígenas de Michoacán (antes Coordinación para la Atención de Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Michoacán), la Secretaría de Cultura (antes Instituto Michoacano de Cultura), la Universidad Michoacana Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la Universidad Intercultural Indígena, por mencionar sólo algunos.

Este evento, desde sus inicios, ha evitado la injerencia del gobierno, de las autoridades eclesiásticas (aún cuando hay sacerdotes que forman parte de sus promotores), o de grupos vinculados abiertamente a partidos políticos u organizaciones sociales, pero se ha aceptado la participación en lo individual de cualquier miembro de la etnia, independientemente de sus filiaciones partidistas, religiosas o ideológicas. Se permite la participación de personas ajenas a las comunidades, siempre que sea sólo como espectadores. El ANP nació con fines predominantemente socioculturales, a los cuales se ha incorporado abiertamente un matiz político, tal como reconocen algunos miembros del Consejo: “Debe entenderse esta celebración como un movimiento de recuperación y reivindicación de la identidad indígena en el marco del proceso político de lucha por derechos fundamentales largamente violentados, de lo contrario, no tiene sentido...”.¹⁶ El ANP es un evento étnico-político, que adquiere el misticismo y el protocolo de una celebración ritual tradicional.

La primera reunión del ANP fue en 1983 en los poblados de Ihuatzio y Tzintzuntzan. Poco a poco se ha ido consolidando hasta lograr involucrar a las autoridades y/o representantes de diversas comunidades que en la actualidad participan llevando a cabo el evento de manera rotativa entre las cuatro subregiones purépechas: Sierra, Lago, Ciénega de Zacapu y Cañada de los Once Pueblos. Actualmente se estima que asisten a la celebración miles de personas. La estructura de la fiesta se basa en la organización comunitaria, siguiendo el sistema de cargos tradicional; es así que en cada comunidad sede se nombran los cargueros principales, quienes tienen a su cargo la organización del evento. Una vez que se cumple con el cargo, es decir, que se finaliza con el compromiso adquirido, los cargueros pasan a formar parte del Consejo de Excargueros del

¹⁶ VICTORIANO, “La lucha debe continuar”, p. 4G.

Imagen 2. Año Nuevo Purépecha en Uruapan, Mich., 2010.



Fotografía de la autora.

ANP, ocupando así un lugar importante en la jerarquía más elevada dentro de este influyente grupo indígena.

Dentro de los elementos centrales de la celebración se ubican ciertos símbolos conocidos como de la “purépechidad” y que consisten, entre otros, en una piedra piramidal donde se graba cada año el símbolo de la comunidad sede, la bandera purépecha, una punta de flecha de obsidiana blanca que representa al dios *Curicaveri*, un bastón de mando, un guaje, un coyote o perro, un pez de cantera, el fuego nuevo, y recientemente se han incorporado como parte de los símbolos una libreta donde se anotan los hechos más significativos de cada año, así como la radio comunitaria *Xiranhua Kuskua*.

En algunas ocasiones el gobierno del estado ha buscado vincularse con el ANP, a través de financiar ciertas actividades, principalmente mediante las secretarías de Turismo, Cultura y Pueblos Indígenas. Sin embargo, tan pronto como se ha dado la intervención gubernamental, eclesiástica o de los partidos políticos, el Consejo ha protestado y ha endurecido una línea anti política y anti eclesiástica, aún cuando no todos sus miembros estén de acuerdo. En la caminata con los símbolos de la celebración desde Tarejero hacia Uricho en enero de 2015, se exigió respetar este aconteci-

miento como un espacio cultural neutral ya que su finalidad es “reflexionar sobre las raíces y legado de nuestros ancestros... y valorar todo aquello que nos pueda servir para reconstruir nuestro pueblo, ya que desde la invasión sigue pisoteada por la llamada civilización occidental”.¹⁷

El ANP se ha convertido en una representación idealizada de la sociedad purépecha, “... en la conciencia de que en él se exponen las diversas identidades socioculturales, los grupos de interés en que participan los individuos aparecen subordinados a la identidad étnica...”.¹⁸ El ANP representa un escenario para que el pueblo purépecha se presente al exterior como una comunidad extensa unida y armónica, donde pasan casi desapercibidos los conflictos y las diferencias al interior del propio grupo, pero también donde se negocian, se logran acuerdos y se fijan posturas frente al Estado entre los líderes vinculados al mismo.

Dentro de las propuestas que ha lanzado este grupo con el fin de salvaguardar su patrimonio cultural, específicamente proponen, entre otros: propiciar una historia de la música purépecha, prehispánica, colonial y contemporánea; elaborar un catálogo de compositores vivos y fallecidos, crear talleres, escuelas de composición y música, así como de desarrollo literario; crear programas de atención a compositores de edad avanzada y a sus viudas, otorgar estímulos económicos en forma de becas a nuevos creadores de *pirekuas*, buscar estrategias de difusión local, estatal, nacional e internacional para las mismas y crear un acervo musical (digital) y una biblioteca especializada de música indígena. De la misma manera en este caso, hay que investigar a fondo cuál ha sido el impacto real de las peticiones y propuestas de este grupo con respecto a la conservación, salvaguarda y fomento de su PCI, aplicadas a nivel local y de manera transversal entre las diferentes instituciones públicas.

Con lo presentado hasta ahora, me interesa resaltar que existen dos grupos importantes e influyentes que han estado desarro-

¹⁷ VICTORIANO, Pedro, “Mi caminata es para exigir: ¡Fuera de Kurikaueri K’uinchekua, religiones, partidos políticos y gobiernos turhisi de la celebración”, 31 de enero de 2015, en <http://www.purepecha.mx/content/540-Mi-caminata-es-para-exigir-%C2%A1FUERA-de-Kurikaueri-K%E2%80%99uinchekua-religiones-partidos-pol%C3%ADticos-y-gobiernos-turhis%C3%AF-de-la-celebraci%C3%B3n!> [consultado el 6 de febrero de 2015].

¹⁸ ZARÁTE, *Los señores de utopía*, p. 52.

lizando actividades significativas y valiosas para rescatar y salvaguardar las tradiciones y las manifestaciones culturales del pueblo purépecha, es decir, su PCI, pero cada uno de ellos siguiendo sus propios principios, abriéndose sus espacios pero actuando hasta cierto punto dentro del marco de la cultura del Estado. Básicamente los desacuerdos y conflictos entre estos grupos giran en torno a preguntas como: ¿Quiénes de ellos están autorizados para hablar a nombre de todo un pueblo indígena? Y estas personas ¿A quién o a quiénes representan?, ¿Qué es lo “auténticamente indígena”?, ¿Qué puede concebirse entonces como patrimonio indígena?, ¿De qué lado y desde que postura se gestiona frente a las autoridades gubernamentales el rescate y la valoración del patrimonio? y ¿Con qué finalidades? He tratado de ejemplificar las respuestas a estas interrogantes en las páginas previas, donde presenté las posturas de los líderes de dos movimientos influyentes de reivindicación étnica que han trabajado para preservar su PCI y lo que cada uno de sus grupos conceptualizan como la mejor manera de promover su conservación y su defensa. A continuación presento, en contraste, la visión de las autoridades gubernamentales del estado de Michoacán sobre el patrimonio cultural purépecha y algunos ejemplos de sus acciones para “ponerlo en valor”.

El Patrimonio Cultural Inmaterial como “activo turístico”

Vista a lo largo del tiempo y de manera general, la perspectiva de las autoridades de los tres niveles de gobierno en México (estatal, federal y municipal) con respecto al PCI de los pueblos indígenas ha sido insuficiente porque en los hechos se ha limitado a considerarla un activo turístico, un generador de desarrollo económico y bienestar, y por consiguiente, a reconocer y desarrollar programas de apoyo casi exclusivamente en torno a aquellos elementos del PCI susceptibles de ser explotados turística y comercialmente. Para ejemplificar lo anterior, me centraré en tres casos específicos que han identificado y desarrollado programas de “puesta en valor” turístico del PCI purépecha: la cocina tradicional, la Ruta Don Vasco y la *pirekua*. Veamos los siguientes casos.

El primero de ellos se refiere al *video promocional de la región del Lago de Pátzcuaro* realizado por la Secretaría de Turismo del

Estado de Michoacán (2012-2014) que aparece en la popular página de videos youtube.com, con el famoso actor Luis Gerardo Méndez como protagonista del mismo.¹⁹ A continuación transcribo los diálogos.

Mujer 1: Mira, tú visualiza un laguito “super cute”, con una isla en medio, tu novio, andar en lanchitas y comer “deli”.

Mujer 2: Que romántico, “perfect”.

Hombre 1: Eso no existe.

Hombre 2: ¿Por qué no viajan? Sí existe. Es Michoacán.

Voz promocional: Pátzcuaro, el lugar de tus sueños. El rumbo es Michoacán. Descubre las promociones y paquetes especiales que tenemos para ti en visitmichoacan.com.mx [fin del video].

Este video promocional de los atractivos turísticos del estado de Michoacán se centra en la explotación de la región del Lago de Pátzcuaro y algunas manifestaciones culturales y tradiciones de la etnia purépecha. En la visión que promueve el video, el Lago de Pátzcuaro, cuna del imperio purépecha, milenaria fuente de sustento ligada intrínsecamente a la cosmovisión de los pueblos indígenas de la región, queda reducido a “un laguito *super cute*”. La isla de Janitzio, sede de la comunidad indígena del mismo nombre, la cual conserva un alto índice de hablantes de la lengua purépecha, así como un fuerte vínculo con sus tradiciones, se nos presenta en ese promocional como “una isla en medio”;²⁰ mientras que el vehículo que permite llevar a cabo la pesca, uno de los oficios más significativos de los habitantes de los pueblos purépechas de esta región, es decir, la canoa, queda devaluado al ser referido como “andar en lanchitas”.²¹ Finalmente, la referencia a la cocina tradi-

¹⁹ El video en cuestión se aloja en <https://www.youtube.com/watch?v=0QAb2XcUKmg> [consultado el 8 de junio de 2015]. Recomiendo ampliamente al lector ver el video.

²⁰ La isla de Janitzio es un caso interesante. Ha sido estudiada por diversos investigadores y criticada por algunos grupos por abrirse al turismo masivo, por ejemplo en la Noche de Muertos y otros eventos, así como por haber modificado algunas de sus tradiciones por la influencia de elementos culturales externos producto de la alta emigración de sus pobladores. Sin embargo, en su vida cotidiana, los isleños conservan sus costumbres adaptadas a la vida actual. Es una comunidad donde la tradición es dinámica y está en movimiento.

²¹ Quizá el video se refiera a las lanchas de administración por cooperativa que operan para transportar a los habitantes o visitantes de las islas de Lago de Pátzcuaro entre ellas y

cional indígena de Michoacán, patrimonio cultural inmaterial de la humanidad desde 2010, cierra la primera intervención del promocional como un “comer *deli*”. Las imágenes que se presentan como parte de este promocional incluyen la ciudad y el Lago de Pátzcuaro, la isla de Janitzio, así como la Danza de los Viejitos en su versión más folclorizada, que es la que se representa cotidianamente en la Plaza Vasco de Quiroga de la ciudad de Pátzcuaro como un atractivo para los turistas.²² Los personajes, sobra decirlo, no representan a la mayoría de los mexicanos, sino a un sector reducido de alto poder adquisitivo (de piel clara y cuerpos atléticos que hablan con modismos en inglés) y baja sensibilidad social, a quienes se busca atraer a la región con el fin de incrementar la derrama económica, al parecer sin importar que se banalice a la cultura indígena, a sus manifestaciones y tradiciones.

Pasemos al segundo caso, el *Encuentro de Cocineras Tradicionales de Michoacán*. Es necesario reconocer que los proyectos para promocionar y “poner en valor turístico” a la cocina tradicional han logrado excelente aceptación del público y se han consolidado a través del proyecto llamado “Encuentro de Cocineras Tradicionales”, el cual en el mes de febrero de 2015 celebró su 13ª edición con gran éxito. Miles de personas originarias de Morelia, el interior del estado y otros lugares del país, acuden a la sede del evento con el fin de degustar platillos elaborados según las recetas y con ingredientes tradicionales. La variedad de platillos que se ofrece es amplísima y todos ellos son de alta calidad y sabores excepcionales, mientras que los precios que se ofrecen al público son relativamente accesibles. El Encuentro permite a muchas mujeres (recientemente se han incorporado también cocineros varones) recuperar técnicas tradicionales, fomentar el uso de ingredientes locales, compartir sus mejores recetas familiares, exponer sus cualidades como cocineras y, por supuesto, generar ingresos considerables para sus familias, lo cual a la vez, las empodera en un

entre éstas y los poblados ribereños. De cualquier manera, la referencia a este medio de transporte tradicional como “andar en lanchitas” me parece inapropiada.

²² La Danza de los Viejos o de los Viejitos es una de las más tradicionales y conocidas de la cultura p’urhépecha. Se representa en las festividades de fin de año e inicio de un nuevo ciclo. Para un estudio completo de esta danza y sus implicaciones socioculturales, véase: HELLIER-TINOCO, *Embodying Mexico*.

medio tradicionalmente machista. Es un evento al que es sumamente recomendable asistir si se está en Morelia en las fechas en que se lleva a cabo.²³ Hasta aquí, el Encuentro cumple y supera las expectativas con las que fue creado considerando los objetivos planteados por la Sectur Michoacán, la Sectur Federal y el Consejo de Promoción Turística de México (CPTM), los cuales se enfocan en “promover la cultura purépecha como un gran activo turístico”.²⁴ Estos Encuentros han sido exitosos desde su inicio también en la medida en que constituyeron el sustento del expediente de nominación de la Cocina Tradicional como PCI de la Humanidad, cuya inscripción en la lista se aprobó en diciembre de 2010.

Cartel de Cocineras Tradicionales de Michoacán 2012.



Sin embargo, considero que hay algunos asuntos vinculados a este evento sobre los cuales vale la pena reflexionar, principalmente por lo que respecta a qué se considera PCI y, en este sentido, quiénes lo estarían produciendo a los ojos de las autoridades que lo certifican y sobretodo, quiénes se estarían beneficiando a partir del mismo. Me explico. En el proyecto del Encuentro se ha postulado que “como patrimonio cultural se reconocen en él las heren-

²³ Inicialmente el evento se realizaba una vez al año, pero debido a su gran éxito, a partir de 2014 se ha llevado a cabo dos veces al año: en febrero y en octubre. Para conocer las fechas exactas de su realización, consultar la página web de la Sectur Michoacán: http://www.visitmichoacan.com.mx/descubre-contenido_Gastronomia-y-tradiciones-Cocineras-Tradicionales_15_63.aspx

²⁴ SERRANO GARCÍA, RAYAS CARBAJAL, et. al., *La cultura gastronómica*, p. 685.

cias y la creatividad de las cocineras michoacanas" y esto consta sin lugar a dudas en el desarrollo mismo del evento. Pero cuando uno habla con otras mujeres purépechas, que a su vez, son extraordinarias cocineras, y les pregunta por qué no participan en el Encuentro, empiezan a asomarse algunas inconformidades por la manera en la que se selecciona a las personas que pueden participar en el mismo y disfrutar de sus beneficios. Algunas de ellas nunca han escuchado hablar del evento, otras se han quejado de que la convocatoria no se difunde ampliamente, que no pueden tomar el curso de capacitación requerido por Sectur para ser consideradas como cocineras tradicionales y, otras más, comentan que este tipo de programas y estímulos gubernamentales son acaparados usualmente por unas cuantas personas. Después de escuchar estas quejas, se puede concluir que en los programas estatales muchas veces se carece de una visión que sea acompañada por acciones realmente incluyentes para el resto de los habitantes de los pueblos que producen el PCI y que resguardan sus tradiciones. Es decir, debería poder garantizarse que los apoyos, o por lo menos las oportunidades, que se canalizan para las cocineras tradicionales se derramen a las comunidades y que se fomente la conservación de los métodos, las técnicas y los ingredientes tradicionales a nivel verdaderamente comunitario: que la valoración del PCI se de en dos sentidos, empezando siempre desde las comunidades que lo producen y no al revés.²⁵ En la invitación para el XI Encuentro de Cocineras Tradicionales que extendió la Sectur Michoacán al público general a través de su página web se lee: "...Esta experiencia es con la finalidad de que aprecien el patrimonio que hemos heredado de nuestros antepasados y que disfruten nuestros aromas y sabores como parte de nuestra propia identidad cultural. Los invitamos con mucho gusto a que participen en este encuentro culinario para que deleiten su paladar y descubran los sabores auténticos de la gastronomía michoacana...".²⁶ Este pro-

²⁵ La lista de las Maestras Cocineras Tradicionales incluye sólo cinco nombres, según se puede constatar en la página web de la Sectur Michoacán: http://www.visitmichoacan.com.mx/descubre_Las-cocineras-tradicionales_15-63-102.aspx#ancla [consultado el 10 de octubre de 2014].

²⁶ <http://www.visitmichoacan.com.mx/cocineras/index.html> [consultado el 10 de octubre de 2014].

yecto señala que pretende “apoyar a las mujeres indígenas de la cultura purépecha, que por generaciones han mantenido y transferido el conocimiento y valores asociados a sus platillos tradicionales”. Otro de los beneficios que señala el proyecto evaluado por Perfitur es “generar oportunidades de desarrollo económico para el grupo purépecha”.²⁷ Retomando los comentarios de inconformidad de algunas señoras purépechas que no han podido participar en el Encuentro, vale la pena reflexionar sobre ¿A quiénes y cómo se ha beneficiado con estos proyectos? y ¿Qué mecanismos se han implementado y bajo qué lineamientos y consideraciones se han concebido los mismos? ¿Para quiénes se recupera el PCI?

Según lo que he observado, muchos de los proyectos de puesta en valor se han encomendado a profesionistas y/o empleados de la Sectur, cuya preparación académica y experiencia ha sido en el campo de la evaluación y prácticas de mercados o vinculada al sector turismo, pero ha dejado de lado la inclusión de la perspectiva y las necesidades de sectores ampliamente representativos e incluyentes de los pueblos indígenas. El resultado ha sido una visión insuficiente e incluso tergiversada sobre el PCI que se pretende poner en valor. Para ejemplificar lo anterior, hago referencia a unas líneas incluidas en un artículo escrito por los responsables del proyecto Perfitur en Michoacán que demuestra la limitada consideración que permea el proyecto sobre Cocina Tradicional al centrar los objetivos de su proyecto en el aprovechamiento turístico y la generación de bienestar económico. Ese mismo texto se incluye una referencia a un recetario michoacano, escrito por una señora de la “alta sociedad” moreliana de donde se resalta una frase que, desde mi punto de vista, no tiene relación con el contenido del artículo, pero más que eso, demuestra el desconocimiento de algunas personas en las que recae la ejecución de las políticas públicas o los programas en el estado sobre las formas de vida y las costumbres de los sectores de la población a los que éstas se dirigen. La frase en cuestión es la siguiente: “La más destacada nota de distinción de una familia se da en la mesa; es el lugar de la casa en donde se revelan la educación, la finura y las buenas costum-

²⁷ <http://www.visitmichoacan.com.mx/cocineras/index.html>[consultado el 10 de octubre de 2014].

bres...”.²⁸ En este contexto habrá que reflexionar: ¿A qué se refieren los autores por “educación, finura y buenas costumbres”? Evidentemente el ideal cultural de “buenos modales en la mesa” a los que se refieren pertenece a la cultura occidental puesto que en la cultura purépecha los patrones culturales de producción y, sobre todo, de consumo de alimentos, se establecen tradicionalmente de manera muy diferente. Como ejemplos breves, pero ilustradores, recordemos que las mujeres purépechas casi nunca se sientan a la mesa, sino que permanecen en la *parangua*,²⁹ vigilando la cocción de los alimentos y sirviendo los platillos que se llevan a la mesa para los varones de la familia o sus invitados. Ellas comen al final o mientras atienden a los señores, siempre en la cocina o junto a la *parangua*, usualmente de pie o hincadas en un petate (sobre todo las señoras mayores). En la cultura purépecha se come con las manos, acompañando los alimentos con un trozo de tortilla o *corundas*,³⁰ y en la caso de los caldos o preparaciones líquidas, se beben directamente del plato. Existe un orden en el consumo de los alimentos que responde a un ritual en torno a su preparación, ingestión y los momentos posteriores al mismo, no sólo en el marco de una celebración sino aún en la práctica cotidiana; sin embargo, en la conceptualización de los purépechas no cabe la consideración de conceptos tales como la finura en la mesa, que es un concepto occidentalizado y excluyente. Lo que podría considerarse como “educación” o “buenas costumbres” corresponde a saber qué hacer y cómo hacerlo en el contexto de la cultura tradicional indígena.³¹

Lo anterior me lleva a mostrar un último caso donde se refleja que hay mucho por considerar en términos de los proyectos vinculados al PCI explotados a través del “turismo indígena” y a los usos del patrimonio cultural por parte de las instituciones oficiales. Es el caso del *Proyecto Casas Rurales u Hostales purépechas*, impul-

²⁸ SERRANO GARCÍA, RAYAS CARBAJAL, et al. *La cultura gastronómica*, p. 686.

²⁹ La *parangua* consiste en un fogón montado sobre la base de tres piedras sobre las cuales se acomoda un comal o una olla para cocinar.

³⁰ Las *corundas* son uno de los platillos típicos de Michoacán y originarias de la región purépecha. Son una preparación cocida hecha a base de maíz molido y manteca, envuelto en hoja de caña de maíz tierno y de forma triangular.

³¹ OJEDA DÁVILA, “La cocina tradicional indígena”, pp. 53-58.

sado por la Sectur Michoacán en el pueblo de Santa Fe de la Laguna, como parte de las acciones para detonar el proyecto de la Ruta Don Vasco.

En esta comunidad se apoyó a la cooperativa “Atehsiru”, creada en el año 2008 por iniciativa de 12 mujeres de Santa Fe, con más de 8 millones de pesos³² con la finalidad de habilitar cuatro Casas Rurales (conocidas en el pueblo como hostales), así como de dos Cocinas Tradicionales, cinco talleres de convivencia con artesanos alfareros, los cuales son operados por personas propias de la comunidad, quienes han recibido diferentes talleres de capacitación en distintas áreas empresariales y administrativas,³³ por parte del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), así como de la Universidad Vasco de Quiroga.³⁴

El objetivo de las Casas Rurales, así como del resto de los productos culturales que se ofrecen en la comunidad, va dirigido a los segmentos de mercado del turismo rural y cultural y para aquellos visitantes que buscan “crear una experiencia” a partir del contacto estrecho con los habitantes de la comunidad indígena. Los hostales son bellísimos y cuentan con todos los servicios básicos para acoger a los turistas; pero en este caso también hay algunas opiniones de la gente del pueblo contrarias al uso que está teniendo el PCI no sólo por parte de las autoridades, sino de los propios beneficiarios de los proyectos encaminados a “ponerlo en valor”. Según la información que me proporcionó gente de la comunidad de Santa Fe de la Laguna que pidió mantenerse en el anonimato, estos proyec-

³² Los recursos provinieron de aportaciones del gobierno del estado, a través de la Sectur con 3 millones de pesos, la SEDESOL con 2.5 millones de pesos, la SEDECO con 1.8 millones de pesos, SÍFinancia con 600,000 pesos; mientras que las mujeres beneficiarias aportaron la cantidad de 500,000 pesos. HERNÁNDEZ, Silvia, “Mujeres de Santa Fe de la Laguna, participes del desarrollo comunitario”, p. 3.

³³ <http://echeri-hostal.wix.com/hostalecheri#!acerca-de-nosotros> [consultado el 28 de agosto de 2014]. En una visita en marzo de 2015 a la comunidad de Santa Fe, los artesanos me comentaron que se les dificultaba vender sus creaciones porque la máquina para empaquetar se había descompuesto hacía meses y el técnico especializado recomendado por la Sectur no respondía las llamadas telefónicas. Esta máquina tuvo un elevado costo porque permite asegurar la pieza con espuma expandible y fue proporcionada a la comunidad con el fin de que pudieran exportar sus obras garantizando un excelente proceso de empaque y la buena conservación de la pieza.

³⁴ Ambas son instituciones privadas de educación superior. El ITESM es una de las instituciones académicas de mayor prestigio y costo en México.

tos han generado conflictos y tensiones al interior de la comunidad debido a que la gente no beneficiada cuestiona los mecanismos de asignación de recursos públicos a este tipo de proyectos.

La inconformidad en el pueblo surgió desde que se dio a conocer este proyecto puesto que, en su opinión, las personas beneficiadas gestionaron los apoyos de forma individual, sin hacerlo del conocimiento de la comunidad, hasta que requirieron el aval de las autoridades y se tuvo que solicitar en asamblea comunal, haciéndolo sólo entonces del conocimiento del resto de los comuneros. Lo que más ha causado controversia es que las beneficiadas son, a la vista de muchas personas de la comunidad, “quienes siempre acaparan los proyectos y por eso realmente hay una inconformidad general de la comunidad”. Aún entre las beneficiadas con el proyecto de las Casas Rurales y las Cocinas Tradicionales existe inconformidad puesto que se asegura que una de ellas “acapara el turismo” y que por esa razón el resto de los hostales y cocinas “no están funcionando.” Muchas personas se lamentan de que no han podido cubrir su deuda referente a su contribución para este proyecto porque no cuentan con clientes.

Hasta ahora, la valoración del PCI por parte de las instituciones oficiales michoacanas se ha mantenido principalmente en el reconocimiento de su potencial turístico, lo cual se evidencia al constatar que las acciones encaminadas a la salvaguarda del mismo se han encomendado de manera vertical a la Secretaría de Turismo del Estado y sólo tangencialmente a la Secretaría de Cultura, aún cuando una de sus atribuciones es “Promover y apoyar el conocimiento, recuperación, conservación y divulgación del patrimonio cultural tangible e intangible”,³⁵ por otro lado, la Secretaría de Pueblos Indígenas no tiene un papel significativo en estos proyectos.

La concepción del gobierno del estado de Michoacán sobre el PCI se ha expresado en diversas declaraciones de los mandatarios en turno. Por ejemplo, cuando se conoció la resolución favorable de la UNESCO, se declaró que ese hecho “demuestra que en *materia*

³⁵ “Atribuciones de la Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán”, <http://publicadorlaip.michoacan.gob.mx/58/2013/7.-%20Atribuciones%20generales%20marzo-abr%202013.pdf> [consultado el 20 de Marzo de 2013].

de turismo hay noticias buenas y que se tiene que insistir en la defensa de la imagen del Estado...” y que el nombramiento como patrimonio intangible e inmaterial de la humanidad, fortalece y ratifica el buen año en materia turística en la entidad, al lograr un repunte importante en relación al año 2009: “Los resultados logrados demuestran que se vienen haciendo bien las cosas en el tema turístico en el Estado, aprovechando de gran forma los recursos con los que se cuenta, contribuyendo así a que el sector sea pieza fundamental en el desarrollo económico del país y de la entidad, ya que se generan empleos y se conservan tradiciones”.³⁶ El secretario de turismo estatal comentó en su momento que la tendencia mundial del turismo es acudir a esos lugares donde hay historia y cultura, por eso las distinciones otorgadas a la entidad son fundamentales para que crezca esta actividad en Michoacán: “Uno de los compromisos de esas distinciones es la salvaguarda de este patrimonio; que estas manifestaciones culturales vivan y se conserven con autenticidad”.³⁷

Como mencioné anteriormente, los proyectos de Cocineras Tradicionales y de fomento del género musical conocido como *pirekuas*, fueron el punto de partida para someter a la UNESCO los expedientes de la Cocina Tradicional y de la propia *pirekua* para ser incluidos en la Lista Representativa del PCI. Sin duda, éste ha sido un logro que permitirá avanzar en el reconocimiento, la valoración, la salvaguarda del PCI de los pueblos indígenas michoacanos si y sólo si se acompañan de acciones incluyentes y significantes específicas a nivel local que permitan consolidar los lineamientos establecidos desde la UNESCO para la salvaguarda del PCI. Pero más aún que apegarse o aspirar a cumplimentar las metas de los organismos internacionales, sería adecuado buscar cumplir con las necesidades y las aspiraciones de las personas que producen, reproducen y conservan dinámicamente lo que se ha categorizado como PCI. Sería paradigmático que se intentara avanzar en los proyectos y programas vinculados al uso y la puesta en valor del patrimonio en términos de un enfoque pospatrimonial, tal y como ha sugerido Raúl H. Asensio. Bajo esta nueva perspectiva, se busca

³⁶ ESPINOSA, “Declaran Patrimonio”, p. 7.

³⁷ ESPINOSA, “Declaran Patrimonio”, p. 7.

trascender y relativizar el concepto de patrimonio, planteando que un objeto o bien considerado como tal, no sólo es patrimonio sino que encierra múltiples significados simultáneos para la sociedad que los produce, los cuales se continúan construyendo en la actualidad y pueden implicar el uso social (e incluso, asumir cierto deterioro) de los llamados bienes patrimoniales.³⁸

Por lo que se ha presentado hasta aquí, resulta comprensible la molestia de algunos grupos del pueblo purépecha hacia los proyectos gubernamentales relacionados con su cultura y su PCI, pero ¿Qué hacen ellos para salvaguardar su PCI? y ¿Cómo llevan a cabo la defensa de su patrimonio?

(Re) acciones de los grupos influyentes del pueblo purépecha

Como mencioné anteriormente, hay dos grupos de purépechas —el iniciador del CARP y el CEANP— que han tenido participación relevante en los temas relacionados con el PCI.

La postura del CEANP con respecto al aprovechamiento turístico cultural de su patrimonio cultural inmaterial se ha manifestado por diversas vías como un firme rechazo. En ocasiones, se ha polarizado como ejemplifican las declaraciones de un vocero del CEANP con respecto al aprovechamiento turístico de su PCI, contenido en la celebración del ANP:

...en la actualidad esta festividad simboliza la unidad y fortalecimiento del pueblo purépecha contemporáneo, espacio para recuperar y fortalecer ritos y ceremonias prehispánicas, así como elementos tradicionales que puedan ser útiles en la vida cultural, social, espiritual, educativa y organizativa de los purépecha... Por tal motivo, el *Consejo de Tamapu T'erunchietiecha* [CEANP]... ha determinado que esta festividad no es un espacio para promover el turismo. Por lo anterior de la manera más atenta solicitamos a la Secretaría de Turismo no convierta esta celebración de *Juchari Uexurhini* (Año Nuevo Purépecha) como

³⁸ HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl, “¿De qué hablamos cuando hablamos de gestión comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?”, en *Argumentos, Revista de análisis y crítica* [en línea], julio, 2013, en http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-participacion-comunitaria-en-la-gestion-del-patrimonio-cultural/?freqseocod=participacion_patrimonio [consultado el 23 de octubre de 2014].

lo ha hecho con el ritual de la Noche de Muertos, donde sus campañas publicitarias hacen notar que ‘el purépecha muerto vale más que el vivo; muerto atrae turismo y vivo sólo causa problemas al gobierno’...³⁹

Los principales argumentos en contra de apertura al turismo cultural tanto del ANP como de otras celebraciones se basan en los siguientes argumentos contenidos en el *Texto del Consejo de Kurikaueri K’uinchekua* [CEANP](2011): “Que el turismo beneficia únicamente a algunos mestizos poderosos económicamente, que son dueños de empresas turísticas y pagan miserables salarios”, y que de acuerdo con las formas de actuar del Estado parte “se evidenció el intento por despojarnos del último sustento que nos queda, el patrimonio cultural. Hace más de cinco siglos los invasores, saquearon de nuestra comunidad: oro, plata, plumas y jade; después la madera y ahora van a despojarnos nuestro patrimonio cultural; no podemos pensar de otra forma mientras el sistema de gobierno siga en ese panorama político...”,⁴⁰

El CEANP reconoce como su función social crear estrategias para fortalecer, recuperar y salvaguardar las raíces del pueblo purépecha en lo político, económico, social, educativo, espiritual y cultural.

Reflexiones Finales

De acuerdo con lo que se ha presentado aquí se puede señalar que los proyectos de conservación y salvaguarda del PCI y su instrumentación no corresponden con las necesidades y aspiraciones de la población que lo produce, y mientras eso no suceda será difícil generar desarrollo sustentable o promover la conservación de las tradiciones de dichas poblaciones. Las políticas públicas y las acciones gubernamentales específicas encaminadas a promover la conservación del PCI, en muchos casos como los mencionados en este espacio, han generado tensiones e inconformidades, disparidades y desequilibrios entre la población a la que se dirigen. Estimo que no se han logrado conectar los objetivos de las políti-

³⁹ ALBA, “Controvertible, uso de ceremonia”, p. 11.

⁴⁰ CONSEJO DE KURHIKUAERI K’UINCHEKUA, “En torno a la declaratoria”.

cas de salvaguarda con las necesidades reales de la población; por lo tanto, en el camino que transitan las políticas de salvaguarda del PCI dictadas por organismos internacionales encabezados por la UNESCO hasta llegar a su implementación en el nivel local, se va diluyendo su objetivo y se frustra su cumplimiento.

El objetivo de las autoridades responsables de estos proyectos ha sido, según sus declaraciones: "identificar condiciones e iniciativas que promovieran una adecuada inclusión social y distribución equitativa de riqueza entre los grupos de habitantes existentes en la entidad...";⁴¹ así como "demostrar que el turismo puede llegar a ser un nivelador social, acercando a grupos históricamente desfavorecidos para hacerlos partícipes de dicho desarrollo económico y social".⁴² Sin embargo, se ha visto que hay una desvinculación entre los objetivos señalados públicamente por las autoridades y su instrumentación práctica. Aún no se han visto políticas transversales en el estado de Michoacán sino que quedan segmentadas, y por tanto, limitadas al discurso.

Por otro lado, como se vio a lo largo del texto, los grupos de poder purépecha más influyentes en el estado tienen posturas divergentes con respecto a lo que constituye su patrimonio cultural inmaterial, los usos que podrían desprenderse de él y las mejores maneras de salvaguardarlo. Mientras que el CEANP rechaza cualquier aprovechamiento o uso de su PCI por parte de actores externos a la etnia, los líderes zacanenses que promueven el CARP hacen hincapié en su riqueza cultural y en el rescate de las tradiciones que promueven y fomentan lo que constituye su PCI a través del CARP y de otros eventos que han apoyado. Para solventar sus argumentos, los defensores de la apertura de ciertos elementos del patrimonio inmaterial al aprovechamiento turístico-cultural reconocen que ésta es una de las mejores apuestas que tiene el Estado mexicano hoy día para propiciar el desarrollo sustentable entre poblaciones desfavorecidas, a la vez que salvaguardar su PCI.

En este contexto hace falta evaluar el cumplimiento real y objetivo de cada uno de los proyectos que se ha destinado a salvaguardar el PCI del pueblo purépecha, especialmente con motivo de la

⁴¹ SERRANO GARCÍA, RAYAS CARBAJAL, et. al, *La cultura gastronómica*, pp. 683 y 685.

⁴² SERRANO GARCÍA, RAYAS CARBAJAL, et. al, *La cultura gastronómica*, p. 688.

inscripción de la *pirekua* y la Cocina Tradicional en la Lista Representativa. Por ejemplo, se ha notado que en una gran cantidad de comunidades donde supuestamente hay cocinas tradicionales no cuentan con el servicio ya sea por falta de turistas o por ausencia de las cocineras en épocas de baja afluencia de visitantes.⁴³

Por lo que se ha visto de manera recurrente, parece que es difícil que en el corto plazo se logre conciliar entre las partes con respecto a las políticas públicas y los programas gubernamentales que deberían adoptarse sobre el patrimonio cultural ya que los intereses y las metas que persigue cada uno de los dos grupos de indígenas purépechas y el propio gobierno del estado son divergentes. Más aún, hay añejos conflictos de intereses entre algunos de ellos que, en lo inmediato, complican la definición de una postura común. Por ahora la unidad étnica que prima en el discurso frente a los agentes externos mestizos, existe sólo ahí, en el nivel discursivo. Frente a esta situación de división es que se ha facilitado la penetración de actores y agentes externos que han irrumpido en la región de muy diversas maneras a través de las fisuras resultantes a lo largo de la historia. Por tanto, las políticas públicas con respecto al patrimonio cultural de los pueblos indígenas en el estado han seguido siendo diseñadas e implementadas sin tomar en consideración los deseos, las necesidades y las urgencias de sus principales destinatarios: los purépechas de Michoacán.

No obstante lo que se ha mencionado en el texto, es de reconocer que en algunas ocasiones los grupos purépechas enfrentados podrían llegar a unificar por lograr un mismo objetivo, que en este caso es la defensa de su patrimonio cultural material e inmaterial, con la idea de mejorar las condiciones de vida de los miembros de la etnia purépecha. Los caminos que han tomado parece que marchan discordantes; sin embargo, dado que el fin último que persiguen es el mismo, estimo que en algún momento se encontrarán puntos de acuerdo y conciliación. Esta situación podría generarse en un mediano plazo dada la proactividad de los purépechas y el momento actual que reclama su participación decidida en la conformación o reformulación de las políticas públicas que atañen a las culturas indígenas de México.

⁴³ Véase: OJEDA, "El patrimonio cultural inmaterial".

Referencias

- AGUILERA ORTIZ, J. Jesús, *Una Fiesta Inolvidable. 18 de Octubre en Zacán*, Libro mecanografiado y distribuido entre familiares y amistades del Ing. Jesús Aguilera (sin fecha).
- ALBA, Erick, "Controvertible, uso de ceremonia p'urhépecha como atractivo turístico", *La Jornada Michoacán*, 27 de enero de 2010, p. 11.
- "Atribuciones de la Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán", en: <http://publicadorlaip.michoacan.gob.mx/58/2013/7.-%20Atribuciones%20generales%20marzo-abr%202013.pdf> [consultado el 20 de marzo de 2013].
- BUGARINI, Jesús, *Zacán, renacimiento de una tradición*, México, Gobierno del Estado de Michoacán, 1985.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- ESPINOSA, Héctor Hugo, "Declaran Patrimonio Mundial la *pirekua* y la comida tradicional mexicana en la categoría Legado Inmaterial", *El Sol de Morelia*, 17 de noviembre de 2010, p. 7
- HELLIER-TINOCO, Ruth, *Embodying Mexico. Tourism, Nationalism and Performance*, Oxford University Press, 2011.
- HERNÁNDEZ, Silvia, "Mujeres de Santa Fe de la Laguna, partícipes del desarrollo comunitario", *El Sol de Morelia*, 1 de abril de 2011, s/p.
- HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl, "¿De qué hablamos cuando hablamos de gestión comunitaria en la gestión del patrimonio cultural?", *Argumentos, Revista de análisis y crítica* [en línea], julio, 2013, http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-participacion-comunitaria-en-la-gestion-del-patrimonio-cultural/?fpreqseocod=participacion_patrimonio [consultado el 23 de octubre de 2014].
- HOSTAL Echeri, <http://echeri-hostal.wix.com/hostalecheri#!acerca-de-nosotros> [consultado el 28 de agosto de 2014].
- MARTÍNEZ BUENABAD, Elizabeth, "Agentes de la Modernidad: Profesionalización y la representación de identidad étnica y comunal en San Pedro Zacán, Michoacán", tesis de maestría en Antropología, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.

- OJEDA DÁVILA, Lorena, “El patrimonio cultural inmaterial p’urhé y el turismo cultural: Reflexiones en torno a un festival étnico”, Ascencio Raúl y Beatriz Pérez Galán (editores), *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos y Editorial Pasos, 2012, pp. 131-152.
- OJEDA DÁVILA, Lorena, *Hermanando la raza a través de dos fiestas: El Concurso Artístico de la Raza P’urhépecha y el Año Nuevo P’urhépecha (1971-2011)*, tesis doctoral en Historia de América Latina, Mundos Indígenas, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2011.
- OJEDA DÁVILA, Lorena y Carmen Alicia Dávila, “La cocina tradicional indígena de Michoacán”, *Diálogo. An Interdisciplinary Studies Journal*, Chicago, DePaul University, pp. 47-66.
- Panorama sociodemográfico de Michoacán de Ocampo. Censo de población y vivienda 2010*, (2011), México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas,” Miguel Lisbona, (editor), *La Comunidad a Debate: Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp. 87-100.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, “Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes”, *Diario de Campo*, núm. 7, enero-marzo, 2012, México, pp. 5-83.
- Plan estratégico de la Ruta Don Vasco*, Documento base elaborado para el Gobierno del Estado de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán/Secretaría de Relaciones Exteriores/Embajada de España en México/Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, 2010.
- Redacción, “Todo listo para el Centro de Interpretación Indígena de Pátzcuaro”, *Quadratin*, 27 de mayo de 2015, <https://www.quadratin.com.mx/regiones/Todo-listo-para-el-Centro-de-Interpretacion-Indigena-de-Patzcuaro/> [consultado el 27 de mayo de 2015].

SERRANO GARCÍA, Marco Antonio, RAYAS CARBAJAL, Víctor Manuel, MURILLO SALGADO, Román Tomás, DÍAZ REBOLLEDO, José Ángel, et. al, "La cultura gastronómica purépecha como un gran activo turístico en Michoacán", *PASOS. Revista de Turismo y patrimonio cultural*, vol. 9, núm. 4, Octubre 2011, Tenerife, Universidad de la Laguna, pp. 661-689.

Texto del Consejo de Kurhikuaeri K'uinchekua en torno a la declaratoria de la Pirekua y la Cocina Michoacana como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad ante la United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, dirigida al Mtro. Leonel Godoy Rangel, Gobernador del Michoacán; a Irina Bokova, Directora General de la United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization y al Pueblo P'urhépecha, compositores, pírericha y guardianas de Juchari T'irekua (Nuestra cocina), 1 de febrero de 2011, Jarácuaro, Mich.

VICTORIANO, Pedro, "La lucha debe continuar", *La Voz de Michoacán*, Morelia, 2 de febrero de 2005, p. 4G.

VICTORIANO, Pedro, "Mi caminata es para exigir: ¡Fuera de Kurikuaeri K'uinchekua, religiones, partidos políticos y gobiernos turhis de la celebración", 31 de enero de 2015, en: <http://www.purepecha.mx/content/540-Mi-caminata-es-para-exigir-%C2%A1FUERA-de-Kurikuaeri-K%E2%80%99uinchekua-religiones-partidos-pol%C3%ADticos-y-gobiernos-turhis%C3%AF-de-la-celebraci%C3%B3n>! [Consultado el 6 de febrero de 2015].

ZÁRATE, José Eduardo, *Los Señores de Utopía. Etnicidad política en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo*, Zamora, 2ª Ed., El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

Entrevistas

Entrevistas de Lorena Ojeda Dávila a iniciador del CARP, Zacán, 18 de octubre de 2010.

Entrevista de Lorena Ojeda Dávila a iniciador del CARP, Morelia, 29 de octubre de 2009.

Entrevista de Rosa Valentín a excarguero del ANP, San Jerónimo Purenchécuaro, 4 de junio de 2010.

CONCURSOS ARTESANALES: EL CASO DE MICHOACÁN, UNA REVISIÓN CRÍTICA

Eva María Garrido Izaguirre

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDÍGENA DE MICHOACÁN

Introducción

El estado de Michoacán destaca a nivel nacional por sus políticas institucionales orientadas a la revalorización, preservación y promoción del patrimonio cultural con acciones como el registro de marcas colectivas artesanales, los expedientes presentados y aprobados por la UNESCO de la *pirekua* y la gastronomía mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad o productos turísticos como la ruta Don Vasco, acciones que no dejan indiferentes ni a los depositarios del patrimonio gestionado ni a aquellos que observamos el fenómeno.

Estas acciones se insertan en un marco general que tiende a patrimonializar la cultura diseñando políticas en pro de la preservación, protección y puesta en valor de manifestaciones culturales determinadas, objetivos explícitos que de forma paralela develan una visión mercantilista del patrimonio que ve en el mismo “una ocasión para valorizar económicamente un espacio social”.¹ Esta afirmación se evidencia, en Michoacán, al observar que los expedientes presentados a la UNESCO fueron generados y promovidos por la Secretaría de Turismo como parte de una estrategia estatal que en el 2010 manifestó su objetivo de perfilar al estado como el principal destino de turismo cultural del país,² proyectos hegemónicos a partir de los que se seleccionaron ciertas manifestaciones y de los que participan de manera muy tangencial los creadores, más como legitimadores de los procesos dados que como gestores de los mismos.³

¹ PÉREZ RUIZ, “Patrimonio, diversidad cultural”, p. 38.

² GARRIDO VARGAS, “Matices sobre el concepto de calidad”, pp. 15 y 16.

³ PÉREZ RUIZ, “Patrimonio, diversidad cultural”, pp. 5-83.

Detrás de estas acciones está el propósito de provocar el desarrollo en regiones marginadas a través de la promoción de la cultura como un activo comercializable, visión adoptada por las naciones a partir de las recomendaciones dadas por el Banco Mundial en la Conferencia de Florencia de 1999 pero que en el caso concreto de la producción artesanal mexicana se remonta a mediados del siglo xx.

Los estudios de Foster y Carrasco en pueblos purépechas de la región lacustre mencionan para los años cuarenta del siglo pasado una presencia del mercado turístico y una tendencia en aumento a orientar los oficios hacia la demanda de dicho mercado, augurando un futuro que en la actualidad se corrobora:

Las artesanías en decadencia se hallan entre las que satisfacen necesidades básicas, mientras que las que están creciendo son artesanías de lujo que dependen en gran parte del mercado turístico. Tanto la desaparición como el crecimiento de las artesanías rompe la independencia económica del pueblo, pues conducen a una dependencia mayor del mercado nacional, ya sea vendiendo los productos manufacturados o comprando lo que antes era producido localmente.⁴

Al día de hoy, ante el clima de violencia que se vive en el estado de Michoacán, esta dependencia observada por Carrasco está haciendo estragos en las economías domésticas de miles de artesanos que ven como “ya no llegan los turistas”, una realidad que obliga a repensar el rumbo que han tomado las políticas institucionales durante décadas y considerar que el desarrollo y la salvaguardia tienen una vía alterna en el etnodesarrollo y la toma de control sobre el patrimonio cultural para su gestión desde y para los pueblos que lo crean y recrean.⁵

⁴ CARRASCO, *El catolicismo popular*, pp. 46 y 47. Esta dependencia ha sido destacada por otros autores en diversos trabajos como: NOVELO, *Artesanías y capitalismo* y GILBERT, *Ocumicho y Patamban*.

⁵ A día de hoy los oficios que se ven menos afectados son aquellos que producen objetos y productos que circulan en los ámbitos locales y regionales, me refiero a los metates, rebozos, redes, ollas, comales, cucharas, camisas, servilletas, cántaros, máscaras y muchos otros imbricados en la vida cotidiana y ritual de las distintas regiones del estado, cuyos mercados, alternos a los turísticos, son refugio económico en el contexto actual.

Los concursos se encuentran entre las acciones institucionales más añejas orientadas a la promoción, el desarrollo y la preservación artesanal, motores fundamentales en la generación de tendencias artesanales que se han multiplicado exponencialmente en el tiempo a través de instituciones como el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías —FONART— o la Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán —CASART.⁶

Los concursos artesanales en Michoacán

Analizar el fenómeno de los concursos artesanales en México y en Michoacán amerita una investigación en profundidad, en estas páginas esbozaremos sólo algunos aspectos que ilustran su complejidad, parte de una reflexión que considero fundamental si tomamos en cuenta las múltiples implicaciones que tienen en el bucle existente entre el ámbito de producción y el de circulación de las obras.⁷

En el esfera de la circulación, los concursos artesanales significan una fuente de ingreso puntual para familias e individuos, indígenas y mestizos; son una oportunidad de acceder a los canales de venta institucionales para pueblos poco comunicados o personas que no conocen las estrategias de interlocución con las instituciones; suponen un escaparate de la producción estética indígena y un punto de atracción del turismo; son momentos de acercamiento entre coleccionistas, turistas, académicos, expertos y artesanos; son generadores de redes de contactos y espacios para el conocimiento de nuevos nombres que destacan entre el colectivo como

⁶ CASART son las siglas de la Casa de las Artesanías del Estado de Michoacán de Ocampo. Prácticamente se llevan a cabo concursos comunitarios en toda comunidad artesanal que lo solicite, además se celebra el concurso anual de nuevos diseños, los regionales de la región costa y oriente y los estatales de “Domingo de Ramos” y “Noche de Muertos”. Como referencia de la inversión institucional en este tipo de acciones tomemos como referencia un ejemplo de cada tipo de concurso celebrado en el 2011. En el concurso comunitario de Cocucho el monto invertido se eleva a un total de 44 mil 600 pesos mexicanos; en el concurso regional de la zona oriente en total en premios fue de 39 mil 100 pesos; en el concurso de “Domingo de Ramos” la inversión se eleva a 367,900 pesos con un impacto tal que la participación en la edición 2011 fue de 1447 artesanos/as con un total de 2,516 piezas de 72 comunidades del estado. <http://www.casadelasartesanias.gob.mx/concursos/convocatorias.php> [consultado 24 de abril del 2011].

⁷ BOURDIEU, *La distinción* y GARCÍA, *La producción simbólica*.

artistas innovadores o generadores de cambio, son en definitiva, momentos en los que los objetivos de políticas culturales concretas confluyen con los objetivos de los artesanos, económicos, de prestigio y de sondeo del gusto del otro, de aquel que nombrado como experto califica su obra.⁸

En el terreno de la creación los concursos artesanales son un gran aliciente para los artesanos y artesanas del estado. En los meses previos a un concurso artesanal las manos, mentes, recursos y esfuerzos se concentran en hacer su mejor creación, es un reto, no sólo por la posibilidad de obtener un premio, también porque en el concurso la obra y su autor/a o autores/as se exponen ante otros artesanos.⁹

El espacio del concurso es un lugar de inspiración y comparación, además, los concursos consolidan a individuos, familias o talleres cuyas obras se convierten en referentes para el resto de artesanos y marcan tendencias a partir de la lógica de que aquel que califica pertenece al público al que se desea acceder, en consecuencia su criterio de calificación es un sensor del gusto de ese público que puede orientar las obras.¹⁰ Esta idea es compartida por las instituciones y los jurados y se evidencia en la exégesis bajo un cuestionamiento que se ha vuelto común en las dictaminaciones, al menos en las que he conocido:¹¹ “¿Qué mensaje le estamos dando a los artesanos si premiamos esa pieza?”, es decir, a diferencia de otros concursos de arte en los que el jurado premia a una artista y su obra, en uno de artesanías existe la conciencia de que no sólo se premia la experticia, el ingenio y el buen hacer, sino que también se están marcando tendencias en torno al tipo de motivos, formas e innovaciones técnicas colectivas.

La alfarería policromada de Ocumicho,¹² comunidad purépecha, y la marca colectiva de los diablos que le han dado fama interna-

⁸ PRICE, *Arte primitivo*, p. 181.

⁹ Emplearé la palabra artesano en género masculino para referirme tanto a artesanos como artesanas.

¹⁰ Con excepción de las creaciones que tienen un público marcadamente local, como es el caso de la indumentaria y las creaciones estéticas vinculadas al ritual, entre otras muchas.

¹¹ Mi participación como jurado en concursos se limita al ámbito de concursos comunitarios y regionales, como el de Noche de Muertos o el de Domingo de Ramos.

¹² Ocumicho es una comunidad purépecha de Michoacán que he analizado a profundidad, por lo que tendrá una presencia constante en el texto.

cional, son ejemplo claro de estas acciones institucionales orientadas a la promoción e inducción artesanal, veamos el caso.

En este pueblo se cuenta que desde siempre se han hecho “tecolotitos”, silbatos, alcancías, muñecas y figuras de santos que se venden hasta la fecha, por docena y pocos pesos, en el mercado de comunidades cercanas como Patamban y Zacán durante la celebración de San Lucas o se intercambian por limas en Huáncito en el día de muertos, piezas que son juguetes cuando suenan en las manos de un niño, ofrenda de difuntos en la Cañada de los Once Pueblos, imagen que cuida el ganado una vez que ha sido bendecida por San Lucas o modelo reducido del mercadeo adulto en el *mayepiti*, juego que hacen las niñas de Ocumicho durante la cuaresma.

A este tipo de piezas se suman otras a partir de los años sesenta del siglo pasado producto de la iniciativa de un hombre, Marcelino Vicente Mulato y la injerencia institucional propia de ese tiempo en la que se promovieron reformulaciones de tradiciones artesanales de múltiples comunidades del país con una visión desarrollista de la que se desprenden casos muy interesantes, entre los que se encuentra Ocumicho.

Instituciones como el Banco Nacional de Fomento Cooperativo —BANFOCO— y posteriormente el FONART y CASART¹³ promovieron de manera progresiva un tipo determinado de temas y características, priorizando el arte fantástico, las obras que remitieran a la vida comunitaria y aquellas que parecieran “de antigua”,¹⁴ piezas cuya elaboración se motivó a través de compras mensuales, cursos de capacitación y especialmente, concursos temáticos como el de máscaras, el mar, “Ocumicho de noche” o “Ocumicho hacia el año 2000”.¹⁵

En este panorama se gestaron iniciativas como la de Mercedes Iturbe, quien, bajo el apoyo del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, les proporcionó a algunas mujeres alfareras copias de

¹³ Siglas del Banco Nacional de Fomento Cooperativo, Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías y Casa de las Artesanías de Michoacán.

¹⁴ Con características formales y acabados que remitieran piezas antiguas acorde al gusto del mercado.

¹⁵ Los concursos temáticos eran generados por el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías, La Casa de las Artesanías nunca realizó este tipo de convocatorias.

ilustraciones alusivas a dos momentos históricos: la conquista y la revolución francesa, para que ellas las reinterpretaran en barro, experiencias de las que surgieron las exposiciones “Arrebató del encuentro”¹⁶ y “Tres colores Ocumicho” que circularon por México y Europa.

El éxito obtenido por las piezas de Ocumicho posicionó a las creadoras y a los objetos en el terreno de la artesanía, el arte popular, arte primitivo, *souvenir* o arte a secas según fuera el público con el que interactuaban autoras y obras. Las piezas de estas mujeres se encuentran en internet, en tiendas, museos y galerías de México y del extranjero, manifestaciones que fueron modeladas en una comunidad que habita entre lo local y lo global, que está poblada por familias de migrantes y que recibe, aunque cada vez menos, turistas y visitantes.

Imagen 1: (Izq.) Pareja de diablos, Rosa Cruz Rosas, 2006, orientado al mercado turístico; (der.) Mona de molde —muñeca—, Rosa Cruz Rosas, 2006, orientado al mercado regional.



En este conjunto de acciones los concursos tuvieron un protagonismo crucial, el resultado fue la apropiación del proceso por las mujeres de Ocumicho y la generación de un oficio, paralelo a la juguetería (Figura 1), con innovaciones técnicas y fundamen-

¹⁶ ITURBE, *Ocumicho y Les trois couleurs d'Ocumicho*.

talmente temáticas que están absolutamente imbricadas en el oficio, caso similar a los documentados para el papel amate de Guerrero,¹⁷ acciones que dieron como resultado lo que Novelo ha denominado artesanías inducidas, iniciativas externas que en los casos mencionados fueron reapropiadas por los artesanos y que evidencian la potencia del fenómeno analizado.

Desde el año 2000 y hasta el 2013 los concursos eran una motivación para “pensarle cómo y cómo hacerle”, para poner a trabajar “el sentido”, una cualidad que tendría parangón en nuestro concepto de imaginación artística, y que se veía retado en cada concurso local, regional o nacional porque había que “hacerle de distintas figuras, no repetidas”. Desde hace dos años, la Casa de las Artesanías en coordinación con el FONART ha implementado una convocatoria que categoriza temáticamente las obras: categoría de nacimientos, juguetes, últimas cenas, máscaras, diablos y la categoría abierta de “varios”, una iniciativa que retoma la función orientadora de la producción que décadas atrás tuvieron los concursos de FONART gestados en otro tiempo para promover la innovación en las formas que ahora se reguardan como tradicionales.¹⁸

El caso expuesto evidencia claramente la noción que se tenía y se tiene del concurso artesanal como un espacio motivador e inductor, orientación que suele girar en torno a dos ejes: la conquista de nuevos mercados y la preservación de tradiciones técnicas, formales y temáticas.

Ante estos supuestos cabe preguntarse si existe un entendimiento efectivo entre las instituciones convocantes y los creadores. Este cuestionamiento es substancial en la medida que el impacto de los concursos en la tendencia de estilos y formas se cruza con los objetivos institucionales de generar mercados, preservar y promover las tradiciones artesanales. En el intento de responder esta pregunta revisaré fundamentalmente los criterios de dictaminación presentes en los concursos que he observado, dedicando mayor atención al esbozo de los entendidos entorno al concepto de be-

¹⁷ STROMBERG, “The Amate Bark-Paper”, p. 160.

¹⁸ Con la excepción de la categoría de juguetes. En este caso es importante decir que en el concurso comunitario del 29 de junio los juguetes ya no eran competitivos ante las piezas ornamentales y que con esta iniciativa entran en competencia con piezas similares.

lleza, tradición y calidad, mismos que considero los ejes centrales de las calificaciones de los jurados de concursos artesanales.

En la Ley de Fomento Artesanal del Estado de Michoacán se define Artesano como “toda persona que usando ingenio y destreza, transforme manualmente materias primas en productos que reflejen la belleza en su sentido más amplio, auxiliándose de herramientas e instrumentos de cualquier naturaleza y siempre que se realice dentro de las distintas ramas de producción que contemple esta ley”.¹⁹

Es decir, las instituciones ligadas a la actividad artesanal en el estado, al tomar como referente dicha ley, deben considerarla belleza como una guía definitoria de qué es un artesano y en consecuencia qué es artesanía y qué no lo es. Ahora bien, ¿cuáles son los patrones estéticos que se deben tomar en cuenta para establecer estas diferencias?

Para algunos autores como Alcina Franch: “el fenómeno estético, o la búsqueda de la ‘belleza’, constituyen el núcleo de lo que llamamos *obra de arte*”²⁰ y la intención estética mostrada en la elaboración de objetos materiales permite incluirlos bajo el rubro de arte. Con base en esta definición un objeto utilitario al que se le añaden elementos no funcionales tiene una intención estética que lo ubicaría del lado de los objetos artísticos, y en este sentido, la acotación que hace la ley sería muy democrática, serían muchos los objetos que llamaríamos artesanía, pero no se habla de intención estética, se habla de “belleza en su sentido más amplio” y aquí entran en juego las categorías del gusto propias de cada cultura.

Instituciones, jurados, investigadores, compradores y turistas nos acercamos a la producción estética de los *otros*²¹ desde las preconcepciones propias de la cultura occidental y hegemónica de

¹⁹ Para mayor información consultar en texto electrónico de la Ley de Fomento Artesanal del Estado de Michoacán de Ocampo en <http://statecasefiles.justia.com/estatales/michoacan/ley-de-fomento-artesanal-del-estado-de-michoacan-de-ocampo.pdf> [consultado el 9 de mayo del 2014].

²⁰ ALCINA, *Arte y Antropología*, p. 16.

²¹ En la última gestión de la Casa de las Artesanías se han implementado cambios significativos y valorados positivamente por muchos artesanos, uno de ellos es la inclusión en el jurado de artesanos expertos en ramas concretas que califican ramas cercanas a su experticia.

la que formamos parte, sobre todo cuando la obra dictaminada es elaborada por un creador indígena, pero no exclusivamente. Partiendo de esta premisa me pregunto cuál será el concepto de belleza que debe primar a la hora de definir qué es o no bello —de lo que se deriva, según la ley, qué es o no artesanía— y cuáles son los patrones estéticos que guían las dictaminaciones de los concursos artesanales que buscan conciliar la promoción de lo tradicional con la adaptación a mercados urbanos.

Tras participar como jurado en varios concursos he observado que la dinámica habitual de calificación tiene dos partes fundamentales: una inicial, en la que cada jurado realiza una selección de piezas en base al criterio del mérito técnico y una segunda en la que interviene criterios estéticos.

Los criterios iniciales suelen ser bastante objetivos, al menos admiten la argumentación entre jurados en pro o en contra de una pieza por motivos observables, e incluye la apreciación de la cantidad del trabajo, la excelencia en acabados, composición y equilibrio en el diseño de una obra, empleo de materiales y manejo de la técnica evaluada. En esta etapa de la dictaminación los criterios empleados están en concordancia con la valoración que hacen los creadores de sus obras bajo el principio de perfección: “Generalmente se consideran tres grados, pues el objeto elaborado es: *ambakity* (perfecto), *sesi jasi* (bueno), *un sesi úkata* (mal hecho)”,²² la pregunta es cómo se mide cada una de estas categorías.

En distintas manufacturas, como la elaboración de piezas bordadas, de rebozos, de tallas en madera y de la escultura en barro de Ocumicho, he observado que la evaluación técnica de una pieza se basa en algunos o todos los indicadores siguientes: la cantidad de trabajo/tiempo/esfuerzo invertido, que se relaciona directamente con la ornamentación y con el estar hecho a mano, con el menor número de ayudas mecánicas; la innovación; la aptitud; la calidad de las materias primas utilizadas; no tener roturas ni remiendos y estar “parejitas”, con todo en su lugar.

De las nombradas, la primera es la que más se escucha entre las y los creadores, que una pieza “tenga mucho trabajo” o cuya dificultad técnica le añada la cualidad de ser “muy trabajosa”, un valor

²² FRANCO, “Manos que producen”, p. 124.

que se compone de otros: el tamaño, la cantidad de ornamentación “estar bien doble” y estar hecha a mano.

A esto se suma la innovación en motivos ornamentales, temáticos y sobre todo técnicos. Es común ver a los artesanos y las artesanas manipular las piezas analizando con admiración “cómo le hizo”, reconocimiento que tiene su frontera en la tradición, es decir, la innovación se valora dentro de lo que el grupo de especialistas –los artesanos– consideran que les es propio.

La aptitud, categoría de la belleza contemplada por occidente,²³ es requisito de calidad en las obras purépechas, la cosas sirven para algo o son “de puro lujo”, así, una máscara para la danza estará hecha de madera de “aile” o de “jaboncillo” para que sea ligera; un silbato de Ocumicho que no chifla no sirve y una pieza decorativa que se menea, que no asienta bien, tampoco.

La calidad de los materiales utilizados, y el cuidado en la preparación de la materia prima es fundamental porque de ellos depende, en muchos casos, los otros criterios. Por ejemplo, al hacer un rebozo se avanza más si se teje en acrílón que en algodón lo que le da mayor valor al tejido de algodón; los hilos que despintan demeritan una camisa; una madera que no ha secado bien rajará una cabecera de Pichátaro y una pintura aguada no cubrirá bien el barro.

El cuidado en los acabados es lo que le da a la pieza “la vista” final, así, las obras de barro “reventadas” en el horno tras la quema, aunque puedan remendarse, pierden de inmediato su valor y muestran el fracaso de una parte del proceso; los tejidos chuecos o los hilos sueltos donde no deben estar son medidores de calidad, de ahí que un bordado a punto de cruz se evalué no sólo desde el frente sino también desde la parte de atrás para ver si quedó “parejito”, si está hecho con cuidado.

El resultado mejor logrado será una obra “*ambákiti*”, de calidad y muestra de un *trabajo hecho con pasión*, entrada del diccionario de Gilberti²⁴ que ya en el siglo XVI recogía un concepto cultural que denota el carácter vocacional en el hacer.

²³ TATARKIEWICZ, *Historia de seis ideas*, p. 191.

²⁴ GILBERTI, *Diccionario de la Lengua Tarasca*.

En el segundo momento de la calificación entran en juego otros criterios, todos ellos permeados por el de tradición y el de belleza. El gusto de los jurados está presente en las dictaminaciones, lo cual no significa que sea el único criterio rector, de hecho es común escuchar que se premian piezas que no gustan pero que destacan sobre el resto por cuestiones técnicas y de diseño.

El gusto del jurado sería un criterio válido si se explicita que la institución persigue el objetivo de promover la artesanía y su comercialización en un mercado urbano, cuya tendencia conoce el jurado, entonces, el concepto de belleza que debe primar sobre las formas, combinaciones de colores, tamaños y demás, será ése, el más cercano a del mercado en el que se pretenden insertar los objetos.²⁵ El debate surge cuando se introduce la palabra tradición en las acciones y discursos institucionales.

En la Ley de Fomento Artesanal del Estado de Michoacán, “producto artesanal” es definido como “la obra creada mediante la intervención del trabajo manual del artesano, como factor dominante, que no forma parte de producciones en serie equiparables a las del sector industrial y que es considerada como una manifestación cultural y tradicional”.²⁶ Es decir, que la artesanía por definición es tradicional no sólo en lo que a su técnica se refiere sino como “manifestación cultural tradicional”, conceptualización que trasciende lo explicitado en las convocatorias, que enfatizan la técnica y los materiales tradicionales.

Esta es una tendencia generalizada, por ejemplo, el manual de diferenciación entre artesanía y manualidad de FONART —documento sumamente interesante que articula múltiples factores de diagnóstico— pondera los valores sobre materias primas de uso natural y técnicas tradicionales por encima de los usos culturales del objeto, todo ello en una matriz numérica que ubica la manifestación evaluada en las categorías de artesanía, híbrido o manualidad.

²⁵ Me estoy refiriendo a los concursos regionales o locales ya que hay otros en los que esta intención sí es explícita, como los concursos de nuevos diseños.

²⁶ <http://statecasesfiles.justia.com/estatales/michoacan/ley-de-fomento-artesanal-del-estado-de-michoacan-de-ocampo.pdf> [consultado el 9 de mayo de 2014].

Ambos ejemplos forman parte de una tendencia a objetualizar el fenómeno artesanal, que se aleja de la concepción expresada en la ley como “manifestación cultural tradicional”.

Tras lo dicho, retomemos la reflexión en torno al papel de la noción de belleza en el juicio de los concursos. La conceptualización de la artesanía como manifestación de una cultura determinada nos lleva a considerar que los patrones del gusto estético de dicha cultura deben tener un peso específico en el proceso de calificación de las obras para valorar las piezas en base a estos patrones e incentivar su creación.

Esto implicaría, por ejemplo, que en el caso de Ocumicho las piezas ganadoras en los concursos serían obras pintadas con pintura de aceite, “bien brillosas”, adornadas con purpurina y creadas con criterios próximos a los que encontramos en la plaza de Zacán²⁷ durante la festividad de San Lucas (Figura 2) o en Huáncito en celebración del día de difuntos.

Lo cierto es que los propósitos de los concursos son otros, están orientados fundamentalmente a la promoción de un tipo determinado de obras para un mercado exclusivo, urbano y no tradicional bajo la premisa del desarrollismo, acciones de intervención difusa que en ciertos momentos de la historia del fomento artesanal fueron totalmente dirigidas. Si se pretendiera una mayor congruencia entre la ley de fomento artesanal y los concursos artesanales, sería necesario repensar las convocatorias en conjunto con los artesanos para redefinir objetivos y criterios de calificación.

Las convocatorias de la Casa de las Artesanías son concisas: las piezas que entren al concurso deberán estar realizadas con técnicas y materiales tradicionales de las comunidades de origen de los participantes;²⁸ ésa es la única exigencia en la mayoría de las convocatorias,²⁹ junto al de calidad y excelencia.

²⁷ Si bien, estos patrones se ven reflejados de una forma u otra en toda la producción de Ocumicho. Véase: GARRIDO, “Categorías del gusto”, pp. 131-142.

²⁸ <http://www.casadelasartesanias.gob.mx/concursos/convocatorias.php> [consultado el 24 de Abril de 2011].

²⁹ Hay convocatorias en la que se incluyen variantes, por ejemplo en la de Domingo de Ramos de 2011 se menciona la “excelencia en la calidad” y se establece una distinción entre “piezas artísticas y artesanales de calidad”, en <http://www.casadelasartesanias.gob.mx/concursos/convocatorias.php> [consultado el 24 de Abril de 2011].

Sin embargo, los criterios que se ponen en juego son muchos más. Veamos algunos ejemplos recogidos en diversos concursos estatales: ante un arco de cera escamada que incorporaba adornos de papel brillante y diamantina, el jurado lo premió incorporando como uno de los criterios su imbricación en el ritual comunitario; a la hora de calificar la rama de lapidaria se ha considerado la calidad de la piedra empleada en relación con la función del objeto; en alfarería, han sido promovidas piezas realizadas con

técnicas como la de cambray de Patamban, en vías de desaparición y otras de la que se conoce que apenas un miembro de la familia sigue realizándola; es común que se busque la distribución de premios entre distintas comunidades para lograr la representatividad de todas las comunidades creadoras; en ocasiones importa también el vínculo entre lo representado y el contexto en el que se inserta el concurso, por ejemplo, obras alusivas a la semana santa en el concurso de Domingo de Ramos; la marginalidad de ciertas regiones también influye a la hora de distribuir los premios; las comunidades que por vez primera se presentan a un concurso provocan que el jurado otorgue algún premio para que continúen participando; la coherencia entre la forma de una obra y su función, es decir, su aptitud; la espontaneidad creativa, y otros muchos criterios, se articulan entre sí y se suman a los más

Imagen 2: Una de las piezas que se venden en el mercado de Zacán el 18 de octubre para ser bendecidas por San Lucas y asegurar el cuidado el ganado, pintada con pintura de aceite y diamantina.



objetivos de tipo técnico conformando una matriz compleja, variable, ligada a los actores participantes y de difícil sistematización, por lo que no es comunicada a los participantes.

Lo cierto es que el jurado tiende a analizar las obras a partir de una visión multifactorial del fenómeno equilibrando la simplificación de criterios explicitados en la convocatoria, si esto es así, considero que sería importante realizar el esfuerzo de sistematizar las experiencias, compartirlas con los principales interesados, los artesanos e intentar construir en conjunto un marco de referencia menos vago.

La realidad es que los creadores participan en los concursos guiados más por la intuición que por la información. Las piezas premiadas develan para los artesanos las tendencias que se generan en las calificaciones y muchos las aplican, combinando en una obra su destreza y aspiraciones personales, su concepto de calidad y el gusto del mercado al que se dirigen para hacer una “pieza especial”, “de concurso”.

La confusión también trasciende a los jurados que se debaten entre premiar la innovación y la preservación de lo tradicional.

Si aceptáramos la definición de la tradición como un proceso temporal que implica el cambio y la transformación³⁰ de piezas que ahora quedan fuera de los concursos tendrían cabida, tal es el caso de los delantales que se bordan en Nurío con personajes de Walt Disney, de moda entre adolescentes o las máscaras de barro de Santa Fe de la Laguna que pintan los jóvenes con la bandera de Brasil o símbolos de grupos musicales de rock, piezas artesanales que forman parte de los ciclos de producción y reproducción cultural en constante cambio y realizadas con técnicas tradicionales.

¿Existen fronteras que limiten el dinamismo de las tradiciones? En los concursos artesanales sí se marcan estas fronteras, son borrosas pero están ahí, como una nebulosa que guía el juicio crítico de los jurados y depende de la imagen y el concepto que cada individuo tenga de lo que es o no tradicional.

Quien hace una pieza para concurso hace una obra “especial”, tradicional en su técnica pero en muchas ocasiones innovadora, muestra una destreza en su hechura que pretende superar la pro-

³⁰ HERREJÓN, “La tradición”, p. 137.

pía y la de los otros participantes, ese es el criterio fundamental que aplican los creadores a la hora de evaluar lo propio y ajeno, en el caso de los purépechas, una creación perfecta pero también novedosa.³¹ Una obra de concurso es un reto para el artesano que implica innovar en la tradición, una tendencia creativa que promueven los concurso y que es observada tanto por artesanos como por jurados.

Es así como surgen resoluciones novedosas y diseños que no nacen de la colectividad sino de la creatividad de un artesano o artesana. Estas innovaciones son validadas, o no, en los concursos tal como lo haría la crítica de arte ante la obra de un pintor. Es decir, la misma dinámica de los concursos propicia el cambio y la reinención de la tradición y ha sancionado innovaciones que progresivamente se han ido asentando en el imaginario colectivo como tradiciones.

Sin embargo, la novedad y el cambio en la tradición tiene restricciones que no están claramente explicadas en las convocatorias, hecho que pone en desventaja a los artesanos que reconocen la tendencia a premiar la innovación pero que no identifican los límites que se establecen en pro de la preservación, tal es el caso de la introducción de materiales industriales o de la combinación de materias primas en ciertas técnicas.

En el caso de Ocumicho, que he seguido desde 1999, el concurso se ha ido adaptando al ritmo de los artesanos. A mediados de los noventa las piezas de madera policromada que remedan el estilo decorativo del barro, no entraban a concurso y posteriormente han tenido cabida en categorías especiales; la inclusión de telas, alambre y demás, era considerado una afectación de la técnica tradicional de la alfarería policromada, sin embargo, en el último concurso comunitario una de las piezas premiadas incluía diversos materiales (Figura 3).

Otra tendencia que genera confusión es la de premiar “lo verdaderamente tradicional”, que normalmente se corresponde con la imagen que se tiene de la producción de una comunidad en un tiempo anterior, es decir, con lo antiguo y primigenio. Pongamos un ejemplo: en un concurso de noche de muertos en Pátzcuaro el

³¹ FRANCO, “Manos que producen”, p. 124.



Imagen 3: “construcción de la casa”, Candelaria Gutiérrez, 2º lugar, categoría “varios”, Concurso comunitario de Ocumicho, 29 de junio 2014. Obsérvese la diversidad de materiales empleados bajo la rama de “alfarería policromada”: barro, pintura, alambre, piedra, hilo y madera.

jurado premió un conjunto de silbatos dentro de la rama de alfarería policromada por considerar que eran las piezas más tradicionales de las presentadas. Al preguntar a las participantes por su parecer mostraron sorpresa: “le dieron a esos tecolotitos, puras chiquitas”, evidenciando que las piezas seleccionadas en ocasiones provocan incertidumbre ante los criterios empleados por los jurados y es común escuchar a los artesanos decir “es que no saben” o que se gana y pierde por “la suerte”,³² suerte que depende en muchas ocasiones del mayor o menor control de las tendencias de calificación en los concursos.

En los concursos no sólo se marcan tendencias en la producción artesanal, también lo hacen en los juicios de los jurados, proyecciones que resultan de la experiencia acumulada por el jurado, de su diálogo con artesanos, de la presencia de actores concretos con alto peso simbólico y voz influyente, de las argumentaciones dadas y recibidas por otros jurados, de las discusiones álgidas y, ocasionalmente, de los comentarios que hacen los participantes al conocer el dictamen. Todo ello va conformando el acervo de cada jurado que a manera de criterios y formas de proceder, se reactivan y actualizan en cada concurso con mayor o menor flexibilidad.

³² GARRIDO, “Matices”, pp. 15 y 16.

Conclusión

Tras lo dicho, y más como propuesta que como conclusión, apuntaría la necesidad de generar procesos de diálogo entre los actores implicados: artesanos y artesanas, jurados, públicos, mercados e instituciones para sistematizar las experiencias y generar nuevos instrumentos orientadores de este tipo de políticas institucionales, un ejercicio que sin duda contribuiría a la toma de control, por parte de los artesanos, del campo en el que se insertan ellos y sus obras.

Referencias

- ALCINA, José, *Arte y antropología*, Madrid, Alianza Forma, 1988.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998.
- CARRASCO, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEPSETENTAS, 1976.
- FOSTER, George M., *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*, México, El Colegio de Michoacán, 2000.
- FRANCO, Moisés, "Manos que producen", Verónica Oikión (coordinadora), *Manufacturas en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán / Instituto de Investigaciones Históricas / Gobierno del Estado de Michoacán, 1998, pp. 123-157.
- GARCÍA, Néstor, *La producción simbólica, teoría y método en sociología del arte*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- GARRIDO, Eva M., "Matices sobre el concepto de calidad", *Úkata. Revista del Arte Popular Michoacano*, Casa de las Artesanías de Michoacán, año III, núm. 20, julio-agosto, 1998, Morelia, pp. 15 y 16.
- , "Categorías del gusto en la escultura de Ocumicho, un pueblo purépecha", Baer, Gerhard, Manuel Gutiérrez y Mark Münzel (Coordinadores), *Artes Indígenas y Antropología*, Société Suisse des Américanistes, Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin 64/65, Ginebra, 2001, pp. 131-142.
- , "El manejo de la estética y el arte indígena como patrimonio cultural", Luis Felipe Guerrero et al., *Interdisciplina y espa-*

- cios sustentables*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2011.
- GILBERT, Gouy, *Ocumicho y Patamban. Dos maneras de ser artesano*, México, Collection Études Mésoaméricaines 11-10 / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1987.
- GILBERTI, Maturino, *Diccionario de la lengua tarasca o de Michoacán*, México, reimpresión de Antonio Peñafiel, Palacio Nacional, (1901 [1559]).
- HERREJÓN, Carlos, “La tradición. Esbozo de algunos conceptos”, *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, vol. xv, núm. 59, Zamora, 1994, pp. 135-149.
- ITURBE, Mercedes, *Les trois couleurs d’Ocumicho. Dix artisans et la Révolution Française*, París, Catálogo de exposición, Embajada de México en Francia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- , *Ocumicho: Arrebato del encuentro*, México, Catálogo de exposición, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Bellas Artes, 1993.
- Ley de Fomento Artesanal del Estado de Michoacán de Ocampo, Disponible en línea, en <http://statecasefiles.justia.com/estatales/michoacan/ley-de-fomento-artesanal-del-estado-de-michoacan-de-ocampo.pdf> [consultado el 9 de mayo de 2014].
- NOVELO, Victoria, *Artesanías y capitalismo en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública, 1976.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, “Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes”, *Diario de Campo*, núm. 7, enero-marzo, 2012, México, pp. 5-83.
- PRICE, Sally, *Arte primitivo en tierra civilizada*, México, Siglo XXI editores, 1993.
- STROMBERG, Gobi, “The Amate Bark-Paper Painting of Xalitla”, Nelson H. H. Graburn, *Ethnic and Tourist Arts. Cultural Expressions From the Fourth World*, Berkeley, University of California Press, 1919, pp. 149-162.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos, 1997.

LA NUEVA MINERÍA EN ANGANGUEO: UN PAISAJE URBANO HISTÓRICO EN RIESGO

Teresita Fernández Martínez

CENTRO DE INVESTIGACIONES EN GEOGRAFÍA AMBIENTAL-
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Introducción

Cuando México se insertó en el ambivalente mundo de la globalización económica en la década de los noventas del siglo xx, paralelamente se despertó un fuerte resurgimiento de la industria minero metalúrgico por parte de grandes corporativos multinacionales. Dos aspectos fueron determinantes en este nuevo interés por la minería: la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en el año de 1992¹ y las facilidades ofrecidas por el país a los inversionistas extranjeros a través de las reformas a la Ley Minera en ese mismo año.

La tecnología avanzada que utilizan las empresas mineras globales, permite que se instalen en antiguos fondos mineros abandonados por considerarse de baja rentabilidad o porque presentaban dificultades técnicas para acceder al mineral, pero que actualmente son susceptibles de ser altamente redituables y técnicamente explotables a través de métodos a gran escala.

De ahí que los reales de minas que se conformaron en el periodo colonial y el siglo xix, son un atractivo económico para estas empresas. A su vez, en otra faceta de la realidad, estos sitios suelen ser asentamientos humanos que conservan testimonios arquitectónicos y urbanísticos con valores históricos y artísticos, que constituyen la herencia de una forma de vida pasada asociada a la minería, tal es el caso de numerosas ciudades mexicanas entre ellas: Guanajuato, Zacatecas, Taxco, Pachuca y Angangueo, caso de estudio del presente trabajo.

¹ LÓPEZ BÁRCENAS Y ESLAVA GALICIA, *El mineral o la vida*, p. 5.

Bajo estas consideraciones estos lugares pueden caracterizarse como “Paisajes Urbanos Históricos”, en el sentido de la definición que enuncia la UNESCO: “Se entiende por paisaje urbano histórico la zona urbana resultante de una estratificación histórica de valores y atributos culturales y naturales, lo que trasciende la noción de conjunto o centro histórico para abarcar el contexto urbano general y su entorno geográfico”.²

La implementación de proyectos de minería contemporánea a gran escala en los sitios mencionados, genera reacciones encontradas; por una parte, la población construye expectativas de crecimiento económico y bienestar social, derivadas de la posibilidad de que la empresa genere empleos y de las promesas de desarrollo que se ofrecen frecuentemente como parte del discurso público que se utiliza como estrategia para asentarse en una comunidad de manera “amigable”.

Por otra, los sitios se convierten en paisajes sumamente vulnerables a causa de los riesgos, contingencias y peligros, que históricamente se asocian a la minería subterránea. Condiciones que se agudizan en la megaminería que se practica actualmente, por ejemplo la modificación de las rocas adyacentes, la alteración del flujo de aguas subterráneas, los efectos ambientales bajo y sobre tierra, la contaminación del aire, presencia de polvo y ruido en exceso, entre otras alteraciones del paisaje.

Este fenómeno ha llamado la atención de grupos de académicos, ambientalistas y organizaciones no gubernamentales, quienes se han preocupado por el estudio de los aspectos ecológicos y políticos derivadas de la minería contemporánea.³ Sin embargo, aún existen otras vertientes de la problemática que no han sido estudiadas, entre ellas, las implicaciones que surgen como consecuencia de que esta actividad productiva se desarrolle en los sitios que nacieron en el virreinato o la etapa independiente y actualmente son considerados lugares con importancia cultural.

² UNITED NATIONS EDUCATIONAL SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION, “Recomendación sobre el paisaje urbano histórico” en <http://portal.unesco.org/> [consultado el 5 de mayo de 2015].

³ Para ampliar la información sobre este tema se puede consultar el sitio web de la Red Mexicana de Afectados por la Minería, REMA, <http://www.remamx.org/> [consultado el 10 de junio de 2014].

De acuerdo con la UNESCO, la importancia cultural de un lugar se define como:

[...]el valor estético, histórico, científico, social o espiritual que un sitio reviste para las generaciones pasadas, presentes y futuras y que se manifiesta físicamente en el sitio propiamente dicho, en su estructura, entorno, utilización, asociaciones, significados y anales en los lugares y objetos relacionados con él.⁴

Derivado de lo anterior surge el interés de este trabajo por indagar ¿Hay posibilidades de conciliación entre la lógica capitalista del corporativo multinacional Grupo México que opera las minas, y la preservación de los espacios que son valorados por la población como un legado material y escenario de reproducción de su cultura? ¿Existe riesgo de deterioro o pérdida del paisaje urbano histórico? ¿Qué tipo de riesgos? ¿Cuáles son las causas? Para dar respuesta a estas preguntas, es importante empezar por aclarar cómo se entiende la idea de riesgo en este trabajo.

El concepto de riesgo

El concepto de riesgo en este estudio se inscribe dentro del pensamiento sociológico de la modernidad, llamada también “posmodernidad”,⁵ “modernidad tardía”⁶ o “modernidad reflexiva”.⁷ Para ello se retoma lo sustentado por Beriaín en su obra; *Las consecuencias perversas de la modernidad*.⁸

En ella se destaca el concepto de *riesgo* como un atributo propio de la modernidad, que se presenta como un tiempo en el cual se produce una ilimitada expansión de opciones (desarrollo económico, libertad, innovación) y correlativamente una expansión de los riesgos. Así el riesgo surge en el momento de enfrentarnos a tomar una decisión, en el cual desconocemos o estamos propen-

⁴ Nations Educational Scientific And Cultural Organization, “Recomendación sobre el paisaje urbano histórico” en <http://portal.unesco.org/> [Consultado el 5 de mayo de 2015].

⁵ BAUMAN, *Ética Posmoderna*.

⁶ GIDDENS, *The Consequences*.

⁷ BECK, GIDDENS, SCOTT, *Modernización reflexiva*.

⁸ BERIAÍN (Compilador), *Las consecuencias perversas*.

sos a que no ocurra lo esperado y que se presente una contingencia. Incluso agrega Beriain que el hecho de no tomar una decisión o posponerla genera un riesgo.⁹

Desde estas perspectivas, la modernidad es un proceso autónomo de innovación, con un “lado B”, de donde emana lo que Ulrich Beck, refiere como la *sociedad del riesgo*, para designar: “... una fase de desarrollo de la sociedad moderna en la que a través de la dinámica de cambio, la producción de riesgos políticos, ecológicos e individuales, escapa cada vez en mayor proporción, a las instituciones de control y protección de la mentada sociedad industrial”.¹⁰

Cabe decir que las inseguridades y amenazas no son un problema privativo de la modernidad, ya que éstas han estado presentes en todas las culturas y en todas las épocas. Así Beck sugiere que el rasgo distintivo de esta época (modernidad) es que los peligros ecológicos, químicos, genéticos (y aquí caben los peligros sociales y muchos otros), no deben ser atribuidos a incontrolables fuerzas naturales, dioses o demonios sino a las decisiones humanas. De ahí su propuesta: “... la sociedad del riesgo se origina allí *donde los sistemas de normas sociales fracasan en relación a la seguridad prometida ante los peligros desatados por la toma de decisiones*”.¹¹

En resumen, tomando como referente a Beck, se entiende la idea de riesgo como la medida y la determinación limitada del azar, como una amenaza a las personas y a lo que ellos valoran. Una amenaza producto de una decisión que podría evitarse.

A partir de lo anterior se busca explicar el impacto que han tenido las decisiones tomadas por parte de las instituciones encargadas de la protección del ambiente respecto a la aprobación de un proyecto de minería en Anganguero, el cual se presume puede afectar de manera negativa el paisaje histórico de esa localidad.

La metodología para el desarrollo del trabajo, consistió en revisar el Proyecto Anganguero, expuesto en la Manifestación de Impacto Ambiental, —MIA—¹² que la empresa concesionaria de las

⁹ BERIAIN (Compilador), *Las consecuencias perversas*, pp. 16 y 17.

¹⁰ BECK, “Teoría de la sociedad en riesgo”, p. 206.

¹¹ BECK, “Teoría de la sociedad en riesgo”, p. 206.

¹² En adelante se citará de esta manera.

minas, Industrial Minera México, del corporativo Grupo México—presentó ante la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, —SEMARNAT— para solicitar la autorización para su ejecución. Esto con la finalidad de identificar los sitios en donde se llevará a cabo el proyecto, y verificar a través de trabajo de campo, si esos lugares presentan valores históricos, arquitectónicos o urbanísticos en peligro de deterioro o pérdida como posible efecto del proyecto.

Cabe mencionar que en México, la MIA es el instrumento jurídico para evaluar los daños ambientales y proponer alternativas de remediación. Su objetivo es: “... la sustentabilidad, pero para que un proyecto sea sustentable debe considerar además de la factibilidad económica y el beneficio social y el aprovechamiento razonable de los recursos naturales”.¹³ Se trata de un instrumento de la política ambiental de carácter obligatorio para la ejecución de proyectos en materia de minería. En el caso que nos ocupa, —Angangueo— fue aprobado en el año 2005 de manera condicionada.¹⁴ Sin embargo, hasta el presente 2015 no ha cumplido a cabalidad con las observaciones requeridas, situación que no ha impedido que el proyecto se mantenga activo.

Antes de explicar los pormenores del proyecto y sus posibles efectos adversos en el paisaje urbano histórico de Angangueo, se mencionan algunos aspectos referentes a su valor histórico cultural.

Angangueo: el escenario del proyecto

Angangueo, se localiza en la Región Oriente del estado de Michoacán, se trata de un asentamiento minero que data de finales de la época colonial. En este lugar convergen una serie de características urbanas, arquitectónicas e históricas con importancia cultural,¹⁵ producto de su tradición minera y de la impronta de su

¹³ Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, en <http://www.semarnat.gob.mx/temas/gestion-ambiental/impacto-ambiental-y-tipos/definicion-y-objetivo> [consultado el 5 de mayo de 2015].

¹⁴ Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, “Resolutivo de la Evaluación de Impacto Ambiental”, 07 de octubre de 2005, en <http://www.semarnat.gob.mx/> [consultado el 10 de octubre de 2011].

¹⁵ Se explicó previamente a que se refiere la idea de importancia cultural.

antigua población cosmopolita, formada por ingleses, alemanes y estadounidenses.

A ello se suma el valor ambiental como Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca,¹⁶ declarada en el 2008 por la UNESCO como *Patrimonio Natural de la Humanidad*, por su valor universal excepcional.¹⁷ De igual manera dentro de la legislación estatal en materia de conservación del patrimonio cultural, particularmente de la *Ley que cataloga y prevee la conservación, uso de monumentos, zonas históricas, turísticas y arqueológicas del Estado de Michoacán*,¹⁸ se categoriza a Angangueo como: población monumento, población típica, zona de belleza natural y zona arqueológica.¹⁹

Así el paisaje urbano históricode Angangueo se percibe actualmente como un escenario de riesgos, consecuencia de la implementación del proyecto de explotación minera, denominado “Proyecto Angangueo”, que se desarrolla en este municipio, el cual forma parte del área natural protegida designada, Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca.²⁰

¹⁶ Secretaría de Gobernación, *Diario Oficial de la Federación*, 3 de Noviembre de 2009. “Decreto que modifica el Artículo Primero del diverso por el que se declaró como Área Natural Protegida, con la categoría de Reserva de la Biósfera, la región denominada Mariposa Monarca, ubicada en los Municipios de Temascalcingo, San Felipe del Progreso, Donato Guerra y Villa de Allende en el Estado de México y Contepec, Senguio, Angangueo, Ocampo, Zitácuaro y Áporo en el estado de Michoacán , publicado el 10 de noviembre de 2000” en <http://www.dof.gob.mx/> [consultado el 9 de mayo de 2012].

¹⁷ <http://portal.unesco.org/es/ev.php> [consultado el 9 de mayo de 2014].

¹⁸ Gobierno del Estado de Michoacán, *Periódico Oficial del Estado*, “Ley que cataloga y prevee la conservación, uso de monumentos, zonas históricas, turísticas y arqueológicas del Estado de Michoacán”, 8 de agosto de 1974, p.2.

¹⁹ De acuerdo con las siguientes definiciones: Artículo 5º. Son poblaciones monumento aquellas que poseen en su conjunto: mérito estético o cultural. Artículo 6º. Son poblaciones típicas aquellas que manifiesten en su aspecto urbano unidad y armonía dentro del carácter regional michoacano, independientemente de que dichas características, con posterioridad, hayan sido alteradas en parte. Artículo 7º. Son poblaciones con zona monumento, las que conservan un conjunto o un fragmento urbano de interés artístico o cultural. Artículo 8º. Son zonas arqueológicas los lugares en los cuales se encuentran manifestaciones de culturas anteriores al establecimiento de la hispánica en el territorio michoacano. Artículo 9º. Son zonas de belleza natural las regiones que conservan inalterado el equilibrio de la belleza natural.

²⁰ Los otros municipios que forman la zona protegida son: Áporo, Contepec, Senguio, Tlalpujahuá, Zitácuaro, Ocampo, en el Estado de Michoacán. En el Estado de México, los municipios de Donato Guerra, San Felipe de Progreso, Temascalcingo y Villa de Allende.

El Proyecto Angangueo: el riesgo del desarrollo

El Proyecto Angangueo se refiere a un proyecto de explotación de minerales que lleva a cabo el Grupo México en el municipio, mediante el método conocido como minería subterránea a gran escala. Este consiste en un sistema de barrenación semi-larga (12 m.) con sub-niveles. En el caso particular, se espera procesar en el primer año (2016) 1,500 toneladas por día, y en los próximos tres años de explotación se proyecta duplicar esta cantidad.

Sus directivos han manifestado que la planta Angangueo promete ocupar el quinto lugar de producción de cobre a nivel nacional, después de sus plantas en los estados mexicanos de Chihuahua, San Luis Potosí, Guerrero y Sonora.²¹

Estos datos, sumados al corto tiempo de vida del proyecto, es decir 10 años,²² hacen evidente que es un proyecto industrial a gran escala e intensivo, por lo tanto difícilmente sustentable.

Una obra de minería subterránea contemporánea, consiste en acceder a los recursos a través de galerías y pozos que están comunicados con la superficie del terreno a profundidades y extensiones que pueden alcanzar varios kilómetros.

Esta puede generar una serie de afectaciones indeseables e irreversibles en diversos ámbitos del paisaje, como son: gasto excesivo de agua, tala de árboles, movimientos de tierra, derrumbes, contaminación de los cuerpos de agua y del aire, entre otros.

En el paisaje construido puede provocar alteraciones o pérdida de la imagen urbana histórica y de sus componentes arquitectónicos asociados a la etapa de producción de la minería antigua, espacios que actualmente son escenario de su vida cotidiana, en los cuales se sustenta la economía local basada en la actividad turística.

De igual manera en este tipo de proyectos, es frecuente que también se susciten complejidades de naturaleza social, tales como:

²¹ ZAVALA, "Grupo México reactivará su quinta mina más grande, invertirá aproximadamente 1,768 mdp en la reactivación de la mina de Angangueo, Michoacán" *Obras Web*, 03 de Diciembre de 2011, en <http://www.obrasweb.mx/default/2011/12/08/grupo-mexico-reactivara-la-quinta-mina-mas-grande> [consultado el 3 de mayo de 2012].

²² NERI, "Industrial Minera México llega a Angangueo, Michoacán. El proyecto apoyado por el gobierno estatal reactivará el sector minero, que había estado en abandono al menos 20 años", *Sexenio Michoacán*, 22 de Marzo de 2014, en <http://m.sexenio.com.mx/michoacan/articulo.php> [consultado el 4 de abril de 2012].

corrupción de autoridades, despojo de propiedades y confrontación entre habitantes locales. Esto como consecuencia de los intereses que se generan por el uso del territorio y sus recursos.

La ejecución del Proyecto Anganguero se programó en dos grandes etapas: la primera de exploración y la otra de explotación. La etapa de exploración —actualmente ya concluida— consistió en la realización de largos estudios de factibilidad económica y técnica, que arrojaron resultados positivos para iniciar la operación de una mina de las llamadas polimetálicas por su contenido de minerales diversos como cobre, zinc, plomo, plata y oro.²³

Mientras que la etapa de explotación consta de cuatro fases principales: preparación, construcción, operación y abandono. En marzo de 2014, la minera anunció el inicio de la etapa de construcción para el presente 2015 y para el 2016 se tienen programadas pruebas de operación.²⁴

Las áreas afectadas: riesgos de deterioro y pérdida del paisaje urbano histórico

De acuerdo con la MIA, el Proyecto Anganguero menciona que las nuevas instalaciones de la empresa minera serán construidas prácticamente en los mismos sitios que ocuparon las compañías mineras durante los siglos XIX y XX en Anganguero. Instalaciones que en su momento respondieron a las necesidades funcionales definidas por la localización de las vetas más grandes. Así el proyecto actual sigue la misma lógica. Sin embargo la diferencia radica en que hoy en día, dichas instalaciones se encuentran en la mancha urbana y los minerales a profundidades y extensiones, notablemente mayores, ya que las vetas superficiales fueron “descremadas”, lo cual se traducirá en alteraciones más pronunciadas a la morfología del subsuelo de un área habitada del paisaje urbano.

²³ El yacimiento identificado contiene 13 millones de toneladas de material mineralizado: 0.16 GR de oro; 262 GR. de plata /Ton; 0.79 % de Plomo; 0.97 % de Cobre y 3.5% de Zinc. Grupo México, Resultado 09, Inagotables, Informe Anual, en <http://www.gmexico.com.mx/files/Informe-2009-espanol.pdf> [consultado el 5 de diciembre de 2012].

²⁴ HERNÁNDEZ, “Anuncia Grupo México, arranque de la construcción de la mina Anganguero”, *El Sol de Morelia*, 22 de Marzo de 2014 en <http://www.oem.com.mx/elsoldemorelia/notas/n3331128.html> [consultado el 4 de abril de 2015].

Es decir, se reutilizarán los sitios en donde actualmente se ubican la planta de beneficio del barrio de San Hilario, el socavón del barrio del Carmen, el tiro del barrio de Catingón, así como las antiguas presas de jales.²⁵

De igual manera, en este proceso de reutilización, se incluye los espacios habitacionales que construyó la empresa norteamericana *American Smelting and Refining Company*,²⁶ para los ingenieros que operaron las minas en la primera mitad del Siglo xx y la Casa Parker. Este trabajo se limita a revisar las afectaciones en los sitios que posiblemente las tendrán de manera más directa.

El barrio de San Hilario y la planta de beneficio

La antigua planta de beneficio de San Hilario data aproximadamente del siglo xix, ya que algunas referencias históricas mencionan que en 1870 ya se encontraba en construcción el túnel de San Hilario.²⁷ Se localiza en la actual calle Morelos, anteriormente conocida como la Calle Nacional. Forma parte del conjunto de instalaciones que las compañías extranjeras, alemana, estadounidense y la mexicana impulsora Minera de Angangueo utilizaron para la explotación de los minerales, desde finales del siglo xviii hasta la época de los noventa del siglo xx. Consiste en un conjunto de construcciones en donde existe un molino, un aserradero, un taller mecánico y otro de carpintería. En su interior aún se conserva parte de la maquinaria pesada, ya que las máquinas y herramientas menores poco a poco han sido saqueadas.

Es evidente el riesgo de pérdida parcial en estas instalaciones a causa de la ejecución del proyecto, ya que para llevar a cabo la construcción de la nueva planta de beneficio, se proyecta la demolición de una parte del conjunto de construcciones actuales. En los últimos años, la planta ha sido desarmada de manera discreta por la minera, contratando para ello la mano de obra local, algunos son viejos mineros que con la ilusión de tener un empleo trabajan para la empresa en calidad de peones, dedicados a realizar los trabajos de desmontaje de las instalaciones.

²⁵ Lugar en donde se deposita el material de desecho inactivo de manera permanente.

²⁶ En adelante se citará como ASARCO.

²⁷ Díaz, (Compilador), *México y las comisiones*, pp. 314-322.

Es preocupante el caso de estas instalaciones que se han ido perdiendo a causa de la ejecución del Proyecto Anganguero, ya que por sus características constituyen un caso de patrimonio industrial.²⁸ Además si el proyecto se ejecuta tal como lo expone la MIA, la construcción de la nueva planta de beneficio, alterará la imagen urbana histórica del sitio con la inserción de un edificio de escala monumental, ajeno al contexto urbano histórico, que obstaculizará el paisaje natural, formado por los cerros que albergan a la majestuosa monarca. La MIA describe esta edificación como sigue:

El edificio de la planta de beneficio-concentradora será una construcción del tipo industrial de acero estructural, plataformas de operación de rejilla soportada en estructura de acero con barandales y rodapié, techumbre y cubierta lateral de lámina de acero sobre largueros de perfiles de lámina doblada, cimentación y losa de piso de concreto reforzado, escaleras de rampa, con barandales y rodapié. La techumbre será de dos aguas.²⁹

Es la construcción que impactará de manera más importante el paisaje, tanto a nivel del subsuelo como en la superficie, ya que para la adecuación y construcción de sus instalaciones, se requerirá previamente realizar actividades de desmonte y tala de árboles, mismas que favorecen el deslizamiento, provocan movimientos de tierra y el desvío de escurrimientos. Consecuentemente habrá un aumento del nivel de polvo, disminución de la calidad del aire y alteración del clima.

Entre las obras que se tiene proyectado realizar también en el barrio de San Hilario, se encuentra la construcción de un acceso horizontal que tendrá una sección de 3.50 metros de alto por 4.50 metros de ancho y 775 metros de longitud para comunicar el sitio conocido como “Los Macheros” con la obra antigua de la veta *Descubridora*. En sentido vertical, una de las obras estratégicas es la

²⁸ CASANELLES I RAHOLA, “Nuevo concepto de Patrimonio Industrial, evolución de su valoración, significado y rentabilidad en el contexto internacional”, *Bienes culturales, Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, núm. 7, 2007, pp. 59-70, en <http://www.mcu.es/patrimonio/docs/MC/IPHE/BienesCulturales/> [consultado el 17 de abril de 2015].

²⁹ Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Manifestación de impacto*, pp. II-33.

construcción del nuevo tiro interior para llegar a la beta *Descubridora*, mismo que tendrá una profundidad de 480 metros con una sección de 2.50 metros por 5 metros. Inmediato a ésta será edificada una rampa descendente con una longitud de 4,000 metros, con el propósito de tener acceso al mineral. Estas obras generarán un movimiento de tepetate con un volumen calculado en 102,097m³ aproximadamente.³⁰ El material que no se ocupe de relleno será depositado en la actual presa de jales, creando un paisaje artificial inerte, en claro perjuicio de la zona eco turística de la mariposa monarca y del paisaje en donde se encontrarán instalados estos desechos de manera permanente.

De esta manera el Barrio de San Hilario mostrará alteraciones respecto a su paisaje natural, afectando de manera directa la imagen urbana histórica del poblado y su vocación turística.

La Casa Parker y su acervo fotográfico

Esta casa habitación se encuentra ubicada en el centro histórico de Angangueo, en el camino al tiro de la mina del Carmen. Se trata de una construcción que perteneció a la pareja de extranjeros formada por William Parker, de origen inglés y Joyce Hartzell Parker, estadounidense nacida en Hudson en el año de 1901.³¹ El señor Parker llegó a Angangueo con su compañera Joyce, a trabajar como ingeniero de máquinas en la empresa ASARCO, durante la aguda crisis económica mundial de los años treinta del siglo xx, pero que favoreció la producción de metales en México, atrayendo a un gran número de empresas extranjeras o bien, dando lugar a que permanecieran las que ya estaban desde el siglo xix.

Durante los siguientes cuarenta años, los Parker permanecieron en Angangueo, viviendo aparentemente entre dos mundos antagónicos; por un lado, la vida glamurosa de la comunidad de

³⁰ Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Manifestación de impacto*, pp. II-11-II-24.

³¹ AGN, Instituciones Gubernamentales: época moderna y contemporánea/Administración Pública Federal Siglo xx/ Secretaría de Gobernación Siglo xx/ Departamento de Migración 201 Estadounidenses /caja 070/, exp. 85, fs. 6: Hartzell Parker, Joyce, México, 21 de enero de 1937.

extranjeros empleados de la ASARCO y por otra parte, fundidos en la modesta cotidianidad con los habitantes locales. Así transcurrieron las casi cuatro décadas que vivieron en Angangueo hasta la muerte de ambos, en la década de los setenta. Esta forma de vida híbrida quedó ilustrada en todos y cada uno de los espacios y mobiliario de su casa. Ejemplo de ello, están los enseres domésticos que en su momento fueron sofisticados y modernos; artesanías y objetos de arte que recolectaron en sus numerosos viajes al extranjero y al territorio nacional, los cuales hasta hace poco conformaron una especie de museo de sitio.

Entre las pertenencias encontradas en la Casa Parker destaca un valioso registro fotográfico, el cual representa y da testimonio de la pasión por la fotografía de Joyce Parker, imágenes tomadas durante su estadía en Angangueo, Michoacán. Se trata de un acervo compuesto de cientos de fotografías, que dan cuenta de la vida íntima de los Parker y del transcurrir cotidiano de los pobladores de Angangueo. Asimismo, en éste se puede encontrar interesante información de la vida social del grupo de extranjeros que trabajaron en la empresa ASARCO, tales como sus hábitos deportivos y recreativos propios de una vida urbana; sus viajes a lejanos países; su fascinación por la cultura mexicana posrevolucionaria, plasmada en sus retratos de las visitas a sitios arqueológicos, o bien de la flora y fauna nativas de México y de la vida diaria del Angangueo tradicional.

Este acervo representa un valioso testimonio histórico y artístico que da cuenta no sólo de la cultura local, sino también de la forma de vida que llevaban los extranjeros en México, derivada de la actividad minera durante el periodo posrevolucionario.

Al momento en que los Parker fallecen, la casa y sus bienes muebles quedaron como herencia a los habitantes locales, ya que ellos no tuvieron descendencia en Angangueo. La historia oral cuenta que sólo eran visitados por una sobrina radicada en los Estados Unidos, quien prefirió que la casa se quedara en propiedad de la empresa paraestatal Impulsora Minera de Angangueo, S.A. de C.V. formada con acciones de los habitantes de Angangueo.

Imagen 1. Joyce Parker. Archivo Parker. Imagen 2. William Parker. Archivo Parker.



Imagen 3. Joyce en la Casa Parker. Archivo Parker.



Imagen 4. Casa Parker. Archivo Parker.



El futuro de dicha casa lo decidió el gobierno del estado de Michoacán, quien siendo accionista de la Impulsora Minera de Angangueo, de manera conjunta con habitantes de Angangueo, vendió dicha propiedad al Grupo México, sin previa consulta de los demás accionistas.

Fue así como se recurrió a un acto ilícito por haber tomado esta decisión exenta de una Asamblea de Socios, tal como se estipulaba en los estatutos de la empresa impulsora.³² Así el inmueble dejó de tener el uso colectivo y turístico que tuvo por más de dos décadas, para pasar al régimen de propiedad privada, lo que se traduce en una pérdida invaluable para los habitantes de Angangueo, ya que a través de los años se han construido un sinnúmero de historias y de imágenes fantásticas o reales en torno a la vida privada de sus moradores, de los objetos y de la casa, ahora cerrada al público y habitada sólo por los recuerdos.

Las antiguas casas de los ingenieros de la ASARCO y el Club

Para la mayoría de la gente la identidad representa algo importante, es sentirse en casa con quienes se comparte ese sentimiento. Así, Castells dice que es la pertenencia a ese algo identitario que proporciona sentido y protección; es el espacio en donde se crean prácticas cómplices, se producen e intercambian símbolos comunes, “un mundo propio desde el que se puede vivir con más tranquilidad el mundo de ajenidades”.³³

Esta necesidad humana de sentirse cerca de quien comparte hábitos, costumbres y aspiraciones, así como de recrear la tierra natal en un lugar ajeno, se intensifica en los extranjeros.

Tal fue el caso de los ingenieros —casi todos norteamericanos— que llegaron a Angangueo contratados por la empresa ASARCO, con el objeto de trabajar las minas existentes en dicho lugar. Estos construyeron su propia comunidad, no sólo por compartir categorías esenciales fundadas en el trabajo, la etnicidad, su condición de foráneos e incluso de género, ya que eran mayoritariamente del sexo masculino; sino también por su forma de vida asociada a la ciudad, visible en sus hábitos, gustos deportivos y recreativos; por ejemplo, la práctica del golf, la equitación, las corridas de toros, los juegos de salón, su facilidad para viajar a otros países, entre otros.

³² ANDF, *Acta constitutiva de la Empresa Impulsora Minera de Angangueo*, núm. 3167, México, D.F., 23 de Junio de 1954.

³³ CASTELLS, “La importancia de la identidad”, *La Vanguardia*, 05 de noviembre de 2005, en <http://www.iceta.org/mc061105.pdf> [consultado el 9 de junio de 2014].

Las anteriores características culturales lograban diferenciarlos de la población local de Angangueo, la cual estaba formada esencialmente por campesinos y comerciantes.

Así, los ingenieros se vieron en la necesidad de organizar el espacio que habitarían de acuerdo a sus hábitos personales. Es así como se realizó la construcción de un pequeño fraccionamiento privado —inaccesible a los habitantes locales— construido en la primera mitad del siglo xx, el cual serviría para alojar a estos y a los directivos de la ASARCO. Si bien actualmente es una solución urbanística común, sigue siendo propia de las ciudades y no de la vida rural anclada a lo local, como era Angangueo hace algunas décadas.

El fraccionamiento conocido en ese tiempo como *El Club*, tiene una lotificación dispersa tipo campestre, rodeada de jardines y se ubica inmediata al bosque, donde los ingenieros practicaban la cacería. Las casas son tipo americano de una planta, construidas con muros de madera y techumbre del mismo material a dos aguas.

Durante la estancia de la empresa minera ASARCO en Angangueo existió un pequeño salón de juegos, espacio donde los extranjeros convivían jugando cartas, billar y escuchaban música de piano o celebraban fiestas. Para 1953, al retirarse dicha empresa de Angangueo, la propiedad pasó a ser posesión de la paraestatal Impulsora Minera de Angangueo, S.A. de C.V.; posteriormente durante la década de los noventa (al igual que la Casa Parker) fue vendida por el gobierno del estado al Grupo México, quienes actualmente usan este espacio como casas habitación de los empleados de esa compañía.

La afectación hacia los habitantes de Angangueo respecto a este espacio, es precisamente la venta que realizó el gobierno del estado como co-accionista de la Impulsora Minera de Angangueo, S.A. de C.V. al Grupo México. Provocando con ello el despojo patrimonial, no únicamente en el sentido económico, sino principalmente como una pérdida del testimonio de una forma de vida pasada que les proporciona identidad como pueblo minero.

Imagen. 5. Imágenes del Club de los ingenieros de la *American Smelting and Refining Company*. Archivo Parker



Los santuarios de la mariposa monarca

Angangueo también se distingue por su entorno natural de valor excepcional, ello lo constata el hallazgo ocurrido en 1976 por el investigador canadiense Fred Urquhart, quien incursionando en las montañas de Angangueo descubrió que en ellas la mariposa monarca migratoria encontraba un espacio idóneo para alojarse. A partir de entonces el lugar no tardó en volverse una atracción científica y turística para el mundo.

La complejidad del fenómeno migratorio de la mariposa monarca, dio lugar a que la zona fuera decretada como Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca³⁴ y reconocida por la UNESCO como Patrimonio Natural de la Humanidad, en el 2008, distinción sustentada en su valor universal excepcional como hábitat de la mariposa monarca.³⁵

Esta Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca constituye una de las zonas del continente americano de mayor interés para los estudiosos de la ecología y, a su vez, uno de los sitios turísticos emblemáticos de Michoacán y de nuestro país; resaltando la belleza del paisaje y la singularidad que representa el fenómeno de la migración de la mariposa. Así, los habitantes de la región han sabido valorar la importancia de dicho fenómeno, estableciendo una forma de vida en torno al comercio y servicios que se asocian al llamado turismo ecológico.

A pesar de la importancia universal que representa la conservación del área natural protegida y que actualmente subsiste en una zona fragilizada por las amenazas que afronta, derivadas del inadecuado uso y manejo del territorio, la empresa minera minimizó la relevancia de esta condicionante, sobreponiendo el Proyecto Angangueo en el área denominada Sierra Chincua, lo cual se traduce en un riesgo inminente de orden ecológico, económico y social para los habitantes de la región.

En la MIA la minera reconoce que la actividad de explotación del mineral que ejecutarán generará emisiones de ruido, de partículas a la atmosfera con residuos peligrosos y de tráfico de vehículos

³⁴ Secretaría de Gobernación, *Diario Oficial de la Federación*: 3 de noviembre de 2009.

³⁵ <http://portal.unesco.org/es/ev.php 09> [consultado en mayo de 2014].

pesados. Igualmente se menciona que es una actividad de posible conflicto mediático y se corre el riesgo de afectar tanto a las aves como a la mariposa monarca, esto al generar un foco de atracción por el espejo de agua recuperada en la presa de jales.

En relación con estos daños la empresa propone medidas de mitigación y atenuación, a través de riego, recubrimiento y apisonamiento de superficies desmontadas, así como la reforestación de las zonas dañadas. En lo relativo al desvío de escurrimientos, se promete diseñar un drenaje pluvial que disminuya el tiempo de desalojo impidiendo su infiltración en determinados puntos. Respecto al espejo de agua que puede formarse en la superficie de la presa de jales, propone la colocación de una malla que se supone evitará el contacto de la mariposa con el agua residual.³⁶

En general dentro de la MIA se observa un discurso que minimiza los daños, ofreciendo medidas de mitigación y atenuación que no garantizan la conservación del ambiente, del paisaje urbano histórico y pone en grave peligro la economía de la región, sustentada en el turismo que depende de esos valores.

Reflexiones finales

Se ha expuesto cómo el Proyecto Anganguero actualmente en curso, pone en duda la idea de “beneficio social” que se promueve en la MIA. En el ámbito del paisaje histórico se observaron dos afectaciones importantes: un despojo sistemático de una serie de inmuebles y sitios con valor histórico, así como el riesgo latente de pérdida parcial o total de las antiguas instalaciones industriales que construyeron las compañías mineras durante el siglo XIX y principios del XX. Construcciones que dan testimonio de una forma de vida pasada, que constituyen parte de la historia local y a su vez son el escenario tangible del imaginario colectivo asociado a una pasada bonanza minera. Es decir, representan el legado histórico de una fructífera economía basada en la explotación minera y el espacio donde se desarrolla su vida cotidiana.

³⁶ Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, *Manifestación de Impacto Ambiental*, pp. V12-V15.

Estos sitios han perdido su uso colectivo para pasar al régimen de propiedad privada de la empresa minera. Bajo estas condiciones se pierde la herencia material y simbólica del pasado, así como la posibilidad de heredarlos a las generaciones futuras. Irónicamente el mismo proceso económico industrial que construyó el actual paisaje minero de Angangueo, actualmente en su modalidad intensiva será posiblemente quien lo destruya.

Asimismo, la zona de la Reserva de la Biósfera de la Mariposa Monarca tendría marcadas repercusiones ecológicas, afectando de manera directa el fenómeno migratorio de la mariposa, ocasionando la pérdida de un patrimonio natural de la humanidad invaluable.

Tomando en consideración las anteriores repercusiones, consideramos que el costo del desarrollo que promete la minera a través de la generación de empleos temporales y la implementación de programas de beneficio social, parece ser desequilibrado con relación a los riesgos de deterioro ambiental, económico y de pérdida del paisaje urbano histórico, que afectarían en forma negativa no únicamente el potencial turístico regional, sino también su identidad y en general, la calidad de vida de los habitantes.

Cabe preguntarse, ¿La producción a gran escala propia de la minería contemporánea y su lógica capitalista no presenta alternativas que permita una convivencia más armónica y equilibrada con las comunidades en donde se practica? ¿Los intereses individuales de las compañías son incompatibles con el manejo sustentable de los bienes de uso colectivo, sean estos recursos del patrimonio natural o cultural de las localidades? ¿Se debe suponer que el Estado y sus herramientas legislativas están ahí para ser “usadas” a favor de las empresas?

Las respuestas a estas preguntas no pueden ser radicales, siempre existen alternativas, mismas que deben surgir de los actores sociales afectados, quienes están invitados a reinventar la autonomía y la emancipación de manera constructiva reconociendo su responsabilidad y su derecho de autogestión del patrimonio cultural y natural.

Bibliografía

- BAUMAN Zygmund, *Ética Posmoderna*, México, Siglo XXI Editores, 2005. Traducción de Bertha Ruíz de la Concha.
- BECK, Ulrich, Giddens, Anthony y Scott Lash, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza, 1997.
- _____, *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- BERIAIN, Josexo (Compilador), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, 3ra. Edición, 2011. (Colección, Autores, Textos y Temas, Ciencias Sociales).
- CASANELLES Rahola, Eusebi, “Nuevo concepto de Patrimonio Industrial, evolución de su valoración, significado y rentabilidad en el contexto internacional”, *Bienes culturales, Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, Instituto del Patrimonio Histórico Español, Dirección General de Bellas Artes, y Bienes Culturales, Secretaría de Estado de Cultura, Núm. 7, 2007, pp. 59-70, en <http://www.mcu.es/patrimonio/docs/MC/IPHE/BienesCulturales/> [consultado el 17 de abril de 2015].
- CASTELLS, Manuel, “La importancia de la identidad”, *La Vanguardia*, 5 de noviembre de 2005, en <http://www.iceta.org/mc061105.pdf> [consultado el 9 de junio de 2014].
- DÍAZ, Luis Miguel, (Compilador), *México y las comisiones internacionales de reclamaciones*, T.I, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- HERNÁNDEZ, Silvia, “Anuncia Grupo México, arranque de la construcción de la mina Angangueo” *El Sol de Morelia*, 22 de Marzo de 2014 en <http://www.oem.com.mx/elsoldemorelia/notas/n3331128.html> [consultado el 4 de abril de 2015].
- LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO, Mayra Montserrat Eslava Galicia, *El mineral o la vida. La legislación minera en México*, México, Centro de orientación y asesoría a pueblos indígenas/Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos de Indios de México/Pez en el árbol editorial, 2011.

- NERI, Laura, “Industrial Minera México llega a Angangueo Michoacán. El proyecto apoyado por el gobierno estatal reactivará el sector minero, que había estado en abandono al menos 20 años”, *Sexenio Michoacán*, 22 de Marzo de 2014, en <http://m.sexenio.com.mx/michoacan/articulo.php> [consultado el 4 de abril de 2012].
- ZAVALA, Monserrat, “Grupo México reactivará su quinta mina más grande”, *Obras Web*, publicado el 3 de diciembre de 2011, en <http://www.obrasweb.mx/default/2011/12/08/grupo-mexico-reactivara-la-quinta-mina-mas-grande> [consultado el 3 de mayo de 2012].

Documentos

- AGN, Instituciones Gubernamentales: Época moderna contemporánea/Administración Pública Federal Siglo xx/ Secretaría de Gobernación Siglo xx/ Departamento de Migración 201 Estadounidenses /Caja 070/, Exp. 85, fs. 6: Hartzell Parker, Joyce, México, 21 de enero de 1937.
- ANDF, *Acta constitutiva de la Empresa Impulsora Minera de Angangueo*, núm. 3167, México, D.F., 23 de Junio de 1954.
- Gobierno Constitucional del Estado De Michoacán de Ocampo, *Periódico Oficial*, Tomo CLIV, núm. 59, 22 de junio del 2012, Morelia, Mich.
- Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, *Periódico Oficial del Estado, Ley que cataloga y prevé la conservación, uso de monumentos, zonas históricas, turísticas y arqueológicas del Estado de Michoacán*, 8 de agosto de 1974. Morelia, Mich., p.2.
- Grupo México, *Resultado 09, Inagotables, Informe Anual*, en <http://www.gmexico.com.mx/files/Informe-2009-espanol.pdf> [consultado el 5 de diciembre de 2012].
- Secretaría de Gobernación, *Diario Oficial de la Federación*, 3 de Noviembre de 2009, “Decreto que modifica el Artículo Primero del diverso por el que se declaró como Área Natural Protegida, con la categoría de Reserva de la Biosfera, la región denominada Mariposa Monarca, ubicada en los Muni-

cipios de Temascalcingo, San Felipe del Progreso, Donato Guerra y Villa de Allende en el Estado de México y Contepec, Senguio, Angangueo, Ocampo, Zitácuaro y Áporo en el Estado de Michoacán”, 10 de noviembre de 2000, México, D.F., en <http://www.dof.gob.mx/> [consultado el 9 de mayo de 2012].

Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, “Resolutivo de la Evaluación de Impacto Ambiental”, 07 de octubre de 2005, en <http://www.semarnat.gob.mx/> [consultado el 10 de octubre de 2011].

United Nations Educational Scientific And Cultural Organization, “Recomendación sobre el paisaje urbano histórico” en <http://portal.unesco.org/> [consultado el 5 de mayo de 2015].

HOMIES DE RETORNO EN ANGAHUAN: UNA COMUNIDAD PURÉPECHA EN MICHOACÁN

Berenice Guevara Sánchez

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Introducción

El trabajo aborda el tema de los migrantes de retorno que fueron miembros de pandillas en los Estados Unidos y de cómo estos autollamados *homies*,¹ a su regreso a la población indígena de Angahuan,² son acogidos por su grupo de origen a pesar de traer un equipaje cultural³ distinto al de su partida, el cual pierde paulatinamente su importancia pues la colectividad, que se rige por un sistema de usos y costumbres, los arropa y envuelve con sus dinámicas ancestrales. Los habitantes de este sitio comparten una herencia y una tradición cultural, saberes, ritos, costumbres, composiciones musicales y dancísticas transmitidas de padres a hijos, lo cual ha persistido generacionalmente gracias a una fuerte defensa por parte de los habitantes de Angahuan que han logrado fortalecer su identidad étnica establecida políticamente en un estatuto comunal que controla los cambios que pudieran surgir incluso por la migración.⁴ Este trabajo se llevó a cabo con base en diversas entrevistas a personajes de Angahuan, jóvenes de los 16 años en adelante y adultos que viven el día a día en su comunidad y la resignifican desde distintos espacios. Los testimonios recopilados se introducen en algunas partes del artículo para que el lector pue-

¹ Término usado por pandillas para referirse entre sí y equivale a “amigo”. El término tiene su origen en Los Ángeles, California. Los *Mexican-American* lo usan con frecuencia. Se deriva de la palabra «Home boy» que significa “chico del barrio”.

² El trabajo de campo en la comunidad se llevó a cabo de 2010 a 2013.

³ Experiencias distintas al común de sus amigos, familiares que no cuentan con experiencia migratoria a los Estados Unidos de América.

⁴ Este trabajo pretende ser un aporte al estudio de los pandilleros indígenas, ya que las investigaciones académicas han girado sobre jóvenes urbanos, relegando las reflexiones sobre estas otras juventudes ancladas en el complejo mundo rural de México.

da tener una lectura directa sobre las experiencias de esas personas y de cómo viven ciertos hechos en su comunidad.

Las tres primeras partes del trabajo tienen el objetivo de situar histórica y socialmente a Angahuan, para comprender por qué responde de una manera incluyente y positiva hacia los pandilleros de retorno y, por último, se narran las experiencias de reintegración a la comunidad de *Homie* y *Sonrisas*, ex pandilleros que fueron deportados por las autoridades de los Estados Unidos por cometer delitos contra la vida y la salud.

El regreso del *homie* a Angahuan representa un proceso de reinserción y reapropiación de valores comunitarios: sus tradiciones, fiestas y costumbres cobran nuevos significados. Constituye un complejo proceso de recuperación de la identidad, acerca de lo cual no siempre existe una plena conciencia. Usos, representaciones, conocimientos, vínculos afectivos y otros elementos se recuperan gradualmente y dan sentido de pertenencia. Estos valores rebelan además los “mecanismos” del entorno comunitario para preservar la herencia inmaterial, pero no de manera intacta ya que coexisten de manera implícita ciertos “arreglos” generacionales. Ese patrimonio cultural purépecha vive también en las contradicciones que se reflejan en la dicotomía de lo tradicional y lo moderno que los migrantes de retorno reflejan en sus actividades en el pueblo. A pesar de que su regreso es amortiguado por la comunidad, lo cierto es que permanecen hábitos adquiridos en Estados Unidos, que los diferencia del común pero que no los separa de su entorno.

Angahuan: “Nuestra única fuerza es la unión”⁵

La población de referencia es una comunidad situada a 32 kilómetros de distancia de Uruapan, la cabecera municipal.⁶ Se localiza en la parte norte del volcán Parícutín. Colinda al norte con los pueblos de Corupo y San Felipe de los Herreros; en el sur con los terre-

⁵ Extracto de la entrevista realizada al Profesor Sosa, 45 años, comunidad de Angahuan el 13 de abril de 2012.

⁶ En la Ley de división territorial de 1868, declaró como distrito a Uruapan y las tenencias que le corresponderían serían: Jicalán, Jucutacato, San Lorenzo, Capacuaro, Parangaricutiro, Parícutin y Angahuan.

nos comunales de San Juan Parangaricutiro y Paricutín; en el oriente con San Lorenzo; al oeste con los terrenos de San Juan Parangaricutiro, San Pedro Zacán y Santa Ana Zirosto. La comunidad está conformada por 5,773 habitantes, según el censo de población y vivienda del INEGI del año 2010.⁷

Acerca del significado de la palabra Angahuan no se ha llegado a un consenso. Existen cuatro distintas interpretaciones que surgieron de diversas fuentes: *Anhani* significa “lugar que se localiza después de la cuesta o una pendiente”, *Andanherani* significa “el lugar más bajo con relación a lo que circunda”, *Antankuani* quiere decir “el lugar donde lo alcanzaron” y *Anhahuani*, por su parte, “no son muchos.” Este asentamiento humano data de la época prehispánica y, según algunas versiones, formaba parte de los límites del imperio tarasco. Las investigaciones sobre Angahuan son pocas,⁸ sobre todo falta una obra que nos hable del devenir histórico de la comunidad, sin embargo, la tradición oral ha rescatado fragmentos de su memoria, los cuales fueron reunidos en la obra *Propuesta de un anteproyecto de educación purépecha. Estudio comparativo de la educación confesional, oficial familiar y comunitaria en Angahuan*, escrita por Valente Soto Bravo en 1982 y que es la base de otros trabajos.

Por otra parte, las autoridades comunales de Angahuan formularon el *Estatuto comunal de la comunidad purépecha de Angahuan*, para defender sus tierras de las modificaciones del artículo 27º constitucional fracción VII, reformulado en 1992,⁹ en el cual se regulan los derechos de los comuneros sobre las tierras. El documento es importante porque es la declaración “política” de Angahuan, de su existencia como comunidad. En el escrito podemos encontrar la

⁷ www.inegi.org.com [consultado el 20 de noviembre de 2010].

⁸ Las investigaciones que se conocen sobre Angahuan versan en tópicos de Historia del Arte por el templo que se encuentra en la comunidad y sobre el tipo de vivienda que se construye, ya que continúan edificando casas tradicionales: “las trojes”. Ver: GONZÁLEZ GALVÁN, *Arte Virreinal en Michoacán*; ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, *Templo de Santo Santiago Apóstol*; BARBOSA VEGA, LÓPEZ MERLOS, RODRÍGUEZ MATEOS y QUINTERO, *La producción social*.

⁹ La ley forestal de 1992, “representa un paso atrás con respecto a la de 1960 y 1986 estimulada por las políticas neoliberales [...] ante esta política de explotación impulsada por el gobierno se oponen enconadamente muchos indígenas de la meseta tarasca; quienes a partir de 1991 logran reunirse formalmente en torno a la llamada Nación Purépecha [...] teniendo como objetivos la lucha por la tierra y la cultura que les es propia”. Ver: PARÉ y SÁNCHEZ, *El ropaje de la tierra*, p. 36.

defensa de sus tierras mediante títulos virreinales y la resolución presidencial del 5 de octubre de 1984.¹⁰ Igualmente nos habla sobre su historia y hace una minuciosa descripción de los derechos y las obligaciones de las autoridades comunales, lineamientos que deben de seguirse sobre el tipo de vivienda, el lenguaje que se habla cotidianamente y las tradiciones que se deben de preservar. De este modo, asientan sus vínculos identitarios que les permite representarse ante el exterior como un conjunto, como una “entidad social” con usos y costumbres propios, lo cual marca una singularidad en relación con otros asentamientos indígenas de la región.

Todos sus pobladores hablan purépecha y consideran el español como lengua complementaria de la comunidad para la comunicación con el mundo exterior.¹¹ Por su parte, la economía comunitaria está diversificada, encontramos el comercio interno que se observa en varios negocios como tiendas de abarrotes: sesenta y siete (Soto Bravo en 1982 señaló que sólo había cinco tiendas); seguido por tiendas de ropa: diez y siete en total, y carpinterías: once, entre otros negocios. Es decir, el sustento de la comunidad no depende exclusivamente del campo, como acontece en el mundo rural moderno al que ya no se le puede definir por su exclusión con el exterior ni con su sobrevivencia con base en el sector primario. El trabajo de las mujeres se encuentra mayoritariamente dentro del hogar y ejecutan actividades complementarias como atender puestos de comida en la tarde o en la noche; algunas de ellas son reconocidas como cocineras tradicionales por el gobierno del estado, quien apoyó la creación del programa POPMI¹² y alentó a que

¹⁰ “... reconociéndose una superficie de 6,589-00-00 has, para 602 comuneros reconocidos y beneficiados en el censo comunal inserto en la propia resolución presidencial, cuya ejecución y deslinde se realizó el 20 de septiembre de 1985, de estas se incluyeron 40-00 has. de zona urbana, más agostadero y monte alto y porciones laborables. Además, la comunidad tiene en disputa con la comunidad de Corupo 188-00-00 has” *Estatuto Comunal*, comunidad purhépecha de Angahuan. Resolución Presidencial No. 4700, R. A. N. No. DCCCLXXV, p. 8.

¹¹ SOTO BRAVO, *Estatuto Comunal*, p. 91.

¹² El Programa Organización Productiva para Mujeres Indígenas (POPMI) lleva seis años de existencia como programa federal a cargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y procura acortar la brecha que históricamente ha existido en las oportunidades de desarrollo entre mujeres y hombres dentro de los pueblos y comunidades indígenas. Ver: http://www.cdi.gob.mx/popmi/cuadriptico_POPMI_final_230109.pdf [consultado el 22 de mayo de 2012].

se reunieran en grupos para crear pequeñas cocinas económicas, donde se sirven platos tradicionales; otras elaboran artesanías en telar de cintura como rebozos, huanengos y gabanes. “Lo anterior es especialmente significativo en el caso de las mujeres, cuyo espacio fundamental lo constituye la casa; en algún lugar de este espacio, ellas cosen, tejen, bordan, y aprovechan la labor manual para desplegar mecanismos de socialización ínter e intrageneracional”.¹³ La mayoría de las mujeres en la comunidad continúan usando su traje típico como vestimenta cotidiana: el traje de rollo, el cual consta de naguas blancas bordadas, el rollo -falda con tablillas- que puede ser de distintos colores, las fajas, el delantal bordado, el saco o camisa y el rebozo.¹⁴ Vestirse con ese atuendo les permite mostrar su identidad en oposición a su exterior y, además, adquiere un significado de vínculo social entre sus congéneres.

El turismo es otra alternativa de empleo ya que desde el nacimiento del volcán Parícutín en 1943, “los ojos del mundo voltearon a ver Angahuan.” Esta fue una comunidad que no sufrió grandes daños, como San Juan Viejo y Parícutín que fueron arrasados por la lava, mientras que los bosques que rodeaban el volcán sufrieron la transformación del suelo. Para explotar esta alternativa de trabajo hay caballerangos que invitan a los turistas nacionales y extranjeros a dar paseos en caballo hacia las ruinas de San Juan Viejo o bien al cráter del volcán. Se cuenta con cuatro hoteles, los cuales tienen lo indispensable para el visitante. También existen nueve sitios para comer, entre restaurantes y cocinas económicas. Sin embargo, algunos vecinos apuntan que si bien “el turismo era una alternativa de trabajo, el flujo turístico ha bajado ... por la inseguridad que ha venido a afectar a todas las actividades, pues era una derrama importante de dinero, ya es muy escaso el turismo que llega”.¹⁵ Para la venta de artesanías, la comunidad cuenta con la Casa de las Artesanías, donde se ofertan rebozos y artículos de madera, sin embargo, algunas mujeres nos comentaron que no llevan sus creaciones a vender a ese lugar porque no les pagan lo que

¹³ RAMÍREZ GARAYZAR, *Tejiendo la identidad*, p. 11.

¹⁴ En otras comunidades purépechas la vestimenta tradicional se ha dejado de usar cotidianamente o sólo se usa durante las fiestas.

¹⁵ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, 45 años, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

ellas consideran justo por su trabajo; prefieren ir a Uruapan a vender al mercado ya que ahí obtienen mayor ganancia.

Otro caso más lo representa el trabajo con madera, ya sea porque se tenga un negocio propio equipado con “sierra-cinta” donde hacer muebles o cajas de empaque, o bien porque se trabaje en otras comunidades aledañas. La comunidad cuenta con un astillador propio, ubicado en el paraje denominado *Pakicho*, el cual tiene un terreno, oficinas y maquinaria completa para su operación. Pero para que la comunidad fuera la propietaria del astillador, se pasó por una serie de negociaciones y conflictos internos. Primeramente la empresa era de tipo privada y los dueños eran empresarios de Uruapan pero:¹⁶ “En secreto, en enero de 1991 en una asamblea de comuneros, se tomó la decisión de expropiar el astillador para convertirlo en empresa comunal”,¹⁷ argumentando que no se tenían los permisos necesarios para que funcionara en tierras de Angahuan.

El párroco organizó varios grupos eclesiales de base para trabajar en el astillador, especialmente entre las mujeres de Angahuan. La empresa inició empleando a mujeres, pero semanas después comenzó a sustituirlas por varones, asunto que molestó a sus antiguas empleadas y al párroco de ese entonces. Estos grupos fueron un factor importante en la movilización de la comunidad para la toma del astillador privado y para mantener el control de la empresa dentro de la comunidad.¹⁸

El suceso culminó con la indemnización de los dueños y la creación de la empresa comunal. Lo que propició el éxito de la expropiación del astillador fue el apoyo de mujeres y varones, así como la organización de párroco, ya que la cohesión dentro de la comunidad es fuerte y los lazos comunitarios son notables. “La comunidad local más que un agregado de habitantes, es una red social”.¹⁹ Esta unión y ayuda mutua²⁰ también se aprecia cuando enfrentan

¹⁶ Ante esta experiencia es que el *Estatuto comunal* prohibió la venta de tierras a personas ajenas a la comunidad.

¹⁷ ROTH y SOSA, “Tradiciones del Estado”, p. 124.

¹⁸ ROTH y SOSA, “Tradiciones del Estado”, p. 121.

¹⁹ MILANESE, *La comunità come strumento*.

²⁰ El apoyo y la ayuda mutua existen desde los mismos orígenes de la organización social y encarnan una filosofía que reconoce desarrolla y estimula el poder de las personas no sólo

a la policía que en ocasiones detiene a “presuntos talamontes” en posesión de caja de empaque o con madera, de la cual no tienen los documentos necesarios para demostrar que fue cortada lícitamente. En Angahuan, las personas se tratan con cercanía y mantienen relaciones cara a cara, esto produce que conozcan en buena medida sus mutuas necesidades así como sus actividades cotidianas.

El aspecto religioso resulta interesante ya que los habitantes del lugar son mayoritariamente católicos, aunque aseguran que con la migración algunos regresan “con nuevas ideas”. Como es de suponer, en una comunidad que guarda celosamente los usos y costumbres, las distintas denominaciones religiosas no son bien recibidas, ni bien vistas las personas que las practican. El *Estatuto comunal* no expresa tácitamente que la religión católica sea la única que debe de ejercerse, porque entraría en controversia constitucional con la libertad de cultos, pero en la práctica es visible. Si bien en momentos el discurso de la comunidad es poroso para permitir a los miembros adscribirse a instituciones “de fuera” —como la escuela—, en lo religioso no resulta laxo sino más bien “cerrado”. Esto se reflejó en el año 2010 cuando se decidió expulsar a Carlos “El gringo”.

... se expulsó a un norteamericano que se estaba ganando a la gente rápidamente, daba clases de inglés y muchos alquiladores de caballos acudían a sus clases (pero) su intención era otra, evangelizar sus clases y otras cosas de altruismo, médicos, medicinas gratuitas, pero poco a poco iba ganándose a la gente, él siempre negó que su afán primordial era evangelizar. Subía al internet tareas que estaba realizando. Alguien bajó toda esa información y la gente lo vio mal, mucha gente lo defendía muchas veces por interés. Lo que hacía era regalar dinero.²¹

El norteamericano —a quien se le había advertido de que no realizara proselitismo religioso para no dividir a la comunidad—

para ayudarse a sí mismas, sino también para ayudar a otras personas. Véase: GRACIA, “El apoyo social”, p.13.

²¹ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, 45 años, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

pidió se le hiciera una asamblea comunitaria entre semana y que no fuera una decisión de unos cuantos, sino que todos opinaran sobre su futuro en el pueblo: “Acudió mucha gente, ya saben lo que se iba a decidir. Se decide que en un mes tenía que abandonar y llevarse sus cosas”.²² Sin embargo, no fue una decisión unánime pues había voces a favor del “gringo” para que se quedara, no sólo por su ayuda en relación con la atención médica (sector que está desatendido por las autoridades de salud pública en el estado, ya que sólo se tiene una clínica de medicina general, la cual no atiende ni cirugías ni servicios de odontología). La ruptura fue fuerte, “hubo muchas discrepancias casi llegamos a los golpes ... afortunadamente esas heridas se resanaron, sí me daba cuenta de las miradas, las murmuraciones ... yo notaba cierto distanciamiento.”²³

Angahuan es un espacio donde predomina el “bien común”, léase la decisión de la mayoría por la minoría. Así como el nosotros por el yo. La lealtad al colectivismo se busca sobre todos los intereses. No sólo se tiene una propiedad mancomunada con amplios territorios de bosque, empresas de propiedad comunal —el astillador y el centro turístico—, cuentan también con autoridades locales con cierta autonomía frente a los poderes gubernamentales (*T’arhepencha* “consejo de ancianos”),²⁴ sino también una construcción, un *ethos* comunitario²⁵ donde se transmiten los valores y el orden social basados en la reciprocidad social. Además, como menciona Claudio Garibay, los comunalismos²⁶ exigen a sus miembros una dura disciplina, exige lealtades, exaltan valores comunita-

²² Entrevista de Berenice Guevara al sacerdote, comunidad de Angahuan, 5 de mayo de 2012.

²³ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, 45 años, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

²⁴ Para llegar a ser parte del Consejo de Ancianos se tiene que tener respeto dentro de la comunidad, y este se obtiene mediante distintas labores, haber sido carguero, haber tenido un cargo administrativo y haber obtenido buenos resultados durante el periodo en que fue electo.

²⁵ La definición más usada de “*ethos*” en las ciencias sociales es la siguiente: conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad. En este caso hablamos sobre rasgos comunes que se adquieren en la crianza y en un recorrido histórico de los miembros del pueblo de Angahuan. Para mayor referencia véase la obra de GARIBAY OROZCO, *Comunalismos y liberalismos*.

²⁶ GARIBAY OROZCO, *Comunalismos y liberalismos*.

rios, perfilan identidades y demarcan fronteras simbólicas de adscripción; pero también implican que la “anomia” es fuertemente sancionada, ya que va en contra de lo que persigue la comunidad: la cohesión, la ayuda mutua, el respeto a las costumbres y las cosmovisiones ancestrales, que han buscado defender, respetar, fortalecer y que “han regido por más de cinco siglos la vida del pueblo”.²⁷ Y esto, por ende, fortalece los lazos, el *tejido social* (conjunto de redes y alianzas que se desarrollan entre vecinos, los cuales que se ven encarnados en los niveles de sociabilidad, de confianza, apoyo y reciprocidad, con los individuos de ese espacio de convivencia) entre los miembros que comparten relaciones afectivas que determinan formas de ser, producir, interactuar y proyectarse en todos los ámbitos de convivencia social, además de producir entre sus pobladores un sentido de pertenencia, así como la noción de un futuro compartido.

La construcción de lo “joven”

Las investigaciones sobre jóvenes en México no son precisamente abundantes y son aún menos los trabajos y reflexiones sobre jóvenes-rurales,²⁸ las visiones que expresan estas pesquisas giran en torno a su desempeño escolar o su migración a centros urbanos.²⁹ Por otra parte, los análisis que surgen en los campos de conocimiento, particularmente en el área de la historia cultural, apuntalan a que la noción de joven es una construcción histórica y que cada sociedad dota a este concepto con características que han variado en el devenir de los discursos, percepciones e imaginarios. Y no se refiere únicamente a una edad en específico. En este sentido, Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt consideran que un joven:

²⁷ SOTO BRAVO, *Estatuto Comunal*, p. 5.

²⁸ “El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto [...] pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios [...] el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes de los grupos étnicos [...]” Véase: CASTRO, “Jóvenes e indios”, p. 674.

²⁹ MARTÍNEZ CASAS, “La invención de la adolescencia”, pp. 23-36. MARTÍNEZ y ROJAS, A., “Jóvenes indígenas en la escuela”, pp. 105-122.

[...] se sitúa entre los márgenes movedizos de la dependencia infantil y de la autonomía de los adultos, en el periodo-mero cambio- en el que se cumplen, rodeadas de cierta turbación, las promesas de la adolescencia, en los confines un tanto imprecisos de la inmadurez y la madurez sexuales, de la formación de las facultades intelectuales y de su florecimiento, de la ausencia de autoridad y la adquisición de poderes. Más que una evolución fisiológica concreta, la juventud depende de unas determinaciones culturales que difieren según las sociedades humanas y las épocas, imponiendo cada una de ellas a su modo un orden y un sentido a lo que aparece transitorio, hasta desordenado y caótico.³⁰

De esta manera, es de suponer que las diferencias no sólo oscilan en periodos de edad, derechos u obligaciones, sino que éstas además varían en función del género, la procedencia étnica y la clase social. Los jóvenes no son iguales ni en un mismo tiempo, ni en los mismos espacios. Esto es particularmente cierto en la comunidad de Angahuan. El primer encuentro con ese paisaje fue revelador. Primero podría decirse que la construcción de lo que se considera “joven” en lo urbano entra en conflicto o en contradicción con lo que empíricamente se encuentra en ese espacio de realidad rural.

Dentro de los relatos o las formas de crear lo “joven”, en Angahuan se considera que corre por tres distintas vertientes, que no necesariamente marchan paralelas sino que se entrecruzan ya sea para reforzar una imagen, para sancionar una “anomia” o para crear nuevas formas de entender y de actuar. Uno de ellos serían los discursos paternos y maternos en relación a cómo debe de ser un joven dentro de la comunidad, sus deberes y obligaciones con la familia, estrechamente relacionados con los lineamientos de la Iglesia. Otro sería en relación con los imaginarios que rondan a manera de chismes, burlas y chistes, para encauzar las formas de ser joven. Y, finalmente, otra representada por las visiones emanadas de una generación que entra en conflicto —o que está en transformación— con los padres, con la comunidad, la cual está representada por los jóvenes que han podido continuar estudiando

³⁰ LEVY y SCHMITT, *Historia de los jóvenes*, p. 8.

en ciudades como Uruapan o Morelia. Pero hay una más que está constituida por jóvenes que migran por razones de trabajo tanto a Estados Unidos como a Guadalajara.

En la comunidad existen clasificaciones para los jóvenes. Cada una de ellas implica deberes más que una edad en particular: el primero sería *Tumbi Sapicho* —jovencito—, es el que asiste a la escuela, sus obligaciones se circunscriben al hogar o a trabajos pequeños en el campo. *Tumbi Kiei* —joven grande o casadero—, que se encuentra entre la secundaria y la preparatoria, participa en las actividades de la Iglesia como correr las imágenes, puede tener una actividad asignada o trabajo dentro del campo, el comercio, etc., contando también con la aceptación o permiso para tener novias y casarse. Y, finalmente, *Tumbi Tianepiti* —joven viejo o solterón, es el que rebasa la edad de los 18 a los 20 años, usualmente es quien por motivos de trabajo, escuela o bien por un “proyecto de vida”, no se ha casado. La clasificación para las mujeres jóvenes son casi las mismas, pero sólo cambia la raíz ya que ellas se les llaman: *Uatzi Sapichu*, *Uatzi Kiei*, y *Uatzi Kiutzumiti*.

Cada uno de los géneros tiene obligaciones y derechos distintos, también condicionados por el nivel económico de sus familias o el poder político que tengan éstas, ya que los hijos de caciques³¹ cuentan con ciertos privilegios. Pero, en términos generales, el varón tiene que participar activamente en las labores del campo, cuidar las tierras tanto de la comunidad como de la familia. A temprana edad se les inculca que son parte de la colectividad, “... se les hace conciencia desde muy niños sobre su comunidad, a amarla y respetarla ..., van creciendo con esa mentalidad de que son parte y por tanto que hay que cuidarla, se mantiene un ritmo de vida en lo que a ti te pasa nos afecta a todos”.³² Los rituales de tránsito,³³ según algunos investigadores, están determinados por el paso de

³¹ Para no entrar en pormenores teóricos el término *Cacique* en Angahuan adquiere matices y es de uso común, se refiere en esencia a una persona o familia con una posición social y económica más “privilegiada” frente a los demás habitantes de la comunidad.

³² Entrevista de Berenice Guevara al sacerdote, comunidad de Angahuan, 5 de mayo de 2012.

³³ Etapas que marcan el desarrollo de los individuos.

niño a adulto mediante el trabajo y el sistema de cargos,³⁴ particularmente los relacionados con las fiestas y los rituales religiosos, ya que dan servicios en el templo, corren las imágenes,³⁵ formando parte de los grupos católicos, que son aproximadamente diez, entre los de adultos y de jóvenes.

A las mujeres se les instruye en el cuidado de la casa, el bordado, el tejido de cintura y la atención a los niños. Sigue presente la dicotomía de la esfera pública para el varón y la privada para la mujer, aunque actualmente presenta mayores porosidades. Podemos ver que actividades que antes estaban negadas al género femenino hoy son toleradas y aceptadas, como el conducir un automóvil, dirigir un negocio, asistir a la escuela o hacerse cargo de la familia. Los rituales de tránsito en este caso se presentan cuando inicia el ciclo menstrual, cuando la mujer se casa y tiene hijos.

En relación con los discursos paternos y maternos que emergen para persuadir a los jóvenes para que se casen, nacen de distintos intereses. Por una parte los usos y costumbres marcan que una persona es apta para casarse a la edad de 18 años —o menos— en el caso de los varones, y 16 —o menos— en las mujeres. Los hombres buscan la unión matrimonial para que los “cuiden”: “mi mamá quiere que tenga alguien que me cocine, que me lave, es como comunal que los padres quieran ver casados a todos sus hijos, más las abuelas y los padrinos de bautizo”.³⁶ Para ello, las madres recurren, según el testimonio de uno de los entrevistados, *Simón sin Dinero*, al “chantaje emocional”, diciéndoles que ellas pronto van a morir y que no quieren irse sin verlos casados.

Otra de las intenciones de casar a sus hijos es que dejen de tomar. Numerosos adultos y jóvenes toman en exceso, lo cual es un problema de salud y, en algunos casos, detonador de conflictos dentro de la comunidad, dado que el consumo de bebidas embriagantes forma parte de los usos y costumbres, así como elemento importante en las festividades de cualquier índole. La fami-

³⁴ Obligaciones y responsabilidades que se van adquiriendo en la comunidad.

³⁵ Hacerse cargo del cuidado de la imagen de una virgen o santo que tendrán que llevar en alguna fiesta parroquial y comunal por las calles de Angahuan.

³⁶ Entrevista de Berenice Guevara a “C”, 24 años, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

lia busca una solución con el enlace: “yo veo que los papás ven como una salida que si te casas dejarás de tomar y te harás responsable aunque no todos lo hacen, pero sí veo que hay presión”.³⁷

Otro factor importante es la herencia que en Angahuan, como en otras comunidades, se da de manera patrilineal. Tienen preferencia los hijos y los nietos varones sobre las mujeres —muchas de ellas reciben bienes pero en menor cantidad que los varones, aunque esto está cambiando, pues se dan casos en los cuales si la mujer es mayor, ella tiene la preferencia. También implica que los hijos llevarán a sus esposas a vivir a las casas de sus padres y que las hijas que se casan dejen el hogar para ir a la casa de sus suegros. Por costumbre la pareja deberán vivir al menos un año en la casa paterna o hasta que tenga la posibilidad económica de independizarse. Luego entonces, el matrimonio sirve como aglutinador de tierras pues implica que las familias que recién se unen cuidarán sus terrenos y velará por el interés común. Cabe señalar que persiste la endogamia dentro de la comunidad. Los lazos que teje el matrimonio entre familias son importantes ya que este tipo de uniones, como los bautizos, están entrelazados por vínculos de afecto, de ayuda mutua y de reciprocidad. Los padrinos de bautizo como los de boda son importantes pues se adquieren nuevas alianzas y se tejen nuevas redes, más allá de la familia sanguínea.

Entre las mujeres el discurso del matrimonio es más consistente que entre los varones, ya que lo deseable en cualquier familia de la comunidad es que sus hijas se casen sin excepción. Y si llegan a prolongar ese evento, las murmuraciones no tardan en hacer presencia: “ya se quedó”, “no les está molestando su hija”, “no hacen mucho gasto con ella”. Algunas de estas jóvenes se casan a los 12 y 14 años, por lo que —comentan los entrevistados— los noviazgos no duran mucho tiempo antes del matrimonio y cuentan con ciertos lineamientos, algunos de los cuales giran en torno a la prevención del contacto físico. Incluso ciertos testimonios aseguran que algunas mujeres son presionadas por sus familias para casarse con “buenos partidos”, es decir, hijos de caciques, que tengan dinero y respeto dentro de la comunidad. De esta manera, la decisión de casarse no siempre está acompañada del sentimiento

³⁷ Entrevista de Berenice Guevara a Laura, 24 años, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

amoroso entre los contrayentes ni es tampoco una decisión de pareja.³⁸ Aún más complejo, no es una disposición individual, se sigue sacrificando el “yo” por la entidad familiar. Pareciera que persiste la idea de que los jóvenes son propiedad de los adultos -padres- y que pueden obtener beneficios de sus enlaces e incluso de su trabajo. Pero para ambos géneros el matrimonio es un cambio de estatus dentro de la comunidad, en el caso de ellos pasan de *tumbi* a *achati* y en el de ellas de *uatzi* a *guariti*. Además, adoptan nuevos deberes, pueden adquirir cargos públicos y tienen, ahora sí, la obligación de contribuir económicamente y en la medida de sus posibilidades al mantenimiento de las instituciones comunales y de las fiestas religiosas que se celebren.

La población en Angahuan es mayoritariamente joven, entre niños y adolescentes. Se tienen varios planteles escolares: prescolares, primarias, secundarias, telesecundarias y un bachillerato. Este último cuenta con pocos alumnos. Apenas se está aceptando el ingreso de muchachos (as) a estos espacios ya que para algunos padres es una “pérdida de tiempo” pues consideran que sus hijos son más productivos en los trabajos del campo que en las aulas, otros más consideran innecesaria su incorporación a la educación media superior, ya que no encuentran importancia en la enseñanza. La escuela ha contribuido en la medida de su alcance a modificar las formas de pensamiento en los jóvenes e incluso de los adultos. La obligatoriedad de asistir a la secundaria surge con la *Ley general de educación* de 1993. Una de las transformaciones se observa cuando los jóvenes reflexionan y cuestionan la idea de casarse a temprana edad, y esto ha facilitado que muchos alarguen su soltería convirtiéndolos no en entes pasivos de lo que los adultos quieren o esperan de ellos, sino en activos “individuos” que analizan su proyecto de vida, aunque ello signifique ser presa de las burlas de los demás: “Es muy carreta ser los quedados de la comunidad te dicen órale viejón —risas— lo dicen los compas, los cuñados políticos, se la rifan, te dicen ya te quedaste”.³⁹ Sin em-

³⁸ Cabe aclarar que la historia del amor y del matrimonio en Occidente no siempre van de la mano. Ya que amor, procreación y placer en el devenir histórico han pasado por diversos periodos, unos tratan de dividirlos, otros de reunirlos según los parámetros de cada momento. SIMONNET (compilador), “Matrimonio de amor sin placer”.

³⁹ Entrevista de Berenice Guevara a “C”, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

bargo, la idea de contraer matrimonio es algo que se contempla pero hasta que se tengan ciertas metas cumplidas, como la independencia económica y no siempre con mujeres de la comunidad.

Para las mujeres, en menor medida que para los varones, su paso por la escuela es un espacio donde pueden jugar (baloncesto, voleibol), bailar, pasear con las amigas y amigos, realizar prácticas que sus madres y abuelas ni siquiera imaginaron efectuar. El sistema pedagógico les ha brindado una ampliación de sus horizontes y la posibilidad de diseñar novedosas expectativas en cuanto a su futuro, en algunos casos seguir estudiando el bachillerato o la Universidad, o migrar para trabajar en otros lugares.⁴⁰ Otros elementos que se pueden ver en las personas que han podido estudiar, tanto dentro como fuera de Angahuan, es la *distinción del gusto*, e incluso de los *habitus*,⁴¹ la música, la preferencia por cierta ropa y marcas son los elementos más visibles.⁴² Y más allá de esto, las formas de interactuar entre sus pares. “Hace tiempo hubo un programa —de radio en la comunidad— dedicado a la juventud, donde ellos expresaban que ante la vieja generación se sentían incomprendidos”.⁴³ Comentan que entrado el año 2012 hubo el suicidio de un joven, aseguran algunos testigos fue porque el muchacho se sentía distinto, porque se creía marginado por ser *emmo*.⁴⁴ “Hay como un estigma, aquí en el pueblo, pues hasta los

⁴⁰ CASTRO, “Jóvenes e indios”, p. 689.

⁴¹ Tanto el concepto gusto como el de *habitus* se retoman de Pierre Bourdieu. Entendiendo el gusto como un elemento que pertenece al orden abstracto que conforma nuestros criterios y disposiciones hacia las cosas, según las condiciones en que hemos adquirido nuestro capital cultural y *habitus* como principio generador de prácticas generadas por las condiciones de vida de los grupos sociales. Véase: BOURDIEU, *La distinción*.

⁴² Las muchachas que suelen asistir a la escuela tanto dentro como fuera de Angahuan comienzan a usar pantalón y han dejado de usar la vestimenta tradicional, el traje rollo. Esto se puede observar marcadamente en las distintas generaciones ya que las madres y abuelas lo usan todos los días, sin excepción.

⁴³ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012. Este sentir es compartido por diversos jóvenes en distintos tiempos y espacios.

⁴⁴ La expresión “emo” es una derivación del término “emocional.” Además, debe de asociarse al género musical alternativo “emotional hardcore” o “emo-core”, que tuvo su efervescencia en los finales de los años ochenta, que se caracteriza por estar ligado a letras que reflejaban estados emocionales y que pretendían plasmarlo en los oyentes. Un “emo” es por lo regular un adolescente que adopta una apariencia y una serie de comportamientos que pretenden reflejar un estado de tristeza interna para identificarse con su grupo de pares. Desde el punto de vista de la apariencia, suelen llevar cubierto uno de sus ojos por el

amigos lo rechazábamos ... sus padres y por el pueblo”,⁴⁵ “le decían cosas por sus formas de vestir traía pantalones entubados ... la gente lo rechazaba ...”.⁴⁶ El discurso del deber ser es algo que no sólo se persuade por medio de mandatos familiares, sino también a través de señalamientos y enjuiciamientos de las redes sociales más cercanas.

Además, un fenómeno que se ha presentado entre los jóvenes es que han dejado de interesarse por los conocimientos agrícolas de sus padres, ya que lo difícil del trabajo en el campo y so pretexto de asistir a la escuela “... conduce a muchos niños y jóvenes a que se nieguen a realizar lo que tradicionalmente debían ser sus obligaciones. Esto está alejando a varios de ellos de la experiencia para valorar y manejar sus recursos naturales y culturales; además de que, como expresan algunos padres, ‘se han vuelto rebeldes’ y ‘ya no obedecen’ ...”.⁴⁷ “Me comentan los policías que cada vez más los jóvenes están conscientes de sus derechos porque hay una telesecundaria y un bachillerato, y me dicen que como que están a la defensiva de sus derechos”.⁴⁸ Otra “resistencia” de los jóvenes es no asistir a la liturgia católica, se alejan de esta actividad, asunto que no es exclusivo de esta comunidad, ya que existen datos sobre la falta de interés para asistir al templo por parte de jóvenes de ambos sexos en zonas urbanas o rurales.

También es notorio que personajes que cuentan con educación universitaria no participan activamente en las festividades de la comunidad como la danza de los *Kuripicha*, “por falta de interés”, “me gusta pero no me late” y, pese a esto, se involucran en el rescate y continuidad de sus tradiciones como la música, sus *pirekuas* y, además, se sienten orgullosos de su comunidad, de su unión que

flequillo, mostrar los ojos delineados, usar *piercings* y vestirse con ropa oscura. Desde el comportamiento, algunos suelen infringirse daños físicos. “Definición emo,” ABC: <http://www.definicionabc.com/general/emo.php#ixzz2lDfcEcb> [consultado el 20 de noviembre de 2013].

⁴⁵ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁴⁶ Entrevista de Berenice Guevara a Jazz, 18 años, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁴⁷ CASTRO, “Jóvenes e indios”, p. 686.

⁴⁸ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

según manifiestan es única, sobre todo si se compara con Corupo o Zacán, pueblos mestizos y que de a poco han vendido la tierra comunal. Son contradicciones que se presentan en esta resignificación de la comunidad entre las nuevas generaciones.

Por otra parte, las alternativas de trabajo en Angahuan son pocas, éstas se encuentran principalmente en el campo, en los negocios de sierras-cintas y la ayuda por parte de los hijos que comienza a temprana edad. “Esta costumbre choca con la concepción de juventud occidental y moderna, en la cual la juventud misma es producto de su expulsión de la esfera laboral, de su separación de la ‘vida’ y de su infantilización y dependencia moral y económica”.⁴⁹ En el caso de las mujeres son aún más reducidas las opciones, ya que se encuentran relacionadas con lo que aprenden en sus hogares como cocinar, bordar y cuidar niños. Muy pocas son las muchachas que se aventuran a salir de la comunidad en búsqueda de trabajo. Otra de las formas de desarrollo es migrar a los Estados Unidos y, como sucede en varios municipios y comunidades del estado, quienes viajan son particularmente los varones en edades que van desde los 15 a los 40 años. Esta migración contemporánea funciona también como “productora de juventud”, de nuevas formas de construirla, de reapropiarse de su origen étnico. Es importante señalar que los lazos de la comunidad se extienden más allá del espacio geográfico que ocupa en el estado y se inserta de manera flotante en Estados Unidos, donde radican los oriundos de Angahuan.⁵⁰ Esto es un fenómeno perceptible cuando los que se quedan comparten actividades festivas y asuntos de la vida cotidiana con los que se van, por ejemplo:

... uno de los factores porque migran es por la búsqueda de trabajo ... de ganar dinero (para) comprarse un pequeño lote, comprar un solar, y en ese evento comienzan hacer uso del video para que vean el espacio físico ... les mandan cómo van las etapas de la construcción del colado. Fíjate que algo muy curioso generalmente el colado se tira el domingo, es un acto de reciprocidad porque aún estando el dueño ausente van a ayudar su familia, amigos y vecinos. Después lo man-

⁴⁹ CASTRO, “Jóvenes e indios”, p. 699.

⁵⁰ Particularmente en el estado de California.

dan a Estados Unidos para que el migrante se dé cuenta quién lo ayudo para que cuando regrese sea recíproco. Raras veces se rompen los lazos de la comunidad con los migrantes.⁵¹

En la actualidad también se está usando el internet, particularmente las redes sociales, aunque incipiente porque no todos cuentan con computadoras ni con el servicio de *internet*, pero sí se cuenta con seis *cibers* dentro de la comunidad donde asisten particularmente los jóvenes e intercambian información, fotos, películas y noticias con los que viven en los Estados Unidos. Igualmente, quienes viven en “el otro lado” mandan fotos y vídeos de las bodas, los bautizos y de las fiestas tradicionales que se realizan simultáneamente tanto en Angahuan como allá.

Así, puede decirse que en la sociedad indígena el principal mecanismo de adscripción “[es] la pertenencia a la comunidad, que se obtenía por el nacimiento y se ratificaba en el cumplimiento de deberes comunitarios, por la participación de cargos; es decir, en esa trama político-religiosa que formaba parte del tupido y complejo ritual y calendario de fiestas ...”.⁵² De esta manera, tanto los lazos familiares como comunales no se pierden de hecho. Cuando suelen regresar de Estados Unidos, lo hacen particularmente en las fiestas patronales para participar como cargueros, y si no, al menos para dar apoyo económico para los elementos necesarios de la fiesta, la banda musical, la comida, entre otros. “Algunos tienen como cuatro años o más sin venir, pero cuando regresan son en esas épocas”.⁵³ Aunque la mayoría viene y va, son pocos los que regresan para quedarse: “... con el pretexto de que allá les va mejor o no hay trabajo aquí para ellos”.⁵⁴ Los varones que migran se casan con mujeres de la comunidad, además se casan en Angahuan y cuando tienen que regresar, dejan a la esposa al cuidado de los padres del esposo. La familia hasta cierto punto también es como

⁵¹ Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁵² ARIAS, “El mundo rural”, p. 21.

⁵³ Entrevista de Berenice Guevara al sacerdote, comunidad de Angahuan, 5 de mayo de 2012.

⁵⁴ Entrevista de Berenice Guevara al sacerdote, comunidad de Angahuan, 5 de mayo de 2012.

un “ancla” para el migrante, se convierte en motivo para regresar y mandar dinero.

La educación y la migración han contribuido a moldear lo joven y a deconstruir lo que se tenía comúnmente aceptado de los comportamientos de los muchachos. Les brinda prestigio, respeto, jerarquía dentro de la comunidad. Se convierte al tiempo en un ritual de paso, dota de experiencia, modifica gustos. No en todos los casos se da de la misma forma, ya que algunos sólo mandan dinero para comprar bienes, mantener a la familia, mientras que en otros, el hecho de migrar les proporcionó la experiencia de unirse a grupos pandilleros en Estados Unidos.

Homies migrantes, su regreso a la “matría”

Un cholo de la meseta purépecha deambula por la calle principal, abriéndose paso entre abuelas de rebozo y campesinos de botas enlodadas. Porta su cachucha de los Oakland Raiders al revés y tiene la cabeza rapada al estilo de *East L.A.* Anda con sus *Nikes* y sus “baggy pants”. Trae una camiseta sin mangas que deja ver el tatuaje de las máscaras de la comedia y la tragedia, y el lema “la vida loca” clavado en el hombro”.⁵⁵

Antes que nada, debemos aclarar el término “pandillero”. La respuesta tiene dos vertientes: primero, ellos mismos y sus *graffitis* reconocen y atestiguan serlo. Segundo, aunque no existen trabajos en México sobre pandillas en zonas rurales ni indígenas, eso no significa que no existan. Es solamente que, de alguna manera, se les ha excluido de las reflexiones académicas, posiblemente porque su presencia no es tan visible como en los espacios urbanos donde se han centrado los trabajos que se han escrito.

Los migrantes parecen tener un impacto ambivalente sobre sus zonas de origen. Se les ve como personas que han obtenido el “éxito”, que forman parte de la esperanza del desarrollo económico: “yo veo que así cuando alguien llega lo ven como alguien que ya

⁵⁵ Parte de la ponencia “Más allá de las memorias: Cultura, migración y desmadre en ambos lados del río Bravo,” presentada por Martínez Rubén, en el séptimo Congreso Internacional de Culturas Latinas en los Estados Unidos, en Taxco, Guerrero, México, agosto de 1996.

triunfó”.⁵⁶ Al mismo tiempo se les mira con cierto temor porque ellos representan el cambio o simbolizan peligro para sus usos y costumbres. De alguna manera el pandillero encarna esta ambivalencia de una manera más vivida. Los *homies* que se entrevistaron y que en Estados Unidos formaron parte de una *gang* estaban por “brincarse”, —rito de iniciación que consta de una *golpiza* que dura alrededor de cinco minutos, no todas las pandillas lo realizan— migraron a edades tempranas entre los 15 y 17 años, permanecieron un periodo de 5 a 6 años en “el otro lado”. Su estancia fue privativamente en el estado de California, en Madera, donde se dedicaban a la pisca de uva o a trabajos relacionados con el campo y la construcción.

Los jóvenes migrantes llegaron a hogares de familiares o de miembros de la comunidad: “Llegué con gente de Angahuan, lo que pasa es que hay mucha gente de aquí, les hablé que iba para allá y llegué a su casa, estuve con ellos tres años”.⁵⁷ Su ingreso a la pandilla ocurre, según sus testimonios, porque se sintieron aceptados, arropados por sus nuevas relaciones con los *homies* que tenían una historia en común: lo migrante, y no se sentían presa de la burla por hablar mal el español ni el inglés, ya que sus compañeros eran de otros grupos étnicos de Oaxaca, o de otras comunidades purépechas: “todos hablaban español y otros de Oaxaca no hablaban español, hablaban zapoteco”.⁵⁸

Por ejemplo, en las “videocartas” que se filman en Estados Unidos, hay una serie que se llama *TaraspanGLISH*⁵⁹ en donde entre otras cosas se narran tres aspectos importantes: (1) que existe una unión de los jóvenes migrantes de Angahuan para defenderse de los arbitrariedades de los mexicanos que radican allá, pues se abusa de ellos porque no hablan bien el inglés y les quitan las cosas que compran; (2) que efectivamente hay una pandilla que la integran casi exclusivamente muchachos de la comunidad; y (3) que

⁵⁶ Entrevista de Berenice Guevara a Jazz, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁵⁷ Entrevista de Berenice Guevara a *Homie*, 23 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁵⁸ Entrevista de Berenice Guevara a *Homie*, 23 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁵⁹ *TaraspanGLISH*, se encuentra en: <http://www.youtube.com/watch?v=-FSUs3qhBCY> [consultado el 29 de noviembre de 2012].

los chicos que viven en Angahuan y que les mandan saludos mediante vídeos tratan de “imitar” a sus congéneres que radican en “el otro lado”, adoptando sin saber nombres que evocan racismo o grupos radicales de Estados Unidos como los *bulldogs*. Esto propicia que cuando regresen traigan consigo en su equipaje un intercambio cultural, nuevas formas de interactuar, de mirar el mundo, así como nuevos consumos, un lenguaje corporal distinto, una vestimenta que rompe con lo cotidiano y, en algunos de ellos, tatuajes en zonas que no son fáciles de cubrir como la cara, las manos y la nuca, además, traen consigo una conducta y un “acelere” de violencia, adoptada en la dinámica de las *gangs* a las que pertenecieron.

Es así que en su regreso a la patria⁶⁰ no sólo se les mira diferente, ellos se asumen distintos. Su retorno no fue por decisión propia sino que fueron deportados por diversos motivos, entre ellos por haber participado en riñas de pandillas, venta de drogas, algunos fueron encarcelados durante periodos cortos, como narra *Homie*: “Yo no quería regresar, allá estaba a gusto, no más que anduve de pandillero y me topé con la ley”.⁶¹ Este hecho propició que regresaran sin dinero, si acaso tenían lo que en años anteriores mandaron —antes de que ingresaran a la pandilla— y su familia les guardó: “Poquito mandaba para mi familia, pero mi familia guardó y tengo casa gracias a ellos. Mandaba para que se vistieran pero me guardaron la feria”.⁶²

En lo relacionado con el consumo de drogas, *Sonrisas* adquirió ese hábito en Estados Unidos y su preferencia era por la marihuana y el cristal. Fue tan importante su adicción a esta última que prácticamente trabajaban para solventar su consumo: “vivía sólo para eso”, “la droga me consumía no yo a ella”, pero en el momento de regresar a Angahuan en calidad de deportado y después de viajar en camión desde la frontera hasta la comunidad, se dio cuenta

⁶⁰ Concepto empleado por el historiador Luis González y González, para representar a la oposición de la patria, que refiere a los pequeños mundos que encarnan los municipios, las comunidades de México.

⁶¹ Entrevista de Berenice Guevara a *Homie*, 23 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁶² Entrevista de Berenice Guevara a *Homie*, 23 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

de que su regreso no fue como lo había imaginado: “¡Chale! me sentí bien mal, hasta lloré aquí llegando, nunca pensé que iba a llegar sin nada, como salí llegué, hasta en Tijuana me compré una mochilita para apantallar”.⁶³ Estos jóvenes regresaron a la casa de sus padres y hermanos, uniones afectivas que se habían minado por la ausencia y por la falta de comunicación ya que durante la estancia en la pandilla se alejaron no sólo geográficamente sino afectivamente de sus familiares, dejaron también de mandar dinero ya que “la vida loca” no dejaba espacio para estas acciones. A su llegada a la comunidad sorprende lo evidente: el vestir, el andar, los símbolos corporales, el inglés que algunas veces usan para expresar algún disgusto o sorpresa. Esto no impide que su familia y amigos festejen su llegada: “me invitaron unas chelas y les comencé a contar lo que me pasó y me dijeron no te ‘agüites’ ...”.⁶⁴

Pese a este recibimiento siguen latentes dos cosas: uno, no se tiene dinero y dos, “el curarse” —inhalar o inyectarse la droga después de un periodo de tiempo sin hacerlo— se vuelve imperioso. Ellos buscan primero encontrar trabajo o vender algo para comprar la droga que se vende más cara que en las zonas urbanas, lo cual se complica ya que no hay muchos “tiradores”,⁶⁵ también se percatan que está rebajada, que no tiene la misma calidad de la que acostumbraban en “el otro lado”. “Aquí en la comunidad me cuesta un gramito 120 ó 150 pesos, pero no es de la misma calidad ya que está cortada”.⁶⁶ Se dan cuenta de que seguir con el consumo es ya prácticamente imposible por la cantidad de dinero que implica y que el salario que obtienen en sus respectivos trabajos —talleres de sierra cintas o en huertos— no les proporcionará el capital suficiente. Toman la decisión de cortar su consumo, “apenas me estoy alivianando, llegué bien flaco ... no hay mucho dinero aquí ... si quieres un pedacito tienes que pagar un chingo”.⁶⁷ Pero

⁶³ Entrevista de Berenice Guevara a Sonrisas, edad 22 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁶⁴ Entrevista de Berenice Guevara a Sonrisas, edad 22 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁶⁵ Vendedores de droga.

⁶⁶ Entrevista de Berenice Guevara a Sonrisas, edad 22 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁶⁷ Entrevista de Berenice Guevara a Sonrisas, edad 22 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

con lo que sí continúan es con la bebida de alcohol que, si bien es un hecho tolerado por la costumbre, tiene sus “asegunes” ya que no significa lo mismo que tome un pandillero a que lo haga un joven que participa en los grupos católicos. Este último goza de cierta “inmunidad”, por así decirlo, ya que es menos sancionado o criticado. A los *homies* que toman en exceso, como suele suceder casi cada fin de semana cuando su jornada laboral está en receso, se les dice en son de broma y advertencia que “la mirinda”⁶⁸ se los va a llevar. Otro consumo que se perpetúa es el de la marihuana, la cual ha escapado a la “satanización” dentro de la comunidad, ya que tampoco es exclusivo de los pandilleros, probablemente porque se le considera una planta medicinal. Algunas familias aún la conservan en sus jardines o en sus huertos particulares. “De hecho, vas caminando por el pueblo y ves la plantita en el traspatio, la usan para el consumo medicinal, lo combinan con alcohol para el dolor reumático”.⁶⁹ Pero aunque es tolerado, no escapa al estigma de quien lo realiza: “marihuano”. Su precio dentro de la comunidad es bajo, el cuarto de kilo tiene un costo de \$15 pesos.

En otro orden de ideas, cada *homie* actúa dependiendo de la realidad que le rodea. “Estando en los Estados Unidos por ejemplo no pintarrajean las paredes con *graffitis*, pero cuando vuelven al pueblo se sienten con cierta libertad para hacerlo ... actúan tan libres como quieren ser”.⁷⁰ Allá por supuesto tenían que ser cuidadosos de no quebrantar las leyes ya que eran vulnerables por su situación migratoria. Pero en la comunidad esto ya no es un asunto de preocupación, además, el *graffiti* se vuelve un signo que muestra la distinción entre las pandillas locales que no cuentan con la experiencia de la migración, tampoco son muchas las pintas y las que existen hacen referencia a: *clika, sur 13, la raza, las 3 tumbas, los vatos locos*, y junto a ellos los tres puntos de la “vida loca”. Se pintan con colores como el azul y el rojo, no hay referencias a símbolos religiosos o al consumo de drogas, son prácticamente firmas sencillas, no son elaboraciones complejas ni en las

⁶⁸ Figura que habita los bosques y que adopta distintas formas de animal o de algún familiar, la cual mediante este engaño se lleva a la víctima al bosque donde puede arañarlos o hasta matarlos.

⁶⁹ Entrevista de Berenice Guevara a “C”, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁷⁰ Leco, *Migración indígena*, p. 308.

Imagen 1. Comunidad de Angahuan, Michoacán. Muestra uno de los *graffitis* más antiguos que existen.



Fotografía de la autora.

Imagen 2. Comunidad de Angahuan, Michoacán. Muestra uno de los *graffitis* de la pandilla denominada “La raza,” como se puede observar sus trazos son sencillos.



Fotografía de la autora.

letras ni presentan imágenes arquetípicas de las pandillas en Estados Unidos, tampoco delimitan la propiedad del espacio donde se realizó. Los *graffitis* rara vez son hechos en el centro del pueblo o en la casa de algún cacique, más bien son pintados en casas periféricas, en escuelas o en casas que están abandonadas. Se respetan los espacios de las autoridades comunales.

Otro elemento no siempre visible son los tatuajes, que también son sencillos en su diseño, hechos la gran mayoría con tinta china,

“aquí llegan muchos vistiéndose como cholos pero yo sé que allá no hacían nada. Es más, algunos no saben lo que significan los tatuajes, me dan risa”.⁷¹ Esto último es cierto a medias ya que en algunos casos los significados varían, como los tres puntos colocados haciendo un triángulo; a un *Homie* se le preguntó qué significado tenía, ya que lo tiene tatuado en la cara abajo del ojo derecho, y comentó que era una pirámide que se hacían los *cholos*⁷² —significa mestizo, amerindio— en Estados Unidos. Este símbolo en algunas colonias urbanas refleja “la vida loca”, el primero significa el hospital, el segundo la cárcel, el tercer punto indica la muerte, es decir el asesinato de un rival. Es bastante común entre las pandillas, principalmente para demostrar la clase de vida que llevan o incluso para intimidar a pandilleros rivales. Por supuesto estos significados van evolucionando y, al paso del tiempo, van adquiriendo matices en cada país. *Homie* lo resignificó desde su experiencia en “el gabacho”.⁷³ Los problemas raciales entre las *gangs* en “el otro lado”, así como en Europa, alcanzan niveles altos de violencia tanto en las calles como en las cárceles. De ahí que tuviera esa nueva variante. “Aquí la mayoría se tatúan clandestinamente sin permiso de los papás, pero es más fuerte el rechazo que en la ciudad”.⁷⁴ Y es que estas manifestaciones corporales se ligan en el imaginario con la delincuencia y el consumo de drogas, asunto que se diluye un poco o pierde fuerza en los espacios urbanos, pero que sigue presente, de hecho tener un tatuaje podría impedir la obtención de empleo. “Hacerse los *piercings* y los tatuajes: muy mal hecho como que dan pavor, uno no sabe si son malos o si son gente buena por el aspecto físico, el modo de arreglarse. Mis hijos

⁷¹ Entrevista de Berenice Guevara a V. L., comunidad de Angahuan, 5 de febrero de 2011. Algunos testimonios apuntan a que fue líder de la pandilla de Angahuan, en Estados Unidos. Él no lo reconoció, asunto que es frecuente, a diferencia de los pandilleros en la ciudad, que se sienten orgullosos de su pasado pandillero, estos se muestran reacios para hablar sobre ese aspecto de su vida.

⁷² “A finales de la década de 1960, los integrantes de bandas de chicanos adoptaron un nuevo estilo de hablar, vestir, moverse, tatuarse y hacer graffitis: el estilo cholo.” Los cholos han sido objeto de diferentes procesos de satanización no exentos de racismo y connotación despectiva tanto en México como en Estados Unidos. Véase: HERNÁNDEZ SÁNCHEZ y GAMA, *Otra identidad de la migración*.

⁷³ “El gabacho” o “El otro lado”, son expresiones que hacen referencia a los Estados Unidos.

⁷⁴ Entrevista de Berenice Guevara a “C”, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

lo tienen, ya les he dicho de todo, les he regañado les he llorado todo, todo, aunque lo tienen escondidito”.⁷⁵

Los gustos para vestir, como señala el testimonio, se modifican en los individuos que tienen una historia de migración, salen de Angahuan para estudiar o también para aquellos que adoptan ese estilo. Usan *shorts*, playeras sin mangas, tenis, gorras con letras de L.A., *Tommy Hilfiger*, escuchan *rock* en inglés y en español, *reggaeton*, banda. De alguna manera irrumpen en el paisaje habitual de una manera creativa, haciendo patente su diferencia y, por qué no, como afirma Gilles Lipovetsky “... es el agente supremo de la dinámica individualista, la moda ha estado ligado al placer de ver pero también al placer de ser mirado, de exhibirse a la mirada de los demás”.⁷⁶ Se podría añadir que esa moda también trasgrede lo dado y lo aceptado, permite disolver el orden inmutable de la apariencia tradicional, es un medio que permite la autoafirmación. Pero no dejan de apreciar su música tradicional, ya que algunos entrevistados comentaron que “prefieren emborracharse escuchando *pirekuas*” —canciones propias de la región purépecha—, consideradas patrimonio inmaterial de la humanidad. También, es innegable que los migrantes de Angahuan, a diferencia de otras comunidades, hasta el momento no han logrado influenciar o mejor dicho “americanizar” ciertos aspectos culturales como la comida, ya que aún no se ven puestos de hamburguesas o *hot-dogs*, si acaso hay uno en todo el pueblo. Tampoco han alcanzado a influir del todo en los estilos arquitectónicos, sólo hay dos viviendas en las afueras de la comunidad que se asemejan a las construcciones de las casas californianas. Esto debido a dos cosas: uno, a los valores intrínsecos de la cultura purépecha y su afecto por sus herencias ancestrales y la comida, que es una muestra de la riqueza inmaterial de lo purépecha; y dos, por el *Estatuto Comunal*, que habla sobre la defensa de la construcción tradicional -trojes- y su herencia culinaria.

¿Pero qué ocurre con la dinámica de la comunidad cuando llegan los *homies* y hacen presencia en las calles de Angahuan? Con

⁷⁵ Entrevista de Berenice Guevara a señora artesana, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁷⁶ LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero*, p. 42.

los pandilleros sin experiencia migratoria se da una disputa de poder, un enfrentamiento verbal y algunas veces físico para demostrar “quién es quién”, “yo no respetaba a ningún pandillero”⁷⁷ y es que se sienten con mayor jerarquía por el hecho de haber estado en Estados Unidos, por pasar un periodo de tiempo en la cárcel y hasta por haber sido deportado. El consumo de drogas, más allá del alcohol y la marihuana, dota al *homie* de cierto “misticismo”, lo cual también hace que se gane respeto entre los jóvenes de la comunidad. “Cuando llegué unos ya sabían que andaba con aquellos, unos me respetaban y otros me buscaban bronca ‘a ver si te avientas,’ pero yo con tanta experiencia ni les hacía caso, ahorita pisteo [toma] pero ando calmado”.⁷⁸ “Cuando regresamos nos decían que por qué tirábamos barrio diferente, se querían pelear pero ya no les hacemos caso”.⁷⁹

... los norteñillos, que cuando se fueron de aquí estaban bien jodidos y cuando regresan se vienen luciendo, por allá se vuelven cholillos, que aunque no sepan qué es ser cholo, el chiste es que ellos se sienten, pero no dejan de ser *atapakuas* [guisado tradicional]. Además, en ese tiempo que andan rondando por aquí nomás se la pasan lucíéndose, gastando y “disparando cheves” pero cuando ya se acaban sus dólares andan vendiendo sus cosas para regresar.⁸⁰

Aunque en la comunidad existen cinco barrios, no hay disputa de grupos juveniles de esquina —como les llama Rogelio Marcial— porque no hacen demarcaciones de propiedad sobre ellos. Donde sí se muestra esta rivalidad es en el aspecto de la popularidad que adquieren los *homies* de retorno con las muchachas de la comunidad, los enfrentamientos más violentos se dan por eso, según testimonios ocurren con mucha frecuencia ya que: “llegan presumidos, de los que migran, uno si cambia para bien de diez que se van, todos los demás llegan creídos, llegan con sus pantalones muy cho-

⁷⁷ Entrevista de Berenice Guevara a *Homie*, 23 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁷⁸ Entrevista de Berenice Guevara a Sonrisas, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁷⁹ Fuera de entrevista, testimonio *Homie*.

⁸⁰ Leco, *Migración indígena*, p. 306.

los, aretes en la cara, tatuajes y son pleiteros, como son el centro de atención, tienen cinco novias a la vez, se creen únicos y de allí hay rivalidad con los otros, y de allí ya empieza el conflicto”.⁸¹

Otra rivalidad se da con los jóvenes que no participan en pandillas. La situación no dista demasiado, ya que tratan de demostrar su “superioridad”, “llegan muy acá, una vez un cuate⁸² agarró un dólar y lo hizo churrito y me hacía una mímica que fuera para donde estaba él y fui, le dije ‘qué onda’ y me dijo ‘¿no traes mota para hacer un ‘churro’?’”⁸³ Estos constantes roces con los pandilleros locales propiciaron que los *homies* trataran de establecer una *clica*⁸⁴ donde sólo formaran parte aquellos que tuvieran experiencia migratoria y hubiesen estado incorporados en Estados Unidos a una pandilla y trataron durante varios meses de consolidarla. Sin embargo, no se pudo “levantar” porque “no lo toman en serio” ya que “en una pandilla la lealtad es hasta la muerte”, pero los que la integraban tenían otras cosas que hacer, “de vez en cuando nos vemos pero cada uno por su lado”.⁸⁵ También, comentan que “Toño”⁸⁶ la primera vez que regresó antes de ser herido, formó una pandilla “los vatos locos” pero no duró mucho, ya que “no son serios, no son como las pandillas de allá”, ya que en “el otro lado” las pandillas tienen una estructura, jerarquías, cuentan con reglas, algunas veces con rituales de iniciación, —lo que Charles Tilly llamaría rituales violentos,⁸⁷ ya que producen una disputa por el espacio, por la legitimidad y el poder—, y delimitan el territorio por medio de los *graffitis*.

Por los testimonios tanto de *homies* de la comunidad —así como de otras investigaciones— la situación que viven las *gangs* en Estados Unidos es diametralmente opuesta de lo que se observa en

⁸¹ Entrevista de Berenice Guevara a Laura, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁸² Amigo.

⁸³ Entrevista de Berenice Guevara a “C”, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁸⁴ Clica y pandilla son empleados en la investigación como sinónimos.

⁸⁵ Este testimonio se dio fuera de entrevista con *Homie* y Sonrisas.

⁸⁶ Toño: es un expandillero que fue herido siete veces con arma punzo-cortante en Estados Unidos y días después de este hecho su tío lo regresó en avión para México para así evitar que fuera detenido y encarcelado; indican que milagrosamente salvó la vida. Se le trató de entrevistar en varias ocasiones pero siempre puso pretextos para no hacerlo; sin embargo, su historia es ampliamente conocida en toda la comunidad.

⁸⁷ Véase: TILLY, *Violencia colectiva*.

Angahuan. Su situación económica allá les permite, de cierta manera, un consumo sostenido de drogas —aunque algunas controlan el consumo excesivo, como la Mara Salvatrucha—, les facilita la compra de autos, de armas de fuego o armas blancas, participar en venta de drogas y robos a casas habitación. La territorialidad, por tanto, implica la defensa del mismo contra otras pandillas que intentan trasgredir esos límites. Y en la comunidad la situación de desempleo o salarios mínimos nos les permite llevar esos consumos ni esos “lujos”.

La violencia que ejecutan es también distinta, pero cabría aclarar que es una esfera que abarca muchas maneras de ejercerla y de manifestarse. Michel Wieviorka considera que hay tres familias de estudio sobre la violencia: la primera, la considera como una respuesta al cambio, a una situación de crisis o ante una frustración; la segunda, como instrumento o recurso para llegar a un fin; la tercera, supone que tiene que ver con la cultura, de cómo los individuos fueron criados y educados.⁸⁸ Tilly, por su parte, apunta que la violencia puede dividirse en dos grandes campos, uno colectivo y otro individual. El caso de los *homies* entraría en la violencia interpersonal, agresión individual, de enfrentamientos cara a cara y de peleas de grupos, que no por eso es colectiva, pues en ésta actúan sectores sociales no influenciados por emociones sino que guarda relación con los procesos sociales, que pueden ir acompañadas de actos coordinados.⁸⁹ También es importante señalar que al pandillero en la comunidad no se le relaciona con la delincuencia común (robos, atracos, asaltos, ventas de droga al menudeo), sino sólo son escándalos públicos, peleas de “borrachos” o disputas por la novia. “Regularmente son borrachos que se pelean mucho, son muchachos que sus papás no les dicen que no hagan eso, más bien es por pleitos con la novia”.⁹⁰ La policía los detiene pero enseguida salen no por pagar una fianza, sino porque las personas argumentan “sus usos y costumbres, se juntan y nos los qui-

⁸⁸ Apunte de la conferencia “Psicoanálisis y violencia en la perspectiva del sujeto,” impartida por el Dr. Michel Wieviorka, en El Colegio de México el día 19 de octubre de 2009.

⁸⁹ TILLY, *Violencia colectiva*.

⁹⁰ Entrevista de Berenice Guevara a Policía, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

tan, esos preceptos no nos respaldan como autoridad”.⁹¹ Otro factor que puede detonar la agresión es cuando se realizan los torneos de fútbol, ya que en ellos participan las pandillas locales: *las sombras, la raza, los páulanos, el barrio pobre, las tres tumbas, barrio oscuro*, entre otros. La *clica* de la raza hace fiesta cada 12 de octubre donde “se cooperan entre ellos, hacen comida, toman cerveza, ponen música y compañeros de ellos en Estados Unidos simultáneamente hacen la misma fiesta”.⁹² También se manifiestan a través de la radio comunitaria, enviando saludos, dedicando canciones, entre otras prácticas compartidas.

La delincuencia en Angahuan es mínima. Los jóvenes de la comunidad, aunque no pertenezcan a estos “grupos de esquina” y pese a que algunas veces los *homies* traten de intimidarlos, no por ello excluyen a éstos últimos de sus dinámicas lúdicas y comunitarias, los hacen partícipes de ellas, logrando así el compartir para unir. Los principales delitos que se cometen son escándalos públicos, violencia intrafamiliar, robos a casa habitación o de madera. Pero los robos no suceden con frecuencia y, cuando ocurren, el hecho se hace público mediante la radio o los altavoces. ¿Por qué no hay una violencia significativa en Angahuan?, según algunos vecinos debido al *Estatuto Comunal*, porque el respeto preexiste para con los padres, los vínculos afectivos son fuertes y el Cabildo, como institución comunal compuesta por personas sabias y ancianas, tiene un peso importante en la comunidad, su palabra “siempre vale,” y se le pide consejo sobre los asuntos de seguridad.⁹³ Cuando algún joven tiene una conducta en contra de las costumbres o está causando escándalo, se decide hablar en lo individual con los padres del muchacho o llamarle la atención de manera personal. En el caso de algunos homicidios que se han dado, éstos ha sido consecuencia de las disputas por la propiedad de la tierra, por la herencia o por los límites de tierras. Un elemento que también favorece que el *homiese* incorpore en la dinámica de la comu-

⁹¹ Entrevista de Berenice Guevara a Policía, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁹² Entrevista de Berenice Guevara al profesor Sosa, comunidad de Angahuan, 13 de abril de 2012.

⁹³ Incluso en años anteriores se tenía en la comunidad rondines de vigilancia los cuales eran realizados por los vecinos y se rotaban las guardias.

nidad, es el matrimonio, no sólo porque prolongar la soltería da pie a murmuraciones como “es *gay*”, sino porque adquieren nuevas responsabilidades que no van a suplir otros por él, aunque viva en la casa de sus padres. “Me casé unos dos meses después de regresar de Estados Unidos, mi señora me decía qué que había hecho para haberse topado con alguien como yo, pero ya me calmé, me pasaron cosas aquí como pelear, me golpeaban y, a veces, yo golpeaba, y la feria se necesitaba y me puse a pensar y ya me calmé”.⁹⁴

La reinserción de los *homies* de retorno en Angahuan se da por diversos mecanismos, uno familiar y otro comunal. Primero se da un “apapacho”⁹⁵ por parte de la familia cuando el migrante retorna, los hermanos y papás los reciben con entusiasmo y cariño, no se da una separación de la familia, más bien se reconstruyen los lazos mermados por la distancia. El individuo regresa para integrarse en las dinámicas de la casa, ayuda a sostener las necesidades internas. Es habitual que se casen al poco tiempo de su llegada, como se expresaba en el testimonio anterior, y adquieran responsabilidades propias de su nuevo estado civil. Y, segundo, la comunidad responde también de una manera positiva mediante sus mecanismos de inclusión ya añejos, los cuales están representados principalmente por el sistema de cargos y las responsabilidades que cada sujeto tiene para con su pueblo. Si bien el *homie* rompe visualmente con su físico distinto al común de un lugareño, lo que se observó es que estas diferencias no son tan profundas como para excluirlo de los ciclos de encuentro festivos religiosos, familiares y lúdicos que se desarrollan en Angahuan. Más importante aún, durante las entrevistas a estos personajes, se les preguntó si se sentían excluidos por su entorno, la respuesta fue que no. Por lo tanto se puede concluir que sus experiencias de reintegración aunque difíciles por su situación económica y desacuerdos con algunos jóvenes, no fueron negativas. No se refleja una pérdida de comunidad entre los *homies* y sus vecinos, ya que en cuanto regre-

⁹⁴ Entrevista de Berenice Guevara a *Homie*, 23 años, comunidad de Angahuan, 6 de mayo de 2012.

⁹⁵ En el uso común en México, quiere decir acariciar, mimar, brindar cariño, consentir a alguien. Un apapacho puede ser un abrazo, un beso, una caricia tierna, una acción para curar una herida, o todos juntos. El apapacho puede ser físico o emocional.

san realizan lo que sus familias les piden o les exigen; un ejemplo de ellos es ayudar a la economía doméstica y casarse, lo cual implica —como se dijo— un cambio de estatus en la comunidad y que tendrán que aportar ayuda y apoyo a las fiestas y ritos que se celebren. La colaboración con su núcleo más cercano y su colectividad es una exigencia en Angahuan, a la cual se une el pandillero de retorno.

Comentarios finales

Angahuan ha desempolvado versiones frescas de cooperación y eficacia comunal como son la fraternidad y la ayuda mutua; la reciprocidad descansa, entre otras cosas, en un recorrido histórico milenar: “cada sociedad es una totalidad y un resultado histórico ... la historicidad es condición *sine qua non* de la organización social en que los sujetos se inscriben y desarrollan ...”;⁹⁶ de luchas por defender su tierra, sus tradiciones y costumbres enraizadas en la preponderancia del *ethos comunitario*, en una lealtad moral por el “nosotros” que a la vez impone un orden social basado en una disciplina, ciertamente rígida, a cambio de un sentimiento de seguridad y certidumbre social en su vida cotidiana. Con todo ello se propicia una enérgica cohesión social entre sus miembros, tan profunda que muchas veces las diferencias, aunque existentes, se disipan en el día a día.

Asimismo, la construcción de lo joven en la comunidad adquiere distinciones, es otra forma de mirar. Son varios los mecanismos de control sobre los jóvenes de ambos sexos: el trabajo, las responsabilidades familiares y la asistencia a eventos religiosos, sin que por ello se considere que sean entes pasivos, que estén para hacer lo que los adultos quieran o esperen de ellos. Hay quienes entran en esa dinámica sin hacer resistencia por el respeto a la costumbre, en tanto que otros, por diversos motivos —educación, empleo, migración, proyecto de vida—, critican y cuestionan el hecho de tener voz pero no voto sobre el control de los aspectos decisivos en su vida y en las formas de moldear los anhelos y expectativas sobre sí mismo. Este cuestionamiento surge con mayor

⁹⁶ PALAZÓN, “¿Fraternidad o dominio?”, p. 38.

fuerza por parte de los varones, las mujeres en su gran mayoría continúan en el tránsito de una dependencia familiar a otra, ubicadas únicamente en la esfera privada y doméstica que les aleja de la calle o del ocio; su máxima rebeldía consiste en no usar todos los días el traje rolo, maquillarse o en beber en algunas fiestas, aunque sólo tienen el permiso social aquellas que ya están casadas, porque las solteras son sometidas a una serie de “chismes” si se les ve alcoholizadas o actuando de manera “impropia” en función de los usos y costumbres. La metáfora del reloj de arena que explica Carlos Feixa, nos da elementos para comprender estas dinámicas. En ella, Feixa manifiesta que las relaciones no son unidireccionales, donde sólo influyen las culturas parentales sobre los jóvenes, sino que cuando se da vuelta al reloj y se invierte la arena estas nuevas generaciones muestran su influencia sobre las antiguas y se da un intercambio de antiguos y nuevos saberes.⁹⁷

Por su parte, las pandillas en la comunidad tienen una presencia tenue, no se les relaciona con la delincuencia común, que es poca —en diversas investigaciones se muestra que el aumento en la cohesión comunitaria puede disminuir los niveles de delitos—,⁹⁸ lo cual ha contribuido a que su estigmatización no sea tan fuerte como en otros espacios. Su presencia en las calles se remite a ser ‘chavos’ de esquina que se reúnen cada tarde y fines de semana cuando sus labores se los permiten, escuchan música, andan en sus camionetas tomando, sus disputas no implican el uso de armas de fuego, si acaso se llega a esos niveles se toma como instrumento la hebilla de los cinturones. El consumo de drogas tampoco es frecuente por la cantidad de dinero que eso implica, sólo la marihuana y el alcohol se consumen porque tienen un precio apropiado para sus bolsillos o porque, en ocasiones, se pueden obtener gratis.

La pandilla es un fenómeno que se disipa rápidamente en la comunidad ya que los varones se casan o emigran a Estados Unidos, lo cual impide que se desarrollen las *clicas* de una manera sostenida a lo largo del tiempo. Sus *graffitis* y tatuajes son senc-

⁹⁷ Véase: FEIXA, *De jóvenes, bandas y tribus*.

⁹⁸ Home Office, “Crime and Cohesive Communities”, Reino Unido, www.homeoffice.gov.uk [consultado el 8 de junio de 2012].

llos, no son los “murales” y las creaciones elaboradas artísticamente que podemos apreciar en las calles metropolitanas. Al parecer, en Angahuan, han encontrado una manera alterna al conflicto y a la ruptura definitiva de los lazos con los *homies de retorno*, una opción diferente al languidecimiento y deterioro de los afectos mutuos, han encontrado para sí formas de respeto entre los vecinos y los *homies* han construido la aceptación bilateral basada primordialmente en el “nosotros” sobre el yo.

El tejido social es fuerte cohesionador, los lazos de ayuda mutua y de reciprocidad social son más dinámicos que los vínculos identitarios que tejen las pandillas; nunca fue más importante la *clica* —ni simbólicamente ni afectivamente— que la familia o la comunidad, no los dotó de más sentido de pertenencia que sus lazos más cercanos, que su primer círculo o núcleo social. Tal vez, por momentos, suplió esta solidaridad pero sólo durante la estancia en Estados Unidos, a su regreso la realidad les modifica sus intereses y conductas. Al volver, los *homies* desarrollan un fuerte sentimiento de tener que actuar de acuerdo con lo que “debe” ser su conducta y expectativas del entorno, de manera que entran consciente e inconscientemente en los ciclos de encuentros, en los engranajes de sus movimientos como sólida organización comunitaria.

Se debe recalcar que en esta subsistencia el Estatuto Comunal ha fungido como un guardián que vela por la rica herencia, compleja y contradictoria que encierra la comunidad. Este trabajo sobre los *homies* de retorno narra el impacto que éstos tienen sobre su núcleo de origen y de cómo, en ocasiones, para estos retornados su herencia cultural se tambalea, pierde significado en la lejanía, pero también muestra como la unión del pueblo “entra al quite,” para mediar aquello que traen los ex pandilleros. Las tensiones entre los usos y costumbres y los nuevos hábitos de aquellos que regresan se van restringiendo con el paso del tiempo y, en algunos casos, se eliminan porque la dinámica de su pueblo no se los permite. Los procesos de mundialización y de transformación social crean condiciones para diálogos entre las generaciones de las comunidades, pero al mismo tiempo lleva consigo riesgos de deterioro de la herencia cultural. Angahuan mediante su estructura milenaria, es un ejemplo de supervivencia en un espacio donde

las culturas se enfrentan, amalgaman, recrean y siguen su curso, “... todo demuestra que las culturas forman parte de un contínuum cultural en el que se inventan, intercambian y redefinen usos y costumbres en cada generación ...”.⁹⁹

Referencias

- AGUIRRE, Mark. “De narcos, políticos y policías” *El viejo topo*, núm. 279, abril 2011, p.45.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Gloria A., *Templo de Santo Santiago Apóstol. Los Artesanos Michoacanos: Los Cielos Historiados en Tablas Pintadas*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- ARIAS, Patricia, “El mundo rural, diverso y cambiante,” en Esteban Barragán López (editor), *Gente de campo patrimonios y dinámicas rurales en México*, vol. 1, México, El Colegio de Michoacán, 2005.
- ARISPE, Lourdes, “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”, *Cuiculco*, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre, 2006, pp. 13-27.
- ASTORGA, Luis, *Seguridad, traficantes y militares*, México, Tiempo de Memoria Tusquets editores, 2007.
- BARBOSA VEGA, María de los Ángeles, LÓPEZ MERLOS, Adrián, RODRÍGUEZ MATEOS, Saúl y QUINTERO ROVELO, Roberto, *La producción social del espacio de vivienda en Angahuan 1940-1982*, Tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998.
- BADA, Xavier, “La participación cívica comunitaria transnacional de los clubes michoacanos”, Gustavo López Castro (coordinador), *Diáspora Michoacana*, México, El Colegio de Michoacán / Gobierno del Estado de Michoacán, 2003, pp. 247-285.
- CANALES, A. MONTIEL Armas, I. “Vivir del dólar: hombres, remesas y migración”, Gustavo López Castro (coordinador), *Diáspora Michoacana*, México, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 223-245.

⁹⁹ ARISPE, “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”, p. 6.

- CASTRO POZO, Maritza, "Jóvenes e indios en el México contemporáneo," en: *Revista Latinoamericana de ciencias sociales niñez y juventud*, <http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>, [consultado el 22 de mayo de 2012]
- Conferencia: "Psicoanálisis y violencia en la perspectiva del sujeto," impartida por Michel Wieviorka, en El Colegio de México el día 19 de octubre de 2009.
- Estatuto Comunal, comunidad p'urhépecha de Angahuan*, Resolución Presidencial No. 4700, R. A. N. No. DCCCLXXV, p. 8.
- FEIXA, Carlos, *De jóvenes, bandas y tribus*, Madrid, Ariel, 1999.
- GARIBAY OROZCO, Claudio, *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa forestal y poder corporado en el México contemporáneo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- GARIBAY OROZCO, Claudio y BOCCO VERDINELLI, Gerardo, *Cambios del uso del suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, INE, Universidad Nacional Autónoma de México, CIGA, 2012.
- GRACIA FUSTER, Enrique, *El apoyo social en la intervención comunitaria*, Barcelona, Paidós, 1997.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Pablo, GAMA Federico, *Otra identidad de la migración. Cholos a la Neza*, México, Instituto Mexicano de la Juventud, 2007.
- LECO TOMÁS, Casimiro, *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Burnsville, Norte Carolina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / ININEE/ Centro de Investigaciones México-Estados Unidos, 2009.
- LEVI, Giovanni y SCHMITT, Jean-Claude, *Historia de los jóvenes, tomo I, de la antigüedad a la edad moderna*, Madrid, Taurus, 1996.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El imperio de lo efímero, la moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- MALDONADO, Salvador, *Los márgenes del Estado Mexicano, territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 2010.
- MARTÍNEZ, CASAS, María Regina, "La invención de la adolescencia: las otomías urbanas en Guadalajara," *Diario de Campo*, supl. 23, México, 2002, pp. 23-36.

- MARTÍNEZ, R Y ROJAS, A, "Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales," *Antropologías y Estudios de la ciudad*, núm. 1, México, 2005, pp. 105-122.
- MILANESE, Efrem, *La comunità come strumento di mediazione sociale. Introduzione al corso per operatori di Strada e di Comunità; mediatori nelle conflittualità intergenerazionali*, Portobuffolè, 1997.
- PALAZÓN MAYORAL, María Rosa, *¿Fraternidad o dominio?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- PARÉ, Luisa y SÁNCHEZ, Martha Judith, *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en 5 zonas rurales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, 1996.
- Ponencia "Más allá de las memorias: Cultura, migración y desmadre en ambos lados del río Bravo," presentada por: Martínez Rubén, en el séptimo *Congreso Internacional de Culturas Latinas en los Estados Unidos*, Taxco, Guerrero, agosto de 1996.
- RAMÍREZ GARAYZAR, Amalia, *Tejiendo la identidad. El rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, 2014.
- ROTH SENEFF, Andrew y SOSA LÁZARO, Manuel, "Tradiciones del Estado, usos y costumbres y desarrollo comunal: el caso del astillador de Angahuan, Michoacán," González Seguí O. (coordinador), *Estudios Michoacanos X*, México, El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura, 2003, p. 124.
- SIMONNET, Dominique, (compilador), *La más bella historia del amor*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- TILLY, Charles, *Violencia colectiva*, Barcelona, Hacer Editorial, 2007.

PATRIMONIO CULTURAL: ¿DE QUIÉN? ¿PARA QUIÉN? ¿PARA QUÉ?

Aída Castilleja

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Introducción

El patrimonio cultural es un término en cuyo origen y trayectoria ha sido considerado como referencia de identidades nacionales en el contexto mundial y ha estado vinculado a acuerdos y disposiciones de institucionales internacionales, la UNESCO de manera destacada, y de los Estados nación. El discurso del patrimonio cultural y de la identidad nacional se ha encontrado, en las últimas tres décadas, con el reconocimiento de la diversidad cultural y de las identidades sociales marcando cambios importantes en sus significados e implicaciones. Diversidad que, en el caso de México, no sólo apela a un pasado glorioso, cuya impronta quedó plasmada en sitios y monumentos arqueológicos e históricos que han sido considerados, desde hace más de un siglo, como patrimonio cultural de la nación, sino a un presente en el que pueblos y comunidades indígenas contribuyen de manera sustantiva, que no exclusiva, al reconocimiento constitucional de nuestro país como nación pluricultural. Diversidad cultural que, en el contexto de mercantilización, crisis, disputas, desigualdad social, pero también de los derechos culturales y la resistencia, plantea retos al conocimiento, valoración, usos, protección, producción y reproducción del patrimonio cultural en el sentido amplio del término.

El reconocimiento de la diversidad cultural por parte de organismos internacionales y del Estado mexicano ha tomado distintas figuras jurídicas en el campo de los derechos humanos, de los derechos culturales, del derecho a la consulta y de otros derechos colectivos. Ha sido también un punto de inflexión en lo que se ha entendido por patrimonio cultural, sus alcances y sus finalidades,

particularmente en el proceso que antecedió y llevó a la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.¹ Ha llevado también a fomentar y fortalecer, pero también a repensar, definiciones emitidas por organismos internacionales entre patrimonio natural y patrimonio cultural, entre patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial en términos de su protección como patrimonio de la humanidad y cuyos usos se han extendido a distintos campos del actuar institucional y del capital privado, sobre todo del vinculado a la propiedad intelectual y al turismo.² Coincidiendo con lo que ya ha señalado Pérez Ruiz,³ los cambios en los contextos y en las maneras de entender el patrimonio cultural han abierto, ampliado y complejizado las disposiciones y acciones por parte de instituciones oficiales.

A diferencia del sentido de patrimonio cultural enunciado en el párrafo anterior, que corresponde a lo que Harrison denomina *patrimonio oficial*,⁴ es necesario atender al *patrimonio no oficial*, que según acota este mismo autor, se refiere a un amplio rango de prácticas que, utilizando términos afines al lenguaje oficial del patrimonio, no son reconocidos por las formas oficiales de legislación. Otros caminos, desde otros orígenes y desde otras rutas, han

¹ Particularmente importante fue la Declaración de México sobre las políticas culturales en el marco de la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (UNESCO, 26 de julio a 6 agosto de 1982); a dicha declaración le antecede la llamada Carta de México en defensa del patrimonio cultural signada en el Museo Nacional de Antropología en 1976. La declaración de México refiere, entre otros temas, los derechos culturales, la identidad, la diversidad cultural y la desigualdad social, así como el tema del patrimonio cultural y el desarrollo. Durante esa y la siguiente década, avanzan en el seno de la UNESCO, los acuerdos en torno a la diversidad cultural y el desarrollo como es el caso de la Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular (1989), de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001) y la aprobación de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005). En 2007 se signa la Declaración Universal de los derechos de los pueblos indígenas relativa a los derechos humanos de los pueblos indígenas (ONU). Aún cuando el alcance jurídico de estos y otros documentos difiere según si han sido signados o no por México, forman parte de un corpus que ha aportado elementos a la discusión y toma de acuerdos y del cual han abrevado convenciones que, por ser instrumentos de carácter vinculante, inciden en la orientación de adecuaciones de disposiciones oficiales en la materia.

² Incluyendo otros organismos internacionales como la Organización Mundial del Comercio (OMC) y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI); ésta última, en 2000, instituyó el Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor.

³ PÉREZ RUIZ, "Patrimonio, diversidad cultural".

⁴ HARRISON, *Heritage. Critical Approaches*.

sido trazados por los propios pueblos histórica y culturalmente diversos en su proceso y lucha por el reconocimiento de sus derechos al territorio, de su cultura, sus normas y prácticas jurídicas. En estos contextos, el sentido de patrimonio está ligado a aquello que es valorado positivamente como legado en y desde las sociedades que producen y reproducen la cultura. Nuevos discursos y prácticas en torno al patrimonio se hacen presentes en distintos campos académicos (sociología, geografía, ecología, biología, antropología), así también se han generado nuevos campos profesionales en torno a lo que ha dado en llamarse gestión del patrimonio cultural que implica poner el énfasis en las distintas formas de participación en su producción, reconocimiento y protección.⁵

A partir de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial se instituye y generaliza una clasificación que distingue el patrimonio cultural material (natural y monumental) del patrimonio cultural inmaterial (usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas transmitidos de generación en generación que infunden un sentido de identidad y continuidad), así como entre conservación y salvaguardia como vertientes de la protección de uno y otro respectivamente.⁶ Evidencia de ello son múltiples programas, proyectos de dependencias federales y estatales que han integrado entre sus tareas acciones relacionadas con el patrimonio cultural al que, de manera cada vez más frecuente, se le distingue en estas dos categorías: material e inmaterial. Distinción —a veces excluyente, pero también abriéndose a experiencias orientadas a una mayor inclusión— que, en la organización y funciones de instituciones federales y estatales ha contribuido a generar dependencias públicas o a transferir y ampliar la competencias de las ya existentes, dificultando la coordinación entre ellas.⁷ Distinciones como éstas —amparadas en convenciones, declaraciones y otros instrumentos que de ello derivan— así como proce-

⁵ HARRISON, *Heritage. Critical Approaches*.

⁶ La Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972) estableció la distinción entre el patrimonio cultural y natural. En dicho documento, en la definición de patrimonio cultural prevalece lo que compete al patrimonio monumental por lo que, hasta entonces, no había sido necesaria su clasificación como patrimonio cultural material que, de manera genérica, era considerado patrimonio cultural.

⁷ PÉREZ RUIZ, “La comunidad indígena contemporánea”.

sos de declaratorias de patrimonio cultural material o natural o la inscripción de ciertas expresiones en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO o ante instancias federales y estatales remite a una primera consideración enunciada en el título de este documento: ¿A quién le corresponde el reconocimiento y protección del patrimonio cultural en un contexto en el que éste se diversifica y, de algún modo, se atomiza? Volveré a este punto más adelante.

A la par, se han generado, dentro y fuera de los espacios institucionales, prácticas, textos y contextos en torno al patrimonio cultural que llevan a reflexiones críticas ya sea sobre distintas maneras de entenderlo, como de los usos que se le asignan y fomentan. Las respuestas a preguntas tales como ¿Qué es lo que se selecciona como patrimonio cultural? ¿Quiénes y para qué lo seleccionan? involucran a actores sociales diversos, unos de las sociedades que producen dichos bienes culturales, otros del ámbito de lo académico o de las instituciones públicas u organismos no gubernamentales o empresas privadas particularmente del sector del turismo. El reconocimiento de la diversidad cultural en el campo de los derechos culturales ha llevado a virar la atención hacia quienes producen y reproducen, protegen y valoran el patrimonio cultural, sin limitarse de manera exclusiva al ahora llamado patrimonio cultural material —monumental— cuya definición y protección en nuestro país ha estado históricamente bajo la rectoría, casi exclusiva, del Estado mexicano por ser asumido como patrimonio cultural de la nación y, por tanto, de interés público.⁸ Si bien lo que se entiende como patrimonio cultural no se reduce a este tipo de disposiciones, como tampoco son necesariamente los únicos puntos de partida o de llegada, es claro que éstas conforman un referente que no podemos ignorar.

A partir de esta amalgama de acepciones, de prácticas, finalidades y condiciones, no es difícil afirmar que cuando hablamos de patrimonio cultural no nos referimos a un término unívoco cuya definición se haya mantenido incólume, como tampoco a un término neutro por lo que en su análisis es necesario desplegar distintas aristas y analizar sus discursos y contextos.

⁸ Así lo asienta la ley federal vigente en materia de monumentos arqueológicos, históricos y artísticos (1974).

Relación entre cultura y patrimonio cultural: una distinción necesaria

En este documento retomo planteamientos de autores que, como Florescano⁹ y Bonfil,¹⁰ coinciden —aunque con matices particulares— en señalar que el patrimonio cultural deviene de una selección que, en determinadas condiciones y desde distintas posiciones, se hace a partir de la cultura, entendida en un sentido amplio. Sin pretender abordar en estas breves líneas el concepto de cultura en toda su complejidad, valga retomar para fines de exposición uno de los enunciados de Bonfil en el que refiere a la cultura como:

.... el conjunto de símbolos, valores, actitudes, habilidades, conocimientos, significados, formas de comunicación y de organización sociales y bienes materiales, que hacen posible la vida de una sociedad determinada y le permiten transformarse y reproducirse como tal, de una generación a las siguientes.¹¹

En este enunciado se asume que la cultura es inherente a la vida social. Delinea también una distinción entre cultura inmaterial (subjetivada, significada, internalizada) y cultura material (objetivada, bienes materiales) que, como señala Millán,¹² se trata de dos dimensiones claramente diferenciables, pero difícilmente disociables. La cita de Bonfil destaca el proceso de transmisión y de cambio. El proceso de reproducción de la cultura le da sentido y ritmo al cambio, como entrejuego dialéctico entre lo que persiste, lo que se apropia, lo que se innova, lo que se actualiza. Es un proceso en el cual la tradición, entendida como transmisión, como legado, constituye la dimensión temporal de la cultura: “la cultura no existe fuera del tiempo y, por eso mismo, la cultura no existe sin tradición”.¹³

⁹ FLORESCANO (compilador), *El patrimonio cultural de México*.

¹⁰ BONFIL, “Nuestro Patrimonio cultural”.

¹¹ BONFIL, “Lo propio y lo ajeno”.

¹² MILLÁN, “Cultura y patrimonio intangible”, pp. 45 y 46.

¹³ HERREJÓN, “La tradición”, p. 140.

Giménez, de manera similar a Florescano y a Bonfil,¹⁴ hace referencia al factor de la selección en la constitución del patrimonio cultural; afirma que éste es una selección valorada o revalorada de un sector de bienes culturales del pasado y del presente.¹⁵ Selección en la que generalmente intervienen agentes e intereses ajenos a las sociedades que han producido los bienes o las expresiones considerados patrimonio cultural, atribuyéndoles valores y cualidades susceptibles de ser protegidos con regulaciones oficiales. Arantes también destaca el factor de la selección al referirse al patrimonio cultural, particularmente al inmaterial, señalando que “los aspectos seleccionados de la ‘vida real’ llegan a constituirse en representaciones oficiales de prácticas vernáculas y, en tanto tales, adquieren un estatus especial en la competencia por beneficios simbólicos y materiales que son accesibles mediante políticas y programas de salvaguardia”.¹⁶

Para explicar la distinción en las formas de valoración —desde lo propio y desde lo otro— y sus implicaciones, describiré sucintamente cuatro escenarios en los que se presenta una misma danza que, en contextos particulares, adquiere sentidos y dimensiones que invitan a la reflexión: la danza de Cúrpites, característica de tres pueblos ubicados en sierra purépecha (Angahuan, San Juan Nuevo y Caltzontzin) que forma parte de las celebraciones del ciclo de Navidad:

- a. La danza de Cúrpites, en el pueblo de Angahuan, es parte sustancial del ciclo ritual anual. A la ejecución del momento cumbre de la danza enmarcada en una clara secuencia de acciones rituales que tie-

¹⁴ FLORESCANO (compilador), *El patrimonio cultural de México*; GIMÉNEZ, “Cultura, patrimonio”; BONFIL, “Nuestro patrimonio cultural”.

¹⁵ En este planteamiento retoma a Hugues de Varine-Bohan (1976), museólogo francés, crítico del imperialismo cultural, que reconoce el papel de los museos en la generación del sentido de patrimonio. Propone aproximaciones al problema de los museos desde una perspectiva no centrada de manera exclusiva en el objeto, atendiendo al público y a las sociedades de cuyos acervos proceden dichos objetos, ver: VARINE-BOHAN, “The Modern Museum”.

¹⁶ Traducción propia del texto de ARANTES, Antonio, “Beyond Tradition. Cultural Mediantion in the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage”, UNICAMP-State University of Campinas, Brazil, 2012, en http://www.ichresearchers-forum.org/wp-content/uploads/2012/05/ARANTES_ichforum-2012.pdf (consultado el 20 de noviembre de 2014): “In other words, they become official representations of vernacular practices and as such, they acquire special status in the competition for the symbolic and material benefits that are made available by safeguarding policies and programs”.

nen lugar el 6 de enero, le antecede el cumplimiento de obligaciones en momentos y lugares claramente establecidos en el protocolo comunitario como es, entre otros, la invitación o propuesta a los encabezados de la celebración, la elaboración del traje del danzante que implica una serie de relaciones entre miembros de familias de los danzantes y de mujeres casaderas y la presentación en las casas de las autoridades locales. Su integración y presentación está vinculada a la organización comunitaria, a la pertenencia barrial. Quienes observan la danza son tanto autoridades locales como familiares y vecinos de la comunidad. Quienes participan en la danza lo hacen en cumplimiento de una responsabilidad frente a la imagen religiosa a quien se ofrenda la danza y frente a la comunidad atendiendo a formas y secuencias claramente establecidas y reconocidas de manera colectiva; lo hacen también por un gusto o devoción personal. Los danzantes se agrupan en cuadrillas que compiten entre sí, forman parte de las cuadrillas según su pertenencia barrial y su generación. Hay los llamados Cúrpites bonitos y los Cúrpites feos, los primeros son jóvenes, muchos de ellos casaderos y los segundos con adultos ya casados. Recorren las calles del pueblo y se presentan en el atrio, en la plaza. Al momento de presentar la danza va de por medio el prestigio y reconocimiento en y frente a su comunidad.

b. La danza de Cúrpites integrada en el programa del Concurso Artístico de la Raza Purépecha. Es un evento anual que, desde hace más de cuatro décadas, se lleva a cabo en octubre en el pueblo de Zacán. En este concurso se presentan danzas, música, *pirekuas*, entre otras expresiones de la cultura de estos pueblos. Cada agrupación de músicos o danzantes que acude a la convocatoria, elige la pieza o danza que habrán de presentar buscando ser el ganador. Es una elección, de algún modo, arbitraria ya que no se corresponde con la organización de la comunidad de procedencia, ni su ejecución involucra contexto ritual alguno; cada grupo cubre los gastos que se generan para su presentación. En este espacio, cobra relevancia la competencia frente a otros; el objetivo central es el de lograr la calificación por medio de la cual el jurado en turno los distingue. Los ganadores son merecedores de un premio económico, además de un diploma que los reconoce como tales; distinciones que suelen sumar a otras recibidas en eventos similares, nacionales e internacionales. Las danzas, entre las que

suele estar la presentación de Cúrpites de alguno o de los tres pueblos mencionados, se presenta ante el jurado, pero también frente a espectadores que proceden de muy diversos pueblos y ciudades vecinas y distantes. En tanto que se presencia como espectáculo, los aplausos no se hacen esperar apenas concluye la presentación de cada grupo inscrito en el concurso.

c. La danza de Cúrpites en la Fiesta del Fuego Nuevo. Desde 1983, año con año y de manera ininterrumpida, el 1 de febrero se celebra la fiesta del Fuego Nuevo o renovación de fuego *Kurhíkuaeri K'uinchekua*; inicialmente denominada *Juchari Uéxurhini* (Año Nuevo Purépecha) que tiene un sentido de reivindicación étnica. Cada año se elige una sede distinta, tomando en cuenta la alternancia entre las cuatro subdivisiones de la región purépecha. Esta elección está a cargo de un cuerpo de autoridades integrado por quienes han encabezado la organización de la festividad en su respectivo pueblo; estas autoridades, a la par de quienes toman el cargo para la celebración del siguiente año, organizan a lo largo del año actividades cuyo objetivo es el fortalecimiento del sentido de esta fiesta, buscando ampliar la participación de quienes integran la comunidad elegida como sede. La presentación de numerosos grupos de músicos, poetas, danzas y otras expresiones culturales es una de las partes del programa de actividades en el que se despliega, a manera de encuentro, la diversidad pero también las similitudes entre pueblos purépechas. Tratándose de danzas, cada pueblo elige con qué elemento habrá de presentarse independientemente del contexto o momento del ciclo del que éste forma parte. Acuden como integrantes de sus comunidades y, como tales, se integran a su contingente cuando es momento del recorrido por el pueblo, distinguiéndose por su indumentaria; el traslado y participación supone una organización. La presencia de la danza de Cúrpites de alguno o varios de los pueblos del volcán ha sido una constante. Estos pueblos eligen esta danza como elemento que los identifica y el público así los reconoce.

d. La danza de Cúrpites en el Museo del Estado, en teatros y foros artísticos. Desde hace poco más de tres décadas, con algunas interrupciones y modificaciones en la organización y formación del programa—, se lleva a cabo el espectáculo conocido como *K'uinchekua*, *fiesta grande Michoacán*, en Morelia, capital de la entidad. El Museo

del Estado ha sido el principal escenario para este evento que, en ocasiones particulares, es presentado en el foro del Teatro Morelos como lo fue la celebración de los 30 años de esta fiesta en 2013; foro en el que, a lo largo del año, y en función de la organización de una apretada cartelera, se suceden festivales anuales como el de música y cine y otros de presentaciones únicas de grupos de danza, música y teatro en giras internacionales. La *K'uinchekua*, *fiesta grande Michoacán*, suele ser presentada cuando la entidad es invitada especial de algún festival o evento cultural, como lo fue ocasión del Festival Internacional Cervantino en 2010 cuando se presentó en la Alhóndiga de Granaditas; también se ha presentado en el Palacio de Bellas Artes. En estos programas participan la Secretaría de Turismo y la Secretaría de Cultura. En ellos se presentaban, preferentemente, grupos de música y danza de diferentes pueblos indígenas de la entidad, por lo que no se trata de un repertorio exclusivamente purépecha, aún cuando el nombre vaya encabezado por un término en esta lengua. Estos eventos se organizan con invitación expresa de ciertos grupos, por lo que es común que acudan, entre otros, ganadores de concursos —como el de Zacán—, pero también otras agrupaciones que han sido destinatarias de recursos públicos de programas de apoyo y fortalecimiento a las culturas locales; los costos de traslado y hospedaje son cubiertos por las dependencias estatales convocantes. La presentación de la danza de Cúrpites no es excepcional y siempre es muy bien aplaudida. Estos lugares y contextos coadyuvan y fomentan el reconocimiento de la diversidad cultural por parte de un público amplio. Los más de ellos son espectadores ajenos y distantes del ámbito de ejecución ritual de la danza por lo que suele diluirse la distinción de la procedencia de los grupos.

En cada uno de estos contextos se producen y reproducen sentidos de aquello en lo que se participa, de aquello que se observa a ojos de propios o extraños. Se marcan distinciones entre quienes ejecutan —la danza, la música— y quienes observan, así como entre quienes están a cargo de la organización. En los propios danzantes, se generan sentidos particulares, según si lo hacen frente a la imagen religiosa, a su propia comunidad o a otras afines, si se presentan ante al jurado, al público amplio y diverso. No será lo mismo la

manera de valorar la participación de una cuadrilla de danzantes cuando de lo que se trata —en el seno de la comunidad— es que el danzante asuma un determinado comportamiento, que cumpla de tal o cual forma su compromiso frente a la comunidad, que cuando se presenta como integrante de un grupo ante el escrutinio de un jurado compuesto, las más de las veces, por funcionarios o especialistas conocedores de estas expresiones, pero no siempre pertenecientes a la cultura en cuestión. Otro sentido será hacerlo en un escenario frente a un público amplio y diverso. Las diferencias entre estos contextos también se marcan del lado de quienes observan, en este caso, la danza de Cúrpites: la danza como componente de la celebración comunitaria; la danza como elemento representativo de una comunidad ante otras afines culturalmente; la danza como espectáculo en el marco de un programa conformado por otras expresiones de la cultura de otros pueblos de la entidad, del país o de otros países.

Cada uno de estos escenarios enmarca distintas maneras de generar, transmitir, conocer y valorar la diversidad cultural; de apropiarse y reapropiarse de la cultura propia y, en su caso, de constituir —o no— el sentido de patrimonio cultural. En cada uno de ellos intervienen procesos de transmisión de la cultura, pero también de mediación cultural diversos, como distintos son los actores sociales, los entornos y los procedimientos inciden en la puesta en escena de esta danza.

Si aceptamos la distinción entre cultura y patrimonio cultural y la equiparamos a un lienzo, la cultura sería la urdimbre y el patrimonio cultural la trama. El sustento de cualquier sentido del patrimonio cultural es la cultura, pero la sociedad que produce y reproduce la cultura no necesariamente se corresponde con aquella que define —selecciona— lo que es considerado como patrimonio. De esta selección, resultará el elemento visible, frontal del tejido y, éste es tan importante como su reverso. Esta distinción es incompleta si no tenemos presentes los actores sociales y las condiciones que conducen dicha selección que, en la metáfora del lienzo, nos lleva a preguntar: quiénes formaron la urdimbre, quiénes y para qué eligen los hilos, cuáles hilos y por qué se seleccionan de

la urdimbre para generar un diseño, una textura, un color, una forma particular. En este entretejido emergen significados, se gestan procesos de reflexividad en torno a lo propio y lo ajeno: el nosotros (desde culturas propias) y los otros con sus múltiples rostros (académicos, funcionarios públicos, prestadores de servicios, promotores culturales, empresas turísticas, entre otros). Esta distinción conlleva formas veladas o explícitas de mediación, de negociación e incluso disputa, tanto por aquello que se elige o reconoce como patrimonio, como por los actores sociales y procedimientos a seguir para su protección, sus usos y finalidades.

Si bien la reproducción de la cultura conlleva un sentido de legado y en ello se asemeja al patrimonio considerado como herencia, en ambos casos, aunque de distintos modos, se constituyen procesos y discursos en los que se forja la memoria colectiva y se configuran identidades sociales, es necesario tener presente que los actores sociales en cada caso —cultura y patrimonio cultural— no necesariamente son los mismos, ni tienen correspondencia o relaciones directas entre sí.

En el cierre de este inciso, no está demás remarcar que, cuando hablamos de patrimonio cultural, la distinción entre patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial no se corresponde de manera directa con la cultura material y la cultura inmaterial respectivamente. Al hablar de patrimonio cultural material, éste corresponde al patrimonio monumental, testimonio de sociedades y culturas de un pasado próximo o remoto; es considerado jurídicamente como bien de interés público, cuya rectoría en su protección recae en instituciones federales. A diferencia de éste, el patrimonio cultural inmaterial está referido a un proceso presente, vigente, de producción y reproducción de sentidos y de objetos por parte de culturas a las cuales, en las disposiciones oficiales, suele denominárseles portadores de la cultura. Su protección, en términos de la organización de la administración pública, ha seguido otras vías, sin estar asignada de manera puntual o exclusiva a instituciones encargadas de la protección del patrimonio monumental.

Patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial ¿distinción pertinente?

Hemos señalado que, no obstante, ni el discurso ni los usos del patrimonio cultural son exclusivos de los procesos, definiciones y procedimientos encausados por la UNESCO, también es cierto que éstos constituyen un referente que no puede quedar al margen. En nuestro país han corrido ya varias décadas en las que el patrimonio cultural estuvo centrado en su dimensión monumental, cuya protección es el eje de los procedimientos institucionales regulados por la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas de Monumentos Arqueológicos, Históricos y Artísticos (1972)¹⁷ y, más tarde, las acciones también se han encausado a la formulación de expedientes para su presentación ante dicho organismo internacional para su reconocimiento en la Lista de patrimonio mundial (patrimonio natural, patrimonio cultural, patrimonio mixto). A este impulso, y atendiendo a la Convención¹⁸, se han sumado acciones para la salvaguardia, el inventario del patrimonio cultural inmaterial y la formulación de expedientes con mira a las inscripciones en la Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. La siguiente gráfica muestra la proporción de cada uno de ellos de un total de 39 elementos reconocidos en estas categorías entre 1987 y 2014.

En el caso del patrimonio material (monumentos arqueológicos, históricos y artísticos), el papel rector ha recaído en el Estado mexicano; las legislaciones federales y estatales e instituciones encargadas de su regulación datan de hace más de un siglo y en ellas quedó plasmada la ideología propia del contexto económico, político y social de cada época.¹⁹ El patrimonio cultural material

¹⁷ Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (1972) y su respectivo Reglamento (1975).

¹⁸ “Convención para la salvaguardia”, pp. 254-263.

¹⁹ MERCADO hace una extensa recopilación y análisis documental en torno a la ideología y legislación sobre el patrimonio cultural, particularmente del patrimonio urbano-arquitectónico de la ciudad de Morelia desde la primera mitad del siglo XIX a 2001; quedan expuestas las diferencias de lo considerado como patrimonio cultural en el contexto de la república y del nacionalismo postrevolucionario. En ello queda evidente la manera en la que se privilegió de manera casi exclusiva, lo relativo al patrimonio cultural monumental, véase: MERCADO, *Ideología, Legislación y Patrimonio*, pp. 26-43.



tiene en su haber procesos normados y más consolidados en las tareas de registro y protección que recaen en dependencias públicas.

En contraste, el patrimonio cultural inmaterial, se ha posicionado como tal en la esfera pública desde hace no más de veinte años. Aún cuando la Convención de 2003 tiene un carácter vinculante en materia de patrimonio cultural inmaterial, la finalidad de la misma no ha tenido eco en el ámbito legislativo, pero sí en el quehacer de instituciones oficiales. Las tareas y funciones asentadas en dicha Convención —como la elaboración de los inventarios del patrimonio cultural inmaterial— se han hecho presentes, aunque no han tenido un lugar destacado, como tampoco la continuidad que requeriría esta tarea. Por otra parte, se han abierto espacios de enseñanza, de discusión y reflexión en torno a su problemática en distintas instituciones educativas, de investigación, así como en foros académicos y de participación social. Otras vías en el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial están siendo asumidas, de manera implícita o explícita, en programas oficiales vinculados a la educación, a la producción artesanal y al turismo. Tratándose de patrimonio vivo, la inclusión de quienes lo producen y reproducen es insoslayable.

Tratándose del patrimonio cultural inmaterial, la multicitada Convención²⁰ asienta, en el Artículo 15, que dicho patrimonio su-

²⁰ “Convención para la salvaguardia”, pp. 254-263.

pone el reconocimiento explícito por parte de las propias comunidades, grupos e individuos que intervienen en su creación, transmisión y gestión; obliga también a la participación de dichos grupos. También asienta, en los artículos del 12 al 14, las funciones que deberán asumir los Estados parte en acciones de salvaguardia como el caso de inventarios, acciones encaminadas a la educación y otras medidas como el estudio científico, técnico y artístico. Ello amplía las modalidades no sólo en la intermediación, sino también genera procesos de mediación cultural en cuanto que se generan otras valoraciones y sentidos de aquello que es propio de sus culturas.

La distinción entre estas dos formas reconocidas oficialmente sobre el patrimonio cultural, que llega a tornarse dicotómica, conlleva —aunque poca atención se da a ello— el desplazamiento del interés del objeto a los sujetos creadores de la cultura.²¹ Este desplazamiento también transita por lo que Smith²² señala al comentar que el patrimonio es un acto de comunicación y un proceso mediante el cual se genera significación. Acciones que se entrelazan con actos de rememoración que intervienen en la creación de modos de entender y vincular el pasado con las condiciones del presente. Estos procesos son afines al planteamiento de la mediación cultural en el proceso de la producción del patrimonio.²³

En el caso de nuestro país, este reconocimiento y participación devela, desde mi punto de vista, una diferencia central entre lo que ha dado en llamarse patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial. En el primer caso, en su selección han prevalecido criterios definidos, las más de las veces, por instituciones federales y especialistas en el estudio y protección de monumentos; son criterios y competencias que han quedado asentados en la legislación en la materia.²⁴ En el segundo, en tanto que corresponde a un patrimonio fincado en culturas vivas, contemporáneas,

²¹ PÉREZ RUIZ, “La comunidad indígena contemporánea”, p. 28.

²² SMITH, *Uses of Heritage*, p. 2.

²³ ARANTES, Antonio, “Beyond Tradition. Cultural Mediantion in the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage”, UNICAMP/ State University of Campinas, Brazil, 2012., http://www.ichresearchers-forum.org/wp-content/uploads/2012/05/ARANTES_ichforum-2012.pdf (consultado el 20 de noviembre de 2014).

²⁴ Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (1972) y su respectivo Reglamento (1975).

supone la necesaria participación y reconocimiento de las comunidades, grupos o individuos que intervienen en su producción y transmisión, así como en su definición, sin que en ello exista legislación o procedimientos claramente establecidos o acordados entre las partes, aunque sí un marco jurídico nacional e internacional que atiende a los derechos indígenas y a los derechos humanos.²⁵

La postulación de estas dos categorías del patrimonio cultural —material e inmaterial— lleva a pensar si ésta es una distinción necesaria o es una distinción fallida ¿Es una distinción que induce a la atomización del patrimonio o permite entenderlo en su integralidad y complejidad? Tomemos como referencia la Peña de Bernal en el estado de Querétaro, monolito que destaca por su altura, características geológicas y por un referente de primer orden en el sentido de territorio de pueblos otomí chichimecas del semidesierto queretano y a donde acuden, año con año, como destino de peregrinaciones. En un primer momento, se consideró como elemento viable de ser declarado como patrimonio de la humanidad en la categoría de patrimonio natural. Sin embargo, al poner de relieve la importancia del sitio tanto en las visiones del mundo, en las concepciones del territorio, como en las prácticas religiosas de un importante número de comunidades otomíes para las cuales la Peña es un importante destino de peregrinaciones, la elaboración del expediente viró, con la participación de actores sociales locales, a ser considerada como patrimonio cultural inmaterial; la importancia del sitio como atractivo turístico no era ajena a la postulación.²⁶ En 2009 se incorporó a la lista del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, bajo la denominación “Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado”.

²⁵ A manera de referencia y contraste, en el caso Brasil, el IPHAN (Instituto del Patrimonio Nacional Histórico y Artístico por sus siglas en portugués), integró desde 2000, el PNPI (Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial) que habría de sumarse al registro e inventario del patrimonio nacional asentado, como obligación del Estado, en la constitución de aquel país desde 1988. Dicho instituto tiene a su cargo el Sistema Nacional del Patrimonio Cultural. El papel que se asigna y fomenta en la participación social en materia de patrimonio cultural es una destacada característica de esta institución.

²⁶ PRIETO HERNÁNDEZ, “Patrimonio global”.

Casos similares, aunque no todos resueltos, son los que se suscitan en la defensa de lugares de interés arqueológico o de monumentos históricos cuyo destino y uso involucra pueblos y comunidades de su entorno. El trazo de la carretera que comunicará a San Miguel de Allende con su ciudad capital en el estado de Guanajuato, además de afectar sitios prehispánicos, rompe la continuidad de un espacio articulado donde capillas y oratorios familiares son lugares de una memoria compartida y tienen detrás de sí relaciones de parentesco y vecindad entre comunidades. Con estas referencias podemos apuntar tres consideraciones en torno a la distinción entre patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial, sin que sean excluyentes entre sí: a) marca una dicotomía poco afortunada para la comprensión de los procesos culturales; b) permite dejar atrás la valoración exclusivamente monumental del patrimonio y desenmarcar la protección como prerrogativa exclusiva —o primordialmente— del Estado; c) obliga al Estado a generar y garantizar las condiciones para la producción y reproducción de llamado patrimonio cultural inmaterial, cuyo énfasis está puesto en quienes crean y reproducen dicho patrimonio y por lo tanto en su necesaria participación en los procesos para la nominación y plan de manejo que de ello resulte. Introduce, en el tema del patrimonio cultural, lo relativo a derechos colectivos.

En el discurso y los usos del patrimonio también habrá que prever que la distinción entre patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial no necesariamente se mantendrá incólume, como lo sugieren casos recientes de nominaciones oficiales de patrimonio cultural. Y, como señala Lézé, el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial ha dado lugar a una “transición importante en la concepción del patrimonio: de la protección del objeto a la salvaguardia del proceso; de una visión estática a una visión dinámica.”²⁷

Patrimonio cultural y política pública: educación y turismo ¿orientaciones convergentes, divergentes o contrapuestas?

Lo expuesto en los apartados anteriores, lleva a otra distinción que considero pertinente: la cultura como concepto y la cultura tanto

²⁷ Lézé, *La protección del patrimonio*, p. 176.

como sector de la acción pública, como materia de legislaciones y de reglas de operación de instituciones en los distintos niveles de gobierno, como también en la gesta de las llamadas industrias culturales cuya orientación, preferentemente, es hacia el turismo y la mercantilización. Tomando como referencia mi trabajo en el estado de Michoacán, comparto algunas inquietudes en torno a estos temas sin desligarlo de nuestro quehacer como investigadores en instituciones públicas.

El sentido de la cultura en el marco institucional disgrega la cultura como dimensión de las relaciones sociales y como entramado de significaciones; la considera como elementos disociados entre sí, constituyéndolos en objeto de política pública y de programas específicos. Esta manera de asumirla, corresponde a lo que Sahllins²⁸ acota como una de las acepciones de concepción instrumental y fragmentada de la cultura que suele estar presente en el ámbito de las políticas públicas y su orientación al desarrollo. En el caso de nuestro país intervienen, sobre todo, instituciones del sector de educación, de cultura, de atención a pueblos indígenas y culturas populares y, de manera creciente, las que competen al sector turismo. Tratándose de pueblos indígenas difícilmente se reconoce la relación intrínseca de la cultura con otros ámbitos de la vida social como es el caso de impartición de justicia, organización social y gobierno local, instituciones y resolución de conflictos. Valga señalar que, en estas aristas de la cultura, lo relativo al patrimonio cultural merecería mayor atención ya que compromete derechos colectivos y derechos de los pueblos indígenas.

En el diseño de políticas públicas, se asume que la cultura es una obligación del Estado, sea como garante de su protección y difusión, o como servicio público a la sociedad (las casas de cultura, talleres culturales, programas culturales). Si bien el sector cultura ha estado vinculado, por largo tiempo y en la mayoría de los órdenes institucionales, a la educación, actualmente la orientación hacia el turismo ha ido cobrando importancia, sobre todo en la cultura atendida en su dimensión como patrimonio y su consideración como atractivo turístico. Es un vínculo que, como bien sabemos, ha sido reconocido en distintos instrumentos de la UNESCO,

²⁸ SAHLINS, "Breve historia cultural", p. 88.

tanto para fortalecer usos, protección y sentidos del patrimonio cultural, como para promover estrategias orientadas al desarrollo.²⁹ En los estados de Veracruz e Hidalgo, en la organización de la administración pública estatal las dependencias del sector cultura y del sector turismo han sido integradas en una sola secretaría que asume estas funciones, inclinando la balanza al segundo de ellos en el que predomina el sentido de la cultura como espectáculo como claramente sucede en la Cumbre Tajín. Fusiones similares se dan en el ámbito de la administración en distintos municipios de Michoacán lo que se evidencia en el directorio de regidurías, secretarías o direcciones municipales.

El impulso creciente que se le ha dado a la triada turismo, desarrollo y cultura ha quedado plasmado en programas federales como fue el Programa Cultura y Turismo integrado en el Programa Nacional de Cultura durante el sexenio 2006-2012 del gobierno federal, las Diez Rutas turísticas, programas regionales y programas como Pueblos Mágicos que actualmente suman más de 80 en el territorio nacional. Además de estos, existen programas y rutas estatales como la Ruta Don Vasco, el País de la Monarca, la Ruta Minera del Oriente de Michoacán, Ruta de Mar y Playa, auspiciados y sujetos a los vaivenes de la administración pública y, particularmente, de las secretarías de Turismo a nivel federal y estatal. Sin demérito de la importancia de este tipo de acciones, arreglos institucionales o participación de organizaciones de prestadores de servicios turísticos, valga dejar anotado que en la mayor parte de estas iniciativas la diferencia entre lo que se asume como cultura y atractivo o espectáculo cultural se torna tenue. Así como también se pasa por alto la participación y particularidad de la cultura de las sociedades que quedan involucradas en este tipo de rutas, siendo común una relación poco respetuosa a las culturas locales y una distribución nada justa de la derrama económica de esta actividad. Falta de continuidad en los programas y acciones trucas son historias recurrentes.

²⁹ En las convenciones sobre patrimonio mundial hay cláusulas de, de manera explícita, se refieren al turismo. Además se han emitido cartas o recomendaciones por organismos de la UNESCO relativas, de manera central al turismo como: Carta de Turismo Cultural (ICOMOS, Bruselas, 1976); Carta Internacional sobre Turismo Cultural (México, 1999); Código Ético Mundial para el Turismo (ONU, 2001), entre muchos otros.

La relación entre cultura, patrimonio cultural, turismo, desarrollo, o la manera en la que ésta se justifica, se sustenta en planteamientos que suponen que entre cultura y turismo existe una relación intrínseca y que dicha relación “es la principal garantía de que la calidad de la derrama económica podrán ser recíprocas entre comunidad visitante y comunidad anfitriona”.³⁰ Debemos anteponer análisis de casos concretos a partir de los cuales podamos problematizar dicha relación, entender y conocer más sus componentes y abreviar explicaciones que, en su caso, permitan reformular la relación y orientar políticas públicas con pertinencia cultural. En el caso del estado de Michoacán, y me temo que no es la excepción, la mayor visibilización del patrimonio cultural ha estado acompañada de un interés creciente en incorporar el patrimonio cultural como factor del desarrollo, mediado por su constitución como atractivo turístico, en el que predominan intereses económicos por parte de prestadores de servicios turísticos que, lejos de resolver, mantienen y reproducen condiciones de desigualdad y asimetría social que privan en ámbitos regionales y comunitarios incorporados en las rutas o en la oferta turística. A la par, aunque no con el mismo impulso, existen experiencias que sugieren vías del fortalecimiento local en la puesta en marcha de propuestas de desarrollo turístico desde lo local en zonas indígenas donde se han impulsado proyectos del ahora llamado ecoturismo o de turismo cultural, como es el caso del parador turístico “Panzingo” en el pueblo de San Juan Nuevo, de las cabañas operadas por la comunidad de la isla Yunuén en el lago de Pátzcuaro y de paradores turísticos en la sierra-costa nahua o servicios turísticos en la Reserva de la Biosfera de la Mariposa Monarca.

En un texto publicado hace casi 30 años, se reconocía que, en nuestro país, el turismo había sido impulsado desde la década de los años de 1960 como respuesta a políticas internacionales en las que el turismo constituía una vía para la activación de la economía en países subdesarrollados.³¹ De manera particular refiere Zizumbo el impacto del turismo en la enajenación de las tradiciones de los pueblos indígenas tomando como escenario las celebraciones de

³⁰ LÓPEZ MORALES, “Patrimonio cultural y turismo”, p. 5.

³¹ ZIZUMBO, “Pátzcuaro: el turismo”, p. 151.

Semana Santa y lo que ha dado en llamarse Noche de Muertos en Michoacán promovida, ayer como hoy, por la Secretaría de Turismo a la cabeza y por empresas de esta rama de la economía regional, estatal y nacional. Literatura reciente que integra el campo de las industrias culturales y las industrias turísticas, como lo señala Georgina Flores,³² da cuenta de la desigualdad social y del poder en las relaciones que se gestan en los procesos de patrimonialización y de la débil participación que se da por parte de quienes, en los términos de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, son los portadores de la cultura. Aunque con otras implicaciones, condiciones similares de asimetría se generan con la institucionalización de las llamadas marcas colectivas que son impuestas, como procedimientos oficiales, para la comercialización de la producción artesanal.

La constitución de cultura y, de manera más específica, su valoración como patrimonio cultural como atractivo para la industria turística ha dado lugar a múltiples y muy diversas acciones y justificaciones. Unas promoviendo dichos usos, otras dejando sobre la mesa posiciones críticas. En el primer caso tenemos posiciones que, como la enunciada a continuación, dejan de lado la participación de las sociedades locales en las que dichos productos se gestan: “Para que una pintura rupestre, una fortaleza antigua o una fiesta local sean productos turísticos, hay que volverlos aptos mediante la creación de infraestructura, promoción, investigación, formación y otros requisitos que hagan del bien patrimonial un producto turístico”.³³ Posiciones críticas plantean los riesgos de la mercantilización; las modalidades o ausencia de la participación social; la pertinencia cultural de determinadas acciones encaminadas por instituciones públicas o empresas privadas; documentan propuestas alternativas que, aunque de alcance limitado, dan cuenta de experiencias en el diseño y puesta en marcha por parte de comunidades rurales e indígenas.³⁴

Tomemos algunos casos que competen a Michoacán en materia de patrimonio cultural inmaterial orientados al actuar

³² FLORES, “Y con la pirekua ni siquiera”, pp. 32-38.

³³ LÓPEZ MORALES, “Patrimonio cultural y turismo”, p. 6.

³⁴ FLORES, “This is the Pirekua”, pp. 111-122.

institucional en el ámbito federal e internacional. En 2001, se proclamó “La festividad indígena dedicada a los muertos” como obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad y ahora incorporada —según lo establece la Convención—³⁵ en la Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. La festividad indígena dedicada a los muertos, como sabemos, no es exclusiva de Michoacán; el expediente fue elaborado con criterios académicos y atendiendo a los lineamientos establecidos por su nominación como obra maestra de la humanidad por lo que no estaba estipulada la participación de comunidades donde esta festividad tiene lugar. En 2010 se integraron en dicha lista, además de la “Danza de Parachicos de Chiapa de Corzo”, “La *Pirekua*, canto tradicional de los purépecha” y “La cocina tradicional mexicana. El paradigma de Michoacán”.

Tanto la inscripción de la *pirekua* como la relativa a la cocina tradicional, constituyeron iniciativas encabezadas por la Secretaría de Turismo de Michoacán y secundadas por otras secretarías y dependencias estatales y federales; ambas inscripciones también fueron respaldadas por documentos donde se asentó la consulta y aceptación, según fue el caso, por parte de comunidades, cocineiras y agrupaciones de *pireris* (compositores e intérpretes de *pirekuas*). En el caso de la *pirekua*, la legitimidad de dicho consentimiento, así como las medidas propuestas para su salvaguardia, han sido cuestionadas en diversos documentos que se emitieron apenas se tuvo conocimiento de la inscripción. Se hicieron llegar inconformidades a la UNESCO y a la Comisión Nacional de Derechos Humanos; se organizaron, desde principios de 2011, distintos foros convocados por *pireris*, músicos, autoridades de comunidades, académicos, entre otros.³⁶ La inconformidad y los cuestionamientos

³⁵ “Convención para la salvaguardia”, pp. 254-263.

³⁶ Las propuestas para su salvaguardia asentadas en el expediente para buscar la inscripción en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad menciona la promoción de concursos y la constitución de un grupo promotor y garante de las acciones para la protección de este canto de la tradición purépecha. Estos son dos de los puntos en torno a los cuales se han expresado disensos (véase los documentos citados en el texto de Flores). En ellos se plantean encuentros de músicos y *pireris* que es la forma en la que tradicionalmente se reúnen para compartir su música. Muestran también desacuerdo en la conformación de un grupo promotor o de control que se erija sin el conocimiento y consentimiento de quienes crean y reproducen la *pirekua* como género musical propio de los purépechas.

refieren tanto lo que corresponde al incumplimiento de los términos definidos por la propia Convención,³⁷ particularmente en la forma de participación y la consulta, como también al campo de los derechos de los pueblos indígenas y de los derechos humanos. Documentos y foros en los que se ha instado a las instituciones responsables de los procedimientos comprometidos en la inscripción de este elemento que informen al respecto y a la necesaria inclusión de quienes crean e interpretan este género distintivo de la música purépecha.³⁸ Las respuestas siguen pendientes; las peticiones no han sido del todo resueltas.

La tendencia de la valoración y la valorización del patrimonio cultural en el campo de las industrias turísticas como componente del desarrollo ha dejado a la zaga la necesidad de proyectar la orientación del patrimonio cultural al campo de la educación, de su divulgación en museos, el conocimiento y reconocimiento de la diversidad cultural y al fortalecimiento de capacidades locales en la gestión del patrimonio.³⁹ Ha llevado también a reflexiones que, como las de Antonio Machuca, llaman a la reconversión del sentido social del patrimonio cultural como opción para re-direccionar la manera en la que la cultura se ha considerado como factor de desarrollo; reconversión que sin ignorar la mercantilización, pone mayor énfasis a las formas de organización y participación social.⁴⁰ De no ser así, afirma este mismo autor en otro texto, la propia Convención (2003) podría derivar en "... coadyuvar a completar la subordinación de la cultura en el mercado mundial".⁴¹

El patrimonio cultural como construcción histórica y social

La multiplicidad escenarios, de actores involucrados y las relaciones entre ellos, así como las condiciones de la selección de aquello que se asume como patrimonio cultural (en cuales quiera de sus

³⁷ "Convención para la salvaguardia", pp. 254-263.

³⁸ FLORES, "Y con la pirekua ni siquiera", pp. 32-38.

³⁹ En estas tareas podemos identificar programas de instituciones federales y estatales orientadas al fortalecimiento de las llamadas culturas locales e indígenas por parte de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; Culturas Populares y, en su caso, dependencias estatales y municipales.

⁴⁰ MACHUCA, "Los retos de la salvaguardia".

⁴¹ MACHUCA, "Evaluación del sector", p. 10.

variantes) sustentan lo que diversos autores señalan al afirmar que el patrimonio cultural es una construcción histórica y social.⁴² Concepción a la que me adhiero y que toma distancia frente a aquellas que asumen, sin cuestionamiento ni argumentación alguna, que un determinado elemento es patrimonio cultural, como si se tratase de una cualidad inherente al bien cultural que es asumido como patrimonio. Podemos mencionar los siguientes aspectos de estas dos perspectivas que han sido destacadas por Pérez Ruiz.⁴³

- La perspectiva “natural” del patrimonio cultural tiene dos vertientes: una de ellas lo asume como propiedad intrínseca de la nación, de los bienes culturales en ella contenidos; la otra supone el carácter de patrimonio como cualidad inherente a todo bien cultural lo que, de alguna manera, implica la indistinción entre cultura y patrimonio cultural. Esta perspectiva no es ajena a quienes formamos parte de instituciones del sector cultura: paradójicamente, parecería que nos alineamos —a veces sin reflexionarlo— en esta perspectiva que considera el patrimonio cultural de la nación por designación de ley en los términos de la legislación en la materia.⁴⁴
- La perspectiva del patrimonio cultural como construcción social que parte de reconocer que ningún objeto o bien cultural tiene, por sí mismo, el carácter de patrimonio. Es un valor que generan, reconocen, otorgan las sociedades en contextos históricos particulares; es una construcción del pasado que, con la mediación del presente, busca proyectarse a un futuro inmediato. Su cualidad en tanto patrimonio está fincada en la relación que se construye alrededor de un determinado bien cultural; relación en la cual se hace presente la disputa, la conciliación, la negociación.

⁴² Véase: FLORESCANO, *Historia General*; así mismo, véase: PÉREZ RUIZ, “La comunidad indígena contemporánea”; BONFIL, “Nuestro patrimonio cultural”; GARCÍA CANCLINI, “Los usos sociales del patrimonio cultural”; GIMÉNEZ, “Problemas metodológicos”; PÉREZ RUIZ, “La comunidad indígena contemporánea”, p.14.

⁴³ PÉREZ RUIZ, “La comunidad indígena contemporánea”, p. 19.

⁴⁴ Ley Federal sobre Monumentos y zonas arqueológicas, artísticos e históricos (1972) y su respectivo Reglamento (1975).

Si bien considero que la segunda de estas perspectivas explica en mejor medida la emergencia de la categoría del patrimonio cultural inmaterial por las condiciones que han sido expuestas en páginas anteriores, también es cierto que tanto en el estudio, las experiencias y el manejo del patrimonio cultural material como del patrimonio cultural inmaterial es viable identificar una y otra perspectiva, aquella que lo naturaliza y aquella que lo constituye en condiciones y contextos particulares.

No obstante el discurso y las prácticas sobre el patrimonio cultural en nuestro país ha tomado distintos derroteros, éstos no pueden desligarse del Estado mexicano —como plantearon Florescano⁴⁵ y Bonfil⁴⁶ hace ya poco más de dos décadas— y, por lo tanto, tampoco del contexto político y social en el que dicho concepto se ha gestado y modificado. Así visto, identificamos coincidencia con lo planteado por Smith en lo que llama el discurso autorizado del patrimonio que lo legitima como tal, sobre todo tratándose de objetos, sitios, lugares, paisajes y de la participación de especialistas en la materia.⁴⁷

Anotamos ya al inicio de este documento que la manera de definir el patrimonio cultural tiene diferencias sustantivas según se le considere en el marco de su reconocimiento como símbolo o referente de una identidad nacional o se le asuma como factor consustancial a la diversidad cultural. Esta distinción no sólo es cuestión de definición, sino que uno y otro están anclados en tiempos, procesos, contextos específicos y formas de participación. En este sentido se inscribirían, por lo menos, dos tipos de experiencias contrapuestas: aquellas que se adscriben a procedimientos regulados de manera vertical por instancias oficiales y otras experiencias que podrían constituir discursos subalternos del patrimonio en tanto que plantearan formas distintas a las oficiales, a las dominantes, en la gestión y conservación de aquello reconocido como propio.⁴⁸ Al respecto, experiencias de museos comunitarios, encuentros de músicos como los que hubo en el contexto del

⁴⁵ FLORESCANO, *Historia General*.

⁴⁶ BONFIL, "Nuestro patrimonio cultural".

⁴⁷ SMITH, *Uses of Heritage*, p. 29.

⁴⁸ SMITH, *Uses of Heritage*, pp. 36 y 37.

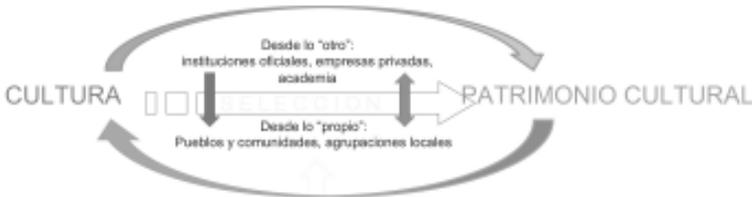
cuestionamiento de la inscripción de la *pirekua* en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, así como en experiencias fincadas en la opción de certificaciones de origen (como el caso del queso Cotija entre productores de queso en el occidente de Michoacán) que tienen, detrás de sí, la puesta en valor del territorio y la búsqueda de vías de fortalecimiento de la organización interna y de generación de procesos de reapropiación colectiva de los patrimonios territoriales.⁴⁹ En ello también están involucrados procesos de gestión social, reparto justo de beneficios y responsabilidad compartida en la defensa de aquello que se considera propio de los grupos y comunidades que, sustentándose en lo local, que así lo promueven y que representan una alternativa a presiones uniformizantes de la globalización.⁵⁰

Retomando la distinción ya enunciada entre cultura y patrimonio cultural y lo planteado en este apartado, el siguiente esquema ilustra algunos de los actores sociales, relaciones y factores que median en la constitución del patrimonio cultural. Interesa destacar la conjunción de estos actores y factores para entender que la constitución del patrimonio cultural da lugar a negociaciones y acuerdos, pero también a imposiciones y disputas en lo que incide las características o categorías del bien cultural en cuestión.

⁴⁹ Es el caso del interés hacia indicaciones geográficas y su vínculo con TRIPS (por sus siglas en inglés: Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights, OMC, 1994).

⁵⁰ Este autor documenta experiencias de innovaciones en la constitución de recursos colectivos vinculados al fortalecimiento de sistemas alimentarios locales (SIAL), discusión que debe extenderse a estructurar debates sobre los procesos de apropiación de los recursos intangibles o bióticos y de la restauración del vínculo entre economía y política. Esta alternativa bien podría ser tema relacionado con la comida como patrimonio cultural intangible y que, en el caso de nuestro país, podría constituir una vía en la defensa de las variedades nativas de maíz, del reconocimiento de México como país y diversificación de este importante cultivo que, como señalan Moreno-Calles y otros, ver: Moreno-Calles, "Los sistemas agroforestales", se ha domesticado y diversificado a través de largos y complejos procesos de manejo y ha dado lugar a muy diversos sistemas agroforestales; LINCK, "El campo en la ciudad", p. 102; LINCK, Thierry, "Los SIALES entre apropiación y despojo territorial: hay que darle rumbo al enfoque", *Pampa* 06, 2010, p. 13. <http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/PAMPA/article/viewFile/3174/4703>

LA CONSTITUCIÓN DE LA CULTURA EN PATRIMONIO



- Valoración del pasado: transferencia del pasado al futuro mediado por el presente
 - La propiedad / protección
 - La identidad
 - La singularidad / la excepcionalidad
- Sentido de pertenencia y de apropiación o reapropiación (lo propio, lo nuestro)
- Las condiciones y la valoración del riesgo: las condiciones de producción y reproducción
 - Protección
- El carácter jurídico y las instituciones

Cada uno de los factores que inciden en la selección de aquello que se constituye en patrimonio cultural, o el conjunto de ellos, operan de manera distinta según si quienes eligen forman parte de la sociedad y de la tradición cultural en cuestión o si quienes eligen son ajenos a dicha cultura. Ello también conlleva interacciones sociales que se expresan en formas de negociación, acuerdos o disputas. Esto representa una arista más del patrimonio cultural entendido como un proceso de construcción social.

Comentarios finales

El patrimonio cultural, entendido como una relación que vincula al actor social con aquel bien que le pertenece (creación, toma de decisiones, los usos del patrimonio), no remite a una entidad u objeto pasivo, como tampoco a un simple interés para preservar cosas que se mantienen del pasado. Corresponde a un proceso de articulación, de apropiación o reapropiación de series de objetos, prácticas y lugares que son elegidas —en el presente— asociadas con una serie de valores que se pretenden proyectar al futuro.⁵¹

⁵¹ HARRISON, *Heritage. Critical Approaches*.

Por lo anterior, tan o más importante que el qué, es el cómo, el para qué y quiénes intervienen en la constitución del patrimonio.

Otro tema sobre el cual sería pertinente una reflexión conceptual es lo que respecta a la distinción del patrimonio cultural, como concepto genérico y, como tal, abstracto y el patrimonio cultural como repertorio, como acervo, como realidad concreta inserta en condiciones sociales e históricas concretas. Y, en este sentido, cabría preguntarnos si entendemos el patrimonio cultural como conjunto de expresiones o como elementos específicos que se distinguen en función de criterios y sociedades particulares en el contexto de la diversidad cultural.

Experiencias que han sido documentadas en países como Perú y Brasil que han generado legislaciones e instituciones en torno al llamado patrimonio cultural inmaterial (conocimientos, territorios, organización), dejan clara una vía por demás necesaria en nuestro país: experiencias en las que el reconocimiento y defensa del patrimonio cultural deriva y deviene en el fortalecimiento de los pueblos, en la valoración y revaloración de su cultura y, por otro lado, del reconocimiento y posicionamiento de la diversidad cultural como característica de la composición de la nación. Cualesquiera que sean las vías para potencializar el valor patrimonial de ciertos bienes, el enfoque debería mantenerse y fortalecerse en las bases de organización, los acuerdos y normatividades que subyacen en la producción de dichos bienes, en la participación de actores sociales y el reconocimiento de formas emergentes de organización ante procedimientos que se empeñan en patrimonializar mediante mecanismos que erosionan el sustento del patrimonio cultural: las sociedades y las culturas que lo producen y lo reproducen.

A manera de cierre de este documento y con la intención de dejar planteadas algunas reflexiones, anoto a continuación algunos aspectos para una agenda de investigación que atienda tanto a disposiciones oficiales como a experiencias diversas que conlleven, de manera explícita o implícita, el sentido social del patrimonio cultural.

- Análisis crítico de procesos y contextos en la formulación y reformulación del patrimonio cultural, de la pertinencia de la distinción entre patrimonio cultural material e inmaterial,

más allá de las implicaciones que ello tiene en el diseño de instrumentos internacionales (cartas, recomendaciones, convenciones, proclamaciones, declaratorias) y del Estado.

- Fortalecer la dimensión educativa del patrimonio cultural en los procesos de reconocimiento de la diversidad cultural. Distanciamos del sentido que busca otorgar al patrimonio un valor agregado orientado, de manera casi exclusiva, a una finalidad mercantil y, en su caso, buscar una distribución justa de sus beneficios.
- Identificar y ahondar, en los procesos de constituir un bien / bienes culturales en patrimonio, en el potencial de organización, reconocimiento y defensa de aquello que es asumido como bienes colectivos: sus territorios, sus conocimientos, sus modos de vida, sus formas de relación.
- Atender al estudio de procesos y actores sociales emergentes en la vía del reconocimiento del patrimonio cultural en el marco de la diversidad cultural y el abatimiento de la desigualdad social a partir de la generación y negociación de propuestas innovadoras y de formas de organización propia. Sería el caso, entre otros, de la relación entre el patrimonio cultural y el turismo.
- Reflexionar sobre el papel de los académicos en la identificación, explicación de elementos de la cultura susceptibles a ser identificados como patrimonio, con especial énfasis en los actores sociales que los producen y reproducen, que los portan y los transmiten: las culturas y sus componentes en el contexto de la diversidad.

A riesgo de una reiteración que pudiera considerarse innecesaria cierro estas líneas dejando a la reflexión y crítica del lector tres puntos: a) intentar mayor énfasis en el componente social de las relaciones que median en la constitución del patrimonio: virar del objeto a los actores sociales y las relaciones entre ellos; b) evitar transferir una larga historia de políticas y legislación en materia de patrimonio cultural (material) al ahora llamado patrimonio inmaterial; c) idear y fortalecer procesos de participación en la identificación y protección del patrimonio cultural que redunde en el

fortalecimiento de la vida social de quienes crean, producen y re-producen la cultura. El conocimiento y reconocimiento de la diversidad cultural tiene, en materia de patrimonio cultural, una deuda pendiente.

Referencias

- ARANTES, Antonio, “Beyond Tradition. Cultural Mediantion in the Safeguarding of Ingangible Cultural Heritage”, UNICAMP/ State University of Campinas, Brazil, 2012, http://www.ichresearchers-forum.org/wp-content/uploads/2012/05/ARANTES_ichforum-2012.pdf [consultado el 20 de noviembre de 2014].
- BARÁBAS, Alicia, *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. Suplemento de *Diario de Campo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.
- BALLART, Josep, “El patrimonio definido”, Josep Ballart Hernández y Jordi Juan i Tresserras, *Gestión del patrimonio cultural*, Barcelona, Editorial Ariel, 2001, pp. 11-25.
- BARTOLOMÉ, Miguel, “Bases culturales de la identidad étnica”, Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Editorial Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista, 1997, pp. 75-98.
- , “Pluralismo cultural y redefinición del Estado”, Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Editorial Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista, 1997, pp. 23-40.
- BONFIL, Guillermo, “Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural”, Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura. Ensayos*, México, Alianza Editorial, 1991, pp. 49-57.
- , “Los conceptos de diferencia y subordinación en el estudio de las culturas populares”, Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura. Ensayos*, México, Alianza Editorial, 1991, pp.58-67.
- , “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, Enrique Florescano (compilador), *El patrimonio cultural de*

- México, México, Fondo de Cultura Económica / Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 19-39.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, "Procesos de articulación étnica", Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana, 2007, pp.11-142.
- CARMONA, Celia, *Bordado tradicional mazahua de Michoacán*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Michoacán / Secretaría de Desarrollo Agropecuario / Casa de las Artesanías / Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, 2005.
- FERREIRA, Claudia Marcia, "Política y sistema de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en Brasil", *Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América*, México, Memoria del Coloquio Internacional, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 109-119.
- FLORES, Georgina, "This is the Pirekua...: de Pirekuas, patrimonio cultural p'urépecha y turismo", *Alteridades*, vol. 24, núm. 48, 2014, pp. 111-122.
- , "Y con la pirekua ni siquiera nos preguntaron...La declaración de la *pirekua* como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad: una perspectiva crítica", *Diario de Campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología / Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tercera época, núm. 2, 2014, pp. 32-38.
- FLORESCANO, Enrique, "El patrimonio cultural y la política de la cultura", Enrique Florescano (compilador), *El patrimonio cultural de México*, México, Fondo de Cultura Económica / Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 9-18.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, "Los usos sociales del patrimonio cultural", Enrique Florescano (compilador), *El patrimonio cultural de México*, México, Fondo de Cultura Económica / Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 41-61.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "Problemas metodológicos" Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Colección Intersec-

- ciones, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 2005, pp. 139-161.
- , “Cultura, patrimonio cultural y política pública” Giberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 2007.
- HARRISON, Rodney, *Heritage. Critical Approaches*, Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 2013.
- HERREJÓN, Carlos, “Tradición. Esbozo de algunos conceptos”, *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 135-149.
- LÉZÉ, Florence, *La protección del patrimonio cultural inmaterial en la UNESCO*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/ Universidad Nacional Autónoma de México / 2013, Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- LINCK, Thierry, “El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes”, *Revista Relaciones*, vol. XXII, núm. 85, Invierno 2001, pp. 85-104.
- , “Los SIALES entre apropiación y despojo territorial: hay que darle rumbo al enfoque”, *Pampa* 06, 2010, pp. 9-25. <http://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/ojs/index.php/PAMPA/article/viewFile/3174/4703>
- LÓPEZ MORALES, Gloria, “Patrimonio cultural y turismo”, *Portal Interamericano de Gestión Cultural*, www.gestioncultural.org, Junio 2003.
- MACHUCA, Antonio, “Los retos de la salvaguardia del patrimonio cultural y la participación comunitaria”, *Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América*. Memoria del Coloquio Internacional, México, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 144-160.
- , “Evaluación del sector cultura de la UNESCO: ¿Un nuevo enfoque de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, Tercera época, núm. 2, 2014, pp. 7-12.

- MERCADO, Eugenio, *Ideología, Legislación y Patrimonio Cultural. Legislación local para la conservación del patrimonio urbano-arquitectónico en Morelia, 1825-2001*, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / H. Ayuntamiento de Morelia / Colegio de Arquitectos del Estado de Michoacán, 2013.
- MILLÁN, Saúl, “Cultura y patrimonio intangible”, *Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América*, Memoria del Coloquio Internacional, México, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 38-49.
- MORENO-CALLES, Ana, et. al., “Los sistemas agroforestales tradicionales de México, una aproximación biocultural”, México, *Botanical Sciences* núm. 91, vol.4, , pp. 375-398.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, “Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía”, *Patrimonio Cultural y Turismo*, Cuadernos 9, México Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 2004, pp. 13-28.
- PRIETO HERNÁNDEZ, Diego, “Patrimonio global y desarrollo local. La presencia de Querétaro en las convenciones de patrimonio mundial”, ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, Ciudad de México, 22 a 24 de septiembre de 2010.
- SAHLINS, Marshall, “Breve historia cultural de la “cultura”, *Patrimonio Cultural y Turismo*, Cuadernos 3. Pensamiento acerca del patrimonio cultural. Antología, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, pp. 87-97.
- SMITH, Laurajane, *Uses of Heritage*, Routledge, Tylor and Francis Group, 2006.
- VARINE-BOHAN, Hugues de, “The Modern Museum. Requirements and Problems of a New Approach”, *Museum, United Nations Educational Scientific and Cultural Organization*, vol. XVIII, núm. 3, 1976, pp. 131-143.
- ZIZUMBO, Lilia, “Pátzcuaro: el turismo en Janitzio”, Carlos Herrejón (Editor), *Estudios Michoacanos I*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, pp. 151-168.

Documentos

- “Carta de México en defensa del patrimonio cultural” (1976), Lourdes Gómez (compilador) y Angélica Peregrina (coordinador), *Documentos internacionales de conservación y restauración*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 305-306.
- “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial” (2003), Lourdes Gómez (compilador) y Angélica Peregrina (coordinador), *Documentos internacionales de conservación y restauración*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 254-263.
- “Convención sobre la diversidad cultural” (2005), en Lourdes Gómez (compilador) y Angélica Peregrina (coordinador), *Documentos internacionales de conservación y restauración*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 269-281.
- “Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural” (1972), Lourdes Gómez (compilador) y Angélica Peregrina (coordinador), *Documentos internacionales de conservación y restauración*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 96-103.
- “Declaración de México” (1975), Lourdes Gómez (compilador) y Angélica Peregrina (coordinador), *Documentos internacionales de conservación y restauración*, México, Comisión Nacional para la Cultura y las Artes / INAH, 2009, pp. 302-305.
- Ley Federal sobre Monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricos (1972) y su respectivo Reglamento (1975).

CONCLUSIONES

Nueve textos. Nueve miradas sobre el pasado y el presente del patrimonio cultural en Michoacán y ciertos factores involucrados con ellas: los valores de la identidad, el patrimonio cultural, el tejido social y los escenarios de riesgo comunitarios. Pese a ello, debemos señalar que las políticas públicas y el patrimonio cultural, si bien confieren un principio de unidad temática a esta obra, no son conceptos acabados. Resultado de este conjunto de testimonios académicos, debemos considerar que en la idea del patrimonio cultural convergen una serie de planteamientos interdisciplinarios que sitúan el origen de la noción “patrimonio” como un ente colectivo históricamente discernible, en tanto que las políticas públicas no son más que el escenario de participación ciudadana que por igual concierne aspectos comunitarios referentes a la cultura, la participación política o incluso los movimientos sociales. Así, como lo han mostrado estos nueve testimonios, la conformación del patrimonio cultural es un tema de enorme relevancia en México y en América Latina y no sólo refiere las expectativas que en vinculación al Estado tienen las comunidades sino la valoración de una serie de relaciones para construir un escenario de coexistencia relativamente autónoma a través de diferentes periodos históricos.

La patrimonialización de los recursos naturales, las tradiciones históricas comunitarias y su herencia material e inmaterial fue el objeto de este trabajo académico colectivo. Sus miradas plurales, producto de esfuerzos analíticos particulares, fueron evidencia, además, de una latente heterogeneidad, resultado también de su perspectiva interdisciplinaria. Acaso su percepción histórica corresponda con el pasado posrevolucionario, un pasado más o menos reciente que se ubica justo en el vórtice de la modernidad nacionalista y la lucha colectiva de los campesinos purépechas —sitúese aquí por ejemplo las luchas agraristas de los años veinte y treinta del siglo xx, así como ciertos proyectos de reconocimiento identitario como el “Proyecto Tarasco” de matriz cardenista— y la difícil preservación de su herencia cultural, traducido en proble-

mas tales como la pérdida del idioma natural, de ciertas tradiciones comunitarias, así como las secuelas de fenómenos migratorios que amenazan la cohesión familiar y la estabilidad comunitaria.

Pese a este difícil escenario, los autores nos han mostrado que las comunidades indígenas fueron asumiendo, paulatinamente, su condición de actores y gestores de su propio patrimonio. La participación del Estado necesariamente ha estado presente, a través de las políticas públicas diseñadas con el tiempo e instituidas por medio de diferentes normas y ordenamientos. Pero en este contexto, los habitantes de las propias comunidades, asumidas a sí mismas como indígenas en virtud de ciertos rasgos culturales como el idioma, el origen étnico y el espacio geográfico de su existencia, han asumido un nuevo protagonismo que no ha pasado desapercibido para otros “agentes” patrimoniales, esto es, la observación juiciosa de científicos sociales (historiadores, etnólogos, antropólogos y otros humanistas). Estos “científicos sociales” así como diferentes agentes gubernamentales, conforman la noción de “agentes patrimoniales” que reconocen la legitimidad de los derechos de defensa y reconocimiento de su herencia material e inmaterial así como el usufructo de tales bienes, pero también han “definido” no siempre de manera eficaz, los términos legales de tales herencias, los conceptos comunitarios, las peculiaridades de los bienes y la manera de conservarlos.

En Michoacán, este proceso de patrimonialización esconde toda una serie de estrategias discernibles que conjugan por un lado el involucramiento directo o indirecto de las comunidades asumidas como indígenas y la participación y/o intromisión del Estado en sus diferentes niveles de gobierno para definir los roles de colaboración, acaso para sostener la pertinencia de ciertos programas presupuestales o bien, elevar a nivel de nuevos ordenamientos ciertos proyectos conservacionistas. A veces con un matiz paternalista, otras ocasiones con un tono autoritario, el Estado está presente en la conformación de esta clase de estrategias que se han diseñado “desde afuera” y, en el mejor de los casos, se han reorientado o redefinido desde las mismas comunidades, en defensa de sus valores y sus tradiciones culturales.

Los valores de la identidad, el sentido de pertenencia, el reconocimiento de un origen y un pasado más o menos compartido, han proyectado nuevas formas de participación y colaboración comunitaria: turismo nacional e internacional, oferta gastronómica, concursos artesanales, desarrollo sustentable, proyectos ecológicos, pueblos mágicos, etc. Esta dinámica demuestra un activo involucramiento de las comunidades en torno a nuevas iniciativas de participación que no sólo proceden de las instituciones de carácter público y que recién ahora conformarían la noción de un “pacto patrimonialista” en donde las comunidades son actores y gestores de su propio “paisaje” patrimonial, responda éste a la confirmación de sus herencias materiales e inmateriales. Las comunidades son así responsables directas de su propio entorno y asumen las decisiones para patrimonializar sus recursos, sus bienes o sus tradiciones, tolerar los niveles de convivencia con los instrumentos de servicio provenientes del Estado (por ejemplo, la seguridad, los servicios de salud y las escuelas públicas). Pero este escenario no es definitivo ni tiene características comunes. El patrimonio indígena y las políticas culturales provenientes de los tres órganos de gobierno, se asimilan de manera diferenciada, se negocian y se construyen desde diferentes perspectivas porque la noción misma de “comunidad indígena” responde a diferentes semánticas que van más allá del discurso institucional o político. La interacción de esa retórica formal o institucional sólo tiene sentido si se conviene que es un lenguaje que se edifica y configura permanentemente desde los propios espacios comunitarios y no siempre a manera de un dialogo abierto y consensual sino a través de distintos procesos de resistencia, abierta o velada, de luchas conservacionistas, de reivindicaciones, pero también de demandas de reconocimiento autonómicas (los “usos y costumbres”) y de formas de autogobierno local. Son pues formas negociadas de la hegemonía, es decir, una relación de nuevas reglas de coexistencia y de participación ciudadana con modalidades de autorregulación que pretenden ir más allá del valor patrimonialista que reconoce al Estado como su propietario, tampoco como meras expresiones folklóricas de su pasado —reciente o prehispánico, en donde se percibe un discurso idílico con poco sentido crítico— sino

como expresiones colectivas que con nuevos significados construyen nuevos conceptos de valor y patrimonio comunitarios, históricamente señalados e identificados pero cuya racionalidad apenas es vislumbrada por los académicos que tratan de analizar estas realidades.

A todo esto, es de valorarse que el patrimonio cultural y las políticas públicas son procesos interdependientes, firmemente relacionados pero cuya observación, por su condición diferenciada, resulta compleja. Acaso los nueve ensayos aquí presentes no fueron concluyentes —ni fue ese el propósito— pero representan en su conjunto, nueve miradas que, desde sus diferentes estrategias, invitan al diálogo, la reflexión y el debate académicos.

Los coordinadores de la obra

Cultura, sociedad y políticas públicas.
Pasado y presente del patrimonio cultural en Michoacán,
se terminó de editar y publicar en diciembre de 2015,
en los talleres gráficos de
Editorial Morevalladolid, S. de R.L. de C.V.,
con un tiraje de 500 ejemplares.

