

Sobre los rendimientos analíticos y metodológicos de la noción de patrimonio

IRENE MARÍA ÁLVAREZ RODRÍGUEZ*

Me pesan las cosas que tengo: los objetos que acumulo por gusto, necesidad o herencia y que van invadiendo los metros cuadrados que tengo el atrevimiento de llamar míos. La anterior declaración no es una revelación *new age* ni el principio de una diatriba anticapitalista. Más bien quiero decir que por momentos siento que las cosas se adueñan de mí: el baúl amarillo de Olinalá colmado de fotos viejas y la vajilla blanca de mi abuela, guardada en cajas de cartón desde hace años, son feroces recordatorios de mi propia mortalidad.

ISABEL ZAPATA

EN EL AÑO DE 2004, UN PERIÓDICO MEXICANO de circulación nacional publicó una nota donde se señalaba que un grupo de manifestantes había organizado una protesta frente a las instalaciones de uno de los festivales culturales más exitosos de México: Cumbre Tajín. Los manifestantes protestaban para expresar su rechazo a un evento que no recuperaba “la cultura e identidad del pueblo totonaco”. La declaración resultaba sorprendente, sobre todo considerando que, desde su fundación en el año 2000, Cumbre Tajín se ha descrito como un “festival indígena”.¹

Más adelante, la misma nota periodística citaba a uno de los manifestantes, quien decía:

* Dirigir correspondencia al Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C. (CIDE)-Región Centro, Circuito Tecnopol Norte 117, Col. Tecnopol Pocitos II, C. P. 20313, Aguascalientes, Aguascalientes, México, tel. (01) (449) 9945150, e-mail: irene.alvarez.r@gmail.com.

¹ Además de tener un repertorio constituido por músicos de talla mundial, Cumbre Tajín ofrece una variedad de talleres que difunden desde música popular hasta prácticas de la medicina alternativa, hace promoción de la cultura totonaca y realiza espectáculos y recorridos en la emblemática ciudad prehispánica de El Tajín.

El gobierno invierte dinero en estos actos, son millones de pesos, pero en las comunidades no hay esa inversión, sólo hay declaraciones y palabras. No dudamos que el gobernador tenga buena intención, pero los secretarios estatales no aplican programas adecuados. Le decimos al señor gobernador que esta cumbre no se volverá a realizar, ya que a partir del próximo año [2005] la organización de los actos culturales y de rescate de identidad quedará en manos del pueblo totonaco. Cinco años han pasado para darnos cuenta que sólo se construyen dos México [*sic*]: el de los ricos y el de los pobres. Tiene que haber sólo una visión de equidad.²

El testimonio cuestionaba el presupuesto millonario que el gobierno del estado de Veracruz, presidido entonces por Miguel Alemán Velasco, destinaba a la realización y publicidad del evento. También enfatizaba que mientras la población totonaca —el grupo étnico que habita la región veracruzana del Totonacapan, donde se realiza Cumbre Tajín— vivía en un estado de abandono gubernamental, la Cumbre recibía recursos cuantiosos. Casi al final de la cita, en una frase contundente, el entrevistado señalaba: “se construyen dos México [*sic*]: el de los ricos y el de los pobres”. El objeto de referencia de esta frase superaba, por mucho, la dimensión del festival cultural. En la oración se decía que esa entidad abstracta llamada México no estaba unificada, sino que se encontraba radicalmente dividida por jerarquías de clase. Hablar de dos Méxicos era, pues, puntualizar que las riquezas culturales y financieras de la nación no eran accesibles a todos los mexicanos. La frase implicaba que la membresía al colectivo nacional sólo reporta beneficios para algunos, en este caso, las élites privilegiadas. Más que cuestionar la pertenencia de “los pobres” al espacio nacional, se establecía que ser ciudadano mexicano no siempre significa ser beneficiario de los recursos nacionales.

Así, a la duplicación de la nación le seguía la creación y gestión de otro patrimonio, uno subalterno, el cual, dirían los manifestantes, “quedará en manos del pueblo totonaco”. Claramente, aunque el evento de Cumbre Tajín retoma una serie de elementos característicos de la mexicanidad y promueve el patrimonio nacional en su dimensión arqueológica, no todos se sienten herederos de éste. Si bien jurídicamente la zona arqueológica El Tajín es un bien nacional de uso común y de dominio público, en el

² *La Jornada*, 21 de marzo de 2004.

día a día es aprovechada por personajes concretos, quizá los organizadores del festival o los asistentes al mismo.

A partir de un intenso trabajo etnográfico en Yucatán, Lisa Breglia ha usado el concepto de *ambivalencia monumental* para señalar el efecto multivocal del patrimonio.³ A menudo, cuando se habla de categorías patrimoniales que implican a un colectivo abstracto —como la nación o, incluso, la humanidad—, se encubre que en la práctica dichos bienes son más de unos que de otros. Hablar de ambivalencia es pues una manera de enfatizar las contradicciones respecto a las propiedades que, en teoría, son de todos. En ese sentido, vale la pena señalar que cuando se dice que será el pueblo totonaco el que se encargará de “organizar los actos culturales y de rescate de la identidad”, se enfatizan los derechos de usufructo de los habitantes de la región sobre un conjunto expresiones culturales. A fin de cuentas lo que se disputa es qué colectividad puede disponer de un bien intangible como la “cultura totonaca” y cuáles son las formas legítimas de aprovechamiento de ese recurso inmaterial.

Eventos como Cumbre Tajín, que buscan fortalecer y promover el patrimonio legado por el pueblo totonaca —ya sea en su dimensión material (vinculada al legado arqueológico) o inmaterial (ritos, tradiciones, saberes)—, a menudo derivan en conflictos sobre la propiedad, usufructo y uso sobre un bien particular. Lo que esta clase de escenarios ponen en entredicho es: ¿quién puede reclamar, explotar o beneficiarse de ciertos recursos? Frecuentemente esta clase de reivindicaciones hacen de lo patrimonial un tipo de apelación al pasado, al origen o a lo auténtico que se produce en el marco de conflictos por la potestad de un recurso material o simbólico. En ese sentido, más que entender el patrimonio como un tipo de objeto o un artefacto que debe conservar su integridad tangible para la posteridad, en este trabajo me planteo analizarlo como una forma de relación social que se produce en escenarios de controversia.

Ahora bien, además de analizar los modos en que los colectivos usan un lenguaje de lo patrimonial para legitimar sus demandas sobre bienes en disputa, me propongo reparar en las implicaciones simbólicas y prácticas asociadas a la catalogación de un objeto o territorio como patrimonio.

³ BREGLIA, 2006.

En la medida en que calificar algo como patrimonio es referir a una serie de prerrogativas diferenciales sobre la disposición del mismo,⁴ es pertinente reflexionar sobre lo que sucede cuando un objeto o geografía es clasificado como patrimonio de la nación o de la humanidad, por mencionar algunos ejemplos.

Paralelamente, es importante pensar la producción de patrimonio más allá de los circuitos constituidos por instituciones y especialistas “del pasado” (académicos, restauradores, gestores culturales...). Después de todo, convertir algo en patrimonio supone una serie de formas particulares de circulación, mercantilización y uso. Hablar de patrimonio es, pues, referir a una nominación que involucra una serie de restricciones en la relación que se sostiene con un pedazo de tierra, un objeto, un edificio o una práctica cultural. En esa lógica, vale la pena interrogarse por los efectos de la patrimonialización institucional o “autorizada”, para ponerlo en los términos de Smith,⁵ y cuestionarse: ¿cómo se relacionan las personas con eso que, desde la ciencia y las instituciones, se ha definido como relevante o único?

Como bien señala Smith, mucha de la literatura en torno a lo patrimonial se enfoca en democratizar el acceso a lo previamente definido como valioso.⁶ Aunque estos esfuerzos son loables, mantienen a los marginales como receptores de definiciones dominantes de lo patrimonial, más que como creadores o administradores de formas *radicalmente otras* de patrimonio. Es así como vale la pena establecer que, más allá de lo que digan los expertos, las comunidades también producen patrimonio, es decir, conservan y clasifican ciertos bienes sin más propósito que asegurar la continuidad e identidad social de un colectivo.⁷ Podemos rastrear formas alternativas de patrimonio si comprendemos éste último como una forma de propiedad colectiva que se transmite de generación en generación. Este enfoque puede ser útil para iluminar procesos de producción y transmisión de lo valioso, así como para analizar cómo se mantienen y reproducen las identidades sociales.

Como he planteado hasta ahora, el fenómeno de lo patrimonial puede interpretarse desde diversos ángulos. El patrimonio puede entenderse como

⁴ FERRY, 2011.

⁵ SMITH, 2006.

⁶ SMITH, 2006, p. 37.

⁷ WEINER, 1985.

una estrategia de legitimación de los usos de un colectivo sobre un recurso disputado. También puede ser visto como un reconocimiento sobre aquello que resulta importante para una nación o un colectivo de instituciones y expertos, los cuales dictan una serie de normativas respecto a su uso y transferencia. Igualmente, he señalado que es posible generar una visión alternativa del patrimonio si, como analistas, rastreamos las prácticas de producción y reproducción del valor detentadas por colectivos que no necesariamente tienen vínculos con la esfera oficial o acreditada de lo patrimonial.

Como el lector habrá percibido, estos comentarios en torno al fenómeno de lo patrimonial articulan dos niveles de observación: 1) el primero se interesa en cómo es que las personas y las instituciones hacen uso de lo patrimonial para dotar de legitimidad a la posesión, propiedad y control de los recursos; 2) el segundo analiza cómo es que la categoría de patrimonio puede ser introducida por los analistas para observar los procesos de construcción de valor detentados por colectivos que no necesariamente están familiarizadas con una semántica o lenguaje de lo patrimonial. Dicho en otros términos, me interesa observar los usos de lo patrimonial, pero también los rendimientos analíticos de esta forma de mirar. A lo largo de las siguientes páginas me concentraré en explicar ambas dimensiones de observación.

PATRIMONIO Y CONFLICTO

El patrimonio se ha percibido como aquello que recrea “una visión metafísica, ahistórica del ‘ser nacional’, cuyas manifestaciones superiores, procedentes de un origen mítico, sólo existirían hoy en los objetos que lo rememoran”.⁸ Las críticas a la noción hegemónica de patrimonio cultural, entendida como la narrativa material y simbólica que legitima a la nación, han destacado las formas en que lo patrimonial “es apropiado de forma desigual por distintos sectores”,⁹ de ahí la importancia de pensarlo como un proceso social conflictivo y excluyente. En la medida en que el patrimonio como esencia de lo nacional ha sido considerado un fenó-

⁸ GARCÍA CANCLINI, 1989, p. 151. Reflexiones similares también puede encontrarse en JACOBS, 1996.

⁹ GARCÍA CANCLINI, 1989, p. 182.

meno autoritario y totalizante, se ha buscado hacer de lo patrimonial un espacio vinculado a las clases subalternas.¹⁰

En ese orden de ideas, se han hecho críticas al carácter asimétrico de disciplinas como la arqueología y se ha resaltado la necesidad de hacer de los saberes patrimoniales procesos participativos y decoloniales.¹¹ La ética patrimonial contemporánea, ponderada por algunos sectores académicos, sostiene que las instituciones culturales deben vincular a las comunidades que realizan prácticas o bienes patrimoniales con las políticas culturales relativas a su conservación y difusión. Se ha censurado la dimensión técnica que impera en la administración de los productos culturales, puntualizando la necesidad de que el cuidado, la administración y la difusión de lo valioso se constituyan como prácticas incluyentes.¹²

Aunque comparto las críticas al sesgo nacionalista y colonial del patrimonio cultural, quiero marcar una distancia respecto a ellas. Es importante enfatizar la marginalidad que ocupan los actores locales en los procesos de regulación y conservación de los bienes patrimoniales realizados por instancias gubernamentales; sin embargo, eso no necesariamente conlleva a suponer que las reivindicaciones de lo patrimonial llevadas a cabo por sectores ciudadanos son apropiaciones colectivas y democráticas, tal y como señalan autores como Néstor García Canclini,¹³ o antihegemónicas o contestarias, como sugiere Luigi Lombardi-Satriani.¹⁴ Aun en los terrenos de la política no-institucionalizada, la definición y acceso de lo patrimonial es un fenómeno desigual, problemático y excluyente.¹⁵

Imaginar la arena de lo patrimonial como un enfrentamiento entre la política institucionalizada y la sociedad civil oscurece las tensiones inherentes al ámbito ciudadano. Las luchas por la definición, defensa, pero también, apropiación del patrimonio por parte de actores no-estatales no

¹⁰ RUFER, 2014.

¹¹ ABU, 2001; VÁZQUEZ, 2003; WOBST y SMITH, 2004; ATALAY, 2006; COLWELL-CHANTHAPHONH y FERGUSON, 2007.

¹² MACÍAS, 2009.

¹³ GARCÍA CANCLINI, 1999, p. 22.

¹⁴ LOMBARDI-SATRIANI, 1974.

¹⁵ “La simple idea de selección de rasgos o hitos pasados implica el silenciamiento de unos grupos frente a otros, favorece el recuerdo y los olvidos y, aunque hay excepciones, involucra sistemas de verticalización consciente en la toma de decisiones”. SANTANA, 2009, p. 34.

siguen objetivos comunes ni coincidentes. Es importante no perder de vista que las reivindicaciones civiles de lo patrimonial incurren en omisiones y pueden entrar en contradicción unas con otras. En realidad, tal y como los testimonios recuperados al inicio de este texto dejan ver, la arena de lo público está constituida por una variedad de colectivos sociales, muchas veces en tensión, mismos que constantemente están negociando su sentido de pertenencia, memoria y valor.

Partiendo de la complejidad interna que se disimula bajo el término de sociedad civil, es relevante observar los modos en que las comunidades o colectivos usan una semántica de lo patrimonial en el contexto de pugnas por el control y conservación de recursos naturales o culturales.

Ahora, ¿a qué me refiero cuando hablo de semántica de lo patrimonial? Niklas Luhmann usa el término semántica para referir a la reserva de temas que tienen relevancia para la sociedad.¹⁶ En esa lógica, para que las demandas de un movimiento social, una organización o una persona tengan más posibilidad de ser aceptadas por los medios de comunicación, la política o la economía, por mencionar algunos ejemplos, deben codificarse de tal modo que resulten comprensibles e importantes para todos los interlocutores que se pretende involucrar. Es decir, es más probable que una demanda sea atendida si se adapta a estándares moral o políticamente justificados que si no lo hace. La semántica, entonces, permitiría coordinar las expectativas de un colectivo con aquello que la sociedad está dispuesta a “oír”.

El término de semántica puede enfatizar que, en muchos casos, la gente reivindica su posesión y control sobre los recursos desde un lenguaje de lo patrimonial porque sus demandas tienen más posibilidades de ser aceptadas por la opinión pública, por instancias gubernamentales o por organismos civiles.¹⁷ Después de todo, en épocas recientes, la definición, conservación y gestión de bienes patrimoniales se ha convertido en un ámbito con amplia participación ciudadana: movimientos sociales, académicos, organizaciones variadas, empresarios y sociedad civil compiten con los estados nacionales por la jurisdicción de la arena de lo patrimonial.

¹⁶ LUHMANN, 1985.

¹⁷ Por ejemplo, en el caso de la oposición a Cumbre Tajín es notorio cómo los manifestantes recurren a una semántica conocida cuando refieren al “rescate de [la] identidad” totonaca.

Esta emergencia y pluralidad de actores está vinculada al posicionamiento del turismo como una industria redituable, lo cual provoca que las reivindicaciones de control o dominio sobre bienes patrimoniales sean disputadas por una variedad de actores interesados en obtener una parte de los recursos generados por los visitantes.¹⁸ Simultáneamente, el hecho de que los gobiernos nacionales estén cada vez más dispuestos a negociar sus obligaciones respecto al mantenimiento, conservación y aprovechamiento de bienes patrimoniales, entra en contradicción con la importancia de ciertos recursos naturales y culturales para la ciudadanía, mismos que son vistos como parte de la herencia colectiva de un país.¹⁹ En los últimos años, hemos visto cómo la semántica del patrimonio ya no es exclusiva de los estados nacionales, sino que también es recuperada por organizaciones y movimientos sociales para oponerse a la participación del sector privado en recursos, otrora, de exclusiva competencia estatal o para reclamar derechos de usufructo sobre bienes escasos.

LA INALIENABILIDAD DEL PATRIMONIO

Dentro del campo de los estudios sobre el fenómeno patrimonial hay un conjunto de trabajos que se interesan en ver al patrimonio como una práctica de atribución de sentido en contextos situados.²⁰ En el marco de este grupo de investigaciones, me interesa destacar la aportación de Elizabeth Ferry. Esta autora llevó a cabo una estupenda etnografía sobre los trabajadores de una empresa cooperativa minera, ubicada en la ciudad mexicana de Guanajuato, y los modos en que éstos clasifican, se apropian y atribuyen valor a la plata que extraen y comercializan.

Ferry retoma la noción de inalienabilidad de Annette Weiner, quien señala que la tensión entre dar y conservar se resuelve a través de las

¹⁸ Existe una amplia literatura dedicada a analizar los impactos del turismo en el patrimonio nacional. Véanse, por ejemplo: PALOU, 2006; PRATS CANALS, 2009.

¹⁹ Para algunos, “las prácticas patrimoniales, ya sea como culto o como industria, están amenazadas de autodestrucción por el mismo éxito del que gozan: más precisamente, por el flujo desbordante e irresistible de visitantes del pasado”. De acuerdo a esta visión, el consumo de masas de los bienes patrimoniales pone en riesgo la autenticidad y conservación del patrimonio edificado. CHOAY, 2007, p. 207.

²⁰ WEINER, 1992; BREGLIA, 2006 y 2013; FERRY, 2011; ROZENTAL, 2016.

posiciones inalienables, es decir, no intercambiables, las cuales “actúan como fuerzas estabilizantes contra el cambio; [ya que] su presencia autentifica cuestiones como los orígenes cosmológicos, el linaje y las historias políticas”.²¹ Lo que caracteriza a las posesiones inalienables es su “identidad exclusiva y acumulativa con una serie particular [y restringida] de dueños a través del tiempo”.²² Por lo tanto, poseer objetos inalienables es fundamental para definir quiénes somos en un sentido histórico. Aunque Weiner hizo su trabajo etnográfico entre los maorí de Polinesia, nos ofrece ejemplos de propiedades inalienables en la tradición occidental. Así, señala que en la Edad Media, una vez que la línea hereditaria de transmisión de bienes se interrumpía, la compra de tierras sólo podía realizarse entre parientes.²³ Un ejemplo más contemporáneo lo proporciona la legislación mexicana en lo concerniente a objetos prehispánicos. A diferencia del petróleo o los minerales, los objetos y estructuras del periodo precortesiano no pueden ser intercambiados bajo ninguna circunstancia.²⁴

Para Weiner, las posesiones inalienables son una forma bajo la cual las sociedades o comunidades resisten al cambio. Mantener ciertas posesiones es una estrategia para asegurar la continuidad de la identidad social de un grupo en un contexto de intercambio. La autora denomina “retener-dando” a la práctica de conservar ciertos objetos y conocimientos e intercambiar otros. Ahora, de acuerdo a la autora, existen dos tipos de posesiones inalienables: 1) aquéllas que nunca circulan y 2) aquéllas que, en ciertas circunstancias, pueden ser intercambiadas como préstamos o a cambio de un objeto del mismo tipo. En éste último caso, la identidad social y política del donador permanece vinculada al objeto intercambiado.²⁵

Desde esta óptica, podemos dimensionar al “patrimonio de la nación” como una forma de categorización de los recursos. En México, la legislación establece que ciertos artefactos y monumentos con un valor histórico y cultural sobresaliente, así como determinados recursos minerales y petroquímicos con un valor estratégico para la reproducción del colectivo

²¹ WEINER, 1992, p. 9.

²² WEINER, 1992, p. 33.

²³ WEINER, 1992.

²⁴ ROZENTAL, en prensa.

²⁵ WEINER, 1985, p. 212.

nacional, son propiedad de la nación. Estos recursos energéticos, minerales y culturales son considerados bienes inalienables ya que aseguran la continuidad del proyecto nacional.²⁶

Ahora, en la legislación mexicana no todos los recursos son tratados del mismo modo: como señalé antes, las zonas arqueológicas y los objetos prehispánicos no deben ser poseídos, intercambiados o intervenidos por actores privados.²⁷ Mientras que, después de la llamada Reforma Energética, puesta en marcha en 2013, el sector petrolero permite la participación del sector privado en la exploración y extracción de hidrocarburos, así como en las actividades de refinamiento, transporte y almacenamiento del crudo. Aunque, jurídicamente, las últimas administraciones políticas han mantenido el estatus del petróleo como propiedad de la nación, han motivado una creciente participación del sector privado en la industria petrolera mexicana.²⁸

Algo parecido sucede con el sector minero, el cual, gracias a la Ley Minera de 1992, busca fomentar la inversión de capital foráneo. Si bien la Constitución mexicana de 1917 señala, en su artículo 27, el principio de la propiedad inalienable y el dominio pleno del Estado sobre los “tesoros” del subsuelo, establece también un régimen de concesiones otorgadas a particulares para extraer los recursos minerales. A partir de 1961 y hasta 1993 (año en que entra en vigor la Ley Minera de 1992), dichas concesiones sólo podían ser adquiridas por empresas que estuvieran mayoritariamente constituidas por capital nacional; en la actualidad, la inversión está abierta a capital extranjero. Aunado a esto, las aportaciones de los concesionarios a las arcas nacionales son escasas, sobre todo si se considera que hasta antes del 2014 no se cobraban regalías sobre el producto mineral obtenido, sino que el monto a pagar era proporcional a la extensión del área concesionada. Así, la apertura al capital extranjero y la baja retribución por parte de las empresas concesionarias ha puesto en jaque la

²⁶ Azuela en ROZENTAL, en prensa, p. 2.

²⁷ El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es la institución responsable de la conservación de los muebles e inmuebles producidos en un periodo que va de la llegada de los colonizadores españoles a tierras americanas hasta el año de 1899.

²⁸ BREGLIA, 2013, pp. 191-258.

tradición nacionalista que, por décadas, reivindicó el principio del dominio directo de la nación sobre los depósitos minerales.

En ese sentido, el patrimonio de la nación es un nombramiento jurídico que establece la soberanía nacional sobre bienes fundamentales para sus ciudadanos, tales como yacimientos minerales y recursos energéticos. Hablar de patrimonio nacional es referir a una moralidad sobre cuál es la correcta disposición de los recursos públicos y acerca de quiénes son los que pueden beneficiarse de su capitalización. En un contexto neoliberal, se ha buscado reinterpretar la relación del “retener-dando” al señalar que la empresa paraestatal dedicada a la explotación y comercialización de petróleo y gas, Petróleos Mexicanos (PEMEX), seguirá siendo mexicana. Se supone que la inversión privada está regida por el “ojo vigilante” del Estado, quien se asegurará de que los recursos derivados de la extracción petrolera beneficien, ante todo, a los connacionales.

En el caso de la minería, la figura de la concesión minera ha permitido que el aprovechamiento de un bien público por parte de sectores privados se realice sin mayores contratiempos, ya que dicho esquema jurídico no cuestiona la propiedad estatal sobre recursos minerales.²⁹ En ese escenario, tal y como muchos analistas lo han señalado, el problema radica en que la nación da más a los concesionarios mineros que lo que recibe de ellos por concepto de impuestos y regalías,³⁰ trastocando el delicado equilibrio del “retener-dando”. Tanto en el ámbito petrolero como en el minero es posible ver que la inalienabilidad, es decir, la capacidad de la nación para mantener el control sobre los derechos y explotación de los recursos no-renovables, está siendo constantemente negociada.

Ahora, si bien la propuesta de Weiner es útil para comprender cómo opera la categoría de patrimonio nacional, también sirve para observar cómo es que se produce el valor en contextos subalternos. Ferry ha recuperado la fórmula de “retener-dando” para mostrar cómo a pesar de que

²⁹ “Una concesión es un acto administrativo por el cual el Estado concede a un particular el manejo y explotación de un servicio público o el aprovechamiento o explotación de bienes de dominio público. [...] [Las concesiones tienen como fin] el aprovechamiento de los recursos naturales, que [...] no pueden transmitirse en propiedad a los particulares pero sí [*sic*] su uso y aprovechamiento”. BÁRCENAS y ESLAVA, 2011, p. 28.

³⁰ BÁRCENAS y ESLAVA, 2011.

los mineros viven de mercantilizar o intercambiar la plata por dinero, resuelven la contradicción entre “dar y conservar” a través de la posesión y conservación de ciertos bienes. La autora entiende por objetos inalienables aquéllos cuyo control está restringido a los miembros de un grupo, a menudo emparentado por línea paterna, y que son legados de generación en generación, ya que poseen características afectivas fundamentales para asegurar la continuidad del colectivo.³¹

Ferry observa las atribuciones de valor realizadas por los socios de las minas propiedad de la Sociedad Cooperativa Minero Metalúrgica Santa Fe de Guanajuato. La membrecía a la comunidad moral de mineros se establece a través de prácticas específicas, tales como identificar el mineral en su estado natural. Cuando la plata extraída es vendida, es decir, es intercambiada por dinero, los mineros anticipan el regreso del mineral a la cooperativa. El dinero asociado a la plata es sometido a un código moral particular: debe convertirse en casas particulares, edificios públicos y sagrados de carácter colectivo o invertirse en el bienestar de la descendencia.³² En ese sentido, la plata sale de la cooperativa, pero, de algún modo, regresa a ella. Lo que a la autora le interesa es observar cómo los mineros y sus familias imponen una trayectoria específica a la producción, circulación y consumo de la plata, así como a los salarios y ganancias asociados a su explotación, lo cual afirma la inalienabilidad del mineral.³³

Para Ferry, el patrimonio es “la versión etnográfica del concepto analítico de inalienabilidad”.³⁴ Retomando esta perspectiva, puede decirse que, aunque los sujetos no invoquen una semántica de lo patrimonial, los analistas podemos introducir la categoría de patrimonio para observar cómo es lo que la gente crea y se adscribe a colectividades; establece derechos de posesión y de uso sobre prácticas, territorios u objetos, y construye la obligación de mantener y heredar ciertos bienes a las generaciones futuras. En ese orden de ideas, considero que resaltar la dimensión inalienable del patrimonio es un enfoque útil para observar tanto procesos de producción del valor a nivel macro como en contextos específicos.

³¹ FERRY, 2011, pp. 36 y 37.

³² FERRY, 2011, pp. 248 y 249.

³³ FERRY, 2011, p. 250.

³⁴ FERRY, 2011, p. 37.

HACIA UNA NUEVA CARTOGRAFÍA DEL PATRIMONIO

A lo largo de estas páginas he analizado el fenómeno del patrimonio como un tipo de semántica política, así como una forma de asignación de valor. En este apartado quiero realizar una serie de precisiones de orden metodológico que permitan explorar las posibilidades de lo patrimonial entendido como relación social.

Pretendo alejarme de una concepción estática del patrimonio. Considero que es posible rastrear la producción de valor, así como el uso de una semántica patrimonial en contextos de disputa, desde el trabajo etnográfico. La etnografía puede ser entendida como un programa científico que determina los parámetros bajo los cuales es posible generar conocimiento al establecer una serie de condiciones implícitas a la práctica etnográfica, tales como permanecer durante un periodo relativamente extenso en el lugar a estudiar, así como privilegiar los marcos de interpretación de los participantes de la investigación y no del etnógrafo.

La ventaja de la etnografía es que, al privilegiar el punto de vista de los interlocutores, se desmarca de las concepciones que ven al patrimonio como algo evidente —como si los artefactos, monumentos o territorios fueran intrínsecamente valiosos— para resaltar que la materialidad depende de los actores.³⁵ Esto significa que lejos de aproximarnos al fenómeno del patrimonio suponiendo su existencia previa, podemos observar cómo es que lo patrimonial se produce a través de dispositivos materiales, regímenes jurídicos, discursos científicos e institucionales y prácticas sociales: ¿cómo es que todos estos elementos participan para crear una certidumbre sobre lo valioso?

Por ejemplo, Breglia ha señalado cómo aquello que conocemos como “zona arqueológica” es, en realidad, un complejo de “cosas”: “monumentos, accesos, taquillas, visitantes, trabajadores [...], ‘territorios’, incluyendo tenencia del suelo y regímenes de propiedad, códigos de comportamiento para los locales y los visitantes, ciencia arqueológica, ideologías nacionalistas, étnicas [...]”³⁶ En su propio trabajo, la autora muestra cómo la conversión de un lugar en una zona arqueológica como Chichen

³⁵ LATOUR, 1996.

³⁶ BREGLIA, 2006, p. 33.

Itzá, ubicada en el estado mexicano de Yucatán, es llevada a cabo por la intervención estatal,³⁷ por organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), pero también por la gente que trabaja en estos espacios que devienen patrimoniales. A través de la etnografía, la antropóloga exhibe la gran variedad de actores que participan en la construcción de ese ensamblaje, altamente polisémico, que es el patrimonio arqueológico. En ese sentido, la etnografía puede ayudar a desentrañar la fabricación progresiva y constante de lo que “está detrás” de la categoría de patrimonio nacional o universal.

Ahora, si bien he enfatizado la multivocalidad del patrimonio, esto de ningún modo quiere decir que la producción de lo patrimonial puede caracterizarse como un fenómeno simétrico o igualitario. El ejemplo que abre este artículo demuestra que a menudo la producción y usufructo sobre un recurso están caracterizados por relaciones contradictorias y conflictivas. En ese sentido, la etnografía puede ser una metodología útil para observar cómo es que ciertas perspectivas se imponen sobre los objetos y otras no. Es claro que aquellas reivindicaciones sobre un objeto en disputa que son avaladas por un discurso nacionalista, o cuyos puntos de vista coinciden con los de actores legitimados por la ciencia, tienen más posibilidades de reivindicar sus derechos sobre un artefacto o territorio que aquéllas que no lo hacen.

Muchos trabajos se han centrado en observar cómo es que la gente se relaciona o se confronta con aquellas sustancias o artefactos reconocidos como patrimonio de la nación, por ejemplo, el petróleo, los minerales, las zonas arqueológicas y las piezas prehispánicas; sin embargo, el estudio del patrimonio no tendría que estar limitado a estos objetos de estudio.

Antes he señalado que es posible referir a una semántica de lo patrimonial para mostrar cómo es que la gente trata de que sus reivindicaciones sobre un recurso formen parte de un discurso global y moralmente justificado, sin que importe demasiado si el bien que se disputa es institucionalmente reconocido como patrimonio. Más allá de si tienen éxito

³⁷ Podría decirse que las ruinas devinieron en zonas arqueológicas en las décadas de 1930 y 1940, cuando el Estado mexicano comenzó a incorporarlas como parte del patrimonio cultural de la nación.

o no, es interesante notar cómo ciertas causas se codifican en términos de una semántica con el fin de reducir la complejidad de un mensaje político e incrementar sus posibilidades de aceptación entre la opinión pública. En un sentido menos pragmático podría decirse que las invocaciones al patrimonio cultural son, frecuentemente, traducciones entre universos de sentido políticamente distintos. Marisol de la Cadena ha señalado cómo el otorgamiento de concesiones mineras otorgadas en un cordillera montañosa de Perú,³⁸ provocó una serie de protestas en defensa de lo que para los ambientalistas e investigadores eran montañas y para los quechuas seres vivos. Sin embargo, estas diferencias, que caracterizaban “el interior” de la protesta, quedaban oscurecidas en la comunicación pública del colectivo, el cual, decía, defender el patrimonio cultural al decir “¡no a la minería!”.³⁹

Paul Liffman ha realizado un ejercicio similar al mostrar las formas en las que los huicholes, un grupo étnico del occidente de México que peregrina año con año a las planicies del estado mexicano de San Luis Potosí, han desarrollado un lenguaje político vinculado a la noción de patrimonio natural, interrogándose: ¿qué lenguaje político se ha desarrollado con miras a defender el territorio ritual huichol de Wirikuta?⁴⁰ El antropólogo elabora una detallada etnografía que permite ver cómo se dibuja la distinción entre el ámbito ritual y el político con el fin de hacer más legibles las demandas del colectivo huichol frente a audiencias amplias⁴¹ y, así, asegurar la conservación de un territorio amenazado por el otorgamiento de concesiones mineras.

Hasta ahora, he mostrado cómo grupos subalternos han hecho uso de una semántica del patrimonio para reivindicar sus derechos sobre lugares con los que se vinculan de modo íntimo y profundo. Sin embargo, vale la pena mostrar la potencia de esta retórica con ejemplos menos felices.

³⁸ A la cual pertenece la famosa montaña de Ausangate, misma que se ubica relativamente cerca de la ciudad de Cusco.

³⁹ CADENA, 2010, p. 338.

⁴⁰ Wirikuta es parte de un territorio ceremonial huichol que alcanza los 90 000 kilómetros cuadrados, formando un polígono que incluye a Wirikuta (Altiplano Potosino), Teakata (Santa Catarina, Jalisco), Huaxamanaka (Cerro Gordo, Durango) y Xapawiyemeta (Isla de los Alacranes, Lago de Chapala, Jalisco).

⁴¹ LIFFMAN, 2014.

Mitch Berbrier⁴² ha expuesto cómo el movimiento del racismo separatista blanco en Estados Unidos de finales de siglo XX buscaba impactar a grandes audiencias a través de identificarse como parte de un grupo étnico minoritario. Los líderes separatistas defendían una “etnicidad estadounidense”, la cual, señalaban, se encontraría amenazada por las políticas multiculturales de los gobiernos recientes. De modo que, públicamente, sostenían una preocupación por la preservación de su patrimonio étnico y de la continuidad de la memoria, tradición e identidad asociadas a la blanquitud americana.

En esa lógica, referir al patrimonio desde su vertiente de semántica política es útil para mostrar cómo es que la gente se apropia de discursos globales para generar alianzas entre personas con *backgrounds* distintos, así como para defender sus derechos sobre identidades particulares y bienes escasos. Ciertamente, al elaborar una cartografía del patrimonio podemos considerar aquellas zonas donde instancias como la Secretaría de Turismo (SECTUR) localizan los recursos tangibles e intangibles más relevantes de un país,⁴³ pero también podemos incluir mapas de reivindicaciones ambientales y movimientos sociales, mismos que nos permitirán ver cómo el paisaje de lo patrimonial se confunde, frecuentemente, con una cartografía de conflictos socioambientales y étnicos.⁴⁴ En esa lógica, hacer un seguimiento de la semántica patrimonial en el marco de conflictos pondría de manifiesto que el patrimonio se replica a través de retóricas políticas que desestabilizan la autoridad de las instituciones y organismos sobre el ámbito de lo patrimonial.

Por último, es posible ampliar, aún más, nuestra cartografía del patrimonio si se considera que en ella es posible incluir una geografía de lo valioso. Si retomamos la propuesta de Ferry de comprender al patrimonio como “la versión etnográfica del concepto de inalienabilidad”, veremos que hay una variedad de santuarios, cultos, peregrinaciones, pero también historias y objetos, que pueden analizarse como escenarios de

⁴² BERBRIER, 1998.

⁴³ BREGLIA, 2006, p. 30.

⁴⁴ Recientemente, han surgido iniciativas que “mapean” la conflictividad, por ejemplo, el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL) ofrece una cartografía de las comunidades afectadas por la minería en América Latina.

producción del valor. Más que centrarme en la experiencia subjetiva de lo sagrado, me interesa destacar que, como dijera Maurice Godelier, existe “el dominio de los intercambios [...], y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan para sí cosas, relatos, nombres y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes comparten su misma fe”.⁴⁵

Considero que dentro de este ámbito del patrimonio podríamos incluir objetos impensados como las fotografías y álbumes familiares. Finalmente, es posible calificar estos artefactos como inalienables en tanto su circulación está restringida a audiencias concretas, su significado sólo puede ser decodificado por aquéllos que conocen la anécdota y a las personas retratadas en las fotografías, además de que son objetos cuidadosamente conservados, ya que, al ser dispositivos mnemotécnicos, resguardan la identidad familiar y permiten que ésta sea transmitida a generaciones futuras. Por ejemplo, Martha Langford ha sugerido que estas imágenes permiten preservar la cultura oral al provocar que las fotografías sean “leídas” a través del relato de aquel capacitado para develar su sentido. En ese sentido, los documentos fotográficos no sólo se ven, sino que se significan a través de la oralidad.⁴⁶ Desde esa lógica, podría argumentarse que los álbumes fotográficos no son accesibles a un espectador lego, ya que su lectura sólo puede ser realizada por un miembro emparentado con el resto del grupo, quien produce y transmite un relato fundamental para la reproducción del colectivo familiar.

Una etnografía de la inalienabilidad también podría centrarse en casos como el registrado por Patrick Williams, quien ha trabajado con un grupo de gitanos que habitan la región central de Francia (manuches) y su relación con la muerte. Si bien el autor no usa la noción de inalienabilidad, sí da cuenta de cómo tras la desaparición de un ser querido los familiares de éste optan por deshacerse de todas sus posesiones (a excepción de algunas fotografías y otros objetos menores), además de omitir el nombre del difunto y de no recordarlo públicamente. ¿Cómo se construye una memoria comunitaria cuando no se conservan objetos,

⁴⁵ GODELIER, 1998, p. 285.

⁴⁶ LANGFORD, 2001.

nombres ni conocimientos? Entre los manuches existe un reconocimiento de que la identidad del colectivo está ligada a sus muertos. A los fallecidos se les rinde homenaje a través del olvido y el silencio, elementos que dan cuenta de que, después de la finitud, permanece “la fidelidad a una entidad —el grupo [...], ‘nosotros’—, cuyos muertos garantizan colectiva y anónimamente la perennidad”.⁴⁷

Un planteamiento similar puede encontrarse en Thomas Abercrombie, un antropólogo-historiador que ha explorado la construcción de la memoria entre los k’ultas, un grupo hablante de quechua y aymara que habita el poblado de Santa Bárbara de Culca, Bolivia. En su trabajo, el investigador señala que la memoria social de los k’ultas no está inscrita en papel, ya que se encuentra contenida en narrativas orales y en ritos. Las técnicas de transmisión oral y las acciones rituales son tradiciones que traen el pasado al presente a través de itinerarios de peregrinación, libaciones, canciones y sistemas de cargos. En esa lógica, el concepto de memoria social, con claras resonancias al trabajo de Maurice Halbwachs,⁴⁸ refiere a la corporalización del pasado y, de algún modo, a la “encarnación” de las genealogías.⁴⁹ Esta clase de análisis permiten plantearse la interrogante: ¿hasta qué punto podemos considerar la memoria social de un grupo de personas como su patrimonio cultural?

Los trabajos de Williams y Abercrombie expanden aquello que es posible englobar desde la categoría de patrimonio. Lejos de una tradición que sacraliza los objetos valiosos al esconderlos detrás de las vitrinas de los museos, o que rememora y homenajea a sus muertos, los manuches prefieren guardar silencio y quemar las posesiones que, desde otra óptica, serían su herencia. En el caso de los k’ultas el pasado se entiende, y se construye, desde la oralidad y la corporalidad ritual. En esa lógica, ambos registros etnográficos ponen de manifiesto que la relación que se sostiene con el origen y con lo valioso no siempre está ligada a la conservación de artefactos materiales y a la conmemoración pública. Lo trascendente también se olvida, se calla o se lleva en el cuerpo.

⁴⁷ WILLIAMS, 2014, p. 24.

⁴⁸ HALBWACHS, 2004.

⁴⁹ ABERCROMBIE, 1998.

ALGUNOS COMENTARIOS FINALES

En estas páginas he tratado de exponer los rendimientos analíticos de la categoría de patrimonio. Al comprender el patrimonio como un tipo de relación social, y no como una cualidad inherente a los objetos, he mostrado cómo es que la gente emplea una semántica del patrimonio para visibilizar sus demandas políticas en el espacio público. Paralelamente, he enfatizado que lejos de hacer un uso puramente estratégico de una retórica de lo patrimonial, este tipo de lenguaje político favorece el contacto entre colectivos que no tienen más en común que la defensa de un recurso, una tradición o una identidad colectiva. El patrimonio es un lenguaje político que permite agrupar a una variedad de personas en torno a un objetivo común y, también, es un tipo de retórica que hace que un mensaje críptico se transforme en algo decodificable para una variedad de audiencias.

En este trabajo he señalado que, aunque es importante ligar la noción de patrimonio a la nación y a los organismos internacionales que lo certifican, esto no es suficiente. Como el testimonio del inicio del texto lo indica, al hacer la metáfora de los dos Méxicos, las riquezas culturales y energéticas de la nación no son accesibles a todos los ciudadanos. Limitar los estudios del patrimonio a sus definiciones oficiales es privilegiar la producción de valor de las élites privilegiadas. Consecuentemente, he intentado ampliar la definición de lo patrimonial para incluir expresiones lejanas a los valores de la materialidad y la conservación de objetos. En ese orden de ideas, mi interés ha sido ofrecer pautas que permitan aproximarnos a modos subalternos de fabricación de lo patrimonial.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, Thomas A.
 1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- ABU, Al-Haj
 2001 *Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, University of Chicago Press, Chicago.
- ATALAY, Sonya
 2006 "Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice", *The American Indian Quarterly*, núm. 30, vol. 3, pp. 280-310.

- BÁRCENAS, Francisco y Mayra Monserrat ESLAVA
 2011 *El mineral o la vida. La legislación minera en México*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, México.
- BERBRIER, Mitch
 1998 “‘Half the Battle’: Cultural Resonance, Framing Processes, and Ethnic Affectations in Contemporary White Separatist Rhetoric”, *Social Problems*, vol. 5, núm. 4, pp. 431-450.
- BREGLIA, Lisa
 2006 *Monumental Ambivalence: the Politics of Heritage*, University of Texas Press, Austin.
 2013 *Living with Oil. Promises, Peaks, and Declines on Mexico’s Gulf Coast*, University of Texas Press, Austin.
- CADENA, Marisol de la
 2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics”, *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 2, pp. 334-370.
- CHOAY, Françoise
 2007 *Alegoría del patrimonio*, Gustavo Gili, Barcelona.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip y T. J. FERGUSON
 2007 *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendent Communities*, Walnut Creek, Altamira.
- FERRY, Elizabeth
 2011 *No sólo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense*, El Colegio de Michoacán/Universidad Iberoamericana, México.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
 1999 “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en Encarnación Aguilar Criado (ed.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura, Andalucía, pp. 16-33.
- GODELIER, Maurice
 1998 *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.
- GONZÁLEZ DE URBINA, Amparo
 2009 “El centro histórico de Bogotá de ‘puertas para adentro’: ¿el deterioro del patrimonio al servicio de la gentrificación?”, *Cuadernos de vivienda y urbanismo*, año 9, vol. 5, pp. 46-69.
- HALBWACHS, Maurice
 2004 *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- JACOBS, Jane
 1996 *Edge of Empire*, Routledge, Nueva York.

- LANGFORD, Martha
 2001 *Suspended Conversations: The Afterlife of Memory in Photographic Albums*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- LATOURE, Bruno
 1996 *Aramis or the Love of Technology*, Harvard University Press, Cambridge.
- LIFFMAN, Paul
 2014 "La cosmopolítica antiminería de los wixaritari y sus aliados", Guilhem Olivier y Johannes Neurath (eds). *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: Perspectivas comparativas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México [versión inédita disponible en: academia.edu].
- LOMBARDI-SATRIANI, Luigi
 1974 "Folklore as Culture of Contestation", *Journal of the Folklore Institute*, junio-agosto, vol. 11, no. 1/2, pp. 99-121.
- LUHMANN, Niklas
 1985 *El amor como pasión*, Ediciones Península, Barcelona.
- MACÍAS, Eugenia
 2009 "Conservación del patrimonio cultural vinculado a las comunidades que lo albergan", en Luis Fernando Guerrero (coord.), *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 259-274.
- PALOU, Saida
 2006 "La ciudad fingida. Representaciones y memorias de la Barcelona turística", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 4, núm. 1, pp. 13-28.
- PRATS CANALS, Llorenç
 2009 "Turismo en identidad: un intercambio narrativo", en *Turismo e identidade*, Foros Do Instituto de Estudos Das Identidades, Santiago de Compostela, pp. 42-52.
- ROZENTAL, Sandra
 en prensa "On the Nature of Patrimonio: Cultural Property in Mexican Contexts".
 2016 "In the Wake of Mexican Patrimonio: Material Ecologies in San Miguel Coahuiltepec", *Anthropological Quarterly*, vol. 89, núm. 1, pp. 181-220.
- RUFER, Mario
 2014 "Paisaje, ruina y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila", *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 61, pp. 103-136.
- SANTANA, Agustín
 2009 "Cohesión identitaria y diferenciación patrimonial en el contexto de los turismo", en *Turismo e identidade*, Foros Do Instituto de Estudos Das Identidades, Santiago de Compostela, pp. 32-42.

- SMITH, Laurajane
 2006 *Uses of Heritage*, Routledge, Nueva York.
- WEINER, Anette
 1985 “Inalienable Wealth”, *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 2, pp. 210-227.
 1992 *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping while Giving*,
 University of California Press, Berkeley.
- WILLIAMS, Patrick
 2014 *De eso no hablamos. Los vivos y los muertos entre los mapuches*, El
 Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, San Luis Potosí.
- WOBST, Martin y Claire SMITH
 2004 *Indigenous Archaeologies: Decolonising Theory and Practice*, Routledge,
 Londres.
- VÁZQUEZ, Luis
 2003 *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica
 en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en
 Antropología Social, México.