PATRIMONIO INMATERIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA

COLOQUIO INTERNACIONAL
MEMORIA

Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro
Instituto Nacional de Antropología e Historia

El Divino Salvador encabeza la Peregrinación hacia el Cerro del Frontón / Tolimán, Querétaro / Verónica Velázquez Guerrero / 2006.

PATRIMONIO INMATERIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA

COLOQUIO INTERNACIONAL
MEMORIA

6 al 8 de diciembre de 2007
Querétaro, México

Lic. Francisco Garrido Patrón
Gobernador Constitucional del Estado

Arq. Luis Miguel Sánchez Canterbury
Oficial Mayor del Poder Ejecutivo

Lic. Manuel Suárez Muñoz
Director del Instituto de Estudios
Constitucionales del Estado de Querétaro

Sergio Vela Martínez
Presidente de CONACULTA

Alfonso de María y Campos Castello
Director General del INAH

Francisco Javier López Morales
Director de Patrimonio Mundial / INAH

Diego Prieto Hernández
Director del Centro INAH Querétaro

D.R. © 2008 Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro
Hidalgo núm. 2
76000 Santiago de Querétaro, Qro.
Primera edición

D.R. © 2008 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba núm. 45 Col. Roma C.P. 06700

Título de la Obra:
Patrimonio Inmaterial y Pueblos Indígenas de América
Coloquio Internacional
Memoria

Edición:
Mirza Mendoza Rico /Francisco Vidargas

Diseño:
Andrea Navarro Juárez / Selene Paz Vega

ISBN: 978-968-03-0364-9
Impreso y Hecho en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
Manuel Suárez Muñoz
9

PRÓLOGO
Francisco Javier López Morales
11

INAUGURACIÓN
Françoise Rivière
Luis H. Álvarez
13

MESA 1. PATRIMONIO VIVO O INMATERIAL. TRADICIONES, RITUALES Y COSMOVISIÓN

PATRIMONIO INTANGIBLE, SOCIEDAD E IDENTIDADES
Liliana Barela
21

ENLACES CULTURALES: UN PROGRAMA PARA EL REGISTRO, SALVAGUARDA Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL
Jorge Gustavo Caicedo
35

CULTURA Y PATRIMONIO INTANGIBLE
Saúl Millán
38

PERFORMANCES, DANÇAS E COSMOLOGÍAS INDÍGENAS: O PATRIMÔNIO IMATERIAL E AS ATUAIS POLÍTICAS DE SALVAGUARDA NO CONTEXTO BRASILEIRO
Wallace de Deus Barbosa
50

MESA 2. CULTURA Y SOCIEDAD EN TERRITORIOS ÁRIDOS. IMPORTANCIA DEL AGUA EN LAS CULTURAS DEL DESIERTO

SÍMBOLOS DEL AGUA EN LOS PETROGRADOS DEL NORESTE MEXICANO
William Breen Murray
63

EL ARTE RUPESTRE Y LA CONFIGURACIÓN DE LOS PAÍSES SAGRADOS EN EL DESIERTO GUANAJUATENSE
Carlos Viramontes Anzures
72

LA COMUNIDAD DISPERSA. EL MODELO DE RANCHERÍA EN EL NORESTE DE MÉXICO Y SU VIGENCIA ACTUAL
José Luis Moctezuma Zamarrón
84

YA DEHE, YA XU, YA JÖ NE YA MECO. AGUA, CERROS, CRUCES Y ANTEPASADOS. LA RITUALIDAD DE LOS PUEBLOS OTOMÍ CHICHIMECAS DEL SEMIDESIERTO QUERETANO
Diego Prieto/Beatriz Utrilla/Mirza Mendoza/Alejandro Vázquez
96

MESA 3. PATRIMONIO CULTURAL Y MEDIDAS DE SALVAGUARDA. PARTICIPACIÓN COMUNITARIA, TURISMO CULTURAL Y DESARROLLO SUSTENTABLE

POLÍTICA Y SISTEMA DE SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN BRASIL
Claudia Marcia Ferreira
109

ICOMOS Y EL PATRIMONIO INMATERIAL
Ángel Cabeza
120

PALENQUE (Colombia): CULTURA PRESENTE TERRITORIO AUSENTE
David Soto
127

LOS RETOS DE LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL Y LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA
Jesús Antonio Machuca
144

MESA 4. PATRIMONIO CONSTRUÍDO, TERRITORIO, ESPACIOS SAGRADOS Y LUGARES DE MEMORIA

CULTURAS EM TRÂNSITO. ESPAÇO –MEMÓRIA– IDENTIDADE
Mohammed ElHajji
163

LOS LUGARES SAGRADOS: ESPACIOS DE MEMORIA DE LA RELACIÓN HOMBRE NATURALEZA
Enrique Pérez López
172

COLOQUIO INTERNACIONAL PATRIMONIO INMATERIAL Y PUEBLOS INDIGENAS DE AMERICA
Carlos González Lobo
179

CONCLUSIONES
180

PRESENTACIÓN

Manuel Suárez Muñoz/Gobierno del Estado de Querétaro.
México.

En octubre de 2003, la Conferencia General de la UNESCO aprobó la Convención internacional para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, ratificada por el poder legislativo de México en el año 2005. La importancia de esta Convención radica, sobre todo, en la determinación de reconocer la diversidad cultural como una riqueza y un valor que la humanidad debe apreciar, defender y salvaguardar.

Con el propósito de profundizar en la reflexión sobre los criterios, las experiencias y las condiciones para la aplicación de dicha Convención del patrimonio cultural inmaterial, el Gobierno del Estado de Querétaro y el Instituto Nacional de Antropología e Historia convocamos al Coloquio Internacional: "Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América. La cultura otomí chichimeca del semidesierto queretano; un patrimonio vivo", que tuvo lugar del 6 al 8 de diciembre de 2007, en la ciudad de Santiago de Querétaro, México.

Este coloquio contribuyó, sin duda, a enriquecer la discusión internacional sobre la caracterización, la importancia, el reconocimiento y la defensa del patrimonio cultural inmaterial, o simbólico, con la participación de un conjunto de destacados especialistas que se dedican al estudio, la promoción, el cuidado y la difusión de las expresiones vivas y cambiantes de la cultura de los pueblos; algunas de cuyas contribuciones se compendian en esta memoria.

Los grandes temas que se abordaron en el encuentro fueron: 1) Patrimonio cultural vivo o inmaterial. Tradiciones, creencias, rituales y cosmovisión. 2) Cultura y sociedad en territorios áridos. El agua y su importancia para las culturas del desierto. 3) Patrimonio cultural y medidas de salvaguarda. Participación comunitaria, turismo cultural y desarrollo sustentable. 4) Patrimonio construido y lugares de memoria.

Esta fructífera reunión se inscribió como parte de las acciones encaminadas a impulsar la investigación, la recuperación, la difusión y el reconocimiento internacional del patrimonio cultural de los pueblos indígenas de habla

ñañha que habitan en el semidesierto queretano y que mantienen la determinación de conservar su lengua, su identidad, su memoria, su ritualidad y sus formas de organización.

Es así que desde el año 2005 el Gobierno del Estado de Querétaro ha venido impulsando un intenso proyecto cultural, denominado: "Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado"; en el que han intervenido directamente, entre otras instituciones estatales, el Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro, encargado de coordinar este proyecto y la Dirección de Sitios y Monumentos de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas, contando invariablemente con la participación decidida y entusiasta de las comunidades de esta región, y con el apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Un proyecto como éste, acredita el interés y el compromiso del Gobierno de México y del Estado de Querétaro en lo que se refiere al conocimiento, la procuración y la defensa del patrimonio cultural y del bienestar de las comunidades indígenas de nuestro país, que durante siglos fueron relegadas y desconocidas por la cultura dominante, y que todavía subsisten en condiciones inaceptables de desigualdad y desventaja.

El propósito de convocar a este encuentro, fue abrir un espacio de intercambio con especialistas de diversas disciplinas y lugares del mundo, a la luz de la experiencia que hemos obtenido del contacto y el aprendizaje con los pueblos otomí chichimecas del semidesierto queretano, para poder enriquecer mutuamente nuestras ideas y nuestros marcos de análisis sobre el patrimonio cultural, sus componentes simbólicos o inmateriales, su diversidad y su cuidado.

Este coloquio nos permitió esclarecer y nutrir la vitalidad, la pertinencia y los alcances de la Convención de la UNESCO para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, particularmente desde la perspectiva de las culturas indígenas y populares que caracterizan a la región latinoamericana.

Quiero expresar finalmente el reconocimiento del Gobierno de Querétaro a todos los estudiosos y expertos que participaron en este importante encuentro académico, y en particular a quienes elaboraron las ponencias que se compendian en esta publicación, así como a todas las personas e instituciones que hicieron posible la realización del coloquio, cuya memoria ahora presentamos.

PRÓLOGO

Francisco Javier López Morales / Director de Patrimonio Mundial del INAH.
México.

En octubre de 2003, durante la 32ª Conferencia General de la UNESCO, fue aprobada la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, en la cual se reconoció la importancia que tiene el patrimonio cultural inmaterial, como reflejo de la diversidad cultural y del fortalecimiento de una identidad nacional, como también se destaca en la Recomendación de la UNESCO sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de 1989, así como en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001 y en la Declaración de Estambul en 2002.

La Convención reconoce como patrimonio inmaterial los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas – junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes – que los grupos, y en algunos casos los individuos, reconozcan su patrimonio cultural. Asimismo, la Convención señala que dicho patrimonio inmaterial es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad, contribuyendo así a promover el respeto a la diversidad cultural y la creatividad humana; oponiéndose de esta manera a una concepción estática de la cultura.

El 20 de abril de 2006 entró en vigor la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Nuestro país ya la ha ratificado y actualmente es parte del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Cabe señalar que México, a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia, ha estado presente en las dos sesiones ordinarias del Comité Intergubernamental (18-19 de noviembre, 2006 en Argelia; 4-7 de septiembre, 2007 en Tokio) y en sus dos reuniones extraordinarias (23- 27 de mayo, 2007 en Chengdu, China; 18-22 de febrero, 2008 en Sofía) y ha mostrado una posición propositiva y activa en las discusiones internacionales sobre la caracterización, la importancia, la identificación y la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Es en este marco que el Gobierno del Estado de Querétaro, junto con el INAH y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, impulsaron la re-

alización de este Coloquio Internacional, que tuvo como principales objetivos el abrir un espacio para definir los criterios para la inclusión de bienes en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial nacional, así como para la elaboración de la Lista de los Bienes que requieren de salvaguardia urgente; todo visto desde la perspectiva de América Latina y el Caribe.

El motivo que reúne la presente Memoria está dedicado a la continuación de un arduo trabajo de reflexión que, como ya se mencionó, ha unido los esfuerzos que el gobierno queretano y el INAH han llevado a cabo a lo largo de tres años, y que se plasman en el proyecto cultural Lugares de Memoria y Tradiciones Vivas de los ñañha de Tolimán. Dicho proyecto es el reflejo de una estrecha cooperación interinstitucional y de una labor interdisciplinaria, pues ha fusionado la experiencia de especialistas de diferentes disciplinas, así como de una investigación de campo exhaustiva y de la constante retroalimentación, producto del contacto directo con las comunidades indígenas del semidesierto queretano. Lo anterior nos ha permitido tener una visión integral del tema y constituye el punto de partida del encuentro que se llevó a cabo.

Asimismo, el Coloquio Internacional Patrimonio Inmaterial y Pueblos Indígenas de América se suma al trabajo hecho por otros países latinoamericanos, como el Taller Regional Latinoamericano: Sistemas de Registro de Patrimonio Cultural Inmaterial, organizado por el Convenio Andrés Bello y el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile, durante noviembre de 2007; así como por el Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL)

Finalmente, hay que señalar que México es un país que le da la bienvenida al intercambio cultural, al fortalecimiento de los lazos de cooperación, a la conservación y respeto del patrimonio de cada nación, así como al trabajo conjunto que nos permita proteger y resguardar nuestro vínculo con la historia, con nuestra identidad.

INAUGURACIÓN

Françoise Rivière / Subdirectora General para la Cultura, UNESCO.
Francia.

Es para mí un honor y un inmenso placer estar hoy en la hermosa ciudad de Querétaro para participar, en representación de la UNESCO, en la apertura de este Coloquio Internacional.

Quisiera ante todo felicitar calurosamente a las autoridades del Gobierno del Estado de Querétaro y al Instituto de Antropología e Historia por la oportuna organización de este encuentro sobre un tema de importancia para la misión de nuestra Organización: la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

La pertinencia de este Encuentro resulta aún más relevante en un momento en que precisamente la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial adoptada por los Estados Miembros de la UNESCO en octubre de 2003 se dispone a entrar plenamente en vigor.

Esta Convención -que ha sido ratificada por más de 80 países- cuenta con la participación de México que fue uno de los primeros países que la ratificaron y forma parte de su Comité Intergubernamental. Con 18 Estados Partes, la Región de América Latina y el Caribe es una de las regiones más ampliamente representadas.

El concepto de patrimonio cultural inmaterial engloba los aspectos más importantes de la cultura viva y de la tradición. Sus manifestaciones son múltiples y variadas, ya se refieran a la lengua como vehículo de transmisión del saber, a las tradiciones orales, a los conocimientos ancestrales, a los sistemas de valores o a las artes interpretativas como la música y la danza. Pero, dado que el patrimonio cultural inmaterial se transmite principalmente de forma oral, muchas de sus formas de expresión son efímeras y particularmente vulnerables, por lo que corren el riesgo de desaparecer por factores tan diversos como la homogenización cultural de la vida contemporánea, los conflictos armados, el turismo de masas, el éxodo rural o el deterioro del medio ambiente.

La comunidad internacional, y la UNESCO en particular, se interesaron desde muy temprano por la protección y la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, o patrimonio vivo. Bolivia fue el primer país que adoptó en 1967 una ley para proteger esta forma de patrimonio, y fue en parte gracias a la iniciativa de los países de América Latina que la UNESCO se lanzó en el trabajo normativo que concluyó con la adopción de la Convención.

Para muchas comunidades, especialmente los grupos minoritarios y las poblaciones indígenas, este patrimonio constituye la fuente vital de una identidad arraigada en la historia. Pero, en el espíritu de la Convención de 2003, la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial no significa preservar culturas tradicionales "estáticas" como elementos exóticos del pasado sino, por el contrario, reconocer la existencia de dinámicas internas propias de cada cultura para integrarlas de forma activa en las dinámicas del mundo contemporáneo.

La Convención prevé dos niveles de salvaguardia del patrimonio inmaterial y cultural: la salvaguardia nacional y la salvaguardia internacional. En lo que respecta a la salvaguardia a escala nacional, y respetando el principio de la soberanía de los Estados, el Estado Parte es responsable de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial que se encuentra en su territorio. También le corresponde velar por la participación efectiva de los actores y las comunidades locales, sobre todo en la identificación y definición de los diferentes elementos del patrimonio inmaterial y en su gestión.

La implicación y participación de las comunidades en la salvaguardia y gestión del patrimonio cultural inmaterial, incluidas las comunidades indígenas, los grupos e individuos, constituyen, en efecto, una de las claves del éxito de esta Convención.

En cuanto a los medios de salvaguardia a escala internacional, se trata principalmente de la creación de dos listas: la Lista representativa del patrimonio inmaterial de la humanidad; y la Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere una acción de salvaguardia urgente. Las primeras inscripciones en las listas están previstas para finales del 2009.

Cabe subrayar la importancia que otorga la Convención al papel de primer plano que deben tener las comunidades y los grupos que detentan las tradiciones en la implementación de la Convención de 2003. El artículo 11 estipula que los Estados Partes deben identificar y definir los diversos elementos de su patrimonio cultural inmaterial con la participación de las comunidades, grupos y ONG concernidas.

El artículo 15 precisa también que cada Estado Parte tratará de lograr la participación más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo. La Convención espera de manera explícita que los Estados Partes involucren a las comunidades en sus actividades nacionales de salvaguardia.

Los resultados de este Coloquio internacional serán de gran importancia para la UNESCO en el trabajo de reflexión que se está realizando en torno a las modalidades para reforzar la participación de las comunidades en la implementación de la Convención.

Je voudrais pour finir souligner les liens étroits qui unissent le patrimoine culturel immatériel et la diversité culturelle, puisque la Communauté internationale a désormais à sa disposition deux importants instruments normatifs dans ces domaines : la Convention de 2003, dont nous venons de parler, et la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles adoptée en 2005.

Cette dernière est entrée en vigueur en décembre 2006, événement a mettre en relation avec le paragraphe 14 du Programme d'action pour la deuxième Décennie internationale des populations autochtones (2005-2014) qui encourage toutes les parties intéressées à assurer le droit aux peuples autochtones de créer et diffuser dans des conditions justes leurs biens et services culturels, ainsi que leurs modes d'expression traditionnels, afin qu'ils puissent en bénéficier à l'avenir .

La Convention de 2005 complète ainsi utilement le dispositif destiné à protéger le génie créateur des individus et des peuples à l'échelle mondiale et accompagne en particulier la Convention de 2003 qui a pour objectif de préser ver un aspect fondamental de la diversité culturelle,celuilil des expressions culturelles traditionnelles. C'est pourquoi il est essentiel d'adopter un esprit de complémentarité dans la mise en œuvre de ces deux Conventions.

Promouvoir la diversité culturelle, et son corollaire le dialogue se trouve au cœur du mandat de l'UNESCO. Pour que les cultures persistent dans leur diversité, elles doivent savoir conjuguer avec subtilité l'ouverture et la protection. Et avec notre ami Javier Pérez de Cuellar, appelons de nos vœux « un futur dans lequel tous les individus et toutes les communautés sont à même de tirer profit de leur créativité et de forger les moyens de vivre ensemble dans un esprit d'empathie et de respect à l'égard de tout l'éventail des différences humaines ».

Luis H. Álvarez / Director General de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.

Agradezco su cordial invitación a participar en esta inauguración del Coloquio Internacional *Patrimonio inmaterial y pueblos indígenas de América. La cultura otomí chichimeca del semidesierto queretano; un patrimonio vivo.* Subrayo en este foro que el gobierno del Presidente Felipe Calderón Hinojosa tiene un firme compromiso con la causa de los pueblos indígenas de México, en dos perspectivas fundamentales.

En primer lugar, porque la superación de las condiciones de pobreza, desigualdad y carencia de oportunidades en que se desenvuelven la mayor parte de dichos pueblos, forma parte del reto fundamental que tenemos para avanzar en la construcción de una nación más justa e igualitaria.

En segundo lugar, porque las culturas indígenas forman parte insustituible de nuestra pluralidad cultural y su plena inclusión en la vida nacional, respetando sus particularidades y su derecho a un desarrollo autónomo, constituye una tarea esencial para fortalecer nuestra convivencia democrática.

Al iniciar el Siglo XXI, México presenta un panorama social y cultural, rico y diverso, al que contribuyen los pueblos indígenas con sus diferentes lenguas, sus historias, sus singulares formas de organización comunitaria, su ritualidad, su cosmovisión, su arte y su valioso patrimonio simbólico y material.

Los pueblos originarios de México, además de ser raíz y referente del país en su conjunto, integran actualmente a más de doce millones de compatriotas que mantienen vínculos identitarios, lingüísticos y comunitarios, que les confieren una personalidad étnica diferenciada, frente al resto de la sociedad nacional.

Las comunidades indígenas contemporáneas mantienen vivos más de 65 idiomas, cada uno de los cuales representa una manera distinta de pensar el mundo, la vida y los sueños.

La permanencia de dichas lenguas, sin duda alguna, contribuye a la riqueza y la vitalidad cultural de México.

A pesar de condiciones de adversidad, estos pueblos han mantenido su tradición y su memoria, adecuándolas a las necesidades del presente y, en algunos casos, enriqueciéndolas con las vivencias y herramientas que proporcionan la ciencia y la técnica contemporáneas, luchando por abrirse paso en un mundo crecientemente competitivo y demandante.

Asimismo, mantienen vigente su lucha por participar en las decisiones que afectan su condición actual y su futuro, así como su derecho a pensar, a su manera, la modernidad

y el desarrollo; a defender su territorio, sus recursos y su patrimonio cultural; y a obtener de las instituciones una atención acorde con su cultura e identidad.

El reconocimiento constitucional de México como nación pluricultural, de acuerdo con el Artículo Segundo de nuestra Carta Magna, significa que en su interior existen y se reproducen culturas diversas, que mantienen sus propias formas de organización, sus lenguas originarias y sus costumbres particulares, todas las cuales tienen derecho a mantenerse y a encontrarse en un diálogo fructífero y fraternal.

Por ello, es propósito central del gobierno del Presidente Felipe Calderón Hinojosa impulsar y generar una conciencia nacional de respeto a la pluriculturalidad, de reconocimiento a la diversidad y de respaldo a las iniciativas de los diferentes grupos étnicos para expresarse, organizarse por cuenta propia y buscar su desarrollo sustentable y justo.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, por sus siglas), retomando las experiencias del indigenismo mexicano, y escuchando las voces y reclamos de los pueblos originarios, los apoya en su lucha por incorporarse, libre y democráticamente, al desarrollo económico, social y cultural del país, con la convicción de que ello abre mayores horizontes para lograr un desarrollo con justicia para todos.

El reto de construir un estado pluricultural no culmina con el reconocimiento de la diversidad o con la generación de espacios para que ella se manifieste; es preciso que la interculturalidad garantice que todos los ciudadanos, y de manera destacada los pueblos indígenas, puedan desarrollar el conjunto de sus potencialidades, sin que ningún sector de la población atribuya a su cultura valores predominantes, que tiendan a la exclusión de las expresiones étnicas.

Por otra parte, es necesario subrayar que el patrimonio de los pueblos no se reduce sólo a los bienes tangibles, sino que incorpora también a las tradiciones, las lenguas, los símbolos, las costumbres y formas de pensar; todo aquello que constituye lo que se ha dado en llamar el patrimonio inmaterial, o vivo, de los pueblos.

Por ello, la realización de este Coloquio internacional es de singular importancia.

En la CDI reconocemos el esfuerzo que realiza el Gobernador de Querétaro, Francisco Garrido Patrón, por lograr la recuperación y reconocimiento del patrimonio cultural de las comunidades indígenas de la entidad.

Nos congratulamos y nos sumamos a la iniciativa de convocar a este simposium internacional, que habrá de contribuir a enriquecer los criterios y estrategias para la aplicación de la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del mundo*.

Desde tiempos prehispánicos, el semidesierto queretano es crisol de diversidad cultural que ha reunido idiomas, tradiciones, mitos, música, plegarias, artesanías y una particular visión del Universo.

En esa región tuvo lugar la fusión de tribus chichimecas, pames y jonaces, pueblos de costumbres diferentes e incluso contrastantes. Luego vino, durante varios siglos, la impronta española.

En esta tierra agreste, las comunidades indígenas se han adaptado a los cambios. Han hecho suyas algunas actividades y costumbres, pero conservan las raíces profundas de sus culturas originarias.

Así, la sabiduría indígena ha hecho posible la conservación de valores culturales que deben ser orgullo de México y el mundo.

Los más de 20 mil otomíes que habitan el semidesierto de Querétaro son herederos y testimonio vivo de una cultura que ha prevalecido durante siglos y de la cual son expresión, entre otros elementos, sus capillas, donde está escrita la historia de sus ancestros; sus costumbres y tradiciones, que se visten de color y canto en sus fiestas, ceremonias y peregrinaciones.

Dichos testimonios culturales, de gran valor, expresan veneración por los antepasados y evocan la memoria batalladora, indomable y trashumante de las tribus chichimecas.

Por eso, con mucho gusto estamos aquí y deseamos los mayores éxitos a este coloquio internacional, en cuya apertura expreso fehacientemente que el gobierno de la República respalda decididamente la legítima búsqueda del reconocimiento internacional de los bienes inmateriales que prevalecen en el semidesierto de Querétaro.

Dicho reconocimiento habrá de fortalecer la creatividad permanente de los pueblos de esa región y enriquecer la perspectiva sobre la diversidad indígena de México, ávida de participar con mayor vigor en el diálogo cultural del mundo.

MESA 1

PATRIMONIO VIVO O INMATERIAL
TRADICIONES, RITUALES Y COSMOVISIÓN

MODERADOR / *FRANCISCO JAVIER LÓPEZ MORALES*

PATRIMONIO INTANGIBLE, SOCIEDAD E IDENTIDADES

Liliana Barela / Dirección de Patrimonio e Instituto Histórico de Buenos Aires. Argentina.

El patrimonio es un espacio dentro del campo de la cultura, resultado de procesos socio-históricos a nivel macro y microsocial en los que participan grupos que ocupan tanto posiciones dominantes como subordinadas, y desarrollan estrategias con el fin de imponer sus puntos de vista e intereses.

El valor estratégico que adquiere el patrimonio se expresa en la construcción del estado-nación durante el siglo XIX cuando la fe en el progreso se traducía en acciones que arrasaban con el pasado, al tiempo que la construcción de nacionalidades requería de una "edificación" del pasado y de "raíces" culturales para legitimarse. En ese contexto, se desarrolló en Francia un movimiento promovido desde el gobierno por especialistas de la academia, que centró su interés en la preservación de monumentos y conjuntos históricos y artísticos considerados elementos únicos, destacables, irrepetibles, representativos desde sus particulares criterios históricos y estéticos, que de este modo universalizaban. (Sarmiento, J.M. – 2004)

Durante largo tiempo, el poder político y los expertos monopolizaron la legitimidad cultural, y por ende, la producción patrimonial cristalizada en objetos (edificios, monumentos, etc.). En las últimas décadas del siglo XX se produjeron transformaciones en la concepción de patrimonio. Por un lado, se incorporan al espacio de "patrimonio" no solo bienes materiales u objetos, sino productos culturales "inmateriales". Ello evidenció más aún el problema de qué cosas considerar patrimonio, y en qué medida, al hacerlo, se está "congelando" el carácter dinámico de la cultura.

Las garrochas descansan sobre el costado de una capilla familiar / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro/ Verónica Velásquez Guerrero / 2006

También se comenzó a pensar la sociedad como protagonista de la cultura y a tener en cuenta el valor social

de estos bienes. Surgieron posiciones que confrontaron la mirada absoluta del experto científico o técnico en lo que hace a la toma de decisiones sobre qué es patrimonio, y a la vez, discursos que enfatizan la necesidad de consultar la opinión y el sentir de distintos colectivos sociales sobre la significación y el sentido que tiene para ellos un bien o una expresión cultural

Cada vez más se impone la posición de que las prácticas preservacionistas se ejercen desde el presente hacia el pasado mediante un proceso de selección a cargo de actores sociales considerados autorizados para determinar, entre todos los bienes o expresiones culturales, cuáles son significativos y relevantes para constituir el acervo patrimonial. Ello significa que el patrimonio se produce activamente, porque cada bien o expresión cultural, al instituirse como patrimonio adquiere una significación que lo diferencia de otros objetos o prácticas culturales.

Patrimonio inmaterial, definiciones y problemas

En las últimas décadas la UNESCO revalorizó los saberes y prácticas de distintos grupos incluyéndolos en la definición de patrimonio cultural intangible, lo que amplió notablemente concepción utilizada tradicionalmente que se circunscribía a objetos considerados de valor histórico-cultural (edificios, monumentos, obras de arte).

La adopción de la Convención para la Salvaguarda del patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO fue la culminación de una larga indagación sobre la función y los valores de las prácticas y expresiones culturales, así como sobre los monumentos y sitios. El caso de Bolivia dio lugar a reuniones, reflexiones y programas, y emprendieron múltiples proyectos, como el de Tesoros Humanos Vivos (1994) que tiende a fomentar la creación de sistemas nacionales que otorguen reconocimiento oficial a los que posean conocimientos y ejecuten diversas vertientes de las tradiciones y promover la capacitación en esos conocimientos y técnicas a las nuevas generaciones; el de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (1997/8), que por medio de los sistemas de listas trataba de divulgar, exaltar y salvaguardar determinados elementos; y el de Lenguas en Peligro, que busca promover y salvaguardar las lenguas en peligro y la diversidad cultural.

La necesidad de contar con un instrumento normativo culminó con la Convención que entró en vigor el 20 de abril de 2006 y que afirma que el Patrimonio Cultural Inmaterial se manifiesta, en particular, en los ámbitos de tradiciones y expresiones culturales, incluido el idioma, artes del espectáculo (como la música tradicional, la danza y el teatro), usos sociales, rituales y festivos, conocimientos y usos vinculados con la naturaleza y el universo, técnicas artesanales tradicionales.

En síntesis, el Patrimonio Cultural Inmaterial se trata de los usos, representaciones, expresiones, conocimientos

y técnicas que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio.

No obstante, la definición de bienes patrimoniales inmateriales, tal como aparecía en los primeros documentos suscriptos en la UNESCO desde la década del 60, enfatizaba ciertos aspectos (oralidad, condición de riesgo de desaparición, culturales minoritarias, autóctonas, desa-rrolladas en territorios y culturas originarias, vinculadas al pasado, de origen genuino) que institucionalizaron una noción de Patrimonio Inmaterial restringida al espacio de las culturas populares y tradicionales. Y si bien algunos de estos aspectos han sido secundarizados en las redefiniciones de la UNESCO a partir de 2003, muchos de ellos siguen primando a la hora de declarar en la práctica patrimonio de la humanidad determinados bienes.

Por eso es importante señalar que ideas tales como la transmisión de generación a generación, o la autenticidad, promueven un imaginario de escaso o inexistente dinamismo de los sectores sociales involucrados, bastante cercano al de "reserva cultural". Ello no siempre coincide con los desarrollos actuales de las ciencias sociales que sostienen una noción de cultura más dinámica, inmersa en la conflictividad de las relaciones sociales y del poder, y que enfatiza en la producción, circulación, reproducción y transformación de significados y sentidos.

En consecuencia, los documentos internacionales no resuelven ni agotan los problemas que presentan la noción de patrimonio inmaterial, mas bien constituyen una base para el debate de temas centrales: ¿Qué relación existe entre patrimonio material e inmaterial? ¿Cuáles son los criterios válidos para evaluar qué es lo que hay que considerar patrimonio? ¿Qué procedimientos son más adecuados y quiénes son los actores que participan o deberían participar en los procesos de patrimonialización?.

Lo material y lo inmaterial en el patrimonio

La inclusión de bienes culturales intangibles no sólo amplía significativamente el espectro de expresiones culturales patrimonializables, también permite repensar el propio concepto de patrimonio en el cual están siempre presente, tanto los elementos materiales como los inmateriales. Durante largo tiempo el patrimonio estuvo restringido a "objetos" (edificios, obras de arte). Sin embargo, su importancia no residía tanto en su materialidad, sino en el valor adjudicado por las representaciones simbólicas de algunos grupos sociales (gobierno, expertos). Es decir, la noción de patrimonio involucró siempre el elemento "intangible" que convierte un mero objeto en un bien cultural patrimonializable. En el otro extremo, cuando hablamos de patrimonio cultural inmaterial, ¿cómo preservar aquello que no podemos tocar?. La respuesta más inmediata es

"convertir lo intangible en soportes tangibles", y ello nos conduce a tener que definir qué elementos materiales resultarán el soporte adecuado para preservar lo inmaterial.

En Buenos Aires el tango es un indiscutida herencia "intangible" de la cultura popular que -por suerte- no está en riesgo de desaparición gracias a su intenso renacimiento a nivel nacional e internacional de las últimas décadas. No obstante, es un patrimonio que debemos preservar. Ahora bien ¿cómo hacerlo? ¿Cuáles son sus soportes tangibles? ¿las partituras? ¿las grabaciones? ¿los instrumentos?

Algunas respuestas parecen más fáciles. Está claro que debemos preservar al bandoneón, instrumento de origen alemán devenido en emblemático del tango. Como ha dejado de fabricarse hace décadas, si queremos conservar el sonido del tango, debemos buscar bandoneones, comprarlos y también restaurarlos. Es decir, no basta con el objeto, debemos preservar un oficio, la "destreza" de restaurarlo.

Si se trata de grabaciones y partituras, deberemos elegir cuáles. El tango tiene épocas y estilos diferentes, por lo que habrá que relevar, identificar, catalogar, y valorar. Pero tampoco es suficiente, también deberemos crear escuelas que enseñen y transmitan arreglos musicales que definen a cada época y estilo.

Ahora bien, el tango no solo es música, es también algo aún más intangible e inasible, es baile, "ese hecho cultural para expresar al ser humano viviendo en el presente y que a la vez forma parte del tiempo y del espacio" (D'Amboise, 1999). El tango como baile se ha extendido mundialmente. Hay profesores y academias en todo el mundo y se lo ve bailar en películas de las más variadas procedencias. Pero lo que vemos es un baile "coreográfico", de movimientos amplios y previsibles, hibridizado, y espectacularizado. El tango considerado "verdadero" u "originario" es, por el contrario, imprevisible, sin coreografía fija, basado en una compleja y sutil comunicación corporal de la pareja, de movimientos cortos que pueden desarrollarse en el espacio reducido de una pista colmada de gente: "es capaz de bailar en una baldosa" es el máximo elogio a un bailarín de tango en Buenos Aires. Hasta los años 50, esta forma de bailar tango era un saber que se transmitía en las pistas de baile, en las familias o entre amigos, pero que se fue perdiendo durante las décadas del 60 y 70. A fin de los años 80 se produjo un nuevo interés por este baile y poco a poco se fue reconstruyendo la cadena de enseñanza-aprendizaje. Primero, viejos bailarines experimentados ("milongueros") devinieron en "profesores" aunque muchas veces sabían cómo bailar pero no cómo enseñar. Pronto se fueron formando "escuelas" que idearon métodos de enseñanza para este tipo de tango que se baila cada vez más en las "milongas" de Buenos Aires.

En la actualidad conviven variadas vertientes de la danza. Simplificando podemos mencionar la existencia de un tango "show" o "for export" para turistas; un tango de

Los garrocheros forman una valla en el atrio de San Antonio de la Cal para finalizar su procesión /San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velásquez Guerrero /2006.

escenario que recupera distintos estilos en coreografías que permiten lucir las habilidades de bailarines profesionales; y un tango de salón –también en distintos estilos- que bailan los "tangueros" en las "milongas". Estas dos últimas formas ("de escenario" y "de salón") han sido legitimadas con normas estrictas como categorías las competencias nacionales e internacionales de baile. Por el contrario, el "tango show" o "for export", aunque muy requerido en el exterior, es visto de modo algo despectivo por el porteño.

Esto refleja que si bien el resurgimiento del baile se dio de un modo paralelo al éxito internacional del tango, tuvo como protagonistas los propios porteños que re-aprendieron y re-crearon los modos de transmisión de la danza. Y cada vez es mayor la cantidad de extranjeros que llegan Buenos Aires en busca de "ese" tango, que solo se puede aprender y practicar en las milongas porteñas. Como dijera María J. Carozzi: "parece que pensar en patrimonializar sólo aquello que tiene más aceptación global, si no está acompañado de que la mayor parte posible de gente disfrute localmente de los beneficios de esa patrimonialización, no es necesariamente lo más redituable, ni siquiera en términos de turismo internacional" (Carozzi, M. J., 2003).

Los actores en la construcción patrimonial

Lo que dicho nos remite a otro interrogante: ¿quiénes son y quiénes deberían ser los actores que participen en los procesos de patrimonialización?

Ya hablamos del papel fundamental que poderes públicos y los expertos, pero también existen otros, como los contrapoderes (oposición) y ciertos sectores de la sociedad civil (mediadores culturales) cuyo peso en las decisiones se incrementa en la medida de su capital cultural que es que les otorga legitimidad y capacidad para poder activar ese patrimonio. (Bialogorski, M., 2004).

Desde el gobierno participan instituciones diferentes: las dedicadas a la cultura y al turismo, las encargadas de la infraestructura urbana y el espacio público o instancias del poder legislativo. Como se trata de un terreno interdisciplinario, involucra profesionales de distintas disciplinas, entre otros, arquitectos, sociólogos, arqueólogos, museólogos, antropólogos, especialistas en conservación y restauración. También juegan su papel los organismos internacionales, distintas organizaciones no gubernamentales (juntas históricas o por la memoria, asociaciones vecinales, asociaciones amigos de museos etc.), empresas ligadas al negocio del turismo, el arte u otros bienes culturales (galerías de arte, coleccionistas) y movimientos sociales ligados a diversos colectivos (pueblos originarios, artistas, inmigrantes, migrantes internos).

Ahora bien, estos diferentes agentes sociales no tienen el mismo grado de incidencia. Se encuentran posiciona-

dos en el campo de manera diferencial y desigual porque poseen distinto volumen y composición de capital informacional, económico y simbólico. Ello incidirá en la mayor o menor legitimidad, autoridad o capacidad de imponerse en las disputas, en especial, al momento de definir qué bienes construidos, inmuebles o expresiones culturales inmateriales serán patrimonializados, o cuáles son los criterios válidos para seleccionarlos, para establecer las formas de su protección, preservación, salvaguarda, la relación con la identidad y la memoria colectiva, etc. Por eso, el patrimonio está lejos de ser un ámbito neutro, de coincidencias y definiciones cerradas, se trata más bien de un espacio de disputas, tensiones, conflictos, alianzas provisorias y precarias. No hay que olvidar que en la polémica sobre la significación del pasado y sobre los criterios de preservación están también en juego los sentidos y los intereses del presente, el valor, seguridad, accesibilidad de bienes actuales de toda la sociedad. (Invernizzi, H., 2004, Pág. 21)

Diversidad, cambio cultural y patrimonio

Si aceptamos que se trata de un espacio de disputa económica, política y simbólica, debemos conceder también que la toma de posición respecto del patrimonio siempre refiere a algún posicionamiento político-ideológico. Ya en 1987, García Canclini destacaba que la investigación, la restauración y la difusión del patrimonio no tienen por fin central perseguir la autenticidad o restablecerla, sino reconstruir la verosimilitud histórica. Por lo tanto, toda operación científica o pedagógica sobre el patrimonio es un metalenguaje: no hace hablar a las cosas, habla "de" y "sobre" las cosas. Por eso, la política cultural respecto del patrimonio no puede aferrarse al primer sentido de los productos culturales. Todo lo que pertenece al pasado necesita articular la recuperación de la densidad histórica.
que incluye los significados recientes que generan las prácticas innovadores de la producción y el consumo. En fin, la preservación de los bienes culturales nunca puede ser más importante que la de las personas que los necesitan vivir.

El problema no reside en que se cambien las imágenes tradicionales, sino con qué criterios se modifican y quienes lo deciden ¿los artesanos, los intermediarios, los consumidores? (García Canclini – 1987:30), y también ¿cómo incluir el dinamismo propio de las culturas?

Podemos tomar el ejemplo referido a la lengua en un trabajo de Armando Minguzzi (2001) que analiza dos posiciones frente a las incidencias culturales de la llegada de inmigración proveniente de distintos países a la Argentina, la expresada en el "Diccionario de Barbarismos Argentinos y otros excesos de la misma Nacionalidad", publicado en 1896 de Juan Augusto Turdera y el "Diccionario Argentino" de Tobías Garzón, que data de 1910. El autor encuentra que el primer libro citado deposita la legitimidad lingüística en

la gramática y las reglas dictadas por la Real Academia, en base a las cuales diferencia lo correcto de los barbarismos, negando toda productividad lingüística a los contingentes de inmigrantes. Turdera elige la norma frente al uso y adopta una postura conservadora que refleja la ideología defensiva de las clases dirigentes argentinas atemorizadas por el avance social de algunos inmigrantes.

Diferente es la postura de Tobías Garzón que construye una noción de lengua legítima que tiene en cuenta la presencia de la inmigración, reconoce los términos de raíz extranjera como parte de nuestra realidad lingüística y legitima el empleo de palabras por su uso. En este caso, la lengua nacional (argentina) integra los aportes de la inmigración y adopta características particulares que se definen frente a lo peninsular. Concluye Minguzzi: "Es una cuestión de abandonar la idea de que una cultura nacional es un núcleo que atraviesa la historia manteniéndose idéntico y empezar a pensarla como un espacio de intercambio de significados. En base a esto, la lección de Garzón nos debe servir, a futuro, para pensar la preservación de nuestro léxico como un recorrido por la pluralidad de voces que nos habita en tanto argentinos. (...) será, en definitiva, reconstruir orgullosamente todas las instancias de diálogo que nuestra cultura fue capaz de generar."(2001:85).

Globalización e identidades

En las últimas décadas se produjo una interacción creciente y transacciones de todo tipo: circulación de mensajes, dinero, influencias culturales, mercancías, personas, pero también, un aumento de contradicciones entre una gran concentración del poder de decisión económico, político e informativo, y un aumento de las desigualdades y asimetrías entre países y en el interior de cada sociedad. Todo ello produce y producirá nuevos conflictos.(Margulis, M., 1997).

El impacto de estas asimetrías recae sobre diversos ámbitos: economía, política, desarrollo tecnológico y culturas. La desposesión cultural ha sido una estrategia simbólica eficaz, históricamente utilizada por las potencias para la dominación que en verdad, nunca se redujo a la violencia física y material, a la propiedad o el control de los medios de producción, también recayó sobre la cultura en tanto espacio de construcción de identidades y memoria, y por ende, de resistencia.

Eduardo Galeano en su libro Memorias del Fuego reproduce la Orden de Areche (Cuzco, 1781) que prohibía a los "indios" el uso de los trajes de "la gentilidad, y especialmente los de la nobleza de ella, que sólo sirven de representarles los que usaban los antiguos Incas, recordándole memorias que nada otra cosa influyen que en conciliarles más y más odio a la nación dominante; (...) (1985:73). La orden de Areche es directa en su violencia y clara en sus objetivos, pero durante el siglo XX se han utilizado otras for-

mas más sutiles para alcanzar la hegemonía cultural. Y en las últimas décadas, estas modalidades se han potenciado y reforzado con los cambios económicos y los avances tecnológicos que convirtieron al mundo en un único espacio de comunicación global. La gran fragmentación social y la crisis del trabajo y la ideología como referente de la identidad han sido en parte reemplazados por la pertenencia cultural dando lugar a un resurgimiento de expresiones culturales que parecían en proceso de desaparición.

Quizás dentro de este proceso debemos comprender muchos de los fenómenos culturales recientes, como el citado resurgimiento del tango tanto en su forma "globalizada" y en sus expresiones locales.

Ahora bien ¿debemos patrimonializar sólo aquello que está en riesgo de desaparecer? ¿no es la propia patrimonialización un intento de actualizar y revitalizar la herencia cultural? Y cuando esa revitalización se produce ¿Debemos "congelar" las fenómenos culturales en formas patrimoniales legitimadas? ¿o acompañar los procesos de cambio de la dinámica cultural restituyendo su densidad histórica que incluye estrategias de hegemonía y contrahegemonía cultural?

Hoy el patrimonio cultural alcanzó un status central como referente del debate sobre la construcción de identidades y memorias. Si la idea de patrimonio nació ligada a la creación de los estados nacionales construcción de los estados nacionales como intento de homogeneización del pasado según la visión de los sectores sociales hegemónicos, ahora y cada vez con mayor intensidad, aparecen los reclamos de minorías (étnicas, religiosas, culturales) y de las instancias locales (ciudades, municipios, localidades) que buscan en el patrimonio sus rasgos distintivos para la construcción de un nosotros diferente.

La importancia de los actores sociales

La Ciudad de Buenos Aires no ha sido ajena a los procesos vividos por el mundo en las últimas dos décadas. Además del aumento de desigualdad social y económica, ha sido escenario de la globalización comunicacional, de la multiplicación de la diversidad cultural y de crisis de identidades.

Todo ello ha repercutido en el ámbito del patrimonio cultural. La lista de festividades que tienen lugar en distintos barrios de la Ciudad de Buenos Aires, incluye actualmente prácticas culturales tan diferentes como las de comunidades originarias de países hermanos como Bolivia, o tan lejanos como China. ¿Estas expresiones conservan el mismo sentido y forma que las prácticas de sus lugares de origen o son éstas re-construidas y resignificadas en el nuevo contexto? ¿de qué modo van integrando la cultura de la Ciudad de Buenos a medida que son institucionalizados por las propias comunidades? No hay duda de que los

La procesión de los gauchescos es vigilada por el mechudo, quien aparece vestido de negro / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velásquez Guerrero / 2006.

procesos de patrimonialización deberían llevarse a cabo con la participación de los actores más cercanos a lo que queremos preservar pero, si recordamos esos actores son portadores de distintas cuotas de capital económico, social y simbólico ¿en qué medida están todos en igualdad de condiciones de actuar positivamente en los procesos de patrimonialización?

Dos casos de la Ciudad de Buenos Aires demuestran la importancia del contexto histórico y social en la valorización del patrimonio. El primero de ellos fue un proyecto generado por el estado vinculado al puente Alsina (declarado patrimonio de la ciudad). Ese puente de estilo neocolonial fue construido en la década del treinta y está emplazado sobre el Riachuelo, en uno de los pasos más antiguos de entrada a la ciudad que une dos barrios populares emblemáticos: Pompeya del lado de Capital y Valentín Alsina del lado del conurbano bonaerense. La iniciativa consistía en la recuperación de todo un itinerario de la ciudad, e incluía –entre otras acciones- la creación de una biblioteca virtual para uso de los adolescentes del barrio. Pero fracasó porque el tejido social lastimado por la pobreza de la zona no permitió que el proyecto se instalara en el imaginario del barrio. Una vez finalizada la gestión política se abandonó el proyecto.

Diferente fue el caso de "Los Angelitos", viejo café del barrio de Balvanera al que los vecinos habían prestado escasa atención durante años. Al comienzo de los años 90 se cerró y proyectó su demolición. Era justamente la época en que se comenzaron a sentir los efectos sociales de las políticas neoliberales y los culturales de la homogeneización global. Los bares y cafés de Buenos Aires, tan vinculados a su tradición y al tango, se iban convirtiendo rápidamente en cadenas de "pizza-café" difíciles de distinguir unos de otros. En este caso, vecinos, escuela, entidades barriales, se organizaron y dieron una batalla de resistencia cultural que convirtió al café "Los Angelitos" en emblema de identidad local. La movilización se sostuvo en el tiempo, alcanzó más de una gestión política y logró la sanción de normas que impidieron su desaparición. Hoy ha sido "reconstruido" y es uno de los cafés que figuran en el itinerario turístico. Obviamente, no se trata del bar de antes (si es que ese "antes" pudiera definirse y congelarse en un momento), y posiblemente tampoco el que esperaban los vecinos. Aunque quede pendiente la evaluación del sentido de estas "reconstrucciones", es innegable que sin la participación de los grupos barriales que lo defendieron, el café "Los Angelitos" actual no existiría.

A favor y en contra del turismo cultural

Tampoco es simple la relación entre patrimonio y turismo. El turismo estandarizado "sol y playa" ha cedido espacio a un turismo ecológico, de aventura, y cultural

(Capanegra, 2005), que tiene una estacionalidad menos marcada, índices per capita más elevados y la posibilidad de volver rentable el patrimonio cultural.

Pero aquello que potencialmente puede ser estímulo para el reconocimiento y preservación de patrimonios materiales y inmateriales, en ocasiones se torna problemático. En especial, cuando para captar distintos contingentes turísticos, la diversidad cultural es tratada en clave exotismo, resaltando particularidades y patrimonios, pero ocultando conflictos. O también, cuando el patrimonio valorizado no sólo en función de identidades locales sino como recurso económico que genera competencias, por ejemplo entre ciudades, por quién ofrece bienes y expresiones culturales inmateriales más atractivos al nuevo mercado internacional del turismo.

La ciudad de Santa María, ubicada en el noroeste de la provincia de Catamarca, forma parte de los Valles Calchaquíes pero no integraba el circuito más visitado por los turistas. La Secretaría de Cultura y Turismo local, desarrolló medidas a fin de convertir a Santa María en un "destino atractivo" y entre otros emprendimientos, se realizó una obra escultórica que representa a la Pachamama, encargada al escultor Raúl Guzmán. La iniciativa despertó polémica entre la población local que demostró su indignación frente a los funcionarios actualizando creencias que hasta el momento, los propios habitantes no habían asumido como propias sino adjudicadas a los de "las sierras".

El monumento es una escultura de 8 metros de altura que representa a la fertilidad que emerge de la tierra: una mujer, voluptuosa, desnuda, embarazada, con las manos sobre su vientre y la cabeza orientada hacia el cielo, ubicada sobre un montículo de piedra donde aparecen figuras de la iconografía de la región: suri o ñandú, la serpiente y lo sapos. Los habitantes de Santa María rechazan el monumento porque la Pachamama es concebida por ellos como una anciana, portadora de experiencia y sabiduría. Por otro lado, la imagen -cercana a la de una madre idealizada, generosa y fecunda- no coincide con la de los habitantes de las áreas andinas, para quienes la generosidad esta estrechamente vinculada con las relaciones de reciprocidad entre los hombres y las divinidades. En esta cosmovisión andina la generosidad de la Pachamama se convierte en rencor y venganza de no realizarse las ofrendas correspondientes.

A las discusiones en torno a la imagen, su significado y su representatividad, se sumó el conflicto entre el gobernador de la provincia de Catamarca y el de su vecina Tucumán. Después de la inauguración del monumento, el gobernador de Tucumán opinó públicamente que se deben respetar las culturas de los pueblos del Valle Calchaquí y que, apropiarse de la cosmovisión sobre la Pachamama es toda una imprudencia porque todos saben que Amaicha del Valle (localidad de jurisdicción tucumana) es la tierra

donde históricamente se venera la Madre Tierra. En síntesis, acusó a las autoridades de Catamarca de usurpación de identidad.

Estos hechos deben interpretarse en el marco de que los gobernadores pertenecían a diferentes partidos, y que ya tenían conflictos en torno de los límites interprovinciales y explotaciones mineras. Mientras tanto, ajenos a estas controversias, los turistas pasan por Santa María y se retratan junto a la escultura, convencidos de que se trata de la Pachamama, y contribuyendo a cristalizar esta imagen. Las diferentes versiones de la Pacha y su culto fueron homogeneizadas, convertidas en "producto cultural", y vendida como tal, creando un sitio hiper-localizado de referencia cultural para los visitantes. (Rodriguez y De Hoyos, 2003). Algo semejante sucede con la recuperación del pasado incaico en una versión idílica, desconflictiva y cristalizada de los folletos entregados a los turistas, donde no hay mención a la resistencia de los Calchaquíes a los incas, ni los ciento treinta años de resistencia frente a los españoles.

Diferentes es la propuesta de intercultural de Ava Guaraníes cuya comunidad elaboró un proyecto turístico autogerenciado que ofrecía conocer la naturaleza de la zona donde viven, asesorando a los turistas y entrando en contacto con ellos. Su requerimiento era que la actitud del turista fuese de "visita", y no la de ir a ver objetos exóticos. Visitar es ir a ver a alguien a su casa, por cortesía, amistad o cualquier otro motivo, con respeto y en busca de un encuentro, de un acercamiento que les permita conocerse mutuamente.

En el presente, el debate por el reconocimiento de los derechos aborígenes a la propiedad de la tierra o la propiedad del patrimonio cultural y arqueológico son aspectos que colaborarían a la revalorización del pasado. Pero en las condiciones socio-históricas de asimetría de poder material y simbólico, se corre el riesgo de fijar el pasado y el presente de estas comunidades en representaciones que hacen percibirlas como si se tratase de una "especie extraña", "recurso no renovable".

La importancia de la transformación de percepciones culturales esta relacionada con la producción de memorias. Por ello, es importante hacer un seguimiento a fin de evaluar el desarrollo, impacto y consecuencias de cada gestión de este tipo.

Algunas reflexiones sobre identidad, diversidad y patrimonio

Las declaratorias de patrimonio no son algo banal porque el patrimonio no se limita a la "preservación" de lo existente, también se convierte en uno de los referentes en la construcción de identidades y memorias.

Habitualmente se tiende a definiciones esencialistas que tratan la identidad, no como un proceso de construcción continua, sino como un "ser" que se ha mantenido inmodi-

ficable. Estas concepciones -además de erradas- sirven a determinados intereses dado que las identidades son centrales en los procesos de clasificación y representación social, donde los grupos se nominan y establecen rasgos distintivos y diferenciadores de otros grupos, al tiempo que determinan la mirada de los otros sobre ese "nosotros". Todos pertenecemos a diferentes grupos: de edad, genero, profesión, trabajo, culturales, nacionales, locales, regionales, y circulamos enfatizando una u otra identidad según el interlocutor y las circunstancias. Podemos referirnos al "porteño" (habitante de la ciudad Buenos Aires) con ciertas características que nos diferencian de los cordobeses o habitantes de otra provincia, pero también, entre porteños podemos diferenciaremos según vivamos en diferentes barrios (Pompeya, Boedo, Belgrano), y un viaje al exterior nos encontrará a todos identificándonos como argentinos. Del mismo modo, un inmigrante de Bolivia es, generalmente, "boliviano" ante los porteños pero, ante sus compatriotas, retiene su identidad étnica y local.

Ello es así porque los sentidos asignados a las identidades son precarios, fluctuantes, y nunca ajenos de los procesos sociales en los que estamos inmersos. Si admitimos que el patrimonio está ligado a la construcción de identidades y producción cultural, y que estos son procesos dinámicos no solo en relación al tiempo sino también a diferentes contextos sincrónicos, todo nos vuelve sobre el tema al comienzo: ¿Quién decide qué es patrimonio? Es evidente que el Estado, con su posicionamiento político ideológico y auxiliado por un conjunto de especialistas/autoridades en el tema, constituye el bloque que posee la legitimidad, el reconocimiento, la autoridad, (o violencia simbólica en términos de Bourdieu) para decidir y cristalizar el patrimonio, cuyo plusvalor simbólico genera en la sociedad representaciones sobre si misma y su historia.

Pero también es cierto, como planteamos anteriormente, que otros agentes (contrapoderes, comunidades, organizaciones no gubernamentales) participan en esa dinámica con su mayor o menor cuota de capital económico, social y simbólico.

El colorido de la garrochas que se lleva a cabo durante la Semana Santa contrasta con el paisaje / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velázquez Guerrero /2006

Entonces la pregunta que debemos hacernos es ¿Cómo podemos lograr una mayor democratización en la designación del patrimonio?, especialmente en ciudades diversas culturalmente y con gran desigualdad en la propiedad, control y acceso a recursos materiales y simbólicos.

Una forma puede ser utilizar el auxilio las ciencias sociales y la historia para realizar relevamientos y registros de las diversas expresiones culturales. Para ello es necesario aunar los criterios, por ejemplo, privilegiar la representatividad, significación, vigencia de las expresiones culturales. Pero esto requiere un trabajo conjunto con la población, entonces: ¿cómo lograr una mayor participación de la ciudadanía?

Finalmente, cuando llega el momento de la patrimonialización a través de leyes y acciones de protección, ¿Cómo proteger sin cristalizar, sin eliminar el dinamismo y la diversidad propia de las culturas?

Buenos Aires, a pesar de los íconos consolidados por la historia o por el mercado turístico, fue y es, diversa y cambiante. El reconocimiento y respeto por esa diversidad y dinamismo es lo que debería estar en la base de las políticas interculturales. Teniendo en cuenta las tensiones y conflictividades entre grupos -y no invisibilizándolas- es como se puede fomentar una actitud reflexiva ante el considerado "otro" y una actitud que nos permita objetivar y evaluar nuestra propia visión del mundo.

Bibliografía

Bialogorski, M., 2004. *Artesanías y Patrimonialización en el Museo de Arte Popular José Hernandez: el banco de la memoria del campo artesanal, en: La artesanía urbana como patrimonio cultural, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural, Temas de Patrimonio Cultural 10*. Buenos Aires.

Bourdieu, P., 1991. *El Sentido Práctico*, Editorial Taurus. Madrid.

Capanegra, C. A., 2005. *Causas, desarrollos y efectos de una antigua práctica. en: Turismo Cultural.Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Temas de Patrimonio 2*. Buenos Aires.

Carozzi, M. J., 2003. *"El reconocimiento de las formas populares y locales de la memoria en las políticas del patrimonio cultural", en: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Temas de Patrimonio 7*. Buenos Aires.

Cevallos, R., 1989. (ed). *Antropología y Políticas Culturales. Patrimonio e identidad, Imprenta del Registro Oficial*. Buenos Aires.

Galeano, E., *Memorias del Fuego, Siglo XIX*. Buenos Aires.

García Canclini, N., 1987. *¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social, en Antropología, Boletín Oficial del INAH. Nueva Época. Nº 15-16,julio-Octubre.* México.

Invernizzi, H., 2004. *Patrimonio y política en Archivos de Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural, Temas de Patrimonio Cultural 9.* Buenos Aires.

Margulis, Mario, 1997. *Cultura y discriminación social en la época de la globalización, en: Globalización e identidad Cultural, Ciccus.* Buenos Aires.

Minguzzi, A., 2001. *"La Lengua frente a los procesos sociopolíticos y culturales", en: Nuestra lengua, un patrimonio, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Temas de Patrimonio 4.* Buenos Aires.

Rodríguez., L. y M. de Hoyos, 2003. *"Cuando la Pachamama se vuelve tangible", en: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Temas de Patrimonio 7.* Buenos Aires.

Sarmiento, J.M., 2004. *"El valor de la autenticidad en relación con la cultural local, la tradición oral y los imaginarios colectivos", en: ¿Credibilidad o veracidad? La autenticidad, un valor de los vienes culturales.* UNESCO, Perú y localidad.

ENLACES CULTURALES : UN PROGRAMA PARA EL REGISTRO, SALVAGUARDA Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Jorge Gustavo Caicedo / Enciclopedia del Patrimonio Cultural Inmaterial, A. C.
México.

El 17 de octubre del 2003, la Asamblea General de UNESCO adoptó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, con las siguientes finalidades: a) la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial; b) el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate; c) la sensibilización en el plano local, nacional e internacional a la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco; d) la cooperación y asistencia internacionales. La ponencia que presentare tiene como fin mostrar un ejemplo práctico de como articular las finalidades de la Convención y de compartir la metodología de operación para que este sea replicado en otros lugares.

La procesión de los garnicheros con la Peña de Bernal al fondo / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velázquez Guerrero / 2006.

Enlaces Culturales

Un programa que involucra a niños, jóvenes y ancianos con investigadores, promotores y con quienes por sus conocimientos y habilidades sean considerados Patrimonio Inmaterial Vivo, para identificar, documentar, valorar, promover y transmitir el Patrimonio Cultural Inmaterial. El programa opera a través de cuatro líneas estratégicas:

I. Registro y sistematización.
II. Formación y capacitación.
III. Apropiación y valoración.
IV. Promoción y vinculación.

I. Registro y sistematización.

La Enciclopedia del Patrimonio Cultural Inmaterial (E-P-C-I); es un portal con información multimedia especializada en el Patrimonio Cultural Inmaterial.

- Arquitectura y diseño de programación con una estructura colaborativa, lo que permite a los usuarios editar contenidos.
- Consulta de archivos públicos y privados, con acceso a lectura digital y/o compra - venta de publicaciones especializadas.
- Comunidad virtual con "Blogs" o páginas personales para los Patrimonios Inmateriales Vivos y participantes del programa en general.
- Vinculación interinstitucional para gestionar beneficios y/o descuentos para los usuarios de E-P-C-I.
- Credencialización, para registrar a quienes por sus conocimientos y habilidades sean considerados Patrimonio Inmaterial Vivo. Resultando en un censo cualitativo y cuantitativo de individuos y grupos por tema y localidad.
- Crear Mapas Culturales de individuos y grupos por tema y localidad.

II. Formación y capacitación.

- Formar a jóvenes como *Salvaguardias del Patrimonio*, con los conocimientos necesarios para identificar, documentar y promover el PCI en su localidad, con apoyo de EPCI para su seguimiento y difusión. Son el vínculo con el Patrimonio Cultural Vivo de su comunidad.
- Generar Espacios para difundir información y promover el diálogo entre ejecutantes, investigadores, promotores, legisladores, responsables de gobierno y de agencias internacionales vinculadas al PCI.

III. Apropiación y valoración.

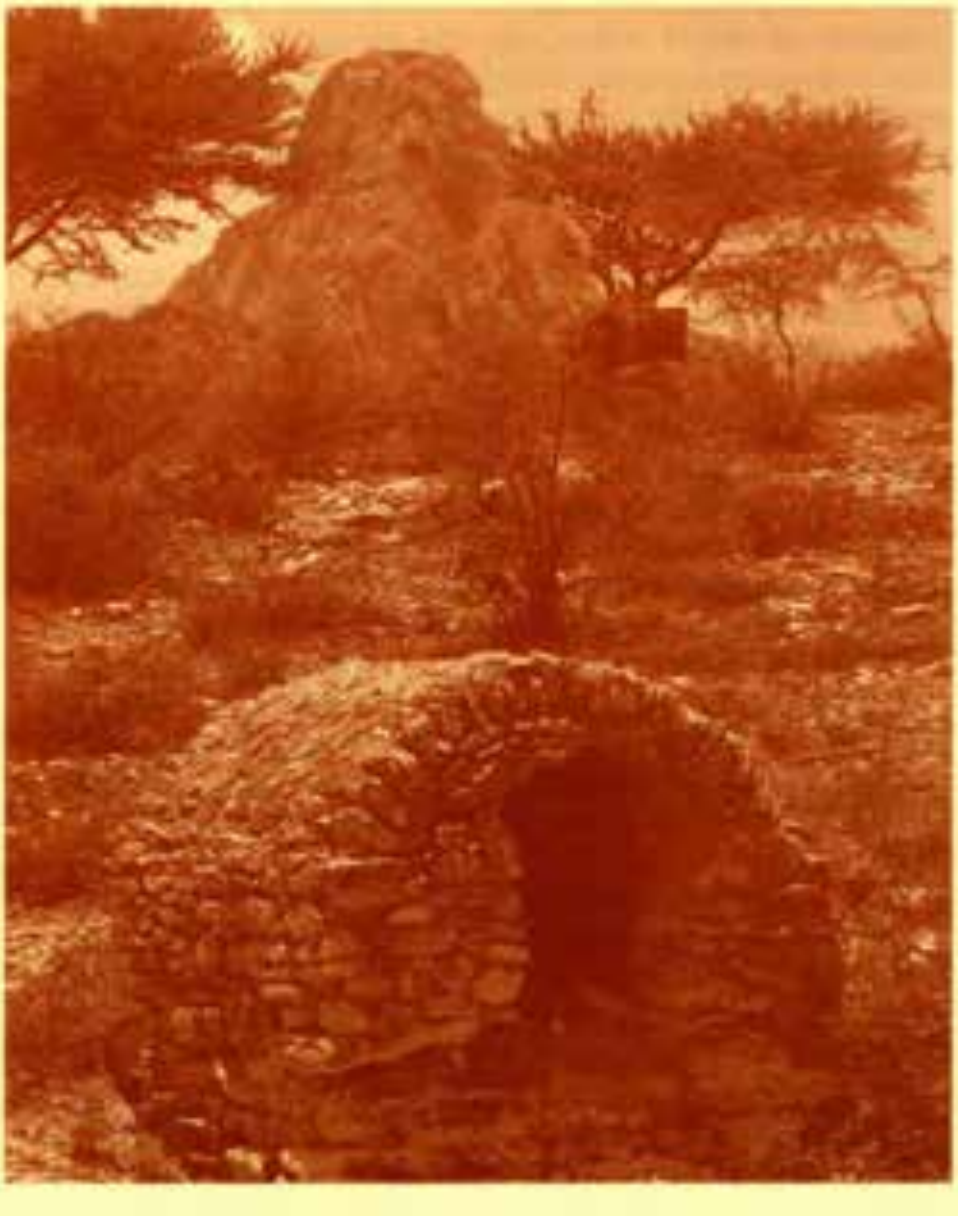
Implementar un programa de apropiación dirigido a niños que cursan su educación básica para que aprendan a reconocer, practicar y apropiarse de conocimientos y expresiones del PCI, incluye:

- La muestra: Arte, Juego y Tradición. Con actividades multiculturales interactivas, exposiciones, producciones multimedia y publicaciones especializadas en el PCI.
- EPCI - Móvil. El camión de capacitación con internet inalámbrico para atender a los alumnos de las primarias participantes.
- Encuentros Culturales para identificar y promover a los poseedores del PCI en la comunidad y vincularlos con los participantes.

IV. Promoción y vinculación.

- Apoya las unidades multimedia de los Salvaguardias del Patrimonio.
- Producir y promover exhibiciones, publicaciones, conferencias y exposiciones, para sensibilizar a la población sobre el PCI de México y el mundo.
- Crear una Compañía Artística con lo más significativo del legado Cultural de México.

Considerando que la migración lleva consigo a individuos con conocimientos en algunos casos únicos sobre el PCI de su comunidad de origen, incorporamos a la población de mexicanos asentados en EUA.



Calvario de ánimas, la Peña de Bernal al fondo / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Beatriz Utrilla Sarmiento/ 2006.

CULTURA Y PATRIMONIO INTANGIBLE

Saúl Millán / Escuela Nacional de Antropología e Historia.
México.

Quisiera iniciar, si ustedes me lo permiten, con una pregunta que resulta indispensable cuando intentamos reflexionar sobre el patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas. La pregunta se refiere, en efecto, a ese ámbito de la realidad que solemos llamar "cultura material" y a las implicaciones que este concepto tiene en el diseño de las políticas públicas. Aunque el término de cultura material se consigna en los diccionarios más destacados de antropología y alude principalmente al conjunto de "objetos físicos producidos por los miembros de cualquier cultura en particular" (Barfield, 2000: 142), su empleo parece reservado hoy en día a dos actividades en apariencia disímiles, como son la arqueología y la protección del patrimonio cultural. Si la primera emplea el término para referirse a ese universo de restos materiales que proporcionan los datos más relevantes para esa disciplina, la segunda terminó por equiparar la noción de cultura material con la de patrimonio tangible, entendido como el conjunto de obras y monumentos de interés histórico y científico. Hasta la década de los setentas, en efecto, las grandes convenciones de la UNESCO definieron su campo de aplicación de acuerdo con una concepción sumamente restringida del patrimonio cultural, limitado esencialmente a su dimensión física. Con los años, tanto la UNESCO como sus países miembros comprendieron que la noción de cultura comprendía aspectos inasibles, de carácter inmaterial, y desde 1972 reemplazaron paulatinamente la visión arqueológica del patrimonio cultural en beneficio de una concepción más antropológica de la cultura. A mediados de los setentas, y en pleno régimen militar, la legislación brasileña introduce la categoría de "referencia cultural" para otorgar un sentido adicional al viejo concepto de "patrimonio histórico y artístico", mientras en México se explora la posibilidad de sustituir la antigua noción de "monumento artístico y arqueológico" a favor de la "bien cultural" (Díaz Berrio, 1990).

Los cambios semánticos que acompañan a las nuevas legislaciones, dispuestas desde entonces a admitir que el patrimonio cultural no se reduce a un acervo de monumentos históricos, corrieron paralelos a una nueva conceptualización de la cultura que comienza a gestarse durante la década de los setentas. La primera mitad de la década de los setentas parece ser un momento crucial para las nuevas concepciones de la cultura y, con ellas, de las que

se encontraban asociadas con el patrimonio cultural. En 1972, durante la convención mundial de la UNESCO, se introduce por primera vez una reflexión que ya flotaba en el ambiente académico y que consistía en concebir a los elementos materiales del patrimonio cultural como soportes de un saber, de una práctica y de un conjunto de representaciones colectivas que conferían identidad a los pueblos. El comité del patrimonio mundial decide entonces alejarse de la visión exclusivamente monumentalista que había caracterizado sus esfuerzos a favor de una visión más antropológica y global. Más que evaluar en su conjunto la visión arqueológica del patrimonio mundial, su estrategia consiste sobre todo en agregar una categoría adicional que, bajo el nombre de "patrimonio cultural inmaterial", incluía los usos, expresiones y representaciones que tanto los grupos como los individuos reconocieran como parte de propio patrimonio, "contribuyendo así a promover el respeto de la *diversidad cultural* y la creatividad humana".

Aunque estas reflexiones inician en 1973, cuando el gobierno de Bolivia propone al director general de la UNESCO incorporar un protocolo relativo a la protección del folclor, las disposiciones jurídicas comienzan a manifestarse quince años más tarde mediante las recomendaciones de 1989 sobre la salvaguarda de la "cultura tradicional y popular", la expresión que antecedió durante años a la de "cultura inmaterial". En el ámbito académico, sin embargo, la idea de que la cultura era por definición un asunto inmaterial había cobrado ya carta de ciudadanía en la antropología norteamericana, cuya expansión después de la segunda guerra mundial la había convertido en la más grande y tal vez, junto con la francesa, en la de mayor influencia general. Cultura, diferencia y diversidad pasaron a ser términos de uso corriente en lenguaje antropológico, pero también poblaron las recomendaciones de los organismos internacionales que desde entonces formularon continuas referencias a la diversidad cultural como una vía de promover el patrimonio intangible de las naciones, cuyo origen durante el siglo XIX había estado estrechamente ligado al concepto de unidad cultural.

En la medida en que los hechos culturales son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, la noción de cultura que emana de las visiones antropológicas tiende a alejarse cada vez de los aspectos materiales de los objetos, considerados como expresiones de un cúmulo de significados más amplios. A diferencia de los objetos, sin embargo, las ideas y las re- presentaciones no pueden ser descritas ni observadas, sino tan sólo comprendidas e interpretadas (Sperber, 1981). Aun si afirmamos que la cultura "habla" a través de sus objetos, debemos estar dispuestos a admitir que ese lenguaje es de naturaleza intangible, dirigido al sentido más que a los sentidos, y que como tal se encuentra sujeto a las variaciones semánticas que caracteriza la pluralidad

de idiomas y lenguajes. Al igual que las palabras, que encierran una dimensión tangible, los objetos son elementos culturales en la medida en que expresan conceptos o significados que pueden ser sumamente abstractos, sin ninguna dimensión tangible. Cuando nos interesamos en la cultura de Grecia, por ejemplo, no nos extraña que sus vestigios arqueológicos hayan nacido de una concepción religiosa, abstracta por definición, sin la cual el monumento se convierte tan sólo en una pieza de contemplación estética.

Es interesante advertir que la Carta de Venecia de 1964, el primer documento internacional que volara las creaciones populares, introduce el concepto de significación cultural como parte de esa valoración. Su artículo primero deja en claro que la noción de "monumento histórico" se extiende "no sólo a las grandes creaciones sino también a las obras modestas que, con el tiempo, hayan adquirido una significación cultural". La concepción de la cultura como una "trama de significados" había finalmente promovido que la significación se volviera un asunto teóricamente re- levante, al grado que algunos autores opinaron que "el movimiento hacia el significado ha probado ser una verdadera revolución, arrolladora, duradera, turbulenta y con consecuencias" (Geertz, 1994: 115). Aunque se formula-ron discrepancias en la forma de abordar el problema, la mayoría de las posiciones coincidieron en que el método no consistía en determinar la similitud de los símbolos a lo largo del tiempo como el papel que éstos desempeñaban en cada cultura y la relación que establecen otros símbolos. De esta forma, cuando se conoce el contexto cultural de un símbolo, su significación cobra entonces unidad y coherencia.

En este contexto, gran parte de las disposiciones internacionales que se emiten a partir de la década de los ochenta denuncian el "monopolio" que ejerce el patrimonio material en las legislaciones nacionales. Se observa, en general, que el predominio concedido a la dimensión material ha promovido que los aspectos intangibles de la cultura sean relegados a planos de segundo orden, sin considerar "el creciente reconocimiento del papel desempeñado por los aspectos inmateriales en las sociedades y las culturas" (UNESCO, 1989). Las recomendaciones parecían necesarias si se considera que la mayoría de las naciones conservaban para entonces una visión arqueológica, por no decir monumentalista, de sus propios patrimonios culturales. Aunque algunas legislaciones locales habían implementado medidas para preservar expresiones artísticas y técnicas tradicionales, como eran los casos de Japón y Bolivia (cfr. Vázquez Valle, 1995), pocas incorporaban en su discurso una concepción intangible de la cultura. En Brasil, por el contrario, los discursos antropológicos de mediados de los setentas habían logrado introducir en el vocabulario de las políticas culturales la noción de "referencia cultural", que más tarde daría lugar a la creación

Tonto / San Antonio de la Cal, Tolimán/ Verónica Velázquez Guerrero / 2006

del Centro Nacional de Referencia Cultural, inaugurado en 1975 para la descripción y el análisis de la dinámica cultural brasileña.

Más atenta a esa "revolución" teórica que vinculaba la cultura con las expresiones simbólicas, la antropología brasileña comprendió que compartir un universo de significados propiciaba la comunicación y, con ella, la cohesión entre sujetos diferentes. Siguiendo las enseñanzas de la filosofía del lenguaje, desde Frege hasta Bertrand Russell, propuso que esos significados constituían ante todo referentes, en el sentido que Roman Jakobson había dado a este término para definir la comunicación que se establece entre interlocutores que comparten las mismas convenciones, los mismos códigos y las mismas significaciones cristalizadas (Londres Fonseca, 2002). En el ámbito de las políticas culturales, la noción tenía la ventaja de que su empleo contempla la existencia de sujetos para los cuales esas referencias tienen un sentido. De ahí que, a diferencia de términos como los de "bien cultural", la noción de "referencia cultural" no sólo lleve implícita la pregunta de "¿referencias para quién?", sino también presuponga que esas referencias únicamente son válidas para el grupo social que las ha hecho posibles. En sentido connotativo, como señala Londres Fonseca, el término referencia "evoca la idea de un punto apoyo o de encuentro, y por extensión una 'verdad' consensualmente aceptada por un grupo o una autoridad colectivamente reconocida. Señala, por lo tanto, una convergencia de puntos de vista" (ibidem).

Considerar el punto de vista del nativo era un procedimiento que encerraba diversas implicaciones epistemológicas, basadas en las distinciones entre las categorías etic y emic, pero suponía también una especie de movimiento moral y político que buscaba devolver la voz a los actores para que expresaran sus propias construcciones culturales. Para esas fechas, y a raíz de los procesos de independencia que se gestan en diferentes lugares del orbe, la idea de que las culturas eran por esencia diversas había penetrado con fuerza en los países del Tercer Mundo, permitiendo que culturas nacionales o regionales reivindicaran su derecho a la existencia, que en otros términos significaba su derecho a la diferencia. Las colonias europeas en África y Oceanía se estaban independizando y demandaban en consecuencia la dignidad de una historia y de una cultura propia. Al evocar esa época, Mar-

shall Sahlins declararía más tarde que "la conciencia de la propia cultura que se está desarrollando entre las otrora víctimas del imperialismo, es uno de los fenómenos más destacados de la historia mundial en el final del siglo XX" (Sahlins, 1993: 3).

En América Latina, donde las corrientes antropológicas se habían desarrollado hasta entonces en función de las políticas indigenistas, las visiones sobre la diversidad cultural se expresan en distintos ámbitos e identifican las políticas gubernamentales con las políticas etnocidas. Así, mientras las organizaciones indígenas reclaman la recuperación de sus lenguas y de sus territorios, amenazados por la propia conformación de los estados nacionales, la OIT reemplaza el antiguo Convenio 107 sobre "poblaciones indígenas", de inspiración integracionista, por el Convenio 169 sobre "pueblos indígenas". En correspondencia con las recomendaciones de 1989 formuladas por la UNESCO, el nuevo instrumento internacional reconoce a los pueblos indígenas el derecho de disponer de un territorio y de regular su propio desarrollo, a fin de mantener y de fortalecer su identidad cultural.

Henri Favre ha advertido recientemente que la antropología desempeñó durante esa época una función fundamental en el proceso de legitimación del discurso indianista frente a la opinión pública: "al romper brutalmente con el indigenismo avasallante, una nueva generación de antropólogos coloca el poder ideológico y político tradicionales de su disciplina al servicio de la indianidad" (Favre, 1998: 140). Si la antropología indigenista se adhería a un evolucionismo demasiado unilineal, la nueva antropología latinoamericana se refugia en ciertos principios del relati- vismo cultural que habían estado latentes en la antropología boasiana. Sin embargo, a diferencia de Boas, que se mantuvo cuidadosamente alejado de los grandes problemas nacionales, los antropólogos que entonces se inscriben en la perspectiva de la diversidad cultural asumen que ésta es ante un reclamo histórico y político, cuya expresión más evidente se encontraba en los movimientos de resistencia indígena que se habían desarrollado desde el siglo XVI hasta la época contemporánea. Para los seguidores de esta corriente, reunidos en lo que entonces se conoció como la Declaración de Barbados, no sólo resultaban esenciales las luchas de los pueblos indios a lo largo de América Latina, sino también el hecho de conceder la palabra a sus dirigentes sin la intermediación de los antropólogos (Medina, 2000: 66). Mientras el "punto de vista del nativo" era para la antropología norteamericana una forma específica de acceder al conocimiento antropológico (Geertz, 1994), esa voz tenía implicaciones políticas para la nueva antro-pología latinoamericana. De ahí que, más que el problema del saber, los discursos confluyeran en una dimensión del poder que interrogaba de frente lo que Louis Althusser había denominado los "aparatos ideológicos de Estado".

Por su propia lógica, los discursos antropológicos de la época terminaron por identificar a las instituciones encargadas del patrimonio cultural como variaciones locales de la definición althussereana. Su crítica primordial consistió en demostrar que, al promover una visión arqueológica del patrimonio, las instituciones estatales suprimían las expresiones de la diversidad cultural en aras de una teoría nacionalista de la historia. Desde principios del siglo XIX, en efecto, la historia había sido una aliada cercana de los argumentos nacionalistas, acostumbrados a invocar el pasado para justificar su independencia ante las metrópolis y para crear la idea de una comunidad imaginaria, finita y políticamente soberana (Vázquez León, 2003). A lo largo de dos siglos, el matrimonio entre el discurso histórico y el discurso nacionalista había dado como resultado la idea de una "unidad cultural", indispensable para la formación de los estados nacionales pero incompatible con las visiones antropológicas de la cultura. Si éstas enfatizaban cada vez más el papel de la diferencia y de la diversidad como conceptos explicativos de las culturas, la historia nacionalista parecía justificar la unidad política del territorio con el argumento de una cultura homogénea y ancestral, diversa en sus matices pero uniforme en sus significados. Para tal efecto, las instituciones encargadas del patrimonio nacional ejercían un proceso de selección sobre la historia del pasado y la geografía del presente, destacando aquellos elementos que fueran susceptibles de integrarse en un discurso unitario. Las ruinas y los monumentos históricos cumplían cabalmente esta función, en la medida en que su lectura estaba siempre sujeta a la interpretación del momento. A través de ellos, sin duda, era posible establecer una genealogía que convertía a la historia en algo tangible y funcional, de tal manera que "la historia patria venía a ser, antes que la arqueología, un recurso del poder, al lado del mapa, el censo y el museo", como ha señalado Luis Vázquez (2003: 114).

Si el énfasis en la unidad cultural había permitido a la antropología indigenista engarzar a la perfección con los proyectos nacionalistas de la primera mitad del siglo XX, las naciones se revelaban en cambio mucho más diversas de lo que había sospechado el proyecto original. En países donde amplios sectores de la población se desenvolvían en lenguas distintas al idioma oficial, la unidad cultural se presentaba más como una meta por alcanzar que como una realidad observable. Un ejemplo ilustrativo de esta discrepancia se manifestaba en la distancia existente entre la diversidad lingüística y la unidad cultural a la que aspiraban los programas educativos. En su obra Hacia un México nuevo, que sentaría las bases del proyecto indigenista, Manuel Gamio había señalado que la diversidad lingüística del país constituía un obstáculo para los programas educativos, por lo cual recomendaba una amplia campaña de castellanización que permitiría a los pueblos indígenas acceder a los beneficios del progreso.

Si las lenguas indígenas resultaban de "cierta utilidad en algunas especialidades científicas, como son los estudios etnográficos y folklóricos, en cambio no traerían consigo el progreso cultural de los aborígenes, que es lo que se pretende alcanzar" (Gamio, 1987: 69). El progreso significaba en este caso un movimiento hacia la unidad cultural que las primeras políticas indigenistas buscaban obtener mediante el empleo exclusivo del español en las aulas, o bien a través del uso de las lenguas indígenas como medio de castellanización indirecto. El programa de educación bi-lingüe y bicultural que se implementa a partir de 1979 no sólo representó una crítica severa a este tipo de "indigenismo avasallante", basado en el paradigma de la unidad cultural, sino también constituyó un primer esfuerzo hacia el reconocimiento de los derechos lingüísticos que quince años más tarde quedarían consagrados en la constitución nacional. Sin ser precisamente diverso, el programa reconocía al menos la existencia una nación bicultural cuya diferencia debía respetarse, aunque esa dicotomía estuviera organizada por una visión extremadamente homogénea de la población indígena del país, que en dicha clasificación representaba una categoría aparte.

Las tensiones entre dos perspectivas opuestas hicieron que las nociones de cultura y patrimonio llegaran a ser tan disímiles como las de diversidad y unidad. Por definición, la idea del patrimonio nacional presuponía un ámbito relativamente homogéneo, con límites espaciales y conceptuales y con un acervo limitado y cuantificable. Esta idea, sin embargo, resultaba en principio incompatible con las visiones antropológicas que identificaban cultura y diversidad, cuyas concepciones sobre el patrimonio eran necesariamente plurales. Construir la unidad de un patrimonio sobre la base de un mapa culturalmente diverso era una tarea que implicaba desarrollar un proyecto nacional fincado en el reconocimiento de la pluralidad. Para Guillermo Bonfil, que a lo largo de su vida defendió ese proyecto, se trataba ante todo de aceptar la posibilidad de diversos patrimonios culturales, igualmente legítimos, donde la cultura nacional jugaría la parte de un terreno compartido por todos y de un campo propicio para el diálogo. Al subrayar que este proceso suponía "un diálogo entre iguales, no un monólogo vertical que sólo se transmite en un solo sentido" (1979: 39), Bonfil lamentaba que la cultura nacional se identificara exclusivamente con la cultura occidental y, sobre todo, con la intención

Los inocentes acompañan las procesiones durante la Semana Santa / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro/ Verónica Velásquez Guerrero/ 2006.

ideológica de conformar y legitimar un patrimonio universal. Si en ese procedimiento se habían seleccionado elementos de las culturas no occidentales, tal selección respondía a criterios exclusivamente occidentales, cuyas escalas de valores no siempre coincidían con la valoración que otras culturas concedían a su propio patrimonio. De ahí que resultara necesario preguntarse por qué una pirámide, un monumento histórico o una pieza artesanal resultaban culturalmente más valiosas que una lengua vernácula o una danza ceremonial, aún cuando estas últimas seguían siendo elementos indispensables para la reproducción social y cultural de un grupo determinado.

A mediados de los setentas, las discrepancias entre una perspectiva que enfatizaba la diversidad cultural y otra que subrayaba a cada instante su carácter unitario parecieron resolverse mediante una nueva taxonomía. Más que referirse a un patrimonio cultural en general, los documentos internacionales tendieron a establecer una distinción más o menos precisa entre lo material y lo inmaterial, distinción que en buena medida recordaba la vieja dicotomía cristiana entre materia y espíritu. La convención de 1976, celebrada en México, argumentaba que el patrimonio cultural de la humanidad comprendía tanto las creaciones heredadas del pasado a nivel material, como las habilidades artísticas y las sensibilidades estéticas a través de las cuales se expresan los pueblos actuales. Entre otros atributos, la Carta de México en defensa del patrimonio cultural definía el patrimonio intangible como el conjunto de "usos y costumbres de todos los pueblos y grupos étnicos, del pasado y del presente", en los que se incluían las "expresiones literarias, lingüísticas y musicales" (1976: 56). La expresión "usos y costumbres", que años más tarde pasaría a formar parte del Artículo 4to. de la Constitución mexicana, representaba un concepto aún más inasible que el de "cultura tradicional y popular", empleado en documentos anteriores, pero tenía la ventaja de elevar al rango de patrimonio aquellas prácticas, creencias y conocimientos que no forzosamente se manifiestan en creaciones monumentales.

Reflexiones más recientes han señalado que las distinciones entre un patrimonio material y otro inmaterial resultan hasta la fecha problemáticas, ya que bajo cierto aspecto todo puede ser tangible o intangible en el ámbito de la cultura (Héau, 1997). Las representaciones más abstractas, por ejemplo, pueden cristalizarse en expresiones como los mitos y las danzas, mientras que los artefactos culturales más concretos son siempre portadores de una dimensión tan inasible como es la significación que un grupo les confiere. El problema consiste por lo tanto en determinar si ambos aspectos son discernibles y si pueden ubicarse en categorías separadas, de tal manera que una pirámide se clasifique como "cultura material" y una ceremonia mortuoria como "cultura inmaterial". Al catalogarlos en el ámbito de la cultura, esta taxonomía supone

sin embargo la existencia de un factor común que no depende de su carácter tangible o intangible, sino del hecho de que ambos objetos representan respuestas diferentes ante problemas que son comunes a la humanidad. Dado que la pirámide y la ceremonia pueden ser respuestas alternativas ante las concepciones de la muerte, su valor cultural estriba en ser representaciones diferentes de un hecho que es por naturaleza universal. La palabra "representación" indica que la pirámide o la ceremonia juegan en este caso un papel significante, en la medida en que designan algo distinto de sus propias ejecuciones y tienen por lo tanto una función simbólica. Si admitimos que un símbolo es "aquello que reemplaza alguna cosa para alguien", según la famosa definición de Pierce, se comprenderá que tanto una como la otra están ahí para sustituir o representar una concepción singular de la muerte, concepción que es necesariamente abstracta e inmaterial.

Desde esta perspectiva, conviene preguntarse nuevamente si existe una cultura material y si ese ámbito que denominamos cultura no es por definición un fenómeno intangible. La pregunta es pertinente si se considera que los arqueólogos contemporáneos parecen dispuestos a admitir que sus indagaciones no se reducen a los hallazgos materiales, sino que involucran por el contrario la tarea de descifrar ideas y representaciones a través de restos materiales que funcionan como símbolos de un pensamiento más amplio. Como ha dicho Gras, "excavar para comprender y no simplemente descubrir es, desde hace varios decenios, el único objetivo de los arqueólogos profesionales" (citado en Vázquez León, 2003: 104). ¿Qué es, sin embargo, lo que debe ser comprendido en una pirámide, en una vasija de cerámica o en un entierro prehispánico? Ante todo, un conjunto de ideas que le es subyacente. Ya se trate de piedras, diseños u osamentas, la disposición de esos elementos convierte a los restos arqueológicos en documentos que se ofrecen a la lectura del presente. Al igual que la antropología, la arqueología se convierte entonces en una forma novedosa de traducción entre significados que se encuentran alejados en el tiempo y que pertenecen a culturas divergentes. Cuando el arqueólogo profesional "comprende" el significado de una urna o de un entierro nos revela una dimensión intangible que no se puede observar ni en la cerámica ni en los huesos. Afirmar que estos materiales son "cultura" es acaso una forma abreviada de decir que son expresiones tangibles de una cultura, pero también es una forma de admitir que sólo son los significantes de un cúmulo de significados más amplio.

En la medida en que una cultura sólo puede materializarse distinguiéndose de otra cultura, las diferencias que median entre vasijas, entierros o pirámides pasan a ser distinciones significativas que expresan contrastes, pero también concepciones y puntos de vista diversos acerca de lo que es un recipiente, una muerte o un templo. Si estos objetos son obras culturales, a menudo consagradas en el

rubro de patrimonio material, es porque expresan diferencias con respecto a objetos y monumentos que otras culturas emplearían para los mismos fines, revelando así la enorme variación de valores y significados que los grupos humanos pueden atribuir a la vida en sociedad. Pero, a fin de cuentas, son estos valores y estos significados los que convierten a un objeto o a un monumento en obras culturales, tan expresivas como un mito o una sinfonía de Beethoven. Su valor significante es en este sentido similar al que encierra una pintura rupestre o un cuadro impresionista, que en última instancia son expresiones tangibles de las representaciones que un grupo o un individuo plasma sobre la piedra o la tela. El hecho de que los primeros sean creaciones colectivas y los segundos obras individuales no impide la semejanza, ya que tanto unos como otros constituyen variaciones significativas con respecto a otras creaciones que difieren en el tiempo y en el espacio.

Visto de esta manera, el patrimonio cultural de una sociedad resulta ser algo más que un conjunto de bienes y se manifiesta sobre todo como una reserva de significados. Significados históricos, estéticos o cosmológicos, pero siempre vinculados a referentes culturales cuya protección inicia con el acto de conocerlos y nombrarlos. Proteger un patrimonio cultural significa en principio preservarlo del olvido y situarlo en el conocimiento colectivo, una función que sin duda comparten el museo, la cátedra y la investigación como instrumentos que sacan a la luz lo que una sociedad oculta en su presente y en su pasado. Si la función del primero consiste en mostrar imágenes y objetos tangibles a un público que no logra aprehender sus significados, la tarea de las segundas reside en nombrar esa dimensión intangible sin la cual el objeto o la imagen quedan desprovistos de todo sentido.

Danzas realizadas durante la Semana Santa / Beatriz Ubilla Sarmiento / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro/ 2006.

El siglo XIX heredó de la Ilustración la idea de un hombre universal, idéntico a sí mismo en todas las latitudes; en el siglo XXI, antropólogos, arqueólogos e historiadores vamos descubriendo cada vez más al hombre plural, distinto en cada época y en cada lugar. Este regreso a la diversidad, como hace años vaticinaba Octavio Paz, es uno de los pocos signos positivos en una época que tiende a eliminar el diálogo porque se esfuerza en suprimir las diferencias culturales. Hoy en día, en efecto, el diálogo no resulta difícil a causa de la excesiva distancia de los interlocutores, sino a causa de una homogeneidad creciente que convierte a los protagonistas en las repeticiones incesantes de un mismo discurso. Al registrar diferencias en distintas épocas y lugares, las investigaciones históricas y antropológicas no sólo amplían el universo de significados del discurso humano, sino también ponen de manifiesto una diversidad que se ve cada vez más amenazada por la sombra de un mundo cada vez más homogéneo. A través de la investigación, ambas disciplinas se convierten en la voz que expresa esa diversidad y valora su importancia en circunstancias en las que es preciso repensar el papel de la cultura y su relación con las sociedades democráticas.

Cultura y democracia son en efecto principios que comparten reglas comunes, ya que en ambas la noción de diversidad parece ser la clave. El conocimiento y la preservación de una cultura conllevan por definición una dosis de tolerancia que no puede permanecer ausente en la composición democrática de los modernos estados nacionales, donde la diversidad cultural ha terminado por suscitar problemas jurídicos y morales. En 1992, por ejemplo, nuestra Constitución reconoció finalmente que "la Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas", con lo cual se legisló la obligación de proteger y promover "el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social". El hecho de que la Constitución mencione expresamente a los pueblos indígenas del país no es casual: en buena medida, ellos representan el baluarte de la diversidad cultural que aún preserva una nación que ha dejado de soñarse unitaria. Si se admite que una cultura sólo se conoce por sus diferencias, se comprenderá por qué el desarrollo de sus lenguas, usos y costumbres, resulta un ingrediente indispensable para identificar nuestras propias variaciones culturales. Los pueblos indígenas están ahí para recordarnos que nuestros valores son también relativos, sujetos al tiempo y al espacio, y para hacernos ver que la diferencia, cuando no se traduce en segregación y discriminación, encierra al menos el valor de funcionar como un límite de nuestras propias creencias y convicciones.

Bibliografía

Barfield, Thomas (ed.), 2000. *Diccionario de antropología*, Siglo XXI, México.

Bonfil Batalla, Guillermo, 1993. *"Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados", en: Enrique Florescano (com.), El patrimonio cultural de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Díaz Berrio, Salvador, 1990. *Conservación del patrimonio cultural de México*, INAH. México.

Favre, Henri, 1998. *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gamio, Manuel, 1987. *Hacia un México nuevo*, Instituto Nacional Indigenista. México.

Geertz, Clifford, 1994. *"Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en: Conocimiento local*, Ed. Paidós, Barcelona.

Geertz, Clifford, 1994. *Tras los hechos*, Ed. Piados, Barcelona.

Héau, Catherine, 1997. *"Patrimonio tangible e intangible", en: Eyra Cárdenas (coord.), Memoria: 60 años de la ENAH*, ENAH, México.

Lévi-Strauss, Claude, 1979. *Antropología estructural*, Siglo XXI, México.

Lévi-Strauss, Claude, 1968. *Elogio de la antropología, Cuadernos de Pasado y Presente*, México.

Londres Fonseca, Cecilia, 2002. "Referencias culturales: base para nuevas políticas del patrimonio", en: *El registro del patrimonio inmaterial. Dossier final de la Comisión y del Grupo de Trabajo Patrimonio Inmaterial*, Ministerio de Cultura de Brasil, Brasilia.

Medina, Andrés. 2000, *Las cuatro esquinas y el centro*, UNAM, México.

Sahlins, Marshall, 1993. *"Goodbye to Triste Tropiques: Ethnography in the Context of Modern World History"*, Journal of Modern History, No. 65.

Schneider, David, 1968. *American Kinship*, University of Chicago Press, Chicago and London.

Sperber, Dan, 1981. "L" Interprétation en anthropologie", *L' Homme*, No. XXI.

Vázquez León, Luis, 2003. *El Leviatán arqueológico*, CIESAS, México.

Vázquez Valle, Irene, 1995. "Legislaciones nacionales y patrimonio intangible", en: *El patrimonio sitiado: el punto de vista de los trabajadores*, Trabajadores académicos del INAH.

PERFORMANCES, DANÇAS E COSMOLOGÍAS INDÍGENAS: O PATRIMÔNIO IMATERIAL E AS ATUAIS POLÍTICAS DE SALVAGUARDA NO CONTEXTO BRASILEIRO[1]

Wallace de Deus Barbosa[2] / Departamento de Arte, Universidade Federal Fluminense. Brasil.

O breve exercício reflexivo que farei aqui decorre da experiência pretérita como consultor da FUNAI – entre os anos de 1993 e 2005 - em assuntos relacionados à demarcação de terras indígenas e na coordenação de trabalhos de identificação étnica, através do órgão indigenista brasileiro, cujas iniciativas de reconhecimento oficial, em geral, são decorrentes de demandas locais e/ou ainda de prospecções realizadas pela própria FUNAI, neste caso em se tratando, sobretudo, de grupos em relativo grau de isolamento. A legislação brasileira vigente exige que os trabalhos de identificação étnica sejam realizados por um grupo interdisciplinar e interinstitucional e estabelece que os trabalhos do 'grupo técnico' sejam coordenados por um antropólogo de experiência reconhecida na área em questão, cuja indicação deve ser asseverada pela ABA, Associação Brasileira de Antropologia. Tive a oportunidade de atuar em três processos de identificação/

1. Trabalho apresentado no Coloquio Internacional "Patrimonio Inmaterial y pueblos indígenas de America. La cultura Otomí-Chichimeca del semidesierto queretano: un patrimonio vivo", em dezembro de 2007, na cidade de Santiago de Querétaro (QRO), México, em uma iniciativa do INAH, CONACULTA e do governo do Estado de Querétaro. Aproveito para manifestar minha gratidão pelo convite à organização do evento, em particular aos Doutores Francisco Javier López Morales, Jésus Antonio Machuca e Diego Prieto, e também à atenção dispensada pela Licenciada Edaly Quiroz, do INAH, durante os trâmites do evento. Particularmente, foi muito oportuno poder encontrar naquela ocasião os colegas do Brasil, Claudia Marcia Ferreira, diretora do CNFCP e Mohammed El Hajji, da UFRJ. Agradeço a ambos a oportunidade de compartilhar reflexões e perspectivas acerca das atuais políticas de patrimônio nas Américas e no mundo. Em certo sentido, minha participação neste colóquio também decorreu de um contato estabelecido previamente com o INAH do DF (México), por ocasião da "Jornada Acadêmica" intitulada "Patrimonio Inmaterial. Cuestionamentos y perspectivas", ocorrido entre os dias em novembro de 2007, coordenado pela diretora de Etnologia e Antropologia Social do INAH, Mtª María Elena Morales Anduaga, quando tive a oportunidade de ter os primeiros contatos com os colegas mexicanos.

2. Professor do Departamento de Arte da UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF, membro da Associação Brasileira de Antropologia – ABA e bolsista de Pós-Doutorado da Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Brasil), lotado no México, no Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM, sob a supervisão do Prof. Dr. Carlo Bonfiglioli, no período de 2007/2008. Pesquisador vinculado ao LACED/MN-UFRJ.

El machudo es un personaje que vigila la conducta de la población durante la semana santa / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velásquez Guerrero /2006.

demarcação indígena no nordeste do Brasil, a saber: dos Kambiwá, entre os municípios de Ibimirim e Inajá, em Pernambuco, em 1993; dos Geripancó, no município de Pariconha, estado de Alagoas em 2001 e, finalmente, junto aos Pipipã, no município de Floresta, em Pernambuco, a partir de 2005 em processo que se encontra todavia em curso.

Paralelamente, nos dois últimos anos (2006/2007) tive a oportunidade de atuar como consultor para o Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, coordenando os trabalhos do *Inventário e Registro da capoeira como Pa-trimônio Imaterial do Brasil*, processo que implicou em uma vasta prospecção de campo[3] entre grupos, rodas e mestres de capoeira em três das principais zonas portuárias onde esta prática se difundiu e pôde se desenvolver: Salvador, Rio de Janeiro e Recife. Realizamos quatro encontros acadêmico/artísticos com painéis de pesquisadores e de mestres, apresentações, discussões arrolando demandas para o estabelecimento de uma pauta de políticas e de ações de salvaguarda para atingir favoravelmente esta expressão e seus praticantes: grupos, rodas, discípulos e mestres.

Todavia, quando se trata de refletir sobre o tema deste Colóquio Internacional (Patrimônio Imaterial e Povos Indígenas), em um primeiro momento, o que se pode perceber como algo de destaque no quadro atual das políticas de estado do governo brasileiro, é um entrecruzamento de ações que atinge aos povos indígenas de maneira muito variada, envolvendo esferas de poder - neste caso, entre os Ministérios da Justiça e da Cultura - distintas e, conseqüentemente, estilos diferenciados de trabalho ou de fazer política[4]. Quando aludimos ao manejo da rubrica Patrimônio Imaterial, estamos lidando com ações e políticas públicas do Ministério da Cultura, que conta com um Departamento de Patrimônio Imaterial – DPI, criado em 2004[5], como decorrência de um movimento mundial em se tratando de políticas de patrimônio, como podemos

3. A coordenação dos trabalhos do Inventário da Capoeira, durante os anos de 2006 e 2007, esteve sob minha atribuição, juntamente com o pesquisador Maurício Barros de Castro (USP). Envolveu três equipes de pesquisa e diversas consultorias: em Salvador (BA), Rio de Janeiro (RJ) e Recife (PE), além de parte da equipe de pesquisa do Museu do Folclore, do CNFCP-IPHAN e das Regionais do IPHAN, de Salvador e Recife.

4. Sem levar em conta importantes programas e ações no campo da educação (sobretudo no que diz respeito à educação bilíngüe) e da saúde que, por sua vez, envolvem os Ministérios da Educação e da Saúde, respectivamente.

5. Em abril de 2004, um novo Decreto cria o Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN, que tem por objetivo cuidar principalmente das ações de salvaguarda do patrimônio imaterial, coordenando as ações de identificação, registro e fomento das expressões culturais imateriais brasileiras.

confirmá-lo através das ricas e variadas comunicações que integram este Colóquio.

Por outro lado, no Brasil, quando lidamos com a questão indígena, em termos gerais, estamos manejando com ações vinculadas ao Ministério da Justiça, ao qual está subordinada a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, órgão responsável por ordenar as várias ações atinentes aos povos indígenas reconhecidos pelo Estado brasileiro. No campo indigenista, desde a década de 1970, o que se percebe no Brasil é o ressurgimento de uma série de etnias indígenas, particularmente no Nordeste do Brasil, fenômeno social que, ainda que revestido de particularidades que remetem a processos semelhantes ocorridos em África, Oceania, América, Ásia, em quase todo o mundo ao final. (Cf. Sjöberg, K, 1993).

O nordeste brasileiro é uma região onde o contato com os europeus se deu a partir do século XVI em se tratando de Brasil. Os povos indígenas que viviam na costa brasileira sofreram desde logo as conseqüências nefastas da colonização (em nosso caso, portuguesa). Em um passado mais recente houve a partir dos anos 70/80, um forte movimento de reafirmação étnica dos grupos indígenas locais por meio de um intenso processo de revitalização e reelaboração cultural (a saber, de elementos materiais e imateriais). De fato, desde o principio, se trata de uma luta simbólica pelo reconhecimento étnico que já vinha sendo objeto da atenção de antropólogos, historiadores, e das autoridades responsáveis.

Mobilizados com uma série de mudanças ocorridas na política indigenista brasileira, sobretudo a partir de la década de 70, como a promulgação da Lei 6001 de dezembro de 1973 que se tornou conhecida como o "Estatuto do Índio" .Também a criação do Conselho Indigenista Missionário (órgão da CNBB) e da "União das Nações Indígenas – UNI", em 1980. Deste modo, vários grupos que até então eram designados pela população regional como "caboclos", passam a reivindicar à FUNAI o reconhecimento como grupo indígena com direitos constitucionais estabelecidos. Uma série de povos, de diversos Estados nordestinos, deu início, muitas vezes auxiliados por agentes e agências ligadas à causa indígena, a um processo de retomada de práticas tidas como "tradicionais", como a produção artesanal; mas também diversas modalidades de 'práticas rituais' e/ou performáticas, dancísticas e, sempre que possível, com a utilização de um idioma próprio ou de um vocabulário com termos específicos para designar os principais itens de sua cultura material. Este movimento resulta de um intenso intercâmbio cultural, principalmente no campo ritual - entendido como um sistema de práticas, representações e de objetos - que se deu paralelamente ao agenciamento político na resolução de seus problemas, sobretudo fundiários.

Há alguns anos, o bárbaro assassinato de um indígena na capital federal[6] fez com que a opinião brasileira pública conhecesse um meio de expressão muito comum entre os povos indígenas do nordeste, empreendido, naquela ocasião, na forma de um protesto indignado que a imprensa chamou de "toré". Esta é, na verdade, uma das práticas mais difundidas no contexto destes povos; modalidade ritual que, descrita como uma espécie de iniciação, envolve, em escalas aproximadas, elementos religiosos, políticos ou simplesmente lúdicos, apresentados de uma forma claramente 'performática'. Esta prática já foi definida de diversas formas. Já houve ocasião em que me foi definida "a dança do toré" como uma espécie de "iniciação" ou de "brincadeira" que faz parte da "ciência indígena", mas que, de fato, não é exatamente o que se entende por "ciência". Entre os Truká da Ilha de Assunção (PE), tal prática é, por vezes, chamada de "ciênciazinha"(Batista,M.R.R.-1 992) e por vezes é usada como uma espécie de forma emblemática por estes índios, quando na presença de eventuais visitantes desejosos de conhecer seus costumes.

O complexo do "toré" inclui ainda a confecção de objetos rituais, indumentária; elaboração de coreografias e músicas (também chamadas de "toantes") - o "toré" seria uma "forma de representação epidêmica" entre os povos indígenas do nordeste, levando-se em conta a rapidez e espectro de sua propagação, incidindo em quase todos os grupos, da Bahia, Pernambuco, Alagoas e Paraíba. Durante um bom tempo, os povos indígenas do nordeste brasileiro permaneceram quase indiferenciados da população regional. De acordo com registros históricos e etnológicos nos quais são mencionados habitam as regiões em que hoje se encontram, na maior parte dos casos, seguramente desde, pelo menos, o fim do século passado. Deste modo, não devemos nos iludir com o que o termo "etnogênese" sugere. Não se trata de inventar "do nada" novos grupos ou formas de expressão indígenas, mas perceber que a geração de novos signos e formas de expressão, pode veicular antigas percepções e cosmologias.

Os povos indígenas do nordeste vivem situações análogas à de outros povos indígenas, em outras regiões do país e, ao mesmo tempo, muito distintas. Com 500 anos de contato com o europeu, a situação destes povos é bem diferente da situação de grupos amazônicos ou mesmo do Parque Indígena do Xingú, que vivem relativamente resguardados por uma extensa área de proteção ambiental a que estão incumbidos de manejar com seus métodos tradicionais, amparados pelo Estado para assistência médica e educação. Contrastivamente, no caso dos povos indígenas do Nordeste, seu 'baixo grau de distintividade', como se convencionou falar, em relação à população local envolvente, associado a precárias condições de manejo dos recursos naturais, na maior parte dos casos, as-

6. Trata-se do índio Galdino Pataxó, que foi queimado enquanto dormia em um ponto de ônibus de Brasília, por jovens de classe média da capital federal brasileira.

sociado a uma maior proximidade física com os centros urbanos, torna-os mais vulneráveis às mazelas do "mundo civilizado".

O 'Patrimônio Imaterial' no contexto do Ministério da Cultura

As discussões acerca do patrimônio cultural de natureza imaterial vêm ganhando um lugar importante nas preocupações relativas às identidades nacionais e regionais. Temos assistido, em todas as partes do mundo, a revalorização dos sentidos de identidade e dos modos tradicionais de fazer, e das mais diversas formas de expressão dos lugares mais remotos, destacando-se como importantes valores simbólicos no cenário das políticas culturais. Até meados do século XX, a idéia de patrimônio cultural esteve ligada apenas aos bens físicos e materiais, restritas a monumentos, conjuntos arquitetônicos e sítios urbanos e naturais. A noção de patrimônio imaterial ou intangível começa a aparecer de forma mais significativa no mundo ocidental a partir da década de 60 e aparece pela primeira vez em um documento oficial internacional, na *Carta de Veneza* de 1964. Este documento introduz, de forma muito tímida, a importância da valorização não só das grandes criações, mas também as obras modestas, que tenham adquirido com o tempo, significação cultural.

Depois disso, algumas recomendações internacionais, resultados de encontros realizados principalmente em países do terceiro mundo, elaboraram noções mais amplas sobre patrimônio imaterial. Ainda assim, a Convenção sobre a Proteção do *Patrimônio Mundial, Cultural e Natural* realizado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e cultura (UNESCO) em 1972, pareceu não dar respaldo a essas recomendações, quando no presente documento tenta definir o que viria a ser Patrimônio Cultural. Contudo, a preocupação com o alargamento desta visão limitada sobre a definição de "patrimônio cultural" e com a preservação e valorização das expressões da cultura tradicional e popular, que já começava a ganhar força no cenário internacional antes mesmo da realização desta convenção, fez com que países membros, liderados pela Bolívia pre-ssionassem a organização a alargar os conceitos e os debates sobre o tema. A reação negativa e a pressão exercida por diversos países a este do-cumento, que restringia o conceito de "patrimônio

Los encargados de realizar las danzas durante la Semana Santa ofrecen banquetes nocturnos / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Beatriz Utrilla Sarmiento / 2006.

cultu-ral", levando a UNESCO a aprofundar os estudos, debates e recomendações sobre as culturas tradicionais e populares. O resultado destes estudos foi a *"Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular"*, de 1989, documento que fundamenta, até hoje, as ações de preservação do que, mais recentemente, passou a se denominar patrimônio cultural imaterial ou intangível.

A preocupação com a herança e com o patrimônio, que já há alguns anos passava também a recair sobre idéias e imagens e não apenas sobre coisas físicas de "pedra e cal", ganhou um importante marco de referência para as futuras ações na área. Essas recomendações da UNESCO seguiam no sentido de enfatizar a necessidade de cooperação internacional para o desenvolvimento de instrumentos e medidas de salvaguarda dos processos de produção e transmissão de conhecimentos genuínos e tradicionais; bem como instrumentos para salvaguardar direitos das coletividades sobre seus conhecimentos, cosmologias e técnicas aplicadas.[7]

Os povos do oriente sempre tiveram muito à frente em relação à preservação de seus bens "não materiais", basta atentar para o fato de que no Japão, já existe desde os anos 50 uma política, com legislação específica para a proteção de seus ofícios e hábitos: os bens imateriais.

No ano de 2003 a UNESCO realizou uma nova convenção que contrapõe a convenção de 1972, abordando o patrimônio cultural a partir de duas vertentes: o patrimônio cultural material e o patrimônio cultural imaterial. E desta forma amplia a noção de patrimônio cultural.

Hoje muitos países possuem legislações específicas, com o objetivo de proteger e preservar as manifestações populares. A UNESCO a partir de 2001 publica a cada dois anos, a *Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade*, em que um júri internacional seleciona importantes expressões e espaços de importância incontestável dentre aqueles bens candidatados, propostos pelos países. Dentre os bens proclamados pela UNESCO estão o Carnaval de Oruro da Bolívia; O Teatro de Sombras do Camboja; a Arte Têxtil da ilha Taquile no Peru; a pintura corporal e arte gráfica Wajãpi no Brasil.

No Brasil, o tema é retomado oficialmente em 1997, quando o IPHAN realiza na cidade de Fortaleza um seminário internacional, com o objetivo de buscar estratégias e formas de proteção ao patrimônio imaterial. O resultado deste seminário foi a produção da *Carta de Fortaleza* que recomenda o aprofundamento da discussão sobre o conceito de patrimônio imaterial e o desenvolvimento de estudos para a criação de instrumentos legais, instituindo o registro como modo principal de preservação. Atendendo a essas recomendações foi instituída em março de 1998, uma comissão e um grupo de trabalho com objetivo de

7. Viana, Laticia C. R., 2001. *Dinâmica e preservação das culturas populares: experiências de políticas no Brasil*. Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 147, p.99.

elaborar uma proposta para regulamentação da proteção do patrimônio imaterial.

Finalmente em 4 de agosto de 2000, o presidente Fernando Henrique Cardoso, na gestão do ministro Francisco Weffort, instituiu pelo decreto nº 3551 o *Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI)*.

O decreto veio como instrumento da política de preservação praticada no país pelo IPHAN, e como o resultado do amadurecimento da legislação e do conceito de patrimônio. Visa reconhecer os valores de bens que tem relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

Entre objetivos do programa estão: a implementação de políticas de inventário, registro e salvaguarda de bens culturais de natureza imaterial, contribuir para a disseminação de informação sobre o patrimônio cultural brasileiro e para a preservação da diversidade étnica e cultural do país, incentivar e apoiar práticas de preservação desenvolvidas pela sociedade e captar recursos e promover a inclusão social e a melhoria das condições de vida de produtores e detentores do patrimônio cultural imaterial.

Os três instrumentos básicos da política de preservação do patrimônio brasileiro previstos pelo programa são: o registro de bens culturais de natureza imaterial, a realização dos Inventários Nacionais de Referências Culturais (INRC) e a realização e implantação de Planos de Salvaguarda.

O registro é um instrumento legal, que tem por objetivo identificar e produzir conhecimento sobre o bem cultural, documentando de forma ampla suas manifestações e suas diferentes versões e tornando essas informações acessíveis à população. O registro seria, guardadas as devidas proporções, o equivalente ao tombamento, registram-se os bens de natureza imaterial que devem ser parte do patrimônio cultural brasileiro e não são compatíveis com a prática do tombamento, como os saberes, rituais, formas de expressão e celebrações.

As formas de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial previsto pelo decreto 3551/00 e pelo PNPI se dá a partir da documentação em quatro livros específicos[8]. O decreto prevê ainda a possibilidade de abertura de novos livros caso se queira fazer o registro de algum bem cultural imaterial que não se enquadre nos livros definidos anteriormente. Hipótese essa, que ainda não ocorreu, pois até hoje todos os pedidos de registro puderam ser encaminhados a um dos quatro "Livros" que, em tese, deverão ser preenchi-

8.A saber: 1 – Livro de Registros dos saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; 2 – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; 3 – Livro de registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas e lúdicas; 4 – Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

dos por registros de bens culturais de natureza imaterial, através de um instrumento da política de preservação do patrimônio cultural imaterial brasileiro, proposto como uma base metodológica para a realização dos Registros de Patrimônio Material e Imaterial é o *Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)*, que tem como objetivo produzir conhecimento, acerca do meio social aos quais são atribuídos sentidos e valores constituindo assim, marcos e referências de identidade para determinado grupo social, além de ser um instrumento de investigação detalhada do bem cultural em questão. A realização de um inventário prevê três etapas com níveis de complexidade crescentes, começando com o levantamento preliminar, passando pela identificação e terminando com a documentação.

Em abril de 2004, um novo Decreto cria o Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN, que tem por objetivo cuidar principalmente das ações de salvaguarda do patrimônio imaterial, coordenando as ações de identificação, registro e fomento. A este novo departamento ficou vinculado a partir de então o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) e foi dividido em três gerencias: gerência de identificação, gerência de registro e gerência de apoio e fomento. A partir deste ano o PNPI pareceu ganhar mais força e novos processos começaram a serem abertos, por diversas instituições e órgãos civis independentes.

Patrimônio imaterial e cosmologias indígenas

No dia 7 de novembro de 2003, o então diretor geral da UNESCO, Sr. Koichiro Matsuura anunciou em Paris a seleção de 28 obras primas do patrimônio imaterial da humanidade, entre elas as "Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi", candidatura apresentada pelo Brasil. Naquela ocasião, a antropóloga Dominique Gallois, que auxiliou na indicação da proposta, comenta:

"O grande desafio que esse prêmio coloca aos mais diversos setores culturais, indigenistas e políticos do país (Brasil) é que ele não parabeniza os povos por guardar intocados ou "eternizar" elementos de sua cultura, mas, sim, pela sua capacidade de continuar percebendo o mundo à sua maneira, integrando objetos e reflexões novas, que são transmitidas de acordo com sua tradição", avalia a proponente do registro[9].

Esta oportuna declaração tem um sentido profundo e esclarecedor: não se trata de valorizar apenas o antigo, o remoto, o ancestral que normalmente é tido como "original" ou "autêntico". Importa mais em valorizar a ca-

9 Os resultados destes esforços se encontram no livro **Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas - Exemplos no Amapá e norte do Pará**, publicação que faz parte do projeto Valorização e Gestão de Patrimônios Culturais Indígenas no Amapá e Norte do Pará, desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (Iepé) e apoiado pela Petrobrás Cultural, organizado pela antropóloga Dominique Tilkin Gallois (USP e Iepé).

Danzas / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velasquez Guerrero / 2006.

pacidade que os povos indígenas e outras culturas têm de continuamente criarem, atualizarem e reafirmarem seus repertórios estéticos nativos. Vivos que são, podemos deles esperar sua constante renovação.

Em 04/06/2007 a UNESCO informa que como conseqüência do reconhecimento dos desenhjos *kusiwa*, implementará no Amapá um Plano de Ações para a Salvaguarda do Conhecimento Tradicional e das Expressões Orais e Gráficas dos Índios Wajãpi, agora incluídos na lista de Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade em 2003. Com recursos doados pelo Governo do Japão para atividades no campo do patrimônio cultural imaterial, o Plano de salvaguarda prevê que as comunidades Wajãpi possam desenvolver estratégias de capacitação para a documentação e o apoio à prática e a transmissão das suas expressões orais e gráficas. Assim, o plano pretende contribuir para o fortalecimento da organização social e do modo de vida tradicional dos Wajãpi frente a demandas que exigem a intensificação dos contatos com a sociedade não-indígena. O projeto realizará um levantamento lingüístico e etnológico do Território Indígena Wajãpi, inventariado na forma de um banco de dados eletrônico, além de disseminar informações sobre o patrimônio imaterial aos jovens indígenas e promovê-lo junto aos gestores públicos responsáveis pela implementação de políticas relativas àquelas comunidades, ressaltando a necessidade de proteger as expressões orais e gráficas no contexto em que são praticadas. Este "Plano de Ação" reflete os princípios e objetivos da 'Convenção para a Salvaguarda do 'Patrimônio Cultural Imaterial', adotada pela UNESCO em 2003.

Outro exemplo importante de registro de um bem imaterial em se tratando de culturas indígenas, inscrito no "Livro dos Lugares" está a cachoeira de Iauaretê, lugar de fundamental importâncias nas genealogias de diversos grupos indígenas que habitam a região do Alto Rio Negro, no Amazonas. Um documentário sobre este sítio intitulado "Iauaretê, Cachoeira das Onças", de Vincent

Carelli, da série "Vídeo nas Aldeias", recebeu em 2006 o 'Grande Prêmio Anaconda', que visa incentivar a produção de vídeos de temática indígena na América Latina e Caribe, configurando parte do dossiê que colaborou para o registro da localidade do rio Uaupés, no Alto Rio Negro, como patrimônio imaterial brasileiro em agosto de 2006.

Considerações Finais

Diferentemente dos índios da Amazônia ou do Parque do Xingú, os povos indígenas do nordeste não contam com o apelo do exotismo, da diferença instituída pelo uso de uma língua vernacular ou mesmo pelo ambiente em que vivem. Territorializados em uma das reigões mais inóspitas do Brasil – o "sertão nordestino" – muitos destes povos só merecem atenção da imprensa e órgãos oficiais muito esporadicamente com notícias de seca, escassez de víveres e dificuldades de manutenção de um modo de vida tradicional em um contexto circundados de projetos de agroindústria e de pecuária extensiva. A FUNAI como órgão que trabalha com a assistência às populações indígenas jamais adotou uma política ou programa de incentivo às ações culturais, ainda que estas sejam consideradas para o reconhecimento oficial. Na década de 70, o órgão investiu em um Programa para estimular a produção artesanal e sua comercialização através de uma rede de lojas chamadas de *Artíndia*. Hoje, a outrora extensa rede de lojas se restringe a umas poucas, se comparadas à época em que se estimulava a criação de objetos decorativos para atender a demanda turística. Confeccionados em sua grande parte com matéria-prima considerada em risco de extinção pelo órgão de proteção ambiental brasileiro, o IBAMA, os objetos artesanais indígenas não contam mais com o apelo das plumas de arara, couros de diversos tipos de mamíferos e um sem número de produtos considerados sob proteção. Nos últimos tempos foram noticiados seguidos problemas entre a FUNAI e o IBAMA, inclusive com episódios de apreensão de peças artesanais indígenas na própria sede da Artíndia do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, por problemas na certificação da origem da matéria-prima empregada. Tudo isso aponta para a necessidade de a FUNAI implementar um Programa de Ação Cultural que se aplique à variedade dos povos e contextos indígenas no Brasil, ressaltando aspectos relacionadosà imaterialidade das expressões nativas, como foi exitosamente alcançado nos casos dos índios Wayãpi e da Cachoeira de Iauaretê, gerando planos e estratégias de salvaguarda das festas, rituais, danças, narrativas, música, performances e um sem fim de expressões imateriais ameríndias.

Bibliografía

Barbosa, Wallace de Deus, 1995. *"La artesanía indígena y el tráfico simbólico entre poblaciones del nordeste brasileño", in: Artesanías de América (Artesanías del Brasil).* Cuenca, Centro Interamericano de Artesanías e Artes Populares - CIPAD, .

Barbosa, Wallace de Deus, 2003. *Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã.* Rio de Janeiro: Contracapa / LACED-MN-UFRJ.

Batista, Mércia Rejane Rangel, 1992. *De Caboclos de Assunção a Índios Truká : Estudo Sobre a Emergência da Identidade Étnica Turká.* Mestrado em Antropologia Social. PPGAS-MN-UFRJ. Rio de Janeiro.

Oliveira FILHO, João Pacheco de, 1993. *"A Viagem de Volta. Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste". In: Atlas das Terras Indígenas no Brasil.* PETI/MN-UFRJ. Rio de Janeiro.

Sjöberg, Katarina, 1993. *The Return of the Ainu. Cultural Mobilization and the practice of ethnicity in Japan.* Switzerland, Harwood Academic Plublishers.

Viana, Leticia C. R., 2001. *Dinâmica e preservação das culturas populares: experiências de políticas no Brasil.* Revista Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 147, p.95.

MESA 2

CULTURA Y SOCIEDAD EN TERRITORIOS ÁRIDOS. IMPORTANCIA DEL AGUA EN LAS CULTURAS DEL DESIERTO

MODERADOR / *BEATRIZ UTRILLA SARMIENTO*

SÍMBOLOS DEL AGUA EN LOS PETROGRADOS DEL NORESTE MEXICANO

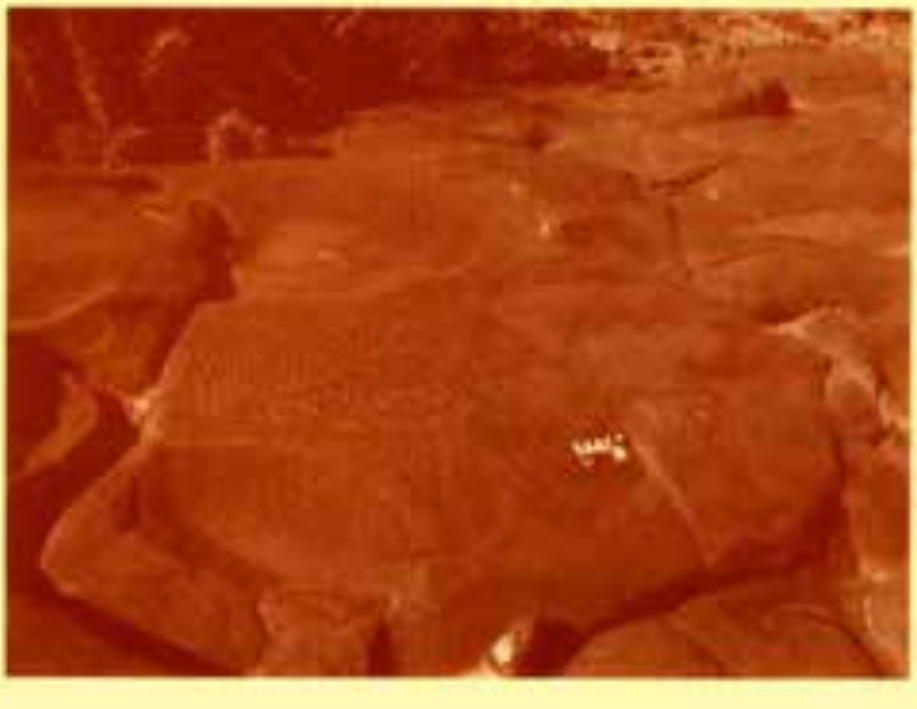
William Breen Murray / Departamento de Ciencias Sociales Universidad de Monterrey San Pedro Garza García. México.

Sinopsis

La arqueología ha demostrado una estrecha conexión entre los asentamientos prehistóricos y las limitadas fuentes de agua en la franja sureste del Desierto de Chihuahua en los estados de Nuevo León y el este de Coahuila. A menudo, se encuentran rocas marcadas por petrograbados como indicadores de esta conexión. Esta asociación hace suponer que ciertos de estos motivos "representan" el agua de alguna manera, pero la iconografía de estas representaciones no deja de ser ambigua. Para abordar este problema, examinaremos ejemplos de petrograbados asociados con agua en los sitios rupestres norestenses, tanto en su contexto ambiental como su contenido iconográfico.

El arte rupestre como patrimonio inmaterial

Diseño Geométrico / Sitio de Fraustro III / Coahuila / William Breen Murray



No hay nada más material que un petrograbado, una imagen hecha en piedra con el evidente propósito de perdurar los embates del tiempo. A primera vista, se puede pensar que no cabe dentro de la categoría de 'patrimonio inmaterial', pero es precisamente su inmaterialidad lo que distingue el mal llamado 'arte rupestre' de otros tipos de evidencia arqueológica. La imagen plasmada, sea cual fuere, no es simplemente un objeto material. Siempre comunica algo más, la presencia de otro ser pensante, y es esto lo que buscamos cuando intentamos interpretarlo.

Desde la perspectiva de la 'cultura inmaterial', pode-

mos ver los petrograbados y pinturas rupestres como productos culturales, dejados por las actividades y tradiciones de culturas vivas y fosilizados en el paisaje. Este mudo testimonio pudiera contar historias de guerra y paz, o señalar rutas de comercio, establecer espacios sagrados o escenarios de baile, identificar sitios de cacería o panteones de los antepasados en la misma manera que reconocemos estos escenarios en las tradiciones culturales vivas. Es precisamente este contexto inmaterial lo que buscamos en la evidencia rupestre, aún y cuando el análisis va más allá de la arqueología.

Por esta razón, la cultura viva estudiada por el antropólogo/etnólogo es de vital importancia en los estudios de las manifestaciones gráficas rupestres. Una analogía etnográfica bien fundamentada vale muchos miles de mediciones inertes de un objeto físico. Sin el apoyo de la etnografía, quedamos solos ante el icono y su lugar en el paisaje como evidencia única de esa tradición cultural olvidada. Sin el hilo histórico entre pasado y presente, el significado y la interpretación de la evidencia se tornan enigmáticos por definición.

Afortunadamente, en México podemos trazar la continuidad histórica entre el pasado y el presente en algunos casos hasta con cierto lujo de detalle, entre ellos, el caso de los otomí-chichimecas del semi-desierto queretano (Viramontes 2005c). Esta situación contrasta por completo con las circunstancias que encontramos en la franja sureste del Desierto de Chihuahua en los estados modernos de Nuevo León y Coahuila. En la región noreste, los pueblos amerindios fueron exterminados o asimilados para mediados del siglo XVIII. La ausencia de datos etnográficos relevantes hace más difícil la interpretación de un acervo rupestre regional bastante abundante, dando lugar a múltiples propuestas y teorías, a veces contradictorias entre sí.

El agua en el arte rupestre norestense

Según los últimos datos, se han registrado más de 600 sitios rupestres en los dos estados de Nuevo León y Coahuila (Viramontes et al en prensa). Este acervo corresponde a épocas y tradiciones culturales distintas a lo largo de por lo menos diez milenios de ocupación humana. Aunque ciertos motivos son compartidos, las tradiciones son discontinuas en el tiempo, como indica la densidad y la superposición de imágenes en los sitios más grandes. Por lo mismo, tampoco podemos afirmar que el mismo motivo necesariamente tenga el mismo significado en cada instancia. Quedan como rasgos constantes solamente las similitudes formales entre los grafismos rupestres y su constante asociación ambiental con el agua que aplaca la aridez.

En las zonas áridas y semi-áridas del Norte de México, el agua es un factor determinante en la sobrevivencia hu-

mana. Durante la época prehistórica, tanto los asentamientos humanos como los recursos naturales de la caza y la recolección, se encontraban asociados con las pocas fuentes superficiales de agua. La presencia de aguas estacionales guiaba el ciclo anual de los movimientos de los grupos humanos, igual que los de sus presas.

Los miles de petrograbados (y en menor grado pinturas rupestres) que marcan el paisaje del desierto norestense son una manifestación concreta de esta relación. Las manifestaciones gráficas rupestres casi siempre se asocian con fuentes de agua. Debido a los cambios climáticos y el uso moderno del mismo paisaje, muchas de estas fuentes ya no existen. En estos casos, los petrograbados se convierten en testimonio palpable de un medio ambiente que ha variado a lo largo del tiempo, un dato que ha sido plenamente confirmado por la evidencia arqueológica en los sitios estudiados hasta la fecha (Turpin et. al.1995; Corona 2001).

Los sitios rupestres se encuentran en varios contextos ambientales, entre ellos:

1 - Puntos estratégicos en las cuencas de los ríos (actualmente intermitentes) de la Sierra Madre Oriental;

2- Los perímetros de lagunas y ciénagas de poca profundidad, una extensión hacia el este de la región Lagunera de Coahuila; y

3- En torno a manantiales que brotan en algunas de las serranías.

Cada contexto presenta un grado distinto de constancia y abundancia de agua, además de ofrecer oportunidades diversas de uso humano (Valadez 1999). A la vez, en su conjunto, generan un patrón regional de distribución de los petrograbados en torno a las fuentes de agua.

Los motivos rupestres predominantes en toda la región son abstractos (no-representativos). Esta circunstancia dificulta la respuesta a la pregunta: ¿hay símbolos del agua en el arte rupestre norestense? ¿Habrá algunos motivos de estos petrograbados que 'representan' el agua de alguna manera? Estas preguntas sobre el significado de los motivos nos llevan más allá de la evidencia arqueológica. Plantean más bien un problema iconográfico y semiótico, porque el agua no tiene un aspecto específico, ni una forma única. No tiene color y su forma es cambiante por naturaleza. 'Agua' es un concepto abstracto en sí, derivado de todos sus contextos y formas distintas en que se manifiesta: río, lluvia, nubes, olas, etc. No hay una manera única de representarlo sino múltiples y variadas manifestaciones de su presencia. La 'representación' del agua es polisémica y abstracta por definición.

Advertimos de inmediato que ante la falta de datos etnográficos, nunca podemos afirmar con plena certeza si los petrograbados norestenses incluyen símbolos del agua. Nos quedan solamente la asociación ambiental y la similitud gráfica en sí como categorías de análisis. Estos factores no resuelven el problema, sino que abren una serie

de posibilidades y tienden algunas trampas al incauto también.

La trampa más evidente es el etnocentrismo del ojo. Ya vivimos en un mundo que representa el agua en ciertas formas. Si buscamos entre los petrograbados las formas que concuerdan con la tradición gráfica occidental, presumimos que nuestra percepción del fenómeno es tan natural y universal como el agua. Al no encontrar estas imágenes, sacamos la conclusión negativa de que las representaciones del agua no existen.

Configuración de puntos grabados / Sitio de San Bernabé, Municipio de Mina,Nuevo León / William Breen Murray

Por ejemplo, en nuestra cultura, el agua es frecuentemente simbolizada por una gota, pero cuando lo usa así el Sistema de Agua y Drenaje de Monterrey, la gota simboliza la gotera de una tubería. En las condiciones naturales, una gota de agua se percibe solamente en circunstancias muy especiales y es poco probable que un cazador/recolector del pasado lo haya representado así. No conozco ningún petrograbado que 'representa' la forma de una gota, pero esto no comprueba la ausencia de símbolos de agua. Más bien, estando conscientes de la trampa, hay que usar las pistas gráficas disponibles para ubicar las imágenes en el entorno, tal como lo percibiría un cazador/recolector.

¿Símbolos del agua en las imágenes rupestres?

Ahora, examinaremos tres sitios rupestres norestenses que presentan contextos ambientales asociados al agua en busca de motivos de petrograbados que podrían ser 'símbolos' del agua. El simbolismo puede manifestarse como una representación del agua en uno de sus formas o un símbolo totalmente abstracto.

En la región noreste, parece haber dos tradiciones rupestres presentes en la mayoría de los sitios. En la más antigua (y abundante), los motivos son exclusivamente geométricos y abstractos. La tradición tardía, además de diversos símbolos geométricos, enfatiza representaciones relacionadas a la cacería, incluyendo atlatls, raspadores y puntas de proyectil de diversos tipos, huellas de animales, cornamentas de venado, y cuernos de borrego. Estas representaciones corresponden claramente al mundo del cazador del período Arcaico Tardío (1500 A.C.-800 D.C), anterior a la introducción del arco y flecha.

Fraustro es un sitio localizado en el semi-desierto del este de Coahuila. No es un sitio muy extenso pero es un lugar estratégico para la cacería (ver Murray & Espino-

sa 2006). Se localiza en la punta de una cresta rocosa descendiente que bordea el cauce de un pequeño arroyo que recibe los escurrimientos de las escarpadas serranías circundantes. En este lugar, los aguaceros generan corrientes transitorios muy fuertes y el agua permanece durante cierto tiempo después en charcos aislados, formando así bebederos para los animales. De esta manera se convierten en trampas naturales que fueron aprovechados por los cazadores antiguos.

La presencia de los cazadores es atestiguada por las representaciones de puntas de proyectil y de dos tipos de atlatls que formaban parte del equipo de caza. Los grabados indican que la presa principal eran los borregos cimarrones que deben de haber habitado las serranías cercanas. El entorno del sitio cumple con todos los requisitos de habitat de la especie, y los grabados confirman su presencia en alguna época del pasado. Hoy en día, el borrego ya no existe en la zona, pero su desaparición parece ser bastante reciente. Su presencia (e importancia) prehistórica es proyectada por el tamaño exagerado de los cuernos representados.

A la vez, en los sitios de cacería, los grabados señalan el lugar del cazador dentro del paisaje, permitiendo así la replicación experimental de las estrategias de cacería de acuerdo a las características y parámetros del arma. El cazador armado con un atlatl podría aprovechar la cobertura de las rocas para obtener un tiro libre directo a los charcos principales del arroyo. La distancia (unos 50 m.) es plenamente dentro del rango efectivo del arma, y además, es un tiro de arriba hacia abajo, una situación que aumenta la fuerza y distancia del tiro. El blanco podría ser cualquier presa que bajaba para tomar agua.

Precisamente en ese lugar del cauce (y totalmente aislado de otros grabados) encontramos tres motivos abstractos muy singulares. Sus formas son relativamente simétricas y complejas, una combinación de pares de arcos concéntricos y rectángulos redondeados, casi como si fuera una ilusión óptica diseñada para encantar al animal que asomaba para tomar el agua. Que yo sepa, son motivos únicos en el acervo rupestre regional. ¿Serían parte de la magia de cacería - un símbolo del agua que atrae la presa a este lugar y destino?

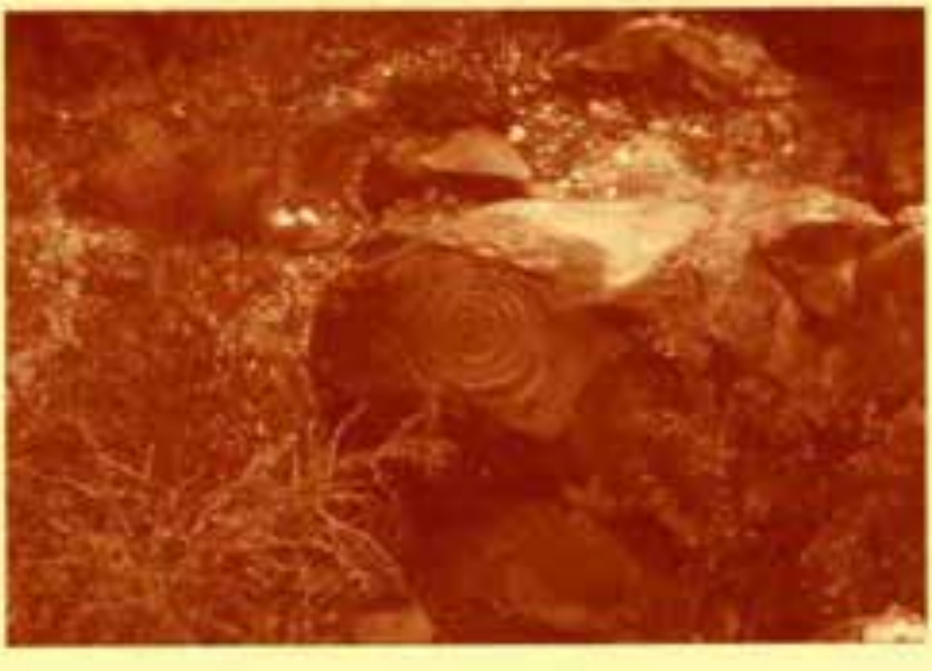
Dos consideraciones son relevantes a esta propuesta. En primer lugar, los arcos concéntricos podrían ser representaciones del arco iris asociado con la tempestad de lluvia que crea los escurrimientos. Así aparecen en la iconografía y arte rupestre del suroeste estadounidense, pero esto pudiera ser una trampa visual. La disposición simétrica de los cuatro arcos concéntricos no concuerda con la observación natural de un arco iris. Más bien, implica un significado más allá de la naturaleza. Los dos grafismos componentes (los arcos concéntricos y las formas lineales abiertas aparecen de manera independiente en otras partes del mismo sitio. La combinación iconográfica sugiere que

podría representar un concepto abstracto construido por alguna asociación lógica que fusiona fenómenos distintos, tal vez uniendo formas distintas de representar la misma agua.

Los cazadores grabaron cuernos de borrego –y tal vez símbolos del agua también- en otros sitios de la región. El puerto de San Bernabé, Nuevo León, unos sesenta kms. hacia noreste de Fraustro, es un sitio mucho más extenso que muestra una mayor diversidad gráfica(ver Murray 1999). Los petrograbados dominan la boca de un cañón que es un paso natural entre dos valles inter-serranos. Aunque su caudal de agua es intermitente, recibe los escurrimientos de una extensa zona hacia el interior, y en medio, hay un ma-nantial de agua más o menos permanente, la única fuente de agua dentro de varios kms.

Nuevamente, encontramos un lugar con ventajas naturales para la cacería. Aparte de los cuernos de borrego, en las rocas arriba del manantial, encontramos la representación de una huella de oso, un predador natural de borrego. El lugar del cazador es marcado por una representación de un atlatl, justo en el punto ideal para un tiro hacia abajo. El atlatl es una superposición encima de una configuración muy ordenado de puntos grabados, confirmando la presencia de por lo menos dos etapas distintas de ocupación. Los cazadores de borrego no eran los únicos visitantes que grabaron aquí. Fueron precedidos por otra gente que tapizaron las paredes rocosas en torno al charco con puntos grabados.

Hace tiempo, Jon Olson (1998) identificó estos puntos grabados en el sitio de Boca de Potrerillos como símbolos de lluvia (rain rocks), tal vez por su semejanza formal con las gotas del agua que cae del cielo. Este uso gráfico se presenta en el arte huichol, pero nuevamente podemos quedar en una trampa visual. Aunque algunos de los puntos son dispersados al azar como la lluvia, muchos más son configuraciones muy ordenadas, tanto en columnas verticales como hileras horizontales. Demuestran patrones que sug-



Petrograbado de Espiral / Sitio de San Bernabé, Municipio de Mina, Nuevo León / William Breen Murray

Círculos concéntricos y cruz en círculo / Chupaderos del Indio, Municipio de García, Nuevo León / William Breen Murray

ieren más bien una forma de numeración. Este sistema monosimbólico de conteo es parecido al uso del punto en la numeración mesoamericana (Murray 1998).

Por otro lado, el punto grabado es una forma elemental que puede tener múltiples significados. Aparte de su ordenamiento espacial en diversas configuraciones, no todos los puntos son gráficamente iguales; tienen distintos tamaños y disposiciones dentro del entorno. La asociación más dramática con el agua en este sitio se encuentra sobre una cascada rocosa natural. En este lugar, la acción de la corriente del agua ha borrado selectivamente partes de los grabados, dejando aislada segmentos de líneas de puntos y la representación de una cornamenta del venado cola blanca, otra presa de suma importancia para los cazadores arcaicos.

Al lado de esta cascada, hallamos una línea horizontal de puntos grabados en la pared rocosa. Su tamaño exagerado los distingue de otros ejemplos de puntos presentes en el sitio. Es poco probable que esta hilera de puntos grandes significara un conteo numérico, sino que implica un significado especial subrayado gráficamente por su tamaño. ¿Será un símbolo de de la fuerza del agua que fluía sobre la cascada? La posibilidad es tentadora si no fuera por la presencia de otros motivos en la zona de la cascada, particularmente espirales y círculos concéntricos, ambos de ellos posibles representaciones del remolino de agua.

Dichos motivos aparecen en forma aún más prominente y en estrecha asociación con el agua en un sitio en la cuenca alta del Río Pesquería, no muy lejos de Cueva Ahumada, cuya ocupación humana remonta a más de 6000 B.P. (Corona 2001). Chupaderos del Indio es sitio pequeño de petrograbados ubicado en torno a un brote de agua. Esta agua es ahora entubada hacia el estanque del rancho más cercano, pero en mi primera visita en 1978, todavía brotaba en suficiente cantidad para formar el habitat de una culebra residente.

Aquí los grabados son pocos y no presentan superposiciones. Los motivos incluyen una representación de la cornamenta del venado cola blanca, dos huellas de oso, y varios motivos geométricos entre otros. Los motivos dominantes son tres espirales concéntricos muy elaborados que se encuentra sobre la pared rocosa adjunto al manantial. Tal vez en este caso, el espiral concéntrico marca el punto donde emerge el agua del mundo subterráneo, tal como lo encontramos en la simbología de algunos de los códices mesoamericanos.

El espiral es un símbolo acuático ampliamente reconocido en las culturas mesoamericanas. Ejemplos aparecen en la Historia Tolteca Chichimeca (Viramontes 2005a, fig. 8) y el Códice Boturini, donde la Lámina 1 del códice ilustra al remador navegando sobre un fondo de espirales que representan el agua del lago (Johansson 2007). En las manifestaciones rupestres, el espiral es un motivo prominente en la llamada tradición Lerma que se encuentra am-

pliamente distribuido en la zona del Bajío (Faugere 1997), incluyendo la parte de Querétaro actualmente ocupado por los pueblos otomí-chichimecas (Viramontes 2005b). A pesar de las distancias geográficas involucradas, el apoyo etnohistórico y etnográfico que brindan estas fuentes refuerza la interpretación del espiral de Chupaderos como un posible símbolo del agua. Tanto la imagen gráfica como el contexto ambiental concuerdan con esta interpretación.

Conclusiones

En todos los casos presentados, quedan dudas sobre el significado acuático de los motivos. Aunque el contexto ambiental asociado ayuda a identificar cuáles son los motivos a considerar, la relación entre el petrograbado y el agua es altamente variable. Lo que comparten es que marcan lugares donde el agua fluía dentro de un paisaje no tan árido como lo que se presenta hoy en día. En su conjunto, todos los petrograbados norestenses son testimonio de un medio ambiente más húmedo y con mayor biodiversidad en ciertas épocas del pasado.

Observamos que algunas características de los petrograbados pueden tener un valor semiótico que permite deslindar las probabilidades y delimitar un marco conceptual más preciso de posibles significados. Mencionamos a continuación algunas de estas características:

Un petrograbado que combina o fusiona motivos que aparecen independientemente en otros contextos del mismo sitio puede indicar una cadena cognoscitiva que vincula conceptos aislados en un solo motivo complejo.

La dominancia y visibilidad del motivo subraya su importancia dentro del entorno.

La presencia del mismo motivo en varios sitios indica una actividad repetitiva y un significado específico que se mantiene constante.

El tamaño, o la escala exagerada de un motivo puede señalar un significado específico y distinto.

La presencia del espiral en el arte rupestre norestense nos recuerda que la continuidad cultural de un símbolo puede vincular épocas y lugares muy alejados. En China, el estudio del arte rupestre es íntimamente asociado a la lingüística y el origen de la escritura. En Mesoamérica, varios sistemas de escritura pictográfica emergen en las civilizaciones clásicas, pero a diferencia de China, desaparecieron por completo durante la época colonial. A pesar de esta diferencia histórica, las mismas relaciones pueden existir entre las imágenes rupestres y la iconografía escrita. El entusiasmo por el descubrimiento del elemento fonético en la escritura mesoamericana (y especialmente la maya) nos hace olvidar momentáneamente el amplio espectro pictográfico en la misma, un hecho que fue reconocido desde hace tiempo, y cuyos orígenes, remontando al período Arcaico, pueden encontrarse en la gráfica rupestre.

Bibliografía

Corona Jamaica, Cristina, 2001. *Cueva Ahumada: Un Sitio Arcaico en la Sierra Madre Oriental*. Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia (E.N.A.H.), México, D.F.

Johansson, Patrick, 2007. *"Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)"* en: *Arqueología Mexicana*, Edición Especial No. 26.

Murray, William Breen, 1999. *"San Bernabé, Lugar de Cazadores"* en: *Expresión y Memoria. Pintura Rupestre y Petrograbado en el Norte de México* (ed. C. Viramontes & Ana María Crespo), pags. 45-62. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Murray, William Breen & Espinosa, Alejandro, 2006. *"The Natural Setting of Sheephorn Petroglyphs in the Eastern Sierra Madre (Nuevo León, Coahuila, México"* en: *American Indian Rock Art* (vol. 32) (ed. Angus Quinlan & Anne McConnell), pags. 45-52. Tucson AZ: American Rock Art Research Association.

Olson, Jon, 1998. *"Un Sitio de Petroglifos en el Noreste de México"* en: *Boca de Potrerillos* (ed. E. Lozano de Salas), pags. 55-123. Monterrey: Univ. Autónoma de Nuevo León/ Museo Bernabé de Las Casas.

Turpin, Solveig; Eling, Herbert, & Valadez Moreno, Moisés, 1995. *"Boca de Potrerillos, Nuevo León: Adaptación Prehispánica a las Zonas Áridas del Noreste"* en: *Arqueología del Occidente y Norte de México* (ed. Eduardo Williams y Phil C. Weigand). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Valadez Moreno, Moisés, 1999. *La Arqueología de Nuevo León y el Noreste*. Monterrey: Univ. Autónoma de Nuevo León.

Viramontes Anzures, Carlos, 2005a. *"Las Representaciones de Agua en el Arte Rupestre de los Pueblos Agricultores de Querétaro Durante la Época Prehispánica"* en: *Las Maravillas del Agua* (ed. Sonia Butze & Carlos Viramontes), pags. 27-47. Querétaro: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viramontes Anzures, Carlos, 2005b. *El Lenguaje de los Símbolos: el Arte Rupestre de las Sociedades Prehispánicas de Querétaro*. Querétaro: Gobierno del Estado.

Viramontes Anzures, Carlos, 2005c. *Gráfica Rupestre y Paisaje Ritual: la Cosmovisión de los Recolectores-Cazadores de Querétaro*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Viramontes, Carlos et al. *Rock Art News of the World* (en prensa).

EL ARTE RUPESTRE Y LA CONFIGURACIÓN DE LOS PAISAJES SAGRADOS EN EL SEMIDESIERTO GUANAJUATENSE

Carlos Viramontes Anzures / Centro INAH Querétaro. México.

Hace algunos años identificamos dos parajes que reunían las características idóneas para considerarlos como paisajes sagrados de las sociedades de recolectores cazadores del semidesierto de Querétaro y Guanajuato durante la época prehispánica: el Pinal del Zamorano (Querétaro) y el sitio arqueológico de Arroyo Seco (Guanajuato) (Viramontes, 2002, 2005a). Sin embargo, mientras que para el Pinal del Zamorano habíamos realizado un trabajo de prospección intensivo, para Arroyo Seco sólo contábamos con el registro de parte de los paneles pintados de ese sitio; no obstante fue posible observar que ambos lugares compartían varios rasgos significativos, como la abundante gráfica rupestre dispuesta en lugares conspicuos del paisaje, además de contar con una amplia tradición como parajes sagrados entre las comunidades indígenas que habitan sus inmediaciones.

Los trabajos de localización y registro de sitios de arte rupestre en el municipio de Victoria y sus inmediaciones, nos permite postular que las observaciones iniciales iban por el camino adecuado: no sólo el sitio arqueológico de Arroyo Seco, sino todo el valle intermontano en el que se encuentra, fue un paisaje sagrado marcado ritualmente a través del arte rupestre. Esta valoración se hace evidente, entre otras cosas, en el análisis de la distribución de los sitios nuevos sitios arqueológicos de manifestaciones rupestres localizados en el marco del proyecto *Arte rupestre en la cuenca del río Victoria*, entre 2005 y 2007: aunque relativamente abundantes en la región semidesértica de Guanajuato, en este valle intermontano se observa una concentración poco usual.

A lo largo del trabajo realizado en la región semidesértica que se extiende desde Querétaro hasta Guanajuato, desde 1997 a la fecha, hemos localizado casi ciento cincuenta

sitios arqueológicos de arte rupestre, 108 en Querétaro y el resto en Guanajuato; sin embargo, una revisión de la disposición espacial de los sitios arqueológicos revela dos situaciones que es importante resaltar:

1. Una parte significativa de los sitios se encuentra en contextos hídricos, es decir, en las inmediaciones de ríos, arroyos, manantiales, caídas de agua, etcétera.

2. En zonas específicas existe una tendencia a la concentración de sitios arqueológicos de arte rupestre; ésta es particularmente significativa en las inmediaciones del valle intermontano de Victoria.

En este texto abordaremos las características en torno a la disposición de los sitios de arte rupestre de este valle intermontano, que se constituyó en un paraje sagrado de singular importancia para las sociedades recolectoras, cazadoras y cultivadoras del nororiente de Guanajuato.

Los Recolectores Cazadores del Nororiente de Guanajuato durante el siglo XVI

Cuando los españoles llegaron a México en el siglo XVI, el extenso territorio ubicado al norte de los ríos San Juan (Querétaro) y Lerma (Guanajuato) estaba habitado por diversos grupos de cazadores y recolectores nómadas y seminómadas a quienes se denominó simplemente como *chichimecas*; sin embargo, estos grupos no necesariamente compartían un mismo origen étnico, ni se encontraban en un nivel de desarrollo equiparable, hablaban la misma lengua o compartían las mismas costumbres. A pesar de ello, esta forma de denominarlos permanece hasta nuestros días, junto con algunos prejuicios más propios de la época colonial que del siglo XXI. En aquel tiempo, la región centro norte de México era recorrida por diferentes grupos, descritos en el último tercio del siglo XVI por el fraile agustino Guillermo de Santa María en el documento conocido como *Guerra de los Chichimecas* (Santa María, 2003). Entre éstos grupos menciona a los pames, guamares, guachichiles y copuces; la Sierra Gorda guanajuatense y queretana estaba habitada principalmente por pames, jonaces y serranos, mientras que los guamares, guachichiles y copuces ocupaban el resto del estado de Guanajuato, el altiplano potosino e incluso llegaban más al norte (Jiménez Moreno, 1977).

Entre ellos, la gráfica rupestre fue una práctica común, por lo que es frecuente encontrar sitios arqueológicos de manifestaciones rupestres; pero fue en las inmediaciones del pequeño valle intermontano de Victoria, donde esta actividad se dio con una intensidad y singularidad pocas veces vista en otros lugares del semidesierto. Aunque en los documentos elaborados en el siglo XVI no se menciona la práctica del arte rupestre, por lo menos para el nororiente de Guanajuato un lugar era bien conocido: cuando Guillermo de Santa María describió los límites del extenso territorio ocupado por los pames, escribió sobre un paraje cercano a Xichú al que denominó simplemente como las "Cuevas Pintadas". No queda claro a que localidad se re-

firió el cronista, pero parece probable que a San Juan Bautista Xichú o Xichú de Indios (actualmente Victoria, capital del municipio del mismo nombre). Hay que aclarar que hacia fines del siglo XVI había en el nororiente de Guanajuato dos poblaciones con el nombre de Xichú o Sichú: San Juan Bautista Xichú o Xichú de Indios (hoy Victoria) y el Mineral Real de San Francisco Xichú (hoy Xichú), fundadas en 1580 y 1585 respectivamente. Guillermo de Santa María escribió la *Guerra de los Chichimecas* entre 1575 y 1580, por lo que parece poco probable que se haya referido al Mineral Real de San Francisco Xichú, que aunque fue descubierto en 1580, sólo pudo establecerse cinco años después. Por otro lado, la abundancia de sitios de pintura rupestre es notable en las inmediaciones de Victoria, y aunque también los hay en el municipio de Xichú, no parecen ser tan abundantes.

El valle intermontano de Victoria

Se trata del pequeño y fértil valle partido en dos por el cauce del río Victoria, que actualmente permanece seco la mayor parte del año. El valle se encuentra en una entrada natural que desde la Mesa del Centro conduce hacia la huasteca y las zonas más escarpadas de la Sierra Gorda. Durante la segunda mitad del siglo XVI, los españoles y sus aliados otomíes llegaron a estos parajes, enfrentándose durante décadas con los belicosos recolectores cazadores que intentaban proteger sus ancestrales territorios de sustentación; derivado de este enfrentamiento, estos grupos corrieron diversas suertes: algunos se refugiaron en inexpugnables reductos de la Sierra Gorda, mientras que otros se integraron en pequeñas comunidades indígenas subordinadas al sistema de dominación colonial. Muchos más fueron sometidos y confinados en misiones a cargo de los religiosos y una gran cantidad de ellos murieron de hambre y enfermedades traídas por los españoles, hasta que casi no quedó memoria de su ancestral forma de vida y de su cosmovisión.

Localización del municipio de Victoria, en el nororiente del estado de Guanajuato.

Los cerros que rodean el valle están compuestos por tobas volcánicas suaves, que la acción del viento y el agua han modelado hasta crear un paisaje de características singulares: los elementos naturales han tallado abrigos rocosos, covachas y columnas, otorgándoles caprichosas formas a manera de extravagantes esculturas de piedra que fueron particularmente aprovechadas para plasmar los motivos rupestres.

Hasta el momento hemos localizado y documentado más de ciento treinta paneles pintados, que contienen varios miles de motivos gráficos tan sólo en el pequeño valle donde se encuentra la población de Victoria y sus inmediaciones. El hecho de que haya tantos paneles con manifestaciones rupestres en el valle, nos indica la importancia que debió tener este paraje en la cosmovisión de los antiguos recolectores cazadores que lo habitaron. Las motivaciones que los impulsaron a plasmar en la roca motivos relevantes a su forma de pensar pudieron haber sido variadas, pero creemos que tuvieron un componente ritual fundamental.

El paisaje sagrado

Para el análisis de los sitios de arte rupestre, nos hemos basado en las propuestas derivadas de la arqueología del paisaje, en las que se concede un alto nivel de significación al análisis del espacio y del ambiente. El desarrollo de la arqueología del paisaje ha articulado diversas propuestas de trabajo, tanto desde la perspectiva estructuralista como desde la arqueología espacial; con relación a los paisajes sagrados, se argumenta que el simbolismo de una sociedad impregna variados aspectos de la vida cotidiana, materializándose tanto en objetos y en lugares específicos, como en el entorno que conforma el espacio vital de los grupos humanos. La gráfica rupestre interacciona con variados aspectos de la vida y ejerce un papel importante ligado a la ordenación del mundo, tanto de los vivos como de los muertos, en el marco más amplio de la cosmovisión (Chapa, 2003). En este sentido, el paisaje es producto de la construcción de las prácticas sociales situadas en un contexto particular (el espacio físico), mismo que crea una realidad nueva (el espacio social), y se aplica en un orden imaginario (el espacio simbólico) y de esta manera, el espacio natural sería el escenario estructural de los espacios social y simbólico (Criado, 1999). En resumen, el paisaje es un espacio social y socializado, en evolución y en tensión, en el que es posible reconocer una compleja red de relaciones multidireccionales y dinámicas, donde el objetivo no es el paisaje en sí, sino la comprensión de las sociedades antiguas en una amplia interacción con el entorno (Orejas, 1998:14).

Mientras la distribución de los abrigos y frentes rocosos en el territorio responde a procesos que tienen que ver

con fenómenos naturales, la elección de aquellos que están pintados o grabados responde a decisiones de orden social (Martínez, 1998:547). El análisis del paisaje explicará el porqué de la elección de unos abrigos y no de otros; esto supone que existieron criterios de selección que generaban una distribución de espacios rituales, cuya lectura era asequible socialmente, pues entre las sociedades antiguas se practicaba una apropiación simbólica de lugares puntuales (Martínez, op. cit).

Por nuestra parte, hemos propuesto que una premisa básica para el análisis de la gráfica rupestre es la identificación de la posible función de los sitios, que para el caso del valle intermontano que nos ocupa, era fundamentalmente de carácter ritual. Las antiguas sociedades de recolectores-cazadores integraban el entorno natural a su cosmovisión transformándolo conceptualmente en paisaje sagrado con connotaciones rituales: el ritual era una actividad básica en la reproducción de estas sociedades y se manifestaba en lugares específicos, generalmente vinculados a elementos conspicuos de la naturaleza con una significación especial. De tal forma, la distribución de los sitios de manifestaciones rupestres estaría determinada por la percepción que tenían los grupos de recolectores cazadores en relación con la distribución que suponían del poder sobrenatural en el paisaje, como ciertas cuevas, abrigos, frentes, afloramientos rocosos, montañas, yacimientos de materias primas, ríos, arroyos y manantiales, etcétera (Viramontes, 2005a). A manera de ejemplo podríamos sugerir que quizá algunos de estos lugares eran elegidos en virtud de haber ocurrido sucesos importantes en sus inmediaciones en un pasado mítico; otros habrían estado habitados por entidades sobrenaturales a las que se esperaba acceder por medio de rituales que involucraban la práctica de la gráfica rupestre, entre otras posibilidades significativas. En estos lugares se realizaba por lo menos una parte del ritual, que incluía la práctica de la gráfica rupestre.

Existen varias propuestas que desde la arqueología del paisaje intentan explicar cómo y porqué se generaron los paisajes sagrados en relación con la gráfica rupestre; un ejemplo sugerente es el que emplea Turpin, quien a partir del modelo de Schaedel sobre la nucleación cíclica, propone que "...la agregación programada o estacional mediante la cual gente dispersa se congregaba para diversos propósitos (...) solía basarse en el ritual que les permitía comunicar y reificar su condición social. La actividad ritual, por su parte, contribuía a la consagración de los centros o nódulos de nucleación cíclica y definía espacios o sitios sagrados reconocidos por la comunidad y que influyeron su configuración física y social." (Turpin, 2007:180). De acuerdo con el modelo empleado por esta investigadora, se requieren dos condiciones básicas, a saber: que existan evidencias de ocupaciones estacionales o programadas de poblaciones agregadas relativamente grandes y que el

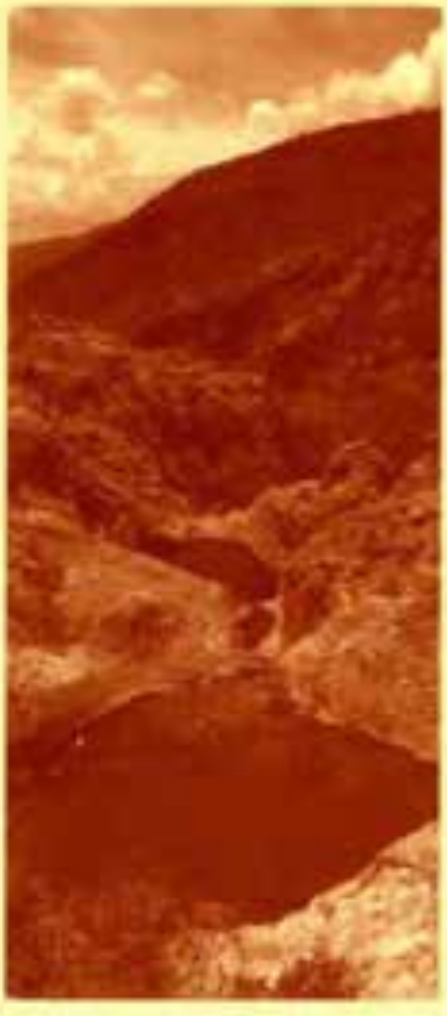
espacio sagrado haya sido "marcado" por una actividad ritual evidente, como la gráfica rupestre; la redundancia, la repetición y una iconografía estándar regida por reglas, sería la característica básica que identificaría el arte ritual (Turpin, op. cit,:182). Estas consideraciones parecen cumplirse en el arte rupestre de la región.

Las consideraciones principales para postular que el valle intermontano de Victoria se constituyó en un paisaje sagrado para los grupos que habitaron sus inmediaciones durante la época prehispánica, son:

La ubicación privilegiada del valle. Está ubicado en una encrucijada que une el altiplano con el semidesierto y la Sierra Gorda, y más allá con la huasteca siguiendo el curso del río Victoria. Este es uno de los principales afluentes del río Moctezuma, que a su vez lo es del río Pánuco; el río Victoria atraviesa la región semidesértica de Guanajuato y Querétaro y cruza de manera casi longitudinal a la Sierra Gorda.

Las formaciones rocosas. Uno de los factores que suelen ser más comunes en los paisajes sagrados es la presencia de afloramientos, cerros, montañas y otros accidentes conspicuos de la naturaleza; en Victoria, la roca está compuesta por una toba volcánica suave, cuya formación se remonta al Terciario superior, que el viento y el agua han erosionado formando un paisaje que se antoja especial. Los elementos naturales tallaron las rocas formando columnas y otorgándoles caprichosas formas a manera de singulares esculturas de piedra. El desplome de grandes bloques propició la formación de huecos, covachas y abrigos que fueron especialmente aprovechados para plasmar las pinturas. Para comprender mejor el papel que jugaron estas singulares formaciones rocosas en la conformación del paisaje sagrado, habría que recordar que varios de los grupos indígenas que habitan en el semidesierto consideran que muchas de las formaciones rocosas e incluso algunos cerros no son otra cosa que sus ancestros, sus abuelos mecos, es decir, los chichimecas recolectores y cazadores convertidos en piedra en un pasado mítico. Esto refleja un culto a la piedra en el que están vinculados los ancestros y de diferentes maneras hacen alusión al agua y a la fertilidad en sus distintas manifestaciones (Viramontes, op. cit., 2005a). Este lugar poseía ciertas cualidades que resultaban idóneas en función del culto y la cosmovisión, y revela un culto a la piedra muy extendido durante la época prehispánica. Son conceptos fundamentales que formaban parte de las más antiguas tradiciones de la cosmovisión y se articulaban a una serie de observaciones de la naturaleza, sobre su medio ambiente y el mundo que los rodeaba (Broda, 1991, 1997a, 1997b). Los rasgos principales de estas creencias están constituidos por conceptos claves que generalmente van unidos y en los que intervienen la tierra, el agua, las rocas, los ancestros y la fertilidad (Galinier, 1990:548-549).

Formaciones rocosas en las inmediaciones del valle intermontano de Victoria; algunas de estas formaciones son particularmente relevantes para el imaginario popular / Carlos Viramontes Anzures



Depósitos de agua formados en las partes altas de los Cerros / Carlos Viramontes Anzures.

El caudal del río Victoria. Una característica del nororiente de Guanajuato es la aridez, con la consecuente escasez de recursos acuíferos: son contados los cursos de ríos permanentes, así como los manantiales que pueden proveer del esencial líquido. En algunas zonas, principalmente en las partes altas de los cerros, la escasez de agua se podía subsanar temporalmente en virtud de que las fuertes lluvias de verano dejaban depósitos en las tinajas formadas en las rocas; sin embargo, las fuentes de agua del río Victoria garantizaban un suministro más constante, lo que eventualmente llevaría a los diversos grupos a concentrarse y a iniciar un proceso que eventualmente condujo a una forma de vida basada en la recolección, la caza y el cultivo. Actualmente, el río Victoria está seco casi siempre, pero es muy probable que las condiciones de humedad durante la época prehispánica fueran diferentes, mucho más benignas; de acuerdo con nuestros informantes, hasta hace unas cuantas décadas el río llevaba agua la mayor parte del año.

Los manantiales. Adicionalmente, en las inmediaciones del valle, todavía existen manantiales que surten agua de manera permanente.

La riqueza del entorno. Si bien la cubierta vegetal del semidesierto, compuesta principalmente por plantas propias de las regiones áridas proporcionaba una dieta más o menos segura, también apelaban al cultivo ocasional que podía realizarse en los fértiles, pero no muy extensos terrenos aluviales (Viramontes, 2000). La conjunción de recursos vegetales del semidesierto, aunado al cultivo ocasional, hacía del valle intermontano un lugar particularmente propicio para el establecimiento de rancherías de carácter estacional o quizá semi permanentes.

La confluencia de varios grupos. Como lo vimos anteriormente, la región donde se encuentra el valle intermontano de Victoria, por lo menos durante el siglo XVI, fue una zona de confluencia de diversos grupos de recolectores cazadores, como los pames, los guamares y los guachichiles (Jiménez Moreno, 1977). Así, la riqueza de recursos bióticos del valle intermontano se conjugó con su posición estratégica que lo relacionó con zonas de diferente geografía, tanto natural como humana.

La abundancia de sitios de gráfica rupestre. Sumado a lo anterior están los sitios de manifestaciones gráficas rupestres, que en conjunto incluyen más de ciento treinta paneles pintados así como varios miles de grafismos, lo que hace de este valle el paraje con la mayor concentración por kilómetro cuadrado de sitios de gráfica rupestre del semidesierto.

Hay dos consideraciones adicionales que refuerzan la hipótesis del valle intermontano de Victoria como paisaje sagrado; en primer lugar, es muy sugerente la presencia de un santuario dedicado a la Virgen de los Remedios, a pocos metros del sitio arqueológico de Arroyo Seco; la fama de este santuario trasciende el ámbito local, pues

llegan peregrinos de diversos estados de la república e incluso del extranjero (Anzures, et al., 2000). Por otro lado, la tradición popular considera que las formaciones rocosas a que hemos hecho referencia y algunos de los cerros donde se encuentran, son lugares sagrados habitados por entidades de una realidad alterna. Prácticamente en todos estos lugares se plasmaron pinturas rupestres, aunque esto no es una condición indispensable. En tiempos más recientes, esta tradición ha dado lugar a una ceremonia emergente que se celebra al amanecer del 21 de marzo en uno de los más importantes sitios de pintura del valle intermontano (Viramontes y Flores, 2005).

La gráfica rupestre de Victoria

La gráfica rupestre de Victoria es aparentemente heterogénea, aunque un análisis más detallado permite encontrar una serie de recurrencias reveladoras; por un lado, algunos paneles presentan sólo un puñado de motivos, mientras que otros están integrados por centenares, lo que podría indicar que existió una jerarquización de lugares y en consecuencia, algunos frentes o abrigos fueron más importantes que otros. En este sentido, aquellos sitios que se encuentran en una posición central en el valle, presentan una iconografía más abundante, mientras que los que se encuentran en las zonas marginales, suelen ser los más pobres, con notables excepciones.

Otra característica sobresaliente es su calidad de lugares en los que parece expresarse un arte público, pues son sitios fácilmente accesibles y expuestos; esto sugiere que los motivos gráficos expresaban un lenguaje que podía ser comprendido por la comunidad, que conocía los códigos simbólicos a través de los cuales se expresaba gráficamente el ritual.

Pero lo que hace más significativa la gráfica rupestre del valle intermontano es la recurrente representación de la figura humana; en un estudio anterior realizamos el análisis de la gráfica rupestre de varias decenas de sitios ubicados en el semidesierto de Querétaro y observamos que, por lo menos en términos cuantitativos, se otorgó una importancia relativamente menor a los motivos biomorfos, principalmente la representación de la figura humana, que ocupó sólo el 29% del universo registrado; los grafismos no figurativos (geométricos) llegaron al orden del 60% y el resto estaba integrado por diseños zoomorfos, fitomorfos y objetos (Viramontes, 2005b). No obstante, en Victoria esta relación se invierte dramáticamente, ya que los grafismos geométricos son más bien escasos, mientras que las representaciones antropomorfas alcanzan casi el 80% de los grafismos.

También observamos dos formas de representación de la figura humana, lo que sugiere dos estilos pictóricos diferentes. En uno se representa a la figura humana de

forma esquemática, estática, de frente y en composiciones monocromas, casi siempre de color rojo; este tipo de representación arquetípica pertenece a una tradición mayor identificada por Brigitte Faugère como *Tradición pintada México semiárido*, ubicada cronológicamente en el periodo Posclásico y vinculada a sociedades de recolectores cazadores (Faugère, 1997). La otra forma de representación de la figura humana es más realista, dinámica, de frente, de perfil o perfil relativo, frecuentemente en composiciones policromas, por lo que la hemos incluido en el estilo que denominamos como Policromo Victoria (Viramontes, 2005b). En virtud de las diversas sobreposiciones observadas, así como de su asociación con otros materiales arqueológicos, proponemos a manera de hipótesis que podrían ubicarse hacia el primer milenio de la era, más probablemente hacia el epiclásico y el posclásico temprano. Una característica común a ambos tipos de representación de la figura humana, es su recurrente asociación con círculos de diseños variados, principalmente círculos sencillos, radiales y concéntricos (Viramontes, 2005c). Como mencionamos anteriormente, para considerar a la gráfica rupestre como parte de actividades rituales, es necesario que presente redundancia temática, repetición y una iconografía estándar regida por reglas establecidas (Turpin op. cit: 186); de esta forma se manifestarían ciertas convenciones sociales al mismo tiempo que contribuiría a la consagración de los sitios. En este sentido, en la gráfica rupestre de Victoria se observa la constante repetición del mismo tema, en este caso el de la representación de la figura humana asociada a diseños circulares, lo que podría evidenciar su carácter de arte ritual.

A pesar del complejo y en ocasiones dramático proceso de conquista y colonización del semidesierto guanajuatense por parte de los españoles y sus aliados otomíes durante el siglo XVI, muchos de los sitios con pintura rupestre de los grupos de recolectores cazadores fueron reutilizados sobreponiendo motivos coloniales a los prehispánicos. La ancestral práctica del arte rupestre no cesó por completo, aunque algunos diseños pictóricos se tornaron más complejos y se incorporaron motivos realistas y en actitudes dinámicas. Los diseños más frecuentes en este periodo son las representaciones de cruces, capillas, altares decorados, inscripciones diversas y figuras antropomorfas vestidas a la usanza europea. Cabe decir que en el semidesierto, la práctica de la gráfica rupestre se prolongó durante el siglo XIX y principios del XX, aunque cada vez con menor intensidad; los últimos motivos fueron plasmados en reductos rebeldes durante la guerra cristera.

Consideraciones finales

El arte rupestre puede tener motivaciones variadas, pero una de las más significativas es sin duda aquella que es reflejo de rituales que revelan el complejo sistema de creencias de estos grupos, en donde la cosmovisión ocupaba un papel fundamental. El valle intermontano de Victoria fue percibido como un paisaje de carácter sagrado: su ubicación estratégica, su disposición al borde de uno de los ríos más importantes de la región, así como las particulares formaciones rocosas que lo conforman, lo convirtió en un lugar privilegiado para realizar rituales en los que la gráfica rupestre ocupó un lugar de primordial importancia.

Bibliografía

Chapa Brunet, Teresa, 2003. *Nuevas tendencias en el estudio del Arte Prehistórico*, en: *Rupestre/web*, http://rupestreweb.tripod.com/tendencias.html

Criado Boado, Felipe, 1999. "Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje". *Capa 6. Criterios y convenciones en arqueología del paisaje*, Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela, España.

Faugère, Brigitte, 1997. *Las representaciones rupestres del centro norte de Michoacán*. Cuaderno de Estudios Michoacanos. Centre Francaise D'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México.

Flores Morales, Luz María y Carlos Viramontes Anzures, 2005. *Proyecto Arte rupestre en la cuenca del río Victoria. Primera temporada*. Archivo Técnico del Consejo de Arqueología, INAH, México.

Galinier, Jacques, 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM-CEMCA-INI, México.

Jiménez Moreno, Wigberto, 1977. *Historia antigua de la Ciudad de León*. Colmena Universitaria, núm. 38. Edición especial dedicada a la XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México.

Martínez García, Julián, 1998. *Abrigos y accidentes geográficos como categorías de análisis en el paisaje de la pintura rupestre esquemática. El sudeste como marco*. en: *Arqueología del paisaje*. Teruel, España, pp. 543-561.

Orejas, Almudena, 1998. *El estudio del Paisaje: visiones desde la Arqueología*, en: *Arqueología del paisaje*. Teruel, España, pp. 9-20.

Santa María, Guillermo de, 2003. *Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cáza-

res. Universidad de Guadalajara, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, México.

Turpin, Solveig, 2007. "La nucleación cíclica y el espacio sagrado: la evidencia del arte rupestre", en: *Arte rupestre del noreste*, William Breen Murray (compilador), Fondo Editorial de Nuevo León, Monterrey

Viramontes Anzures, Carlos, 2000. *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores cazadores del semidesierto de Querétaro.* Colección Científica INAH, México

Viramontes Anzures, Carlos, 2002. *Los paisajes rituales de los recolectores cazadores de Querétaro. Un estudio de la gráfica rupestre de Querétaro.* Tesis de Doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.

Viramontes Anzures, Carlos, 2005a. *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores cazadores de Querétaro.* Colección Obra Diversa, INAH, México, 2005a.

Viramontes Anzures, Carlos, 2005b. *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro.* Archivo Histórico de Querétaro, Colección Historiografía Queretana, Querétaro, México, 2005b

Viramontes Anzures, Carlos, 2005c. "Las representaciones de la figura humana en la pintura rupestre del semidesierto de Querétaro y oriente de Guanajuato", en: *Arte rupestre en México. Ensayos 1990-2004*, Pilar Casado (Compiladora), Lorena Mrambell (Coordinadora), Colección Obra Diversa, INAH, México.

Viramontes Anzures, Carlos y Luz María Flores Morales, 2005. *El arte rupestre de la cuenca del río Victoria, Guanajuato.* Ponencia presentada en el Primer Simposio Nacional sobre Representaciones Rupestres, UNAM. ENAH, México

LA COMUNIDAD DISPERSA. EL MODELO DE RANCHERÍA EN EL NOROESTE DE MÉXICO Y SU PRESENCIA ACTUAL.

José Luis Moctezuma Zamarrón / Centro INAH Sonora. México.

Introducción

Como es posible observar en varios de los grupos indígenas del noroeste de México, la ranchería sigue siendo uno de los baluartes de las características más importantes de la región llamada aridoamérica, en ocasiones también conocida como oasisamérica, y en los últimos años, la Gran Chichimeca o el Gran Noroeste, a partir de las discusiones que permanentemente han mantenido los arqueólogos del noroeste con los mesoamericanos y los que investigan el Gran Suroeste (Great Southwest), en la Unión Americana, lo que ha su vez ha alentado el debate entre los antropólogos que estudian la región, cuyo fin ha sido el dar cuenta de las particularidades que caracterizan a esta compleja zona. Aquí examino algunos aspectos fundamentales que presentaba el modelo ranchería y su vigencia hasta el siglo XXI en varios de los grupos étnicos que, en mayor o menor medida, mantienen ciertos rasgos de la matriz cultural, política y, sobre todo territorial, que ha dado sustento a diversas formas de integración sociocultural; modelo hasta ahora poco estudiado a pesar de ser un elemento fundamental en el devenir de los grupos indígenas del noroeste de México, en particular aquellos pertenecientes a la rama sonorense de la familia lingüística yutoazteca.

La rama sonorense

Entre los muchos grupos que encontraron los europeos a su llegada al noroeste de México, destacan aquellos hablantes de lenguas pertenecientes a la rama sonorense de la familia yutoazteca, debido a su cantidad, diversidad interna y la permanencia de varios de ellos hasta la época actual. La mayoría de estas comunidades presentaban como patrón principal de organización social, política y territorial a la ranchería, tipo que se fue modificando con la incorporación del modelo de misión establecido por los

curas jesuitas entre la mayoría de los grupos norteños, pero sin perderse entre la muchos elementos integrados por las sociedades indígenas, como la religión católica, las formas de gobierno, la llegada de nuevos cultivos, así como de animales de granja y de corral, por mencionar algunos.

La rama sonorense se divide en varios grupos. El más extenso, territorialmente hablando, es el tepimano, integrado por las siguientes lenguas: pápago, también conocida como tohono o'odham, la mayoría habitando en el estado de Arizona, en USA y una minoría en Sonora; pima, ubicada en a frontera entre Sonora y Chihuahua; tepehuano del norte, localizada en el en la parte meridional del estado de Chihuahua, además del tepehuano del sur, formando comunidades en los estados de Durango y Nayarit. A su vez, el grupo taracahita lo integran dos subgrupos, el tarahumarano y el cahita: al primero pertenecen el tarahumara, ubicada en Chihuahua y el guarijío, localizado en los límites que forman los estados de Sonora y Chihuahua; por su parte el cahita lo integran dos variedades emparentadas cercanamente: yaqui, situada en el sur de Sonora y mayo, enclavada en una amplia zona del sur de Sonora y norte de Sinaloa. Por su parte, el grupo corachol lo conforman el idioma cora, ubicado en el estado de Nayarit y el huichol, localizado en las fronteras que conforman los estados de Nayarit, Jalisco y Durango (Moctezuma 1991).

Rancherías durante la época prehispánica

Los españoles encontraron en el noroeste un sistema territorial (y simbólico) entre la mayoría de los grupos indígenas que encontraron a su paso. En mayor o menor medida, la ranchería era la forma de organización territorial y parte de la organización política de los grupos norteños, excepto aquellos que mantenían un sistema de bandas y que no se dedicaban a la agricultura, aunque fuera de manera incipiente. Tal es el caso de los seris, quienes nunca han tenido a la agricultura como su medio de subsistencia, más bien habían sido pescadores, cazadores y recolectores y a partir de la segunda década del siglo XX, únicamente se han dedicado a la pesca, a la venta de artesanías y en los últimos años a la venta de derechos de cacería, sobre todo del venado cimarrón.

Hemos definido la ranchería como:

"una pequeña unidad autónoma, en donde no existen jerarquías políticas ni centros ceremoniales de gran relevancia... Se caracteriza por ser una aldea en la cual las casas se encuentran diseminadas en un territorio relativamente amplio y sin una estructura espacial aparente. Estas aldeas no dependen de unidades mayores, por lo que la relación entre rancherías no se establece en términos jerárquicos. Entonces, partimos de la idea que la ranchería puede ser considerada como una forma particular de asumir el en-

torno, que tiene implicaciones para las relaciones sociales de parentesco, sus formas particulares de producción económica, y las manifestaciones simbólicas y religiosas. Además, este patrón de asentamiento significa una lógica y forma de relacionarse con la sociedad dominante que ha persistido a lo largo de la historia de las fronteras del norte, a pesar de los intentos de la sociedad dominante de reducir estos grupos en pueblos. Así, la construcción cultural del espacio étnico de ranchería nos puede dar pautas acerca de particulares formas de ver y relacionarse con el mundo." (Moctezuma y Harriss 2002: 1).

Edward Spicer fue el primero en referirse a la ranchería como una de las especificidades de varios de los grupos indígenas del llamado gran suroeste, a partir de retomar la forma en que los españoles los nombraron, cuando les dieron el término de pueblos de ranchería. Los factores que él esgrime para tal caracterización son la dispersión de sus complejos habitacionales, el reconocimiento de líderes morales con base en su estabilidad de carácter y su habilidad para producir discursos que conjunten las ideas de los miembros de la aldea, así como la relación entre la gente de ranchería y la tierra que producía. (Spicer 1962: 373-379). Con respecto a la forma de habitar la ranchería, Spicer propone cuatro tipos: los más dispersos y móviles eran los tarahumaras y conchos que habitaban la sierra Madre Occidental; los pimas tenían una forma más compacta de ubicar sus rancherías, algunas ubicadas en la sierra y otras en los valles; una tercera forma la presentaban yaquis, mayos y ópatas, quienes contaban con ricas tierras en los deltas de los ríos y que formaban los grupos con mayor población del norte de lo que hoy es México. Por último, incluye un cuarto tipo formado por grupos hokanos, diferentes a los yutoaztecas, localizados en la parte baja del río Colorado. Entre los hokanos, los yumanos mantenían esa forma de organización territorial, aunque exhibían un patrón intermedio entre los pima y los grupos cahitas (Spicer; 1962: 12-13).

Los cambios en la época colonial

Con la implementación de la misión como eje de las políticas económicas, políticas y religiosas de la corona española, la ranchería cedió algunas de sus principales particularidades a favor del modelo misional, impuesto por los curas de la Compañía de Jesús. Los templos católicos se ubicaron como eje fundamental para funcionar como centros de dominio para controlar la dispersión de las aldeas y ranchos de los nativos. Sin embargo, los grupos indígenas adoptaron la religión católica y la adaptaron a su cosmovisión, al mismo tiempo que los jesuitas incorporaron hábilmente a su modelo aquellos aspectos de la visión del mundo de los autóctonos que no se confrontaba con los principios evangelizadores. Uno de ellos fue la conti-

nuación del esquema disperso de ocupar sus comunidades, situando los solares familiares alrededor de la iglesia, pero alejados entre sí y sin un esquema cuadrangular que caracteriza a los pueblos de otras latitudes.

Para los misioneros jesuitas la evangelización fue el componente principal de su programa, por lo que requirieron negociar con los grupos indígenas algunas de sus particularidades, que les permitió introducir cambios sustanciales en algunos aspectos de la vida comunal de estos grupos, como la formación de autoridades, tanto en el plano militar, como en el civil, incluyendo el influyente aparato religioso; introducir un sistema agrícola más complejo, importando nuevos cultivos; agregar a su sistema productivo la cría de ganado y animales de corral, así como una serie de parámetros socio-culturales que dieron como resultado nuevas formas de representación. La estructura misional no rompió del todo con antiguas formas de organización y permitió continuar con algunos esquemas, como el territorial, incluyendo el patrón de asentamiento disperso y sin límites establecidos entre los solares. La concentración de la población alrededor del templo mantuvo la concepción de sus habitantes de holgura, imagen que representa una manera de percibir los espacios abiertos de las rancherías, en donde había una continuidad entre la casa habitación y la naturaleza a la que estaba integrada.

La mayoría de los grupos indígenas aceptaron el pueblo de misión y el cambio que ocasionó a su antiguo sistema, pero no lo hicieron de forma pasiva, lo recrearon según sus propios paradigmas, refuncionalizando lo que les ofrecía el modelo misional, para darle forma a lo que resultó en la conformación de sus identidades étnicas. El sentido de territorialidad no se modificó mayormente, ni en el plano grupal, ni en el comunitario y mucho menos en el familiar. Las familias extensas salvaguardaron su forma de integrarse en los solares de estos núcleos sociales. Tan es así, que la ritualidad ha tenido dos grandes espacios de acción, el comunal y el familiar, que en varios grupos nombran como patio comunal y patio familiar. Su continuidad ha sido casi generalizada hasta la actualidad, mientras otros aspectos desaparecieron a favor de los paradigmas impuestos por los europeos.

Mujer yaqui limpiando una tumba para celebrar el día de muertos en el camenterio ubicado frente a la iglesia de Pitahaya (pueblo tradicional de Belem) / Guaymas, Sonora / José Luis Mochezuma Zamarrón / 2007.

A partir de la entrada de los misioneros ignacianos, los diferentes grupos indígenas generaron diversas formas de incorporarse a la vida misional; algunos, como los yaquis y mayos, se adhirieron al sistema de forma casi generalizada, aunque lo efec-

tuaron bajo el criterio de mantener algunos esquemas propios o, en su defecto, fusionado con elementos externos (Moctezuma, Olavarría y López 2003). Otros grupos, como los tarahumaras, coras, huicholes y tepehuanos del sur formaron pueblos de misión, con sus cabeceras y pueblos de visita, pero por lo general sus solares se localizaban lejos del templo. Un tercer sector lo conformaron grupos como los guarijíos y varias sociedades indígenas ya desaparecidas, quienes mantuvieron sus formas originales de ocupación territorial, aunque existieron pueblos de misión en ciertos periodos de tiempo que concentraban parte de los miembros de estos grupos.

La ranchería en la actualidad

En el presente podemos encontrar diferentes tipos de ranchería, desde la más cercana al modelo encontrado por los españoles a su llegada al noroeste de México, esto es, la que mantienen los guarijíos, mientras hay otras formas de ranchería, dependiendo de cómo se fueron organizando a partir de la presencia española, en espacial la de los jesuitas. Así, grupos como tepehuanos del sur y tarahumaras, ubicaron los llamados pueblos alrededor de los templos jesuitas, pero mantuvieron su preferencia por habitar en ranchos, cercanas a sus lugares de cultivo y alejadas unas de otras por varios kilómetros.

La fusión de ambas culturas trajo consigo el nombrar algunos de los pueblos de misión con dos términos, uno en lengua indígena y otro en español, sobre todo haciendo referencia a personajes u objetos del catolicismo. Esta forma de denominar a los pueblos fue algo generalizado en el noreste de México. Paradójicamente los pueblos de misión del mayo y sobre todo del yaqui, conservaron los nombres originales de algunas de sus rancherías o de los topónimos de la región. De los pueblos tradicionales yaquis, siete mantienen su nombre original en la lengua indígena, como son: Vícam, Pótam, Ráhum, Huirivis, Tórim, Bácum y Cócorit. Únicamente Belem hace referencia a un lugar bíblico. Entre los mayos, algunas misiones originales continúan con el término dado desde la colonia, como son: Tesia, Camoa, Cohuirimpo, Conicari, Navojoa y Etchojoa. Al igual que entre los yaquis, un pueblo de misión tenía nombre cristiano, como es Santa Cruz, ya desparecido y cuyo puesto lo ocupa actualmente el pueblo de El Júpare. A su vez, los pimas conservan muchos asentamientos del tipo ranchería, pero sus principales centros ceremoniales, herederos de las misiones jesuitas, en la actualidad tienen el trazo de pueblos mestizos, aunque sus nombres conservan la terminología pima, como Maycoba, en Sonora y Yepachi, en Chihuahua, además de una exmisión que ya es casi totalmente mestiza, Yécora, en Sonora. (Hope 2006).

En los pueblos que conforman los tepehuanos del sur y del norte, los nombres se dieron combinando el español

y lengua indígena, principalmente el náhuatl, como son los pueblos ancestrales de los tepehuanos del sur, quienes utilizan un término en su lengua materna para nombrarlos: Santa María Ocotán, *'Juktir'*, San Francisco Ocotán, *'Coshvilim'*, Santiago Teneraca *'Chiánaram'* y Santa María Magdalena de Taxicaringa. A su vez, tres tienen nombre en español: San Pedro de Lajas *'Aicham'*, San Bernardino Milpillas Chico *'Muaga'm'* y San Andrés Milpillas Grande (Reyes 2006). Los tepehuanos del norte presentan el mismo patrón de referencia misional, con dos asentamientos principales, de los cuales dependen varios pueblos de los autonombrados ódami: Santa María Guadalupe de Nabogame y San Francisco Javier de Baborigame (Saucedo 2004).

En el caso de coras y huicholes, las misiones se insertaron en la lógica de estos dos grupos y formaron un complejo sistema jerárquico, basado territorialmente en lo que han llamado cabeceras. Al igual que con el tepehuano del sur, la tendencia de nombrar a las cabeceras huicholes fue una combinación de un término religioso en español y en náhuatl, aunque en ambas lenguas se conozcan de otra manera, como se observa en algunas cabeceras huicholes: San Andrés Cohamiata, *'Tateikie'*, Santa Catarina Cuexcomatitlán *'Tuapurie'*, San Sebastián Teponahuaxtlán *'Wautia'* y Guadalupe Ocotán *'xatsitsarie'*. Un poco diferente a los nombres de las cabeceras anteriores, a los coras les impusieron el nombre en español, aunque ellos lo conozcan con uno propio. Así, Jesús María tiene su contraparte *'chuísete'e'* y Santa Teresa se nombra en cora *'kueimarutse'e'* (Jáuregui et al., 2003).

Los tarahumaras mantienen un complejo sistema que viene de la época misional pero que se ha transformado de acuerdo a sus propios paradigmas culturales (Porras et al., 2003), en donde encontramos pueblos con la combinación del español con la lengua indígena, como San Ignacio de Arareco y muchos otros nombrados en rarámuri, como Norogachi, Samachique o Sisoguichi. Por su parte, los guarijíos únicamente conservan la misión de Loreto, en el municipio de Chínipas, en Chihuahua.

Entre los pápagos la evangelización no tuvo el impacto que en otras regiones y las misiones, otrora de suma importancia para el grupo, fueron perdiendo impacto hasta convertirse, en territorio mexicano, en espacios dominados por mestizos. Sólo hay un lugar en donde los pápagos van a peregrinar: la antigua misión de Magdalena de Kino, cuyo término viene de la religión católica y de uno de los misioneros más famosos de la región, el padre Francisco Kino. En la actualidad es una comunidad totalmente mestiza, pero para la fiesta del 4 de octubre, día de San Francisco, una gran cantidad de pápagos de Sonora y Arizona se dan cita en el templo (Aguilar 2003).

En cuanto a la construcción y ubicación de sus casas, se ha observado que por lo general, hay dos tendencias. "Los guarijíos de la sierra tienden a construir casas relativa-

mente fuertes y permanentes, hechas de piedra, madera y adobe, mientras que los de las tierras calientes tienen habitaciones de materiales que podemos considerar menos duraderos, construidas con ramas entretejidas con lodo, adobe y zacate" (Moctezuma y Harriss, 2002). Materiales parecidos usan coras y huicholes, pues su medio ambiente es parecido, al ubicarse sus territorios en la sierra baja. A su vez, yaquis, mayos y pápagos construían hasta hace poco tiempo casas-habitación de varas y lodo, con una enramada (llamada ramada en la región) al frente, que les permitía soportar el intenso calor del desierto, pero a la vez más proclives a consumirse en poco tiempo, sobre todo en tiempos de huracanes. A raíz de la incorporación de nuevas tecnologías, en los últimos tiempos han preferido utilizar materiales industriales para la construcción de sus casas, aun cuando son menos térmicos. En el caso de tepehuanos del norte y sur, pimas y tarahumaras, la construcción de sus habitaciones y otras edificaciones que sirven para guardar semillas o herramientas, las edifican de troncos o tablones de madera, debido a que se encuentran en un entorno de bosques de pino, además de ser un material térmico. Sin embargo, como en todos los casos, la construcción de casas con materiales más duraderos es una constante, sobre todo utilizando adobe y piedra, con techos de madera o paja. Las casas se ubican en amplios solares, acompañando a las casas-habitación otras construcciones, como corrales, cocinas y trojes. Los cercos que en ocasiones las rodean obedecen más la función de cuidar el ganado, que de servir como límite entre los dominios familiares.

La movilidad caracteriza a los grupos serranos con fuerte tendencia a mantener la ranchería como parte de su medio de subsistencia y de su estructura social. Algunos grupos, como los tepehuanos del sur, tarahumaras y los guarijíos de la Sierra, tienen un patrón de movilidad estacional bien elaborado. Algunos tarahumaras viajan de la cumbre a las hondonadas, según las estaciones del año. En la temporada de calor en lo alto y en la de frío bajan a protegerse de las heladas y nevadas. Los tepehuanos habitan en determinadas temporadas en los pueblos tradicionales y durante la época de cultivo se mueven a sus ranchos, algunos muy alejados de sus centros ceremoniales. A su vez, los guarijíos buscan establecerse periódicamente en rancherías más o menos estables; es decir, poseen dos casas en diferentes rancherías y en ambos casos son casas permanentes, habi-

Pascola yaqui en posición de descanso detrás de un danzante de venado y sus músicos, participando en la enramada familiar durante el cabo de año para despedir a un difunto / Loma de Guamúchil (pueblo tradicional de Cócorit), Cajeme Sonora / José Luis Moctezuma Zamarrón / 2007.

tadas por ciertos periodos de tiempo, de acuerdo a diferentes motivos, ya sean económicos, políticos, sociales o culturales (Harriss y Conde, 2003).

Un caso particular es el de los guarijíos del Río. Este grupo es quizá el que mantiene con mayor vigor el antiguo sistema de ranchería. Su movilidad es relativamente constante dentro del extenso terreno de su ejido, lo cual implica la desaparición y creación de nuevas asentamientos. El único centro permanente desde hace algunos lustros es el de Mesa Colorada, debido a que allí se establecieron el albergue escolar y la clínica de salud, buscando las autoridades del estado, integrar un pueblo más compacto, con una estructura cuadrangular, semejante a la de los pueblos mestizos de la región; sin embargo, la concepción de ranchería tuvo más peso al momento de establecer los solares y las casas se fueron construyendo de forma irregular, sin considerar a las edificaciones de las instituciones estatales como el centro del poblado.

En otros casos, como entre yaquis y mayos, los pueblos de misión no cambiaron del todo la fisonomía ni la forma de relacionarse entre quienes prefieren vivir en lugares con cierto espacio y bajo criterios no cuadriculados, como los pueblos del área mesoamericana. En los poblados con presencia mayo existe un contraste entre los espacios habitados por los indígenas, con la misma tendencia de las rancherías; esto es, solares diseminados alrededor del camino del conti —espacio en donde se realizan las procesiones religiosas de la comunidad—, que rodea el templo católico. En ellos se llevan a cabo actividades que van más allá de lo cotidiano, ya que funcionan como sitio sagrado cuando se convierten en espacios dedicados a algún ritual, como puede ser la velación de las imágenes de Cristo o la virgen de Guadalupe, o al celebrarse algún ritual relacionado con la muerte, como pueden ser cabos de año, o la celebración anual de los difuntos, recordados con un altar, llamado tapanco entre los grupos de origen cahita. Junto a ellos se encuentran las casas de los mestizos, enfiladas en calles cuadriculadas, con calles bien trazadas y bajo el principio de urbanización.

A pesar de que algunos pueblos yaquis han desaparecido por un tiempo, como Ráhum, Huirivis y Belem, mientras otros se han movido de sus terrenos originales, como los pueblos de Bácum y Cócorit, en la actualidad ubicados en Loma de Bácum y Loma de Guamúchil, ya que los originales son ahora poblados mestizos, el patrón de asentamiento según el modelo de ranchería, combinado con pueblo de misión, sigue conservando su vigencia. El templo, el lugar de la guardia tradicional y el camino del conti se consideran el centro del pueblo, pero los solares se encuentran dispersos dentro y fuera del recorrido del conti (Spicer, 1994).

El agua como factor de supervivencia

Casa, cocina y corral guarijíos bajo el modelo de ranchería / Mesa Colorada, Alamos, Sonora / José Luis Moctezuma Zamarrón / 1996.

La ubicación de las rancherías estaba en función de la obtención del agua, generalmente extraída de los ríos o arroyos y en menor medida de los aguajes. La mayoría de los grupos indígenas más numerosos se situaban a lo largo de las principales afluentes o en las zonas serranas, en donde podían obtener el preciado líquido de los arroyos y aguajes, así como del agua de temporal utilizada para irrigar sus campos agrícolas. De hecho, uno de los factores que determinan las reubicaciones de las rancherías guarijíos es la escasez del vital líquido en los aguajes. Los grupos serranos continuaron con el sistema de temporal en el uso del agua, mientras yaquis y mayos ingresaron, tardíamente, al sistema de riego, desarrollado extensivamente en los valles del Yaqui, Mayo y Fuerte, luego del despojo de los mejores terrenos agrícolas de yaquis y mayos y del agua de sus ríos, almacenada en presas y destinada a la boyante agroindustria de la costa del Pacífico.

El agua ha jugado un papel muy importante para los grupos étnicos del noroeste, incluyendo la zona costera, de ahí su incorporación en el mundo de los símbolos de estos grupos. Por un lado, las comunidades serranas disponen de rituales de factura agrícola, mientras los pueblos de los valles reconocen la importancia del agua pero en su relación con el mundo del monte, con el florecimiento del *huya ania*, dador de vida y sustento de los animales y frutos del monte. Además, reconocen la importancia del mar, conocida entre los mayos como la mujer vieja, a la que se le debe agradecer y temer por su capacidad de dar y quitar la vida.

Para los seris, un grupo de cazadores, recolectores y sobre todo, pescadores, el mar tiene una representación mayor, ya que su sustento y su relación simbólica están íntimamente relacionados a la cultura desarrollada por los autonombrados comcáac. Este grupo, lingüísticamente aislado del resto de las lenguas de la región, nunca fue agricultor y no tuvo a la ranchería como su forma de organización social, política ni territorial. Más bien fueron grupos seminómadas, interactuando entre sí y moviéndose en territorios específicos de forma estacional, ocasionalmente entrando en guerra con los yaquis y pápagos y casi de forma permanente con los españoles y mestizos que los redujeron y empujaron hacia la parte más desértica y la isla Tiburón, la más grande de México. Hacia la tercera década del siglo XX fueron ubicados en dos poblados, Punta Chueca, cerca de Bahía Kino, municipio de Hermosillo y El Desemboque, en el municipio de Pitiquito, ambos en el estado de Sonora. Los seris son representativos de un

modelo diferente al dominante para el noroeste de México. Desde la llegada de los españoles a esta zona fueron casi los únicos que preservaban una forma de relacionarse con su territorio como pueblo semi-nómada. El resto estaba en proceso de desaparecer o ya lo había hecho debido a la intrusión de los pueblos agrícolas y semi-agrícolas de filiación yutoazteca (Moctezuma, Aguilar y López, 2003).

Tres formas de continuidad de la ranchería

De manera general, podemos considerar la herencia de la ranchería en tres formas diferentes de orientar su desarrollo. La primera le corresponde a los guarijíos. Son ellos los que han conservado el modelo ranchería lo más cercano a la forma primigenia que encontraron los europeos, sobre todo referente al tipo más disperso señalado por Spicer (1962), con la excepción del pueblo de Loreto. La organización de su territorialidad sigue girando en torno a la falta de un centro civil o religioso, con los solares familiares diseminados en un amplio espacio y conectados entre sí por serpenteantes veredas y no por caminos alineados en trazos rectos y por la ausencia de jerarquías en sus estructuras internas, tanto en lo civil como en lo ritual.

La segunda forma podría tener mayor diversidad, aunque aquí nos referimos a ella como la practicada por varias comunidades indígenas del noroeste, como tarahumaras, tepehuanos del norte y del sur, coras y huicholes. Su especificidad radica en el reconocimiento de un eje rector, sobre todo en el plano religioso, herencia de las misiones, al que se adscriben los miembros de una comunidad dispersa. Los pueblos o cabeceras constituyen el centro del pueblo, aunque la mayoría de sus integrantes no habiten cotidianamente alrededor de la iglesia. Más bien su lugar de residencia se localiza en rancherías y ranchos, alejados del templo católico, aunque funcionando de una manera diferente a la establecida por el vaticano. Los rituales u otras actividades colectivas los reúnen en torno al centro político y religioso, pero pasan la mayor parte del tiempo en sus lugares de producción, sobre todo en sus parcelas.

Una tercera forma ha dispuesto una manera diferente de mantener la ranchería como parte de su sistema de organización territorial. Los yaquis y mayos representan a los grupos que se incorporaron de mejor manera al sistema de pueblo de misión, aunque conservaron la dispersión del modelo de ranchería, al ubicar sus predios alrededor de la iglesia y el camino del conti, de modo irregular. Al mismo tiempo, integraron su visión del mundo del monte al sistema ritual católico, desarrollado por estos grupos étnicos, tanto con el ritual

Edificación de una casa de adobe, con el fogón al frente y la parcela atrás, circundados por el monte / Mesa Colorada, Álamos, Sonora / José Luis Moctezuma Zamarrón / Mayo de 1996.

practicado por los pascolas y el venado, como de la ramada o ramadón de los pascolas, que representa el huya ania o mundo del monte al interior de los herederos de los pueblos de misión.

De esta manera ha sido posible reconocer a la ranchería como una de las matrices de los pueblos indígenas del noroeste de México, particularmente los que tienen su origen en la rama sonorense de la familia yutoazteca. Hasta aquí hemos sido muy esquemáticos para poder presentar una interpretación de un modelo tan complejo y tan oculto, que apenas nos estamos dando cuenta de su importancia para entender las similitudes y diferencias internas de una región poco estudiada a partir de sus características propias.

Bibliografía

Aguilar Zeleny, Alejandro, 2003. *"Los símbolos del desierto. Territorialidad y sitios sagrados entre los o'odham (pimas y pápagos)," en: Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, vol. III, Alicia M. Barabas (coord.) pp. 150-172*, México, INAH.

Harriss Clare, Claudia y **Conde,** Gerardo, 2003. *"Territorialidad y centros ceremoniales guarijíos", en: Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, vol. III, Alicia M. Barabas (coord.) pp. 173-196*, México, INAH.

Hope, Margarita, 2006. *pimas bajos*, México, CDI.

Jáuregui, Jesús, 2003. et al. *"La autoridad de los antepasados ¿Un sistema de organización social de tradición aborigen entre coras y huicholes?," en: La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, Vol. III, Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), pp. 113-216*, México, INAH.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, 1991. "Las lenguas indígenas del noroeste de México: pasado y presente," en: *El Noroeste d México, sus Culturas Étnicas*, Donaciano Gutiérrez y Josefina Gutiérrez Tripp (eds.), pp. 125-135, México: INAH.

Moctezuma, José Luis y **Harriss**, Claudia, 2002. *"Rancherías y pueblos de misión en el noroeste de México. El caso de los grupos guarijíos y cahitas." Memoria del XXVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora.* Universidad de Sonora. CD.

Moctezuma, José Luis, **Olavarría**, María Eugenia y **López**, Hugo, 2003. *"Entre el pueblo y el monte. Territorialidad simbólica entre yaquis y mayos," en: Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, vol. III, Alicia M. Barabas (coord.) pp. 131-149*, México, INAH.

Moctezuma, José Luis, **Aguilar**, Alejandro y **López**, Hugo, 2003. *"Etnografía del desierto. La estructura social o'odham, conca'ac, yoeme y yoreme," en: La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, Vol. III, Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), pp. 269-318,* México, INAH.

Porras, Eugeni, 2003. et al., *"Territorialidad y apropiación del espacio entre los rarámuri, en: Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México," vol. III, Alicia M. Barabas (coord.) pp. 197-247,* México, INAH.

Reyes, José Antonio, 2006. *Tepehuanes del sur,* México, CDI.

Saucedo, Eduardo, 2004. *Tepehuanes del norte,* México, CDI.

Spicer, Edward H, 1962. *Cycles of Conquest: The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest 1533-1960.* University of Arizona Press, Tucson.

1994. *Los yaquis. Historia de una cultura.* México, UNAM.

YA DEHE, YA XU, YA JÖ NE YA MECO. AGUA, CERROS, CRUCES Y ANTEPASADOS. LA RITUALIDAD DE LOS PUEBLOS OTOMÍ CHICHIMECAS DEL SEMIDESIERTO QUERETANO.

Diego Prieto / Beatriz Utrilla /
Mirza Mendoza / Alejandro Vázquez /
Centro INAH Querétaro.
México.

1.La región otomí chichimeca y la configuración del territorio étnico

En este trabajo intentaremos aproximarnos a los procesos rituales que reproducen las comunidades indígenas que habitan en un territorio étnico al que hemos designado región otomí chichimeca del semidesierto queretano. Se trata de un espacio ocupado preponderantemente por comunidades que, desde el punto de vista etnolingüístico, se reconocen como otomíes, ya que mantienen el uso del ñhañha como lengua materna[1], pero que en múltiples expresiones de su cultura dejan entrever representaciones colectivas, elementos simbólicos y evocaciones referidas a la cultura y la memoria de grupos culturales aparentemente desaparecidos en la región, conocidos genéricamente como chichimecas[2].

El semidesierto queretano ha sido un espacio habitado desde hace algunos milenios por diversas poblaciones que, a pesar de la aridez del suelo, han sabido extraer de él bienes suficientes para sobrevivir y permanecer en el territorio. De acuerdo con el arqueólogo Viramontes, las primeras sociedades agrícolas se habrían ubicado en el área hacia el siglo V a.C., en las extensas planicies de San

1.El término ñhañha (en la variante del otomí que se utiliza en Tolimán), se emplea para referirse a la lengua otomí, en tanto que el término ñañha se utiliza en la misma variante para referirse a los hablantes de dicha lengua.

2.Chichimeca es un término genérico que empleaban los nahuas del altiplano, y más adelante los conquistadores españoles, para referirse a las grupos seminomádicos de recolectores-cazadores que ocupaban los amplios territorios del centro norte del México antiguo. En esta región, los estudios etnohistóricos indican que de manera preponderante eran los pames y los jonaces, los grupos chichimecas que ocupaban el territorio en el siglo XVI, a la llegada de los conquistadores españoles y otomíes.

Ofrenda floral en el panteón durante día de muertos / La Florida, Tolimán, Querétaro / Asucena Rivera Aguilar / 2007.

Juan del Río (2005:40). Pero los grupos con mayor presencia en el territorio hasta el siglo XVI, fueron recolectores cazadores.

Esta región se caracteriza, desde la época prehispánica, como un espacio de frontera cuyos ocupantes han combinado permanentemente una forma de vida de recolectores cazadores con una agricultura incipiente, y en que a través de los siglos de interacción y convivencia, se fue produciendo una amalgama de elementos culturales resultado del encuentro entre sociedades nómadas y sedentarias.

En el siglo XVI, esta región fue impactada por los procesos de colonización que llevaron a cabo diversos grupos otomíes, con el aval de la corona de España, sobre los territorios dominados por grupos chichimecas. De modo que el poblamiento de esta región en el periodo virreinal, se configuró sobre la base de aquellas tribus chichimecas (pames y jonaces, principalmente) que aceptaron congregarse, mezclándose con los recién llegados otomíes y adoptando paulatinamente la lengua hegemónica impuesta por los gobernantes y caciques que hablaban el otomí; de manera que estamos frente a una amalgama sociocultural entre otomíes y chichimecas 'otomizados', como lo destaca Heidi Chemin al observar que "muchos pames se transculturaban en la sociedad otomí, adoptando la lengua y demás rasgos de la cultura de esos indios" (1993:30).

En estas poblaciones, la memoria, plasmada en diversos mitos fundacionales, creencias y relatos, reconoce visiblemente su origen chichimeca, al grado que en diversas comunidades de la región existe una veneración explícita a los 'abuelitos mecos', como muchos pueblos de la región denominan cariñosamente a sus antepasados chichimecos (Chemin, 1993; Piña, 2002).

Las comunidades ñañha han construido simbólicamente su territorio, identificando lugares sagrados y significando el espacio desde el punto de vista ritual, mediante peregrinaciones y vías procesionales. Dichas comunidades se reconocen en una memoria común y mantienen vínculos de identificación étnica, en la medida en que comparten una tradición, una cosmovisión y reconocen la vigencia y la veneración de ciertos sitios sagrados, asociados con la presencia de sus ancestros, entre los que sobresalen tres elevaciones, que marcan límites del territorio étnico: el pinal del Zamorano, el cerro del Frontón y la Peña de Bernal. Cada una de estos cerros alberga en su cima una cruz,

considerada por sus devotos de gran poder, o 'muy milagrosa', como ellos aseguran: el 'Divino Salvador', la 'Cruz de Maguey Manso', y la 'Santa Cruz de Bernal'.

Las peregrinaciones a los cerros remiten al culto de los antepasados chichimecas, los 'abuelitos mecos', o ya meco, como llaman sus descendientes de habla otomí a los que consideran fundadores de sus pueblos. Un habitante de la región afirma que "de los cerros vinieron los antepasados, a los que llamaban 'mecos', aquellos que no fueron bautizados".

Esta región, que por sus expresiones socioculturales preponderantes hemos caracterizado como otomí chichimeca, se integra por comunidades en las que también existe población mestiza, conviviendo y compartiendo los mismos espacios con la población de habla ñhañha[3]; de modo que encontramos un conjunto de habitantes que, sin hablar ya dicha lengua, comparten diversos rasgos culturales con la población ñañha y se identifican en la tradición otomí chichimeca.

2.Ya dehe. El agua y los ciclos rituales

En el semidesierto queretano prevalece un calendario ritual, en que se ponen en manifiesto las diversas actividades que las comunidades realizan a lo largo del año, de acuerdo con una tradición propia, para rendirle culto a la divinidad, a sus santos y sus antepasados, para propiciar un buen temporal, solicitarles protección y ayuda, y agradecerles por la obtención de sus bendiciones, dones y alimentos.

Nuestras observaciones de campo nos permitieron encontrar comunidades que han logrado su reproducción sobre la base de la combinación de la recolección y la agricultura de temporal. Bajo esta premisa, frecuentemente hemos visto estas poblaciones más ligadas a la cultura de grupos culturales del norte del país, que a los grupos identificados más claramente con la matriz mesoamericana, sustentada en el cultivo del maíz. Hay que señalar la riqueza que en esa perspectiva nos ofrecieron los estudios etnográficos recientes sobre grupos norteños, como los trabajos de Johannes Neurath (2003) y Jesús Jaureguí (2003), entre otros.

Cuando llevamos a cabo nuestras observaciones, la gente nos indicaba con frecuencia que, si bien el maíz es significativo y apreciado y para su alimentación, el elemento más trascendente para su sobrevivencia es el agua, líquido que vincula y orienta la esfera de lo simbólico y de lo práctico, mediante una diversidad de actos rituales que se desarrollan a lo largo del año.

El Chimal es transportado hacia el atrio de la iglesia de San Miguel Tolimán para ofrendarlo al santo patrón / San Miguel Tolimán, Querétaro / Alejandro Vázquez Estrada/2007.

3.De acuerdo con la información proporcionada por el lingüista Ewald Hekking y su colaborador, el maestro otomí Severiano Andrés de Jesús, en Querétaro existen cuatro variantes dialectales del otomí. La que se habla en Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco; la de San Ildefonso Tultepec, Amealco; la que se emplea en el municipio de Tolimán; y la que se maneja en pequeños núcleos aislados del municipio de Cadereyta. A lo largo del presente trabajo, emplearemos la variante de Tolimán.

Armado de castillo pirotécnico / La Florida, Tolimán, Querétaro / Alvarano Rivera Aguilar / 2006.

Desde las primeras entrevistas, el agua estuvo presente en múltiples formas y en distintas metáforas, teniendo todas ellas una fuerte articulación semántica con otros tres símbolos importantes en su cosmovisión: el cerro, la cruz y los antepasados. En las exégesis locales sobre su práctica ritual, estos cuatro elementos se fueron advirtiendo como inseparables y universales a lo largo del ciclo ritual, cuyos simbolismos, movimientos y prácticas iban mostrando referencias directas e indirectas, explícitas e implícitas, a dichos elementos, y señalando al agua, en sus distintas manifestaciones y connotaciones, como el eje articulador de la rutina anual, ritual y laboral.

De acuerdo con las exégesis de los lugareños, el agua se observa como una entidad que vuela, corre o brota, y les resulta claro que la falta de apego a la tradición y a los rituales prescritos por sus antepasados, puede traer como consecuencia la falta de agua o el desorden en su aparición, con todas las calamidades que ello puede implicar. En esta perspectiva, observamos cómo los complejos rituales ligados al ciclo anual tratan, sobre todo, de asegurar que en los distintos momentos o estaciones del año[4], el agua esté presente como sustento de la vida y fuente fundamental de los alimentos. Dada la enorme importancia que se otorga al agua, los habitantes de la región reconocen, según su origen y modalidades, cuatro tipos de agua, ya dehe: el viento húmedo, el agua que cae –la lluvia–, el agua que corre –los ríos–, y el agua que brota –los manantiales–.

Para comprender la ritualidad de las poblaciones indígenas de la región otomí chichimeca resulta relevante entender el sistema simbólico en el que se establece y se expresa la simbiosis de varios componentes: el agua, el cerro, los antepasados y las cruces sagradas, los cuatro símbolos fundamentales de su cosmovisión.

En algunas comunidades de Casa Blanca Tolimán también encontramos chimeneas en las capillas familiares / Tolimán , Querétaro / Alejandro Villagomez Estrada / 2006.

3.Ya xu. El cerro, los antepasados y las apariciones prodigiosas

Gran parte del sistema de creencias y valores que caracterizan a esta región indígena, se encuentra condensado en la práctica de las peregrinaciones a la cima de los cerros. Estos hitos geográficos aparecen en la cartografía cosmogónica de los otomí chichimecas como el lugar de encuentro entre los vivos, los antepasados y las fuerzas divinas. Constituyen el sitio de convocatoria en que los ritos y símbolos se entremezclan para pedirle a la divinidad su protección y ayuda. Los tres cerros principales en este marcaje territorial: el Zamorano, el Frontón y la Peña

4.Entre las comunidades de la región existen diversas explicaciones que establecen una diferenciación de tres momentos climáticos: el de secas, el de lluvias y el de fríos o heladas. Estos períodos se basan en la interpretación del agua como una entidad lábil y fluctuante, que en sus mutaciones y estados diversos orienta y prescribe diversas actividades, tanto funcionales como rituales, para que los humanos puedan obtener sus beneficios.

de Bernal, son considerados como espacios de culto y de visita obligada dentro del ciclo de vida de las personas, tal y como se afirma en la siguiente expresión: "Desde niños, nuestros padres nos han enseñado a peregrinar...aquí la gente sabe que tiene que irse a caminar, porque somos un pueblo peregrino...".

Como entidades sagradas, los cerros son comprendidos de múltiples maneras, como el lugar en que las entidades encargadas del cuidado y dotación del agua tienen su residencia, y también como la casa y el origen de los antepasados. En algunas narraciones aparecen como casa y refugio[5], en otras como benefactores[6], y en otras tantas como el padre o la madre[7] de las comunidades. De esta multivocalidad del cerro podemos observar las formas como los significados se entrelazan, se articulan y se afectan mutuamente.

Otra de las entidades que encuentran su lugar en esos cerros son las imágenes que los devotos reconocen como 'aparecidas', como es el caso de la Santa Cruz de Maguey Manso y la del Divino Salvador, consistentes en una cruz de madera en cuyo centro se dispone una imagen del rostro de Jesús. En las peregrinaciones a los cerros, estas cruces se utilizan como estandarte y eje de articulación del ritual. En estas imágenes encontramos elementos simbólicos que combinan la figura de Jesucristo crucificado con la representación de los cuatro vientos, jugando un importante papel en las peregrinaciones a los cerros sagrados.

De esta manera, alrededor de la pareja simbólica cerro–agua, formando un eje de causalidad anclado en la naturaleza, se generan relaciones simbólicas y prácticas, en función de la cual se habilitan otro tipo de relaciones simbólicas en el ámbito de las entidades sobrenaturales, incorporando el culto a los ancestros y a las deidades, en este caso, las cruces milagrosas.

En la etnografía mexicana existen muchos ejemplos de pueblos mesoamericanos que suelen ligar simbólicamente a los cerros con la morada de los antepasados[8]. En este caso, la peculiaridad que se nos presenta es la idea de que los cerros están habitados por dos tipos de antepasados: unos, de origen otomí, llamados xita; y otros, que representan su origen chichimeco, llamados 'abuelitos mecos'. Los primeros son reconocidos como los abuelos, los antepasados recientes, y los otros, son considerados los an-

---

5. "...*El cerro, siempre ha sido como hogar y refugio, los de más antes cuando no tenían casas toda esa gente vivía en las cuevas, comían del cerro y se tapaban con el, aquí todavía se cuenta que la gente de antes vivía toda en el cerro...*" (Comunidad de San Miguel, Tolimán).

6. "...*Pues aquí uno encuentra de todo, plantas para curarse, para la comida, alguno que otro animalito, leña, maguey, pulque, el asunto es que hay que traerle su ofrenda porque el cerro siempre nos da...*" (Comunidad del Sabino de San Ambrosio, Tolimán)

7. "...*Pues dicen que la gente de por aquí somos hijos del cerro, que haya vivieron los antepasados, que de allá somos, es como en el Zamorano, allá están los Xita, esa palabra significa abuelo, y pues nosotros somos su descendencia, así que venimos todos de allá...*" (Comunidad de San Miguel, Tolimán).

8. Broda, 2001, entre muchos otros.

tepasados de más antes, o los viejos antepasados. En las exégesis locales, se considera que los abuelitos mecos son los garantes de las tradiciones y las costumbres de sus pueblos; asociación que se articula con un carácter vigilante y castigador; mientras que los xita aparecen como seres que orientan y protegen a su descendencia.

Los antepasados articulan también un intenso trasfondo simbólico y normativo, toda vez que, cuando los miembros de la parentela dejan de atender las fiestas comunitarias y las obligaciones rituales correspondientes a su capilla de linaje, los antepasados se les pueden presentar en sueños para expresar su disgusto y convocar a sus descendientes para que no se aparten de su costumbre.

4.Los complejos rituales anuales

A lo largo del año podemos distinguir dos clases de complejos rituales que involucran a las comunidades de la región. Por una parte, aquellos que hemos denominado 'de itinerancia', incorporando aquí las peregrinaciones que se verifican entre fines de abril y principios de mayo. Éstas tienen como característica la salida de la población de sus localidades hacia los cerros sagrados situados en el exterior. Estos complejos rituales tienen un alcance regional y constituyen un mecanismo simbólico mediante el cual se delimita y se recrea un territorio étnico.

Por otra parte, encontramos las fiestas comunitarias, como complejos rituales que caracterizamos como 'de congregación', ya que reúnen a la población dentro de las comunidades y permiten refrendar los vínculos entre pueblos cercanos o barrios de un mismo pueblo, acreditando las redes de intercambio y solidaridad que forman el entramado identitario de esta región étnica. A diferencia de las peregrinaciones, las fiestas comunitarias determinan el espacio interior y definen centros de articulación de la vida social, en que la gente se congrega en un movimiento convergente.

El Chimal se adorna con flores y fruta para ofrendarlo al santo patrón / San Miguel, Tolimán, Querétaro / Alejandro Vázquez Estrella / 2007

Las fiestas comunitarias se distribuyen a lo largo del año, pero se concentran en dos momentos: el primero, señalado por el inicio de la primavera y la espera de las primeras lluvias (de fines de marzo a principios de mayo); y el segundo, determinado por el fin del tiempo de lluvias, que coincide con las cosechas y el término de la recolección (entre finales de septiembre y principios de noviembre). En el primer período hay que destacar las celebraciones de Dolores y Semana Santa, la Santa Cruz y San Isidro Labrador; en tanto que en el segundo sobresalen la exaltación de la Santa Cruz, la fiesta de San Miguel, el Corpus Cristi de octubre y los días de muertos.

5.Singularidad de la cultura otomí chichimeca

Las capillas familiares otomí chichimecas constituyen lugares de memoria característicos de los pueblos otomíes, en los que se desarrollan diversas actividades rituales, ajenas al culto católico oficial, que se relacionan con la veneración de los antepasados, la comunicación con los difuntos, la organización familiar, la configuración de barrios y la estructuración de los sistemas de cargos religioso rituales. Sin embargo, aunque las capillas familiares otomianas[9] pueden interpretarse dentro de un modelo más o menos general, es indudable que existe un ámbito de variabilidad que define particularidades en cuanto a su forma, sus características constructivas, su iconografía y su articulación con los espacios y rituales comunitarios.

Pero, más allá de estas diferencias, el elemento que nos permite apreciar con mayor claridad la especificidad cultural de los pueblos ñañha del semidesierto, en relación con los otros grupos otomianos, es la memoria de los abuelitos mecos, pues ella determina que, en su concepción, tanto sus capillas familiares como los cerros sagrados estén habitados por dos tipos de antepasados: unos, de origen otomí, ya xita; y otros de estirpe chichimeca, ya meco.

Existe un elemento de la mayor elocuencia para comprender la singularidad de los pueblos otomí chichimecas, en lo que se refiere a su mundo ritual y simbólico. Se trata de la presencia del chimal, que además de ser una sugerente ofrenda de abundancia, ligada al agradecimiento por la lluvia y el alimento que proporciona la tierra, constituye un emblema de la resistencia chichimeca.

Esta consideración se apoya en el hecho de que, en las danzas de conquista de San Miguel Tolimán, encontramos un personaje que, después de la caída de Tenochtitlán a manos de los conquistadores y de la aprehensión del emperador Cuauhtémoc, llama a los indígenas a seguir combatiendo y a resistir; personaje que curiosamente recibe el nombre de 'Chimal', igual que la vistosa estructura que se coloca frente a la Iglesia en las vísperas de la fiesta de San Miguel. Si la capilla familiar conecta a estos pueblos con la tradición otomí, el chimal, en sus dos connotaciones, los vincula con la parafernalia chichimeca. Ello se confirma con el hecho de que los núcleos de habla uza o chichimeca jonaz que prevalecen en el municipio de San Luís de la Paz, Guanajuato, suelen montar esta clase de estructuras perecederas, semejantes a las que observamos en el semidesierto queretano.

Es este componente chichimeca el que confiere su singularidad a los ñañha del semidesierto y nos permite ubicarlos, junto con el pequeño núcleo chichimeca que subsiste

9 Las lenguas otomianas incluyen al otomí y al mazahua, idiomas muy semejantes entre sí, de acuerdo con la clasificación de Leonardo Manrique, estas lenguas constituyen una subfamilia de la familia lingüística otopame, que comprende también al matlatzinca, el ocuilteco, el pame y el chichimeca jonaz (1998).

en Guanajuato, y con las comunidades pames, o xi'oi, que habitan en la zona media de San Luis Potosí y en la Sierra Gorda de Querétaro, como uno de los tres contingentes étnicos que mantienen la memoria de las antiguas tribus chichimecas, de su pasado seminómada, de su carácter indómito y de su determinación de negarse a desaparecer, como parecía ser su destino inevitable. Eso los hace diferentes a los otros grupos de habla otomí, los distingue de los pueblos propiamente mesoamericanos y los proyecta como el eslabón que une la historia casi extinta de la rebeldía y el orgullo chichimeca, con la sensualidad, la sencillez y la perseverancia de los otomíes, uno de los grupos etnolingüísticas más extendidos y numerosos del México actual.

Bibliografía

Aguirre Mendoza, Imelda, 2006. *El ciclo ritual de la Santa cruz del Zamorano*. Documento interno, Equipo de etnografía INAH-Qro, México.

Barabas, Alicia, 1995. *"El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad"; en: La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos*. UNAM, 1ª edición. México.

Barth, Fredrik (compilador), 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica*, México.

Broda, Johanna, 1971. *"Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia"; en: Revista española de Antropología Americana, vol. 6: 245-327*

Broda, Johanna, 2001. *"La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica"; en: Broda y Baez-Jorge (comps.) Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE, México. pp. 165-238.

Castillo Escalona, Aurora, 2000. *Persistencia histórico-cultural, San Miguel Tolimán*. Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Castillo Escalona, Aurora, 2005. *Semblanza de un pueblo en Castillo Escalona (compiladora) Otopames*. Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Chemin Bassler Heidi, 1993. *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán, Colección Documentos 15*, FCE de Querétaro, CONACULTA, Dirección general de Culturas Populares, Querétaro, México.

Coyle E., Philip, 2003. *"Para juntar las aguas. Indexando las metonimias de territorialidad en el ritual cora de kweimarutse'e"; en: Los que caminan al amanecer. Territorialidad, peregrinaciones y santuarios en el Gran Nayar. Johannes Neurath (coordinador); en: Diálogos con el Territorios. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Alicia M. Barabas (coordinadora). Tomo III*, INAH, México.

Crespo, Ana María y **Viramontes**, Carlos (coords), 1996. Tiempo y territorio en arqueología. El centro-norte de México, Colección científica, INAH, México.

Florescano, Enrique, 2000. "La visión del cosmos de los indígenas actuales" en: Desacatos Revista de Antropología social. Invierno 2000, México. pp15-29

Galinier, Jacques, 1990. La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. México, UNAM, CEMCA, INI, México.

Galinier, Jacques, 1998. "Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones" en: Estudios de cultura otopame. Revista bienal 1998 Año I Num1. 1ª Edición. UNAM e IIA. México.

Good Eshelman, Catherine, 2001. El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero, en Broda y Baez-Jorge (comps.) Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, FCE, México.

López-Austin, Alfredo, 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, en Broda y Báez-Jorge (comps.) Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, FCE, México.

Lupo, Alessandro, 1995. La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales. CONACULTA / Instituto Nacional Indigenista, México.

Mendoza Rico, Mirza; **Vázquez** Estrada, Alejandro en: Barabas, Alicia M. (coord), 2003. *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, vol. II. Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos.*CONACULTA- INAH, México, pp. 221- 306.

Mendoza Rico, Mirza, 2006. *La reorganización ritual; La peregrinación hacia el cerro del Zamorano, Ponencia presentada en el VIII Coloquio internacional Otopames;* México.

Monaghan, John, 1990. *Reciprocity redistribution, and the transaction of value in Mesoamerican fiesta from American Ethnologist, Vol 17 No, 4.*

Montemayor, Carlos, 2000. *La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales. He venido a contradecir, en: Revista Desacatos, La cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México, No 5, CIESAS, Invierno,* pp95-106

Morante López, Rubén B., 2000. *El universo Mesoamericano. Conceptos integradores, en: Revista Desacatos, La cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México, No 5, CIESAS, Invierno,* pp. 31-44.

Morayta Mendoza, Luis Miguel (coord), 2003. *Chicahualistle" la fuerza" en el paisaje sagrado de Morelos, en: Alicia Barabas (coordinadora), Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* INAH, México. pp 307-396.

Neurath Johannes, 2003. *"El Tukipa Hiuchol: Microcosmos y macrocosmos", en: "Los que caminan al amanecer. Territorialidad, peregrinaciones y santuarios en el gran nayar. Johannes Neurath (coordinador) dentro del Tomo III de Diálogos con el Territorios. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Alicia M. Barabas (coordinadora)* INAH.

Piña Perusquía, Abel, 2002. *La peregrinación otomí al Zamorano;* U.A.Q. Querétaro, México.

Rosberry, William, 1989. *Balinese Cockfights and the seduction of Anthropology en: Rosberry, William(comp.) Anthropologies and Histories: Essays in Culture, history and political economy.* New Bruswick: Rutgers University Press.

Sahlins, Marshall, 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona España.

Secretaria de Desarrollo Sustentable, 2005. *Anuario Económico 2005, Gobierno del Estado de Querétaro*, México, Querétaro.

Uzeta Iturbide, Jorge, 2004. *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense.* El colegio de Michoacán. Ediciones La Rana, México.

Vázquez Estrada, Alejandro, 2005. *Los espacios de la sacralidad entre los ñäñho del semidesierto queretano; en: Estudios antropológicos de los pueblos otomíes-chichimecas en Querétaro (20 Aniversario del Centro INAH Querétaro)* México.

Vázquez Estrada, Alejandro, 2004. *Por los caminos de la devoción, identidad y territorio entre los chichimeca-otomíes del semidesierto queretano*, Tesis de licenciatura presentada en la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía, México.

Viramontes Anzures, Carlos, 2000. *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro.* INAH, México.

Viramontes Anzures, Carlos, 2005. *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro, México.

MESA 3

PATRIMONIO CULTURAL Y MEDIDAS DE SALVAGUARDA. PARTICIPACIÓN COMUNITARIA, TURISMO CULTURAL Y DESARROLLO SUSTENTABLE

MODERADOR / *FRANCISCO VIDARGAS ACOSTA*

POLÍTICA Y SISTEMA DE SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN BRASIL

Claudia Marcia Ferreira / Departamento do Patrimonio/ Inmaterial del IPHAN. Brasil.

Nota Previa

Este texto informa resumidamente sobre las estructuras institucionales, sobre la legislación de preservación del patrimonio cultural inmaterial y sobre los instrumentos disponibles para el inventario, registro y valorización de ese patrimonio, que existen en Brasil. Informa aún sobre las medidas de salvaguardia que han sido adoptadas por el gobierno brasileño, y noticia nuestra participación en la puesta en marcha de la Convención de UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y en la consolidación del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina - CRESPIAL. No obstante, para que esa organización institucional y legal sea mejor conocida, es necesario hacer una breve digresión sobre las iniciativas de salvaguardia de los aspectos inmateriales del patrimonio cultural que han marcado nuestra historia, así como proporcionar algunas informaciones sobre nuestra organización política y administrativa, sobre dados geopolíticos y socio-demográficos.

El Divino Salvador encabeza la Peregrinación hacia el Cerro del Frontón / Tolimán, Querétaro / Verónica Velázquez Guerrero / 2006.

El reconocimiento de la importancia de las expresiones de la cultura popular en la formación de la identidad brasileña surge en los años 1930 y es parte del contexto de la creación del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) – primera institución gubernamental del país creada con el intento de proteger nuestro patrimonio cultural. La preservación de bienes culturales inmateriales ya estaba prevista en el anteproyecto que originó esa institución, elaborado en 1936 por el poeta modernista Mário de Andrade, uno de los intelectuales responsables por su fun-

dación. En una visión retrospectiva, se puede afirmar que los primeros registros de bienes culturales inmateriales fueron realizados en aquél período, durante las expediciones de Mário de Andrade al Nordeste brasileño, ocasión en que él recogió valioso material audiovisual sobre danzas y ritmos populares. El resultado de la investigación del poeta puede ser encontrado, actualmente, en la Discoteca Oneyda Alvarenga, en São Paulo, institución que mantiene y preserva importantes registros fonográficos y visuales de expresiones de la cultura popular del país.

En los últimos 60 años, la preocupación con la documentación de las tradiciones populares no ha estado siempre vinculada solamente a las instituciones de preservación del patrimonio. Otros organismos también investigaron sobre ese tema en Brasil, entre los cuales se destaca la Comisión Nacional del Folclore, creada en 1947 y que, desde entonces, realiza un importante trabajo de pesquisa, promoción y difusión de la cultura popular y desarrolla acciones de apoyo a las condiciones de reproducción de sus manifestaciones. Más tarde, transformada en Centro Nacional de Folclore y Cultura Popular, la institución se encuentra vinculada al IPHAN desde 2003.

Cabe aún destacar, en ese breve histórico, el antiguo Centro Nacional de Referencia Cultural y la Fundación Nacional Pro-Memoria, ambos creados en los años de 1970 y extintos en 1990. Esas instituciones han realizado acciones experimentales de registro de expresiones culturales inmateriales que motivaron importantes reflexiones sobre el tema, así como la consolidación de una noción más amplia del patrimonio cultural. Esta noción es la que se encuentra expresa en los siguientes artículos de la Constitución Federal del país, promulgada en 1988:

> Art. 215. El Estado garantizará a todos el pleno ejercicio de los derechos culturales y el acceso a las fuentes de la cultura nacional, y apoyará y estimulará la valorización y la difusión de las manifestaciones culturales.
>
> Parágrafo 1° El Estado protegerá las manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afro-brasileñas, y de los otros grupos participantes del proceso civilizador nacional.
>
> Art. 216. Constituye el patrimonio cultural brasileño los bienes de naturaleza material y inmaterial, vistos individualmente o en su conjunto, portadores de referencia de la identidad, la acción, la memoria de los diferentes grupos formadores de la sociedad brasileña, en las cuales se incluyen:
>
> I – las formas de expresión;
>
> II – las maneras de crear, hacer y vivir;
>
> III – las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas;
>
> IV – las obras, objetos, documentos, edificaciones y otros espacios destinados a las manifestaciones artísticas y culturales;

V – conjuntos urbanos y lugares históricos, paisajes y bienes artísticos, arqueológicos, paleontológicos, ecológicos y científicos.

Parágrafo 1° El Poder Público, con la colaboración de la comunidad, fomentará y protegerá el patrimonio cultural brasileño, por medio de los inventarios, registros, vigilancia, declaración de un bien de interés cultural y desapropiación, y de otras formas de salvaguardia y preservación.

En noviembre de 1997, recuperando entonces una discusión que hace parte de su historia, el IPHAN promovió un seminario internacional en la ciudad de Fortaleza, Estado de Ceará, con el objetivo de discutir estrategias y formas de protección al patrimonio cultural inmaterial. En el evento fueron presentadas y discutidas las experiencias brasileñas y las internacionales de rescate y valorización de ese patrimonio, así como los instrumentos legales y medidas administrativas de preservación de bienes culturales inmateriales. En consideración a las recomendaciones de este encuentro, el Ministerio de Cultura creó, en marzo de 1998, una Comisión y un Grupo de Trabajo con el objetivo de elaborar una propuesta de mecanismo legal para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Como resultado del trabajo, el Decreto número 3.551, en 04 de agosto de 2000, instituyó el Registro de los bienes culturales inmateriales y creó el Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial.

Geopolítica, demografía e estructuras institucionales

Brasil tiene una población de cerca de 170 millones de habitantes ubicados en un territorio de 8.514.876 Km2.[10] Esa población se encuentra irregularmente dividida en los 27 estados o departamentos que componen la federación. La mayoría de los habitantes se concentra en las regiones más desarrolladas del país, las cuales son la Región Sureste y Sur. No obstante, 72 millones de habitantes viven en las áreas de menor desarrollo del Nordeste, Norte y el Centro-Oeste – áreas donde también están nuestras más ricas e importantes manifestaciones culturales inmateriales.

La población brasileña es en mayoría joven y de bajos ingresos. Cerca de 60% de la población no gana más que 100 dólares[11] y, de una manera general, la escolaridad es también precaria. En una situación demográfica como esa, hablar en salvaguardia de patrimonio cultural es hablar de la necesidad de desarrollo social y económico.

En consecuencia de una estructura política federativa, Brasil tiene organismos de preservación del patrimonio cultural en todas las áreas del poder público, o sea, en

10 Según los datos del año 2000, del Instituto Brasileño de Geografía e Estadística (IBGE) la población es de 169.799.170 habitantes.
11 Idem.

los niveles federal, estadual (departamental) y municipal. Además del IPHAN, que es una institución del gobierno central, todos los departamentos de la federación poseen institutos, fundaciones o consejos de preservación, normalmente vinculados a las Secretarías Estaduales de la Cultura. En el ámbito municipal, la implantación de esas estructuras ha sido creciente, especialmente después de la década de 1980. Actualmente, en todas las capitales, las estructuras municipales de preservación están en funcionamiento, lo que ocurre también en gran parte de las ciudades medianas del país.

No obstante, en los departamentos y municipios, salvo algunas excepciones mencionadas adelante, el trabajo de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial todavía es incipiente y necesita de organismos específicos. Así, la principal estructura institucional de preservación del patrimonio cultural inmaterial es el recién creado Departamento del Patrimonio Inmaterial del IPHAN, por su vez un organismo del Ministerio de Cultura.

El Departamento del Patrimonio Inmaterial (DPI)[12] es compuesto por una Gerencia de Identificación, responsable por la coordinación de los inventario y de la documentación de bienes culturales; una Gerencia de Registro, para avaluación, coordinación y supervisión de las propuestas de Registro de los bienes culturales inmateriales; y una Gerencia de Apoyo y Fomento, designada a la elaboración e implementación de los planes de acción necesarios para apoyar la continuidad, la transmisión y el mejoramiento de las condiciones de reproducción de los bienes inventariados y registrados. Además de esos sectores, el departamento cuenta todavía con un Comité Gestor del Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial, destinado a la captación de los recursos y socios para las acciones del inventario, registro y salvaguardia, así como el fomento de los proyectos especiales, a la promoción de eventos, publicaciones y al intercambio de experiencias relacionadas con la preservación del patrimonio cultural inmaterial.

Ofrenda para el cambio de los cargos / La Florida, Tulimán, Querétaro / Asuncena Rivera Aguilar / 2007.

En la ejecución de la política de identificación y salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, el departamento cuenta con las 21 unidades regionales del IPHAN, localizadas en casi todos los estados (departamentos) del país, con el apoyo de socios gubernamentales y no-gubernamentales y aún con la colaboración del Centro Nacional de Folclore y Cultura Popular (CNFCP), ubicado en Río de Janeiro.

Creado en 1958, el CNFCP es una referencia para las políticas relacionadas con la salvaguardia del que hoy denominamos patrimonio inmaterial. Actuando, en ámbito nacional, en las áreas de la pesquisa, documentación, difusión y defensa de las culturas populares, ese centro mantiene una biblioteca con cerca de 200 mil documen-

12.El Departamento del Patrimonio Inmaterial fue creado por el Decreto 5.040, del 7 de abril de 2004.

tos, vasto acervo de películas, registros sonoros y fotos. Cuenta aún con el Museo del Folclore Edson Carneiro, la Galería Mestre Vitalino y el Salón del Artista Popular - espacios donde son expuestas obras de arte popular, así como los resultados de las investigaciones conclusas. El centro mantiene también un Programa de Apoyo a las Comunidades Artesanales con actuación directa en 25 municipios y realiza actividades educativas, de difusión cultural y de intercambio.

Legislación vigente

El Decreto número 3.551/00 instituyó el Registro como una forma de reconocimiento de las expresiones inmateriales que hacen parte del patrimonio cultural brasileño, como una manera de buscar su valorización y establecer el compromiso del Estado en documentar, producir conocimiento y apoyar su continuidad. Una vez que son procesos culturales dinámicos, esas manifestaciones remiten a una concepción de preservación que no puede ser fundamentada en los conceptos de preservación y de autenticidad, normalmente utilizados en el campo de la preservación del patrimonio cultural. Los bienes culturales inmateriales poseen una dinámica de creación, actualización y transformación que no caben en esos conceptos, lo que nos obliga a sustituir esas nociones por la idea de continuidad histórica. Por ese motivo, el Registro es siempre el retrato de un momento y debe ser rehecho periódicamente, con la finalidad de acompañar las adaptaciones o transformaciones que el proceso social y cultural provoca en esas manifestaciones. Ese re-examen también es importante para acompañar y evaluar los impactos generados por la declaración de esos bienes como patrimonio cultural del país. El Decreto 3.551/00 determina que la documentación etnográfica del bien cultural sea actualizada, en el máximo, a cada 10 años y que su declaración como patrimonio cultural sea re-evaluada.

Las propuestas de registro deben ser siempre colectivas y, normalmente, parten de la sociedad. Una vez que llegan al IPHAN, son evaluadas en carácter preliminar y, si juzgadas procedentes, son dirigidas para la instrucción. La instrucción de los procesos de Registro consiste en la reunión y en la producción de documentación histórica, etnográfica y audiovisual sobre el bien cultural y puede ser realizada por unidades del IPHAN o del Ministerio de la Cultura, por los proponentes del Registro o por instituciones gubernamentales o no-gubernamentales que detengan conocimiento específico sobre la materia. La intención es dar agilidad a los procesos burocráticos y administrativos y posibilitar la participación de las comunidades y de los interesados en la salvaguardia de los bienes que son parte de su patrimonio cultural.

El conocimiento producido durante el proceso de Registro es lo que permite identificar, de manera precisa, las formas más adecuadas de apoyo a la continuidad del bien en examen. Esas acciones son desarrolladas en el ámbito del ya mencionado Programa Nacional del Patrimonio Inmaterial, también creado por el Decreto numero 3.551/00.

Además del Decreto número 3.551/00, el sistema de salvaguarda del patrimonio cultural brasileño cuenta todavía con la Ley 8.313, del 1991, que instituyó el Programa Nacional de Apoyo a Cultura (PRONAC). Los objetivos de ese programa son captar y canalizar recursos para facilitar y democratizar el acceso a las fuentes de la cultura; estimular la regionalización de la producción cultural y preservar bienes culturales materiales y inmateriales. La ley instituye también dos mecanismos complementares para financiar acciones: el Fondo Nacional de Cultura – instrumento de fomento a fondo perdido, constituido por recursos del Tesoro Nacional – y el Incentivo a Proyectos Culturales o "Patrocinio" - mecanismo mixto que opera con recursos oriundos de la renuncia fiscal y de la contrapartida privada. Por medio de esos instrumentos, proyectos culturales institucionales y privados han sido implementados, incluso en lo que dice respecto a inventarios, registros y eventos relacionados a la divulgación y promoción del patrimonio cultural inmaterial.

Los instrumentos legales existentes en el plan federal tienen inspirado algunas unidades de la federación a adoptar mecanismos semejantes o complementares. Aunque la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial sea una práctica recién adoptada en el país, estados brasileños como Alagoas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Santa Catarina y el Distrito Federal ya promulgaron leyes inspiradas en el Decreto 3.551/00 o en el Sistema de los Tesoros Humanos Vivos de UNESCO. Lo que se espera es que la acción del gobierno central sea tomada como ejemplo por todos los demás estados o departamentos, de manera que se pueda tener en el país un sistema que articule, de hecho, las esferas federal, departamental y municipal en la tarea de identificación y salvaguarda de nuestro patrimonio cultural inmaterial.

En el nivel federal, hasta este momento, fueron registrados y declarados Patrimonio Cultural del Brasil 12 bienes: El Oficio de las Artesanas del distrito de Goiabeiras, en el Estado de Espírito Santo; el Arte Kusiwa, la pintura corporal y el arte gráfica de los indígenas Wajãpi, en el Estado de Amapá; el Samba de Roda en el Recôncavo de Bahia; el Círio de Nazaré, celebración religiosa de Belém, en el Estado de Pará; El Modo de Hacer Viola de Cocho, en los Estados de Mato Grosso y Mato Grosso do Sul; el Oficio de las Baianas de Acarajé (un tipo de bolito tradicional), en la ciudad de Salvador, Estado de Bahia; el Jongo (música y danza tradicional de comunidades afro-brasileñas) en el Sureste del país; el lugar sagrado de Cascada de Iauareté,

en el Estado de Amazonas; el Feria de Caruaru, en el Estado de Pernambuco; el Frevo (música, danza y poesía que anima el carnaval) en las ciudades de Recife y Olinda, en el Estado de Pernambuco; el Tambor de Crioula (ritmo y danza tradicional afro-brasileña) en el Estado de Mara-nhão; y, por fin, las matrices del Samba en la ciudad de Río de Janeiro.

El Arte Kurusiwa y lo Samba de Roda fueran, en 2003 y 2005, declarados Obras Primas del Patrimonio Oral y Inmaterial de Humanidad por UNESCO. Actualmente, 15 procesos de Registro se encuentran en curso.

Los inventarios de referencias culturales

Paralelamente a los estudios que culminaron en el Decreto 3.551/00, el IPHAN trabajó también en la elaboración de una metodología de inventario adecuada a la naturaleza y dinámica de los bienes culturales inmateriales. El Inventario Nacional de Referencias Culturales (INRC), que investiga los diversos dominios de la vida social que constituyen marcos o referencias de identidad para determinado grupo social, está estructurado en consonancia con las categorías que describen, según el Decreto número 3.551/00, el universo del patrimonio cultural inmaterial. Además de esas categorías, también son inventariadas edificaciones asociadas a determinados usos, a significaciones históricas y a imágenes de ciertos lugares, independientemente de su calidad arquitectónica o artística.

En el ámbito del INRC, las Celebraciones son definidas como "ocasiones distinguidas de la sociabilidad compuestas por las actividades que participan fuertemente de la producción de los sentidos específicos del *lugar* y del *territorio*, en las cuales se incluyen los principales rituales y fiestas asociadas a la religiosidad, a la civilidad y a los ciclos del calendario". Las Formas de Expresión corresponden a "todas las formas no lingüísticas de comunicación asociadas a determinado grupo social o región, desarrolladas por actores sociales reconocidos por la comunidad, en relación a las cuales la costumbre define normas, expectativas y padrones de calidad". Los Oficios y Modos de Hacer son, por su vez, "todas las actividades desarrolladas por actores sociales reconocidos como conocedores de técnicas y materias-primas que identifican un grupo social o una localidad" Esta categoría se refiere a los conocimientos tradicionales asociados a la producción de objetos y/o a la prestación de servicios que tengan sentidos prácticos o rituales. Finalmente, los Lugares son los "espacios físicos que poseen sentido cultural distinto para la población local, y que son apropiados por prácticas y actividades de naturalezas variadas, tanto cotidianas cuanto excepcionales, vernáculas o oficiales". Los Lugares también pueden ser conceptuados como *puntos focales* de la vida social de una localidad.

La delimitación del área del inventario es hecha de acuerdo con las referencias culturales presentes en un determinado territorio. Suele ser también la consecuencia de una determinada configuración socio-espacial o de la necesidad de investigar un cierto tema de la cultura. Así, las áreas que serán inventariadas pueden ser reconocidas en diferentes escalas, o sea, pueden corresponder a una comunidad, a un barrio, a una zona urbana, a una región geográfica y culturalmente diferenciada o un conjunto de segmentos territoriales.

Como un método, el Inventario Nacional de Referencias Culturales plantea tres niveles sucesivos para el abordaje de un tema o de un territorio. En el nivel denominado "Investigación Preliminar", se define el área que será inventariado, se realiza, cuando necesario, su subdivisión en localidades, se junta y se sistematiza informaciones disponibles. Esta etapa corresponde a una pesquisa en las fuentes secundarias y en los documentos oficiales, a entrevistas con la población y contactos con instituciones, de manera que se obtenga un mapa general de los bienes existentes en el territorio y la selección de los que serán investigados en la etapa siguiente.

En la etapa de "Identificación" se profundiza el conocimiento sobre los bienes culturales seleccionados, por medio de un conjunto de encuestas. En esta etapa se realiza la descripción sistemática y la tipificación de esos bienes; el mapa de las relaciones entre los aspectos identificados y otros bienes y prácticas relevantes; la identificación de los aspectos básicos de sus procesos de formación, de los que ejecutan, maestros, aprendices y público, así como la identificación de las condiciones materiales de producción y de reproducción del bien cultural, como materias primas, acceso a ellas, recursos financieros involucrados, formas de comercialización, de distribución etc.

El último nivel de abordaje corresponde a "Documentación" o a la reunión de los documentos sobre el bien y a la realización de las grabaciones y registros audiovisuales considerados suficientes para su caracterización.

Hasta ese momento, 27 inventarios fueron concluidos por el IPHAN, por el intermedio de sus Superintendencias Regionales y del Centro Nacional de Folclore y Cultura Popular. Otros 27 están siendo realizados en los distintos departamentos del país, inclusive en sociedad con otras instituciones. Además de esos inventarios realizados con base en el método del INRC, varias otras iniciativas del genero, están siendo implementadas por organizaciones no-gubernamentales y investigadores independientes, con patrocinios viabilizados por el Ley 8.313/91.

Salvaguardia y acciones sostenibles

La salvaguardia de un bien cultural inmaterial se desarrolla, básicamente, según tres ejes: el de las acciones de

inventario y registro; el que trata de la implementación de las acciones de promoción y de apoyo a la continuidad de la expresión cultural y lo que dice respecto a la protección de los derechos colectivos o difusos vinculados a ese tipo de patrimonio.

Las acciones de promoción y apoyo son de naturaleza muy variada. El conocimiento producido durante los trabajos de inventario y registro mira todo el contexto social, económico y cultural y no solamente al bien cultural en sí, y es, en última análisis, el que permite identificar, con precisión, la forma de apoyo más adecuada y capaz de promover la preservación del bien. La idea central es favorecer la continuidad de esas expresiones de una manera sostenible, a partir de una intervención de apoyo cuidadosa y, sobretodo, discreta por parte del Estado. Así, las acciones de apoyo van desde el apoyo a la transmisión de conocimientos y al desarrollo de acciones de divulgación de esos bienes, hasta la facilitación del acceso a las materias primas y a la ampliación de los públicos y mercados. Esta directriz general organiza los Planes de Salvaguardia que han sido desarrollados en el ámbito del IPHAN para los bienes ya registrados, así como para los bienes inventariados y que se encuentran en situación de riesgo de desaparecimiento.

La utilización o la comercialización indebida del conocimiento tradicional; la modificación de los productos artesanales para comercialización y consumo rápidos; la desagregación de los contextos culturales provocada por los impactos generados por migraciones, problemas económicos, por el turismo no planeado o por la implantación de grandes emprendimientos son algunas de las principales amenazas que pesan sobre el patrimonio cultural inmaterial. Entre esas, la falta de disposiciones legales que protejan, de modo amplio, conocimientos tradicionales contra las utilizaciones indebidas o la explotación económica es, sin duda, uno de los aspectos más importantes, no solamente en Brasil como en todo el mundo. Como ese patrimonio tiene también valor económico, algunas comunidades sufren con la piratería de sus conocimientos tradicionales sin ningún reconocimiento o beneficio económico. Por ese motivo, el IPHAN y el Ministerio de Cultura están desarrollando estudios para la institución de mecanismos legales de protección a los derechos colectivos relacionados a esos bienes. Están aún apoyando las iniciativas del Centro Regional dirigidas a la proposición de instrumentos nacionales y internacionales que protejan

Cuadros de ánimas al interior de capilla familiar / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Beatriz Ubilla Sarmiento / 2006.

derechos individuales y colectivos asociados al patrimonio inmaterial.

Cuanto a los conocimientos tradicionales vinculados a la protección de nuestra biodiversidad, el Consejo de Gestión del Patrimonio Genético (CGEN), del Ministerio del Medio Ambiente, con base en Medida Provisoria número 2186-16, tiene controlado el acceso a esos conocimientos, por medio de la firma de los Términos de Anuencia Previa por las comunidades que detienen la técnica y el saber tradicional. También se establece el Contracto de Repartición de Beneficios entre las comunidades y los que podrán ganar con el uso autorizado de los conocimientos tradicionales.

Brasil ha ratificado la Convención para Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2005 y juntamente con Perú y México hace parte del Comité Intergubernamental dedicado a poner en marcha la dicha Convención y a divulgar sus principios. Una vez que el patrimonio intangible ultrapasa muchas veces las fronteras nacionales, consideramos importante también la unión y la cooperación entre los países de América Latina en torno del tema. Por esa razón estamos aquí y apoyamos desde el comienzo la instalación de un centro regional dedicado al tema en Perú.

Con este objetivo realizamos en Brasilia, en 2005, una reunión para promover la idea entre los países latinoamericanos. Estuvieran presentes en esta reunión representantes de 10 países pero, infelizmente, hasta ahora solamente cinco han oficializado su participación. Consideramos que el CRESPIAL debe ser fortalecido pues podrá ser un importante espacio de intercambio y de concertación de proyectos regionales, como el que estamos articulando entre Brasil, Argentina e Paraguay para valorización de la cultura Guaraní. Muchos otros pueden ser acordados y sin embargo es importante para la continuidad de muchas expresiones culturales un abordaje más amplio del que es posible en el nivel nacional.

Principios y directrices de la política de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial

El respeto por la diversidad cultural del Brasil y la valorización de la diferencia son los objetivos que orientan la actuación del Departamento de Patrimonio Inmaterial, cuya acción es aún pautada por las directrices que orientan la política de preservación del IPHAN. Estas plantean la ampliación del foco de la protección conferida por el Estado al patrimonio brasileño de modo a que represente mejor nuestra pluralidad cultural; la valorización del patrimonio protegido con el objetivo de su mejor inserción en la vida cotidiana; la ampliación del acceso al patrimonio cultural como derecho de ciudadanía y una visión del patrimonio cultural como base para el desarrollo sostenible del país.

Considerando el vasto territorio nacional, las directrices mencionadas y el hecho de que una política consistente de salvaguardia depende de un conocimiento más amplio de ese universo y de la adecuación del instrumental técnico y conceptual disponible en las distintas realidades sociales y culturales existentes en el país, el Departamento del Patrimonio Inmaterial eligió como prioridad la realización de los inventarios de referencias culturales en áreas ocupadas por comunidades tradicionales, indígenas o afro-descendientes; en núcleos urbanos declarados patrimonio nacional, en áreas impactadas por proyectos de implantación de infraestructura o de grandes emprendimientos y en áreas que abrigan situaciones de multiculturalismo.

Considerando que son los individuos, los grupos sociales y las comunidades los responsables por la existencia y transmisión del patrimonio cultural inmaterial, son aún principios fundamentales de la política brasileña de salvaguardia:

- La participación activa de los atores sociales que producen, mantienen y transmiten ese patrimonio en todas las etapas del proceso de salvaguardia.
- La descentralización y la socialización de los métodos y instrumentos de esa política con el objetivo de fortalecer o promover la autonomía de esos actores sociales como protagonistas de los procesos de preservación de su patrimonio.
- La articulación de la política de salvaguardia con las demás políticas publicas de educación, medio ambiente, salud y desarrollo económico y social.
- Visión global e integrada de las dimensiones material e inmaterial del patrimonio cultural.

ICOMOS Y EL PATRIMONIO INMATERIAL

Ángel Cabeza[13] */ Comité Internacional de Patrimonio Inmaterial de ICOMOS.*
Chile.

Introducción

La Carta de Venecia (1964) ha sido uno de los textos más inspiradores que han guiado el accionar ético, teórico y técnico de los profesionales del patrimonio en la segunda mitad del siglo XX en su lucha por la debida conservación y restauración del patrimonio. La Segunda Guerra Mundial no solo tuvo consecuencias terribles en vidas humanas, sino también en la destrucción del patrimonio construido de Europa y de las demás partes del globo donde tuvo lugar. Por ello la reunión de Venecia congregó a expertos de todas partes del mundo, especialmente arquitectos, para discutir las normas de cómo se debería enfrentar la tarea de la restauración en una Europa ya recuperada de las secuelas de su última gran guerra. Dicha reunión también motivó otra el año siguiente, en 1965, en Varsovia, Polonia, donde se creó oficialmente ICOMOS (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios), como una entidad no gubernamental, que reunió a expertos de diversos países preocupados del tema y que a lo largo del tiempo ha creado comités nacionales en casi todo el mundo. Su rol ha sido tan importante que la propia UNESCO, en su Convención del Patrimonio Mundial Natural y Cultural de 1972 la designó como un organismo asesor y evaluador de las propuestas de sitios del patrimonio mundial que dicha entidad de las Naciones Unidas declara cada año.

ICOMOS tiene como objetivos centrales promover el estudio científico de la conservación y valoración de monumentos y sitios además de apoyar el interés de las autoridades y de la ciudadanía por la preservación, conservación, restauración y puesta en valor de monumentos y sitios. El objetivo central de la presente ponencia es dar a conocer las actividades y propuestas que está elaborando ICOMOS respecto del patrimonio inmaterial o intangible.

Evolución del concepto de Patrimonio siglos XX-XXI

El concepto de patrimonio ha ido evolucionando con el tiempo y logrando cada vez más una mayor valoración por

13. Arqueólogo. Vicepresidente Comité Internacional de Patrimonio Inmaterial de ICOMOS. Director del Instituto de Estudios del Patrimonio de la Universidad Arturo Prat, Chile

Mujer otomí en sendero del semidesierto / La Florida, Tolimán, Querétaro / Azucena Rivera Aguilar / 2007.

parte de la sociedad. Si bien, en un comienzo, la atención principal se dio a los objetos y construcciones monumentales, en las últimas décadas el concepto se ha ido ampliando a los conjuntos, sitios y al significado que estos tienen, incorporando aquellos bienes patrimoniales que fueron desatendidos, tales como el patrimonio moderno, de los pueblos indígenas, el patrimonio vernáculo, los paisajes, etc. De igual manera el patrimonio cultural y natural, abordado por profesionales e instituciones de diferentes áreas, se ha ido acercando e integrando más, comprendiendo que la conservación de las especies y de los ecosistemas no puede ser separado de los seres humanos.

En esta misma dirección, en las últimas dos décadas, ha ido cobrando importancia la comprensión de los valores y significados que tienen los sitios y su vinculación con las comunidades, sus tradiciones y formas de ver el mundo.

De esta manera se ha ido acuñando el concepto del patrimonio intangible o patrimonio inmaterial, el cual después de años de discusión en la UNESCO logró su propia convención internacional y definiciones operativas[14]. Así también se ha avanzado en entender que el patrimonio tiene una tremenda significación para la sociedad contemporánea y que constituye memoria, identidad y cohesión social, teniendo una función esencial para alcanzar un desarrollo integral de las personas y de las comunidades, posibilitando también el reconocimiento y respeto de la diversidad en un mundo cada vez más globalizado, cuyos sistemas económicos producen beneficios pero también grandes amenazas para la conservación del patrimonio.

---

14. La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) define como patrimonio cultural inmaterial "...Las prácticas, representaciones, expresiones, saber, destrezas, - como también - los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados con éstos- que las comunidades, grupos y, en algunos casos, individuos, reconocen como parte de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, transmitido de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y los grupos en respuesta a su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, y les proporciona un sentido de identidad y continuidad, promoviendo de esta forma el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana. Para los propósitos de esta Convención sólo se dará consideración a aquel patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos, y con los requerimientos de respeto mutuo entre las comunidades, grupos e individuos, y de desarrollo sustentable, manifestado entre otras cosas en los siguientes dominios: (a) tradiciones y expresiones orales, incluyendo el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; (b) las artes de la representación;(c) prácticas sociales, rituales y eventos festivos; (d) el saber y las prácticas relacionadas con la naturaleza y el universo y, (e) artesanía tradicional."

Para llegar a la Convención de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial aprobada en el 2003 hubo un largo camino de reuniones técnicas y sus respectivos documentos. Entre los principales instrumentos internacionales emanados de UNESCO podemos mencionar la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972), la Recomendación para la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular (1989), la Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (1997) y la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático (2001). Más recientemente debemos mencionar la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2007) que viene a complementar otros aspectos no tratados antes.

También es importante citar otros documentos fundamentales que la UNESCO junto a ICOMOS elaboraron como el Documento de Nara sobre Autenticidad (1994) y la Declaración de Yamato sobre Enfoques Integrados para Salvaguardar el Patrimonio Cultural Material e Inmaterial (2004). Por su parte, ICOMOS desarrolló y entregó a la comunidad internacional sus aportes como la Declaración sobre el Compromiso Ético (Madrid, 2002), los Principios de ICOMOS para el análisis, conservación y restauración estructural del patrimonio arquitectónico (2003), la Carta de ICOMOS sobre el patrimonio vernáculo construido (1999), la Carta de Burra (Carta de ICOMOS Australia para los lugares de significado cultural) (1999) y la Carta de ICOMOS Nueva Zelanda para la conservación de lugares de valor patrimonial cultural (1992), todos los cuales contribuyeron al debate y a la mejor comprensión de estos nuevos conceptos, ampliando y profundizando la visión del patrimonio.

En los últimos años, la discusión sobre los alcances de la globalización, respecto de la homogeneización de las culturas debido a las comunicaciones y a las migraciones ha también despertado también un proceso inverso consciente e inconsciente de defensa de lo propio, de rescate de las lenguas vernáculas, de las tradiciones, del patrimonio. Así mismo hay un movimiento creciente de respeto a la diversidad no obstante que subsisten odiosidades y enfrentamientos culturales. Ayer la diversidad cultural era algo distante para la mayoría de la población mundial. Hoy día la vemos y la vivimos de manera cotidiana.

Lo anterior ha permitido un redescubrimiento popular del patrimonio, tanto de manera íntima, al interior de cada comunidad, como en la versión del turismo masivo y consumista de bienes culturales exóticos, con sus consecuencias positivas y negativas. Por otro lado el concepto de tiempo y cambio es totalmente diferente al de unas pocas décadas atrás, provocando en algunos casos modificaciones dramáticas del paisaje urbano y rural como también de las costumbres. Esta última situación se aprecia en el permanente conflicto entre conservación y desarrollo, variables que deberían estar integradas y no en oposición.

Estamos insertos en un período de cambios en todos los sentidos, en el cual, los que apreciamos el patrimonio y su función social, debemos tratar de comprender y aprovechar para su mejor conservación y utilidad profunda y diversa para cada comunidad. El concepto de patrimonio se ha ampliado y la reciente valoración del patrimonio inmaterial no afecta lo realizado por el patrimonio material, sino que más bien lo fortalece y lo hace más valioso para todos.

Programa ICOMOS de patrimonio inmaterial

ICOMOS ha tratado el tema del patrimonio inmaterial en diversas reuniones y contribuido a la redacción de importantes documentos como los de Nara y Yamato. En la Asamblea General de ICOMOS en Zimbabwe, en el 2003, se dieron las primeras indicaciones para formalizar la creación de un comité científico internacional sobre la materia. En la reunión del Comité de Patrimonio Mundial de UNESCO realizada en Durban, Sudáfrica, en el 2005, se logró avanzar en la conformación del primer comité de ICOMOS y en la ciudad de Kimberley, Sudáfrica, en el 2007, se pudo constituir el grupo y realizar la primera reunión formal del comité de patrimonio inmaterial de ICOMOS. Los objetivos fundamentales de tal evento que contó con el patrocinio del gobierno sudafricano y sus autoridades patrimoniales y culturales fueron: difundir la relevancia del patrimonio inmaterial, incorporarlo plenamente al Patrimonio Mundial y elaborar los principios éticos para la identificación, conservación, gestión y difusión del patrimonio inmaterial que guíen el accionar de los asociados de ICOMOS en todo el mundo.

El comité de patrimonio inmaterial quedó en su primera etapa integrado por los siguientes profesionales: por Sudáfrica Andrew Hall, como presidente, además de Thabo Manetsi (Secretary-General & SAHRA), Phakamani Buthulezi (CEO SAHRA) y Elizabeth Manong (Northern Cape Manager SAHRA); por Australia Marilyn Truscott, como vicepresidente; por ChileAngel Cabeza, como vicepresidente; por India Muneesh Pandit, como vicepresidente y como observador por Canadá Marie-Claude Rocher, en atención a la próxima reunión de la Asamblea General de ICOMOS en Québec el año 2008, la cual llevará como lema "Encontrando el Espíritu del Lugar", en atención a la preocupación de ICOMOS por el patrimonio inmaterial.

La declaración de Teemaneng[15]

El Comité Internacional de Patrimonio Inmaterial de ICOMOS, reunido en la ciudad de Kimberley, bajo el patrocinio del gobierno sudafricano y otras entidades, elaboró un documento que está siendo sometido a consulta al interior

15. La Declaración de Teemaneng se anexa al final de este artículo.

de ICOMOS. Tal documento lleva el nombre Teemaneng, que significa "Diamante" en el idioma Setswana del pueblo Botswana, y que era el nombre original de la localidad que hoy ocupa la ciudad de Kimberley, en Sudáfrica. El sentido de recuperar este antiguo nombre va en la misma línea de la declaración y también está acorde con la política sudafricana de restablecer o compartir los nombres actuales con los originales.

La declaración establece los siguientes principios fundamentales: reconocer la naturaleza indivisible del patrimonio; respetar la diversidad cultural y el cambio del patrimonio cultural inmaterial a través del tiempo; reconocer que el patrimonio cultural inmaterial otorga significados, valores y contextos a objetos y sitios; comprender que el patrimonio material e inmaterial están unidos; reconocer que en cada espacio cultural coexisten muchos valores y significados, los cuales deben ser respetados.

Estos principios indican claramente que los valores se relacionan con experiencias emocionales, intelectuales, históricas, físicas y sensoriales tanto personales como comunitarias y que los significados que están asociados a un espacio cultural incluyen identidad, cultura, tradiciones, memoria y recuerdos, creencias y simbolismos, naturaleza y medio-ambiente. Tales valores y significados cambian con el tiempo pero también pueden ser distintos y contradictorios en un mismo período. Tal situación puede ser fruto de profundos encuentros que potencien la comprensión y la diversidad cultural, pero también puede provocar diferencias y conflictos de consecuencias desastrosas. Por lo tanto cuando hablamos de los valores y los significados del patrimonio vamos a la esencia misma del concepto y toda sociedad debe desplegar su máxima sabiduría para su administración y conservación resolviendo los problemas que puedan surgir.

La declaración también propone una serie de principios que deben guiar el accionar profesional de los miembros de ICOMOS al tratar estas materias, estableciendo que las comunidades son los custodios de su patrimonio inmate-rial y de su uso y conocimiento; que las comunidades deben tener el control del acceso y de la difusión de su patrimonio cultural inmaterial; que cuando más de una comunidad tenga valores inmateriales asociados a un espacio cultural, la coexistencia de estos valores debiera ser reconocida, respetada y fomentada; y que se deben considerar de manera enfática todos los aspectos de significación patrimonial de cada valor sin menospreciar otros.

En tales aseveraciones se reconoce que el patrimonio cultural inmaterial es dinámico, y que los valores y usos cambian con el tiempo, y que el mejor juicio de autenticidad del patrimonio inmaterial lo proporcionan las comunidades cuando éstas están empoderadas del significado y de la historia de sus bienes y espacios culturales.

También se propone que los sistemas tradicionales de protección y manejo deben ser considerados como el fun-

Los pirineros acompañan al corte de los postes de pino en el Cerro del Zamorano , mismos que sustentan el Chimal en la fiesta de San Miguel Tolimán / Tolimán, Querétaro / Imelda Aguirre Mendoza / 2006.

damento de todo sistema de conservación desarrollado para sitios con valor inmaterial. Las medidas legales patrimoniales, generalmente pensadas para el patrimonio material, deben incorporar esta nueva dimensión del patrimonio y proveer mecanismos para la protección y manejo tradicionales de los espacios culturales. Si bien se destacan los valores inmateriales como sostén de los significados del patrimonio, no se debe desatender y olvidar que la condición y conservación de los sitios influye directamente en la integridad de su patrimonio cultural inmaterial asociado, como también en la autenticidad de los mismos. Cada situación en particular debe ser cuidadosamente analizada por todos los actores previendo las consecuencias de cada acción que se tome en la intervención de los sitios.

El rol profesional de los especialistas en el patrimonio debe cambiar y adaptarse a los nuevos desafíos de cada región del mundo, reconociendo que no somos los primeros expertos en cultura inmaterial, en respetar los protocolos culturales de cada comunidad, en facilitar la continuidad del patrimonio cultural inmaterial y que las comunidades dispongan de toda la información para que ellas decidan el ritmo y los cambios y, especialmente, ayudar a la comunidad a hacer valer sus derechos sobre su patrimonio.

La Declaración de Teemaneng también propone un conjunto de recomendaciones para ayudar a la identificación, protección, manejo y gestión para compartir el patrimonio inmaterial y comprender el cambio cultural. Respecto de la identificación se indica facilitar el rol primordial de la comunidad en el conocimiento del patrimonio cultural inmaterial; reconocer y respetar los derechos de propiedad intelectual de la comunidad; formar equipos multidisciplinarios que puedan interactuar con la comunidad en todas las áreas del patrimonio inmaterial; fomentar la documentación de toda la información posible y relevante, incluyendo los objetos y tradiciones orales, que proporcionan contexto al patrimonio inmaterial y al espacio cultural y poner a disposición de toda comunidad la información generada de una manera culturalmente apropiada, asegurando que los registros materiales sean conservados y confidencialmente respetados.

Respecto de la protección y gestión se propone complementar los sistemas tradicionales de protección y manejo con medidas legales de protección y gestión, en lugar de reemplazarlos; proteger y administrar el patrimonio como un todo – material e inmaterial - incluyendo sitios, objetos, costumbres y significados y las conexiones entre ellos; involucrar completamente a la comunidad en la protección y gestión de su espacio cultural; fomentar el traspaso de generación en generación; alentar a las autoridades del patrimonio para que valoren el patrimonio inmaterial como parte de su responsabilidad y asegurar que los sitios con valores intangibles no estén sometidos a usos que dañen o comprometan dichos valores.

Niño otomí , integrante de una de las cinco cuadrillas de danza de las fiestas de San Miguel Tolimán / San Miguel, Tolimán, Querétaro Beatriz Utrilla Sarmiento / 2007

Por otra parte se destaca la imperiosa necesidad de crear conciencia de los temas éticos respecto al patrimonio inmaterial y nuestro deber de fomentar la conciencia y apreciación de los valores del patrimonio inmaterial por parte de las generaciones más jóvenes. En lo relativo al cambio se propone procurar que la comunidad controle su ritmo y ayudarla para que mitigue las amenazas internas o externas que provoquen el cambio rápido o inoportuno, producido por ejemplo por la globalización, la presión por el desarrollo y el turismo.

Conclusiones

En los últimos años el patrimonio inmaterial ha logrado ser reconocido y valorado. Por mucho tiempo se mantuvo separado del patrimonio material, cómo si fueron dos áreas totalmente diferentes, no integradas. Hoy día se avanza en un camino de comprensión de que el patrimonio tiene esas dos caras o esencias en un solo objeto o lugar. Entender lo profundo del patrimonio es ver la íntima relación de esos dos aspectos, sin uno de ellos se genera un vacío y se pierde la verdadera riqueza y sentido social y cultural del patrimonio.

Apoyar a la comunidad a mantener la relevancia del patrimonio inmaterial para su identidad, su cohesión social y espiritual es la mejor forma de apoyar también al patrimonio material y de reencontrar ambas esencias. Pero también debemos comprender el dinamismo que tienen los valores y significados, siendo los soportes físicos, los lugares, los objetos, los espacios, las construcciones, la propia naturaleza, los que permiten a una comunidad mantener vivo la parte fundamental de su pasado y enfrentar con sabiduría el cambio.

Los profesionales de ICOMOS queremos colaborar en este proceso, con humildad, junto con aquellos que han trabajado desde diferentes ámbitos para identificar, valorar y trasmitir el patrimonio inmaterial, reconociendo siempre el papel preponderante de la comunidad en su preservación, eligiendo ésta el ritmo y los procesos de cambio.

La Declaración Teemaneng es otro esfuerzo más de ICOMOS en pro de comprender la complejidad del patrimonio, de entender un concepto en permanente evolución, en toda su amplitud y profundidad. Al final, nuestro llamado es a toda la comunidad internacional, a las autoridades de toda índole y particularmente a las comunidades de todo tipo para que trabajemos unidos en rescatar del patrimonio la riqueza que tiene en su diversidad para todo ser humano y su devenir.

PALENQUE: CULTURA PRESENTE TERRITORIO AUSENTE

David Soto / Universidad del Externado. Colombia.

Introducción

En la segunda mitad del siglo XX se desarrollaron en Colombia procesos sociales de reivindicación de la multiculturalidad de la nación que lograron situar el tema cultural en las agendas gubernamentales de las décadas de los 80's y 90's. Como resultado de este proceso, se creó en el país un entorno favorable para el reconocimiento y la protección de la identidad de las comunidades, que con sus particularidades enriquecen la construcción de nación y se hizo de la cultura un aspecto fundamental a tener en cuenta en los procesos de descentralización y desarrollo territorial.

Estas reivindicaciones fueron principalmente promovidas por grupos de indígenas y afrodescendientes que, junto con representantes de la sociedad civil y de las autoridades gubernamentales, promovieron escenarios de encuentro como el de 'Cultura y Constituyente' que sentaron las bases de la nueva carta política de 1991. Sin embargo, el marco institucional y normativo desarrollado con ocasión de la Asamblea Nacional Constituyente, no ha sido suficiente para garantizar los derechos y el desarrollo sustentable de las comunidades a partir de sus activos culturales.

Específicamente el caso de la comunidad de San Basilio de Palenque reconocida por la UNESCO como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad permite ilustrar esta hipótesis, por lo que el presente documento se centra en el análisis de la historia particular de esta comunidad, así como en la identificación de los retos que territorios como este representan para las comunidades y para las políticas gubernamentales.

Presentación

A continuación se presentan de manera general los principales hallazgos, conclusiones y recomendaciones arrojados por el *Estudio de Caso "San Basilio de Palenque" desarrollado en el marco del Proyecto Territorios con Identidad*

ejecutado por la Universidad Externado de Colombia, RIMISP con el auspicio de la Fundación Ford, y la corporación Jorge Artel que sirven para la ilustración de la hipótesis que este ensayo propone. Así mismo, los hechos históricos y las características antropológicas y sociales de esta comunidad son presentados de manera sucinta en este documento. El lector puede encontrar una descripción más amplia y detallada en el dossier de la candidatura presentada ante la UNESCO y en el sitio oficial de San Basilio de Palenque.

Los pifleneros , músicos que ejecutan al mismo tiempo una pequeña flauta y el tamborcillo acompañan a los peregrinos hacia el Cerro del Zamorano / Tolimán, Querétaro / Imelda Aguirre Mendoza/ 2006.

San Basilio de Palenque (Colombia)

San Basilio de Palenque se encuentra ubicado 50 Km. al sur oriente de la ciudad de Cartagena de Indias, sobre las faldas de los Montes de María, en el norte de Colombia.

Actualmente tiene 3723 habitantes (1843 hombres y 1880 mujeres) en su mayoría jóvenes: 2719 de sus habitantes se encuentran entre el rango de los 5 y 44 años de edad. (Mahates, 2007). Vale la pena anotar que existe un número importante de su población (cerca de 10.000 personas) que ha migrado hacia las ciudades de Cartagena, Barranquilla, Caracas, y Bogotá, pero que mantienen un lazo estrecho con los habitantes del corregimiento.

* Origen

El origen de este territorio se remonta a los finales del siglo XVI y comienzos del XVII, cuando bajo el liderazgo carismático de un negro cimarrón se inició la lucha por la liberación de los esclavos de Cartagena y se organizaron pequeños poblados de resistencia militar a la Corona española llamados Palenques.

En el año de 1605 después de casi cinco años de guerra, un grupo de esclavos rebeldes, organizados por Benkos Bioho logró que el Gobernador de Cartagena les concediera una tregua y un status político y social distinto, con ciertos derechos y privilegios. Aunque estas condiciones solo duraron dieciséis años y terminaron en 1621 con el juicio y asesinato de Benkos en la horca por parte de la Corona Española, inspiraron años más tarde el levantamiento de otros grupos de cimarrones asentados en las faldas de los Montes de María.

La lucha de este nuevo grupo era por restablecer los fueros y derechos obtenidos a comienzos del siglo XVII y buscaron en 1691 por medio de un sacerdote de la región un acercamiento con el Rey de España para iniciar de nuevo un proceso de paz y presentarle sus peticiones. La Corona

aceptó la propuesta y con la Real Cédula del 23 de agosto de 1691 estableció los términos de la paz y aceptó las demandas de los rebeldes (libertad sin castigo ni represalias, autonomía política, derecho de uso productivo de un territorio demarcado, tratamiento igual al de la población libre en lo jurídico y en lo fiscal, etc.) con el compromiso de acabar los enfrentamientos, de no recibir más cimarrones en el Palenque y de que no habitará allí ningún blanco, con la excepción del cura.

Sin embargo, este hecho causo el rechazo de Cartagena y por esta razón, en 1693 la Corona de nuevo se pronunció y señaló que solamente se reconocía la libertad a aquellos cimarrones nacidos en los territorios de los Montes de María que no tenían dueño. Este acto no fue bien recibido por los cimarrones porque significaba el desmembramiento de sus familias y la pérdida de los derechos ya adquiridos. En consecuencia, éstos decidieron adentrarse más en el territorio de los Montes de María con la intención de organizarse mejor, siguiendo el modelo heredado de Benkos Bioho, y posteriormente negociar fortalecidos de nuevo con la Corona.

De esta manera, y luego de sobrevivir a las persecuciones de la Corona, en 1713 gracias a los oficios de un nuevo mediador, el Obispo de Cartagena Fray Antonio María Casiani, obtuvieron de la Corona su libertad, el derecho de habitar el territorio donde se asentaban y la autonomía para darse su propio gobierno.

Bajo estas condiciones, en medio de la lucha cimarrona que se libraba en otras partes del territorio colombiano, este grupo logró fundar el poblado que hoy recibe el nombre de San Basilio de Palenque. En 1772 éste entró a formar parte de la jurisdicción de Mahates, aunque sin el apelativo de Palenque, y desde esta época hasta principios del siglo XX, cuando se dio inicio a la industria azucarera a la región, sus tierras fueron tradicionalmente comunales como lo testimonia la escritura pública N° 131 del 24 de agosto en 1921.

Hasta comienzos del siglo XX Palenque permaneció al margen de las transformaciones sociales del entorno conservando las prácticas religiosas, políticas, pedagógicas y de comunicación autóctonas que le permitieron ser reconocido por la UNESCO como un espacio cultural patrimonio oral e inmaterial de la humanidad.

* Principales rasgos culturales

El largo período de aislamiento que vivió el Palenque de San Basilio permitió que sus rasgos culturales se conservaran casi intactos. El primero de ellos, *la religiosidad*, es la cosmovisión de los palenqueros y se ve expresada en el Lumbalú. En esta forma de ver el mundo, se encuentran en permanente diálogo lo natural y lo sobrenatural, lo real y lo no real, el palenque de acá - regido por la naturaleza - y

el palenque de allá - regido por el creador- (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

Comprende las relaciones con la naturaleza, el cuidado de la salud, el tratamiento de la enfermedad, las prácticas mágico-religiosas y el reconocido ritual fúnebre o baile de los muertos donde con la música y danza el grupo reafirma su solidaridad. Esta religiosidad es animista por lo que en el desarrollo de su medicina tradicional no sólo se tiene en cuenta la problemática somática sino también la situación espiritual que se relaciona con ésta; así mismo hace uso de plantas medicinales por lo que está profundamente vinculada con su entorno natural.

Otro elemento constitutivo de la comunidad palenquera es la **música** y todos los géneros musicales encuentran un momento en la cotidianidad colectiva, que incorpora su esencia tradicionalmente en dos ámbitos. Primero, está la música y la danza para festejar, constituida por diferentes ritmos, como la chalusonga y el mapalé. En segundo lugar, está la música y la danza de dolor, que corresponde a los aires del lumbalú, el bullerengue sentado y el son palenquero. En ellos se evidencia el lugar de la mujer y de las abuelas, ya que estos ritmos son base para los procedimientos rituales del duelo, y por ello, ejes de la religiosidad palenquera. (Valdés, 2006)

Así mismo, es característica de la comunidad de Palenque su *tradición oral*. La lengua palenquera es su principal acervo: es una lengua criolla con base léxica española que contiene elementos lingüísticos de lenguas romances—del español y portugués heredado de los esclavistas—y del grupo lingüístico Bantú africano. Con la lengua se integran otros elementos claves para el entendimiento, la preservación y el enriquecimiento de su cosmovisión. Hay mitos, leyendas, cuentos, chistes, historias y décimas, que son una especie de trova.

Todas estas expresiones cumplen una función preponderante desde el punto de vista pedagógico pues le permiten a cada generación transmitir la memoria y el entendimiento del mundo de acuerdo con los momentos y el conjunto de relaciones sociales, económicas, territoriales, y ambientales que caracterizan el mundo de la vida palenquera de cada época. Por medio de éstas se mantiene un vínculo directo con la memoria africana. En los últimos años, y después de haber sido una lengua vergonzante, la lengua palenquera ha recuperado su valor social y su papel primordial para la construcción cultural permanente (Aquiles Escalante, 1954 / Patiño, 1983 y Schwegler, 2002, citados en "Dossier de Candidatura. Palenque patrimonio oral e intangible de la Humanidad").

Finalmente, su *organización social* es única. Las redes familiares, los kuagros y las juntas dan cuenta de su gran capacidad organizativa y de los estrechos lazos de solidaridad y cooperación que se dan entre sus miembros. El factor clave en esta organización son los kuagros, que

son grupos de edad que tienen su origen en el pasado africano.

Los kuagros representan una particular forma de articulación social que supera los lazos familiares y congrega tradicionalmente a individuos que comparten no sólo la misma edad sino el mismo género y lugar de residencia. En San Basilio de Palenque el casco urbano está dividido en dos barrios, barrio arriba y barrio abajo, y los habitantes de cada uno constituyen un kuagro por cada generación. Cada kuagro adquiere un nombre que lo identifica y es liderado por el miembro más idóneo en función de una situación determinada. La pertenencia a un kuagro implica derechos y deberes para con los demás miembros (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

Así mismo, existen las juntas. Estas son organizaciones sociales "*ad hoc*", tienen un propósito y una duración definida. Estas, a diferencia de los kuagros, no están limitadas por criterios de edad, ni género. Se constituyen con metas claras que una vez cumplidas hacen que la junta desparezca. Por esta razón, una misma persona puede pertenecer a varias juntas al tiempo y puede ser representada en éstas por un tercero cuando se encuentra ausente. (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

* Principales actividades económicas

Los hombres y mujeres palenqueros han dividido tradicionalmente sus actividades económicas por géneros. La labor en el campo ha sido exclusiva de los hombres mientras que la venta de dulces y frutas, principal fuente de ingresos de esta comunidad, ha sido exclusiva de las mujeres.

Principalmente los productos cultivados por los hombres en las rozas (pequeños terrenos de no más de una hectárea) son la yuca, el maíz, el ñame, el arroz, la patilla, el melón, el fríjol y el maní. Las mujeres por su parte venden en su mayoría cocadas, a base de coco con guayaba, ajonjolí, leche; caballitos, dulces a base de papaya; enyucaos, biscochos a base de yuca; bolas de Maní y de Tamarindo; alegrías, dulces insignia de la comunidad a base de millo y miel de panela con coco y anís, todos elaborados de manera artesanal y siguiendo recetas tradicionales transmitidas de generación en generación.

Cabe resaltar además que tanto las frutas como estos dulces tradicionales se han vendido de una manera muy particular; las mujeres portan palanganas con estos productos en sus cabezas promocionándolos a viva voz en las distintas ciudades del país a donde se desplazan por largos periodos. Esta imagen se ha convertido en un ícono del Caribe colombiano aunque generalmente se ha asociado a la ciudad de Cartagena y no al territorio de San Basilio de Palenque por lo que esto no ha contribuido al desarrollo económico y social de las palenqueras.

Declaratoria y procesos de puesta en valor

La comunidad de San Basilio de Palenque ha buscado que su diferencia sea reconocida y respetada por normas e instituciones a nivel departamental, nacional e internacional. Sus principales efectos han sido la revitalización cultural a partir del proceso etnoeducativo, el paulatino posicionamiento social y político, y recientemente la Declaratoria de su espacio cultural como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.

* La etnoeducación

La principal estrategia comunitaria ha sido la práctica de la etnoeducación, cuyo objetivo ha sido la valoración, preservación y promoción del acervo cultural de la comunidad a través de prácticas pedagógicas que vinculan el aprendizaje de niños y jóvenes con los saberes cotidianos de la comunidad. Esta escuela sigue el método de consulta a la memoria colectiva, que se desprende de la Investigación Acción Participación. Siguiendo sus premisas, la comunidad deja de ser objeto de investigación para convertirse también en un sujeto investigador y recreador, con sentido crítico, de su propia realidad (Pérez y Marrugo, 2006).

Por esta vía, a través del encuentro entre generaciones, la comunidad regresó a la tradición en la enseñanza de la historia palenquera y afroamericana, al uso y arraigo de la lengua palenquera, a la práctica de las expresiones artísticas y materiales, a los saberes aritméticos, médicos y productivos tradicionales, así como al reconocimiento consciente de sus formas particulares de organización social, política y económica (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

Todo este proceso ha sido el resultado de la acción decidida de un grupo de educadores. La mayoría de ellos palenqueros, pero no en su totalidad. Su principal aporte ha consistido en la animación de procesos socioculturales a través de la estrategia pedagógica etnoeducativa. Se destacan a nivel interno el plan de estudios con perspectiva étnica, así como la generación de instancias de expresión y el fortalecimiento de la capacidad de organización y gestión. A nivel externo, la incidencia del grupo en las reformas normativas e institucionales en el orden departamental y nacional, sobre los temas afro y palenquero, así como la participación en escenarios de impacto afrodescendiente (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

La incidencia de la comunidad palenquera en la administración educativa de la región ha tenido también otros efectos: la puesta en marcha de la Cátedra Afrocolombiana; la formación de etnoeducadores en el Instituto Manuel Zapata Olivella y la formación de líderes comunitarios en esta institución de incidencia regional.

De otra parte, ha potenciado también esta puesta en valor la existencia de organizaciones tales como la Cor-

poración Jorge Artel, la Corporación Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque de San Basilio, y el Club Social Criollos Ku Suto, entre otros. Estas, además de generar mayor consciencia y capacidad política y social entre los palenqueros con sus permanentes procesos participativos e incluyentes, han aportado a su reconocimiento externo y al fortalecimiento de la capacidad y los recursos administrativos y legales de la comunidad.

Estas organizaciones han servido como escuela de liderazgo para los jóvenes palenqueros y han dinamizado las instancias comunitarias formales, como el Consejo Comunitario Ma Kankamaná, que es el primer órgano de decisión política autónoma de Palenque, previsto en la legislación colombiana. Los vasos comunicantes que existen entre las organizaciones y esta instancia formal, han dado fuerza y legitimidad a los líderes comunitarios.

El adobe es tejido en el solar familiar / Exequiel Montes, Querétaro / Eduardo Soloro Santiago / 2004

El Festival de Tambores y Expresiones Culturales de San Basilio de Palenque

Este festival se ha realizado anualmente y celebró en 2006 su edición número 21. Representa el principal medio de valorización de la música y la danza palenquera, a la vez que constituye un escenario de encuentro académico y de promoción de otros bienes culturales del territorio, de índole material e inmaterial. (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

Como tal, supone un nicho para el reavivamiento de la identidad palenquera que fortalece expresiones culturales como la lengua, las artesanías, la música, la danza típica, la medicina tradicional y la gastronomía palenquera. Es importante subrayar que convoca de manera especial a los pueblos afrodescendientes y da pie a oportunidades de encuentro e intercambio (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

La Corporación del Festival se ha dedicado además a la proyección de los grupos de música y danza en diversos escenarios culturales en Colombia, con la organización del Festival en otras ciudades.

La agencia de reformas normativas e institucionales

Las distintas organizaciones palenqueras han ayudado a situar los problemas afrodescendientes y de su propia comunidad en el radar de las políticas públicas y su trabajo fue fundamental en el proceso de la Declaratoria de la UNESCO.

Por su gestión se logró además la participación de la comunidad en la redacción de la Ley General de Cultura y de la de Comunidades Afrodescendientes, que establece "*mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y*

social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana". Sin duda, estas normas constituyen la más importante herramienta para la protección de la población afrodescendiente en el país. De otra parte, los líderes palenqueros son miembros de la Comisión Consultiva, ámbito de discusión de las políticas públicas nacionales relacionadas con las minorías étnicas y participan activamente en procesos de definición de las políticas educativas y culturales nacionales y regionales.

* Estado actual

Aunque en el siglo XVIII el territorio de San Basilio de Palenque gozó de un tratamiento político particular gracias a las luchas por la libertad y autonomía de su comunidad que le han permitido conservar su identidad particular, su aislamiento y silencio durante los siglos XIX y XX significaron también su ausencia en la división político administrativa que se configuró durante este periodo en el Estado colombiano.

Gracias a los movimientos de reivindicación de los pueblos indígenas, es sólo hacia finales del siglo XX que las comunidades afrodescendientes vuelven a hacerse escuchar, teniendo eco no tanto en el plano político como en el cultural. Como ha sido señalado, estas voces se incluyeron en la Constitución Política de Colombia de 1991, que abrió un mayor espacio a las demandas de estos pueblos.

* Marco constitucional y normativo

El nuevo orden impuesto por la Constitución Política de Colombia de 1991 fue motivado principalmente por la búsqueda de la reconciliación entre el Estado y el territorio y significó un cambio en la organización político-administrativa como en los principios y fines esenciales del Estado.

En primer lugar, la nueva Carta reconoció la pluralidad de la nación colombiana fundamentada en la cultura, obligó al Estado a promover y proteger la diversidad étnica y cultural, y a reconocer la igualdad y dignidad de todas las manifestaciones culturales que conviven en el país (Ver Anexo 1).

Es segundo lugar, la Constitución redefinió un modelo de Estado en Colombia, con base en la mayor autonomía de las entidades territoriales y en el reconocimiento de los grupos étnicos y de sus territorios (Ver Anexo 2).

Cabe destacar que, con la expedición en 1993 de la ley que reconoce los derechos de las comunidades afro descendientes se comenzó a aplicar el Convenio 169 de la OIT de 1989 que obliga a los gobiernos a asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad (Artículo 2).

El objetivo de esta ley fue "reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico y de las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país y cumplan con los requisitos establecidos en esta ley" entre las cuales se encontraba San Basilio de Palenque.

Como resultado, se constituyó en San Basilio de Palenque un Consejo Comunitario (Ma Kankamaná - La Autoridad –) con el objetivo de "delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas por el Estado como propiedad colectiva; conservar y proteger los derechos de propiedad colectiva, preservar la identidad cultural, aprovechar y conservar los recursos naturales; designar el representante legal de la comunidad y resolver conflictos".

Este Consejo es actualmente la principal autoridad democrática para la comunidad, aunque no cuenta con competencia administrativa ni de gestión de recursos puesto que en Colombia esta capacidad solo la poseen las autoridades de las entidades territoriales, es decir, aquellas de los municipios, departamentos y distritos.

En el plano cultural también hubo desarrollos importantes con la Ley de Turismo y la Ley General de Cultura que ha hecho posible que territorios como el de San Basilio de Palenque entren a ser parte de las grandes políticas y proyectos nacionales.

La primera de ellas señaló que el turismo es un aspecto clave en el desarrollo de muchas regiones del país en donde sobresalen temas culturales y de identidad propia, y que por esta razón pueden constituirse *Zonas de Desarrollo Turístico Prioritario* (Artículo 18). También esta ley autorizó a los concejos municipales con menos de cien mil habitantes y con gran valor histórico, artístico y cultural, a establecer peajes turísticos para los accesos a los sitios turísticos respectivos para destinarse exclusivamente a obras de limpieza y ornato o que conduzcan a preservar o mejorar los sitios, construcciones y monumentos históricos del municipio (Artículo 25).

Por último, la ley creo los círculos metropolitanos turísticos como una forma de integración de municipios que puede mejorar la prestación de servicios turísticos por cooperación o asociación y los cuales pueden constituirse en ejes importantes para el desarrollo territorial potenciando ciertas ventajas comparativas con relación a otras regiones del país en producción de ciertos alimentos o prestación de servicios turísticos especializados (Artículo 109).

Con la segunda ley o Ley General de Cultura, además de definirse la cultura de una manera renovada y de entenderse el patrimonio cultural de la Nación como testimonio de la identidad cultural nacional, se señaló que el objeto primordial de la política estatal sobre la materia debe

ser "la preservación del Patrimonio Cultural de la Nación y el apoyo y el estímulo a las personas, comunidades e instituciones que desarrollen o promuevan las expresiones artísticas y culturales en los ámbitos locales, regionales y nacional" (Artículo 2) y que la cultura debe hacer parte de los planes de desarrollo.

Una peregrina otomí recoge flores del cerro durante su camino hacia el Cerro del Zamorano para ofrendarlas. / Imelda Aguirre Mendoza/ Tolimán, Querétaro / 2006.

Así mismo, esta ley creó el Ministerio de Cultura como ente rector de la política en esta materia y como responsable del manejo, protección, conservación, preservación, y divulgación, de los bienes de interés cultural. En ejercicio de sus funciones este Ministerio ha tenido a su cargo el desarrollo conceptual y normativo del patrimonio inmaterial, su protección, promoción y difusión así como el proceso de adhesión de Colombia a los distintos instrumentos internacionales que se relacionan con esta materia.

En lo que se refiere a la aprobación por parte del Congreso colombiano de la "Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", aprobada por la Conferencia General de la Unesco en su XXXII reunión, falta la revisión de un vicio de procedimiento.

Finalmente, en conjunto con el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, el Ministerio de Cultura desarrolló en el 2007 el documento "Política de Turismo Cultural. Identidad y desarrollo competitivo del patrimonio" que traza como objetivo principal el fomento del turismo cultural y la generación de beneficios a las comunidades con patrimonio, así como los medios y motivaciones para que lo cuiden y mantengan, garantizando la sostenibilidad de los sectores cultural y turístico. En resumen, "esta política resalta la potencialidad del turismo para articular procesos de identificación, valoración, competitividad, sostenibilidad y difusión del patrimonio cultural."[16]

* El Palenque real

El nuevo contexto institucional y normativo expuesto ha sido propicio para el reconocimiento de las expresiones culturales de San Basilio de Palenque como parte del Patrimonio Cultural de la Nación y del Patrimonio Oral e In-

16.Ministerio de Cultura / Ministerio de Comercio, Industria y Turismo. Política de Turismo Cultural. Identidad y desarrollo competitivo del patrimonio. Bogotá. Septiembre. 2007.

material de la Humanidad y se pueden constituir en condiciones para que comunidades que ya han sido reconocidas logren a partir de la puesta en valor de su cultura su desarrollo.

Sin embargo, estas han sido respuestas en el papel a una condición histórica de abandono que no se concreta aun en soluciones prácticas. Tal como lo evidencia el estudio de caso realizado por la Universidad Externado de Colombia en el marco del Proyecto de Desarrollo Territorial a Partir de Productos y Servicios con Identidad Cultural (DTR-IC) ejecutado por RIMISP-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural y auspiciado por la Fundación Ford, San Basilio de Palenque no goza aun de capacidad[17] suficiente para gestionar su propio desarrollo, y esta situación se expresa fundamentalmente en tres aspectos.

En primer lugar, presenta un nivel insatisfactorio de calidad de vida y acceso a servicios básicos. En segundo lugar, y a pesar de sus grandes activos culturales, tiene escasas opciones reales para insertar sus productos en los mercados dinámicos. En tercer lugar, su condición administrativa dependiente no le permite a la comunidad orientar recursos para dar solución a sus prioridades.

* Nivel insatisfactorio de calidad de vida

Según un sondeo realizado en Marzo de 2006 por la Comisión de Identificación de Necesidades enviada por el Ministerio de Cultura al corregimiento, en el marco de la Declaratoria de San Basilio de Palenque como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, así como la observación directa de los investigadores del estudio de caso, la situación del corregimiento en materia de servicios públicos e infraestructura es precaria.

De una parte, el suministro de agua y la disposición de aguas servidas son deficientes pues el bombeo de agua se realiza máximo una o dos horas de cada dos o tres días y no existen pozos sépticos. De otra parte, la red de energía que existe fue construida de manera provisional hace más de 30 años y no funciona de manera regular.

En materia de comunicaciones e infraestructura también hay deficiencias. No existe telefonía privada y el servicio público tiene una cobertura limitada, sólo existen seis teléfonos públicos que fueron instalados en el año 2003. Tampoco existen vías pavimentadas, escenarios adecuados para la realización de eventos culturales o deportivos como tampoco biblioteca ni centros de cultura.

Finalmente, en materia de salud el corregimiento solo tiene un centro de salud de primer nivel que no cuenta con laboratorio clínico ni con un medio de transporte para situaciones de emergencia.

17 De acuerdo con Amartya Sen la noción de capacidad se relaciona con las oportunidades reales que tiene un grupo humano para elegir otras formas de vida. en: Sen Amartya. La cultura como base del desarrollo contemporáneo. Extraído de Diálogo, UNESCO.

Como es evidente, estas circunstancias determinan un estado inicial precario para el trabajo de la comunidad—y con la comunidad—a propósito de la puesta en marcha de emprendimientos institucionales para el desarrollo a partir del turismo y la cultura.

* Escasa capacidad empresarial

En relación con los procesos productivos y comerciales de la comunidad el estudio de caso realizado pudo determinar que las técnicas de producción y comercialización son informales.

En primer lugar, las mujeres realizan ventas ambulantes por diversas ciudades del país y los hombres venden sus cosechas a intermediarios y casi siempre a pérdida. En segundo lugar, para ninguno de los productos existen técnicas adecuadas de manipulación de alimentos o de cuidado post cosecha y ningún producto es comercializado bajo una marca o denominación. En ningún caso se han incorporado activos intangibles de la comunidad a los productos como una estrategia para su comercialización. Esto, a pesar de que los símbolos palenqueros caracterizan el Caribe colombiano.

Estos aspectos dan cuenta de que la puesta en valor de la identidad palenquera ha estado sujeta a la búsqueda de logros sociales y políticos, pero no económicos. El acceso a las instituciones y el logro de su reconocimiento y transformación se ha circunscrito a la administración de asuntos étnicos y culturales, pero no ha aparejado iniciativas en el ámbito de lo productivo ni lo administrativo. A pesar del progreso normativo, no han surgido iniciativas que afecten la capacidad económica de la comunidad. A esto se suma la escasa capacidad de articulación de las entidades gubernamentales para proveer programas sólidos y duraderos que transformen esta realidad.

* Condición administrativa dependiente

Por último, el estudio de caso encontró que el principal obstáculo para el desarrollo endógeno de este territorio ha sido su dependencia administrativa. Las particularidades de esta comunidad no han sido asimiladas por el municipio en el cual se encuentra ubicada, y así mismo, es evidente el hecho de que su presencia ha sido marginal en las políticas de desarrollo de los ámbitos departamental y nacional. Ello explica la insuficiente prestación de servicios básicos e infraestructura, así como la inadecuada asignación de recursos.

En este sentido, para acompañar las acciones de puesta en valor las principales acciones que demanda el territorio están aún relacionadas con el nivel de políticas e inversiones públicas. Los factores de crecimiento que de ellas dependen, aún escapan al control de la comunidad, pues los actores locales no cuentan con espacios claros de articulación con las estructuras político-administrativas del

Estado colombiano, que aun no han desarrollado herramientas prácticas que coincidan con una concepción étnica del desarrollo.

* Temas críticos y recomendaciones

Las condiciones anteriormente expuestas dan cuenta de que la puesta en valor de los territorios a partir de su riqueza cultural no supone, en sí misma, el motor para su desarrollo endógeno y en este marco las declaratorias son tan sólo un primer paso. El reconocimiento nacional e internacional es importante, claro, pero un acertado acompañamiento normativo e institucional así como el fortalecimiento de múltiples capacidades de la comunidad para hacer frente a circunstancias concretas.

El mercado exige, además autonomía, creatividad de los territorios como base de garantía para la dinamización de sus procesos de desarrollo. De otra parte, demanda mecanismos particulares de protección de los saberes y prácticas ancestrales como derechos de propiedad intelectual colectivos.

En el caso de San Basilio de Palenque se hace explícito el hecho de que el desarrollo económico de la comunidad requerirá, en primera instancia, de la focalización de importantes inversiones públicas que supongan una base material sólida.

Para esto se considera necesario un estatuto territorial especial que, fundamentado en el reconocimiento de la UNESCO y del Estado colombiano como espacio cultural, dote al territorio de la capacidad administrativa necesaria para la gestión de su desarrollo. Hasta el momento, por ser el territorio parte de un municipio que no comparte su historia ni sus particularidades culturales, ha tenido una incidencia marginal en las políticas e inversiones municipales.

Por lo tanto, aunque en el corto plazo la comunidad puede aprovechar su capacidad de gestión para la formulación y presentación de proyectos concretos que convoquen las autoridades del Estado y las orienten en sus inversiones en el territorio para la satisfacción de sus demandas más apremiantes, en el largo plazo estos procesos resultan además de costosos y desgastantes, limitados para promover el verdadero desarrollo del territorio.

De otra parte, la comunidad requiere del aprendizaje de una cultura empresarial que le permita poner sus activos culturales al servicio de sus procesos productivos y que actúe para la consecución de sus visiones particulares de desarrollo. Este proceso es lento, y plantea un gran reto—y tensiones—en el interior de la comunidad; este gran salto entre la consciencia de la riqueza cultural y su administración efectiva en los mercados dinámicos, implica un diálogo inteligente con el mundo exterior.

Un primer paso en este sentido puede ser el diseño de estrategias orientadas a aprovechar económicamente su

identidad y la imagen que de allí se deriva. La presencia de los íconos que representan la cultura palenquera es popular y reconocida, sin embargo se asimila de modo difuso con la región caribe y Cartagena; no hay comprensión clara en la comunidad de los efectos posibles de esta situación, ni del valor instrumental político o económico de estos símbolos bajo una 'Marca' territorial (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

No obstante, para esto es indispensable situar en el radar de las instituciones públicas y privadas, principalmente del orden nacional, la necesidad de avanzar en el desarrollo de una legislación que proteja los activos culturales de los territorios y les permita a éstos entrar a competir de manera segura en los mercados dinámicos que plantea la globalización (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

No basta que los territorios a partir de su especificidad cultural identifiquen sus potencialidades y desarrollen estrategias para promover procesos de DTR – IC, así como tampoco es suficiente el reconocimiento nacional e internacional de su patrimonio, si aquello que constituye su identidad no esta protegido, si no existen mecanismos jurídicos y procedimientos claros que aseguren su especificidad (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

Por el momento, ante la ausencia de una protección positiva, se recomienda a la comunidad desarrollar instrumentos que le permitan proteger de manera preventiva sus expresiones culturales tradicionales, etc. (Comité de Expertos de la Unión Especial para la Clasificación Internacional de Patentes de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2004). Por ejemplo, podría crear códigos internos en los cuales se establezcan las condiciones de acceso, uso y distribución de beneficios generados por los conocimientos y expresiones tradicionales de su cultura dirigidos tanto a los miembros de la comunidad como a personas ajenas a ésta (Soto, David; et al. RIMISP, 2007).

Normas Consultadas

Convenio 169 de la OIT de 1989.
Constitución Política de 1991.
Ley 70 de 1993.
Ley 300 de 1996 o Ley General de Turismo.
Ley 397 de 1997. Ley General de Cultura.
Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Octubre. 2003.
Ley 1037 de 2006.
Convenio de asociación para la ejecución del Plan Decenal de Salvaguardia del Espacio Cultural de San Basilio de Palenque 2007 – 2017.

Bibliografía

Departamento Nacional de Planeación. *Sistema de información socio demográfica.* Software disponible en: http://www.dnp.gov.co

Escalante, Aquiles, 1954.

Patiño, Carlos, 1983.

Schwegler, Armin, 2002.

Ministerio de cultura / Instituto colombiano de antropología e historia, 2002. *Dossier de Candidatura. Palenque de San Basilio. Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad.*

Friedeman, Nina S. De. Ma Gnombe, 2006. Citada en: *http://www.mincultura.gov.co/patrimonio/patrimonioInmaterial/secciones/ejemplos/palenque/kuagro.htm#notas.*

Mesa Interdisciplinaria de Patrimonio Cultural Inmaterial. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. - ICANH -. Subdirección Científica. *Observatorio de Patrimonio "MIA" Material, Inmaterial y Arqueológico.* Bogotá. Junio-Octubre.

Ministerio de Cultura. Dossier de Candidatura. *Palenque patrimonio oral e intangible de la Humanidad,* 2005.

Ministerio de Cultura / Ministerio de Comercio, Industria y Turismo, 2007. *Política de Turismo Cultural. Identidad y desarrollo competitivo del patrimonio.* Bogotá. Septiembre.

Palau, Esperanza, 2007. *Palenque, primer pueblo libre de América, patrimonio oral e inmaterial de la humanidad.* Revista Anaconda No. 8. Fundación BAT. en: http://www.fundacionbat.com.co/noticia.php?idnot=344.

Pérez, Manuel; Marrugo, Luis, 2006. *El pasado, una condición para el futuro.* Revista Enlázate. RIMISP. en: http://www.rimisp.org.

Santoyo, Álvaro Andrés, Diciembre 2006. *Investigación para la definición de un marco conceptual de la política sobre patrimonio cultural inmaterial en Colombia. Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico (MIA) Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH.* Bogotá.

Sen, Amartya. *La cultura como base del desarrollo contemporáneo.* Revista Diálogo, UNESCO.

Soto, David, 2004. "La descentralización en Colombia: centralismo o autonomía", *en: Reformas y Políticas en América Latina.* Revista Observatorio de Políticas Públicas, Ejecución y Resultados de la Administración Pública -OPERA-, volumen 3, No 3.

Soto, David; **Vargas**, Jennyffer, OPERA 2007- 2008 "Valorización de la identidad territorial, políticas públicas y estrategias de desarrollo territorial en los países de la Comunidad Andina." en: *Territorios Rurales con Identidad Cultural. Perspectivas desde América Latina y la Unión Europa.* Coordinadoras: María Fonte y Claudia Ranaboldo. Observatorio de Políticas, Ejecución y Resultados de la Administración Pública. Edición número 7. Universidad Externado de Colombia.

Soto, David, Mayo 2007. et al. *Proyecto Territorios con Identidad. Estudio de Caso "San Basilio de Palenque"*. Universidad Externado de Colombia. Proyecto de Desarrollo Territorial a Partir de Productos y Servicios con Identidad Cultural (DTR-IC) ejecutado por RIMISP-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural y auspiciado por la Fundación Ford. en: http://www.rimisp.org

Soto, David, Mayo 2004. *Proyecto "Política Pública de Patrimonio Cultural Mueble en Colombia"*. Universidad Externado de Colombia – Ministerio de Cultura.

Valdés, Edwin; **Márquez**, Enrique, 2006. *Música palenquera (Saranga' ri palenge)*. en: Revista Anaconda. Fundación BAT. Bogotá.

Valdés, Edwin, 2006. *Memoria del L.E.O.S. San Basilio de Palenque.*

Mediografía

MUNICIPIO DE MAHATES SITIO OFICIAL
http://mahates-bolivar.gov.co/sitio.shtml

PALENQUE DE SAN BASILIO SITIO OFICIAL
http://www.palenquedesanbasilio.com/secciones/ref_historica.htm

UNESCO SITIO OFICIAL
http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=34325&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

BBC MUNDO.COM
http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2007/esclavitud/newsid_6449000/6449515.stm

Anexo 1

Artículo 7. *El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.*

Artículo 8. *Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales de la Nación.*

Artículo 70. *El Estado tiene el deber de promover y fomentar el acceso a la cultura de todos los colombianos en igualdad de oportunidades, por medio de la educación permanente y la enseñanza científica, técnica, artística y profesional en todas las etapas del proceso de creación de la identidad nacional. La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la nación.*

Artículo 71. *La búsqueda del conocimiento y la expresión artística son libres. Los planes de desarrollo económico y social incluirán el fomento a las ciencias y, en general, a la cultura...*

Anexo 2

Artículo 1. *Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.*

Artículo 63. *Los bienes de uso público, los parques naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y los demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables.*

Artículo 150. *Corresponde al Congreso hacer las leyes. Por medio de ellas ejerce las siguientes funciones:*

... 18. Dictar las normas sobre apropiación o adjudicación y recuperación de tierras baldías.

...24. Regular el régimen de propiedad industrial, patentes y marcas y las otras formas de propiedad intelectual.

Artículo 286. *Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan, en los términos de la Constitución y la ley.*

Artículo 287. *Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley.*

Artículo 311. *Al municipio como entidad fundamental de la división político-administrativa del Estado le corresponde prestar los servicios públicos que determine la ley, construir las obras que demande el progreso local, ordenar el desarrollo de su territorio, promover la participación comunitaria, el mejoramiento social y cultural de sus habitantes y cumplir las demás funciones que le asignen la constitución y las leyes.*

Artículo transitorio 55. *Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley.* La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

Parágrafo 1o. *Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.*

LOS RETOS DE LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL Y LA PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

Jesús Antonio Machuca R./ Dirección de Etnología y Antropología Social - INAH. México.

El Patrimonio cultural entre dos tendencias de la globalización.

El patrimonio cultural en general y de los pueblos indígenas en particular, se encuentra sometido a una tensión entre dos dinámicas de la globalización: por un lado, se produce un fenómeno de intensa movilidad humana y por otro, una presión sobre el territorio de las comunidades con la consecuencia de su pérdida. Ambos fenómenos se hallan interrelacionados y denotan aspectos de especial importancia que ameritan ser considerados, en particular cuando se promueven acciones dirigidas a la preservación del patrimonio cultural, ya que en ambos casos este resulta afectado.

Por un lado, se asiste a lo que parece una relativización del territorio, lo cual se manifiesta en los intensos procesos migratorios regionales y transnacionales de tipo laboral que reflejan un cambio de la identidad como una cualidad asociada a un territorio y una localidad. Incluso esto ha incidido en un cambio de emplazamiento teórico-analítico en virtud del cual se sostiene actualmente que *"La identidad no es generada porque se comparte un territorio común, sino que es la identidad la que genera, instaura el territorio"* (Segato, 2007).

Aunado a ese proceso migratorio, se constata la pérdida de destrezas y conocimientos así como el abandono de numerosos oficios, prácticas y conocimientos tradicionales que dejan de inculcarse y transmitirse, con lo cual se produce un hiato entre generaciones.

Pero también, podemos constatar que la experiencia migratoria ha sido recuperada en el marco de las habilidades adquiridas, al plasmar y representar, como lo hacen los artesanos de Guerrero en las pinturas de amate, las vicisitudes de los nuevos periplos y la manera como estas

La imagen de San Miguel durante la procesión el día 29 de Septiembre / Tolimán, Querétaro / Alejandro Vázquez Estrada / 2005.

experiencias (generalmente traumáticas) son asimiladas y permiten dar cuenta de que (como ha mostrado Michel Maffesoli a propósito de la condición nomádica)(Maffesoli, 2004) el viaje ha sido un estado permanente de la humanidad desde el que se produce cultura.

Por ello es que se ha llegado a plantear que *"las personas llevan su territorio a cuestas.../como/ territorios extensibles que crecen a medida que sus propias poblaciones se expanden. Gradualmente, un pueblo parecería no más ser definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, sino como un grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupa"* (Maffesoli, 2004).

En efecto, tales vivencias que hacen de suyo parte de una especie de tradición, pueden ser asimiladas de forma coherente porque existe un esquema en la conciencia de quienes las experimentan y en función del cual estas adquieren un sentido, así como a la vez un estatuto simbólico, con lo que el tránsito a través de las fronteras, reviste para los viajeros las características de un auténtico "rito de paso".

La permanencia en el lugar de origen, no siempre es una garantía para la preservación de los bienes culturales. Con frecuencia la cultura sufre pérdidas in situ. En contraste, se puede constatar cómo las tradiciones religiosas y familiares, se restablecen en los lugares de destino de los migrantes.

La otra dinámica, se perfila a través del aprovechamiento y reconfiguración de los territorios, habitados principalmente por población indígena. Dicho proceso se consuma mediante la declaración de areas de reserva de la biosfera; desarrollos turísticos; la construcción de obras de infraestructura y presas[18] que afectan especialmente a las regiones que se caracterizan por la abundancia de sus recursos naturales y culturales. A ese respecto, las instituciones financieras internacionales (como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) así como la propia Unión Europea) han diseñado esquemas de participación social como condición para la viabilidad de sus estrategias en las regiones de los países en los que han enfocado su interés.

Una de las características de la globalización por la cual las tendencias migratorias se desarrollan en detrimento de la afirmación territorial, se debe a que (como señala Giacomo Marramao) *el espacio social ya no coincide con la localización; ya no está definido por la presencia física en un lugar determinado* (Marramao, 2006). No obstante, la afirmación territorial persiste aún en regiones que se destacan por ser expulsoras de migrantes internacionales.

18. El ejemplo actualmente más conflictivo es el de la reanudación de las obras de la Parota, Guerrero.

La intervención sobre el territorio

El ámbito territorial ha sido objeto de reiteradas transformaciones de acuerdo a las sucesivas etapas históricas y productivas. La más reciente ha sido la implantación del modelo industrial fondista. Sin embargo, la organización del territorio como un espacio adaptado para la valorización del capital, basada en la explotación de la biodiversidad, así como adecuado en función del aprovechamiento paisajístico y cultural, significa un cambio en las formas como los recursos territoriales y culturales asociadas a estos, han pasado a formar parte de un nuevo modelo de acumulación del capital.

En virtud de este fenómeno, ciertas regiones se convierten en "destinos" turísticos identificados mediante el registro de marcas y las expresiones y manifestaciones de las culturas regionales, en activos de capital de los que se benefician diversos agentes económicos. En Quintana Roo, por ejemplo, el gobierno estatal lanzó la marca "Grand Costa Maya", para identificar los destinos turísticos de Chetumal, Bacalar; Costa Maya, Rivera del Río Hondo y el llamado Corredor Arqueológico llama la atención aquí, que la región como tal -y no sólo un producto-mercancía- sea el motivo y objeto de un "logo" o denominación, por medio del cual se sugiere por lo menos el derecho de exclusividad para explotar lo que supuestamente contiene o representa una región.

La noción de "marca" connota imagen. Esta relación nos remite a aquello que Lash y Urry denominan como *capitalismo semiótico* (Lash, 1998). La explotación de la imagen es una característica sobresaliente del aprovechamiento paisajístico (cultural y natural) del territorio, el cual se lleva fundamentalmente a cabo mediante la empresa turística.

Este proceso se puede constatar en todas las regiones del país: en la "Rivera Maya", donde el turismo global, penetra hacia el interior de las comunidades selváticas de Quintana Roo; en la Reserva de Montes Azules, Chiapas donde además (de forma complementaria) se está por consumar la primera de tres etapas de expropiación a partir de lo que se denominan "demasías", especialmente en los corredores biológicos, afectando a tierras ejidales; la Escala Náutica en el Golfo de Baja California, donde se han afectado pinturas rupestres de la Sierra de San Francisco a consecuencia de la preparación del terreno para la introducción de un turismo masivo. Igualmente se advierte en los lugares sagrados del pueblo huichol (wirrarika) en Peña Blanca, en la costa nayarita y Wirikuta en la región desértica de San Luis Potosí, donde las autoridades locales han propuesto que la ceremonia huichol se ajuste a las características de la demanda turística.

El ordenamiento territorial

Las políticas de ordenamiento territorial, fueron originalmente concebidas para organizar de forma más racional el aprovechamiento del territorio. Sin embargo, en algunos casos se ha desvirtuado su propósito de orden general. En las regiones con más "atractivos" como la península yucateca, se puede constatar la manera como el ordenamiento se limita y desvirtúa para ajustarse al perfil de los proyectos de desarrollos turísticos promovidos por los grupos de poder regionales y transnacionales.

Pese a ello, el ordenamiento territorial ha sido un instrumento valioso para llevar a cabo una forma de planeación de las regiones, incluso de aquellas identificadas como culturales. De hecho, como lo han mostrado algunos autores, por ejemplo Magali Demanget (Demanget, 2008) en referencia a la región de la lavanda en Francia, la "patrimonialización" de un bien, tradicionalmente ligado a una región, puede convertirse en el motivo central en función del cual se organizan de las actividades productivas y culturales de una comarca, en beneficio de sus habitantes.

El riesgo que se corre, es que, lo que se concibe como un *ordenamiento cultural del territorio*, sea retomado como instrumento de una estrategia de rentabilidad económica, sacando provecho de las propias declaratorias de la UNESCO sobre paisajes culturales, como un complemento y sello de garantía para reforzar ese tipo de promoción. De hecho, es factible que esto pudiese suceder en casos como el del paisaje del agave en Jalisco.

Características de las proclamaciones y declaratorias sobre lugares de memoria y paisajes culturales

Las figuras de "lugares de memoria" o "paisajes" y "espacios culturales" constituyen una forma eufemística y políticamente aséptica para abordar la problemática territorial eludiendo el conflictivo tema de la proliferación de las numerosas demandas por el reconocimiento de derechos territoriales que se produjo en todo el continente americano entre la década de los 90's y el inicio del 2000, ya que tiene implicaciones que podrían interpretarse por los gobiernos como una injerencia de la UNESCO en un asunto muy delicado de los estado nación.

No obstante, el reconocimiento de lugares de memoria y paisajes culturales, presenta la virtud de que no considera al patrimonio cultural desde el punto de vista de sus elementos por separado, sino que lo toma como una unidad (material e inmaterial) articulada en un espacio territorial. Ello incluye el hecho de que, aquellos elementos que no han sido considerados en el momento de la proclamación, pueden registrarse con posterioridad, ya que lo que

importa fundamentalmente es preservar la condición integral y la lógica holística en la que se inscriben.

Esta figura o categoría, puede ser de gran ayuda y facilitar la identificación de los ámbitos en que dichas prácticas, manifestaciones y creencias tienen lugar en el proceso de realización de los inventarios de patrimonio inmaterial. Debido a que uno de los problemas que se enfrentan -además de identificar lo que se entiende por este patrimonio- es la extensión física y espacial de tales *bienes*, así como el ámbito de las diversas prácticas y espacios que comprenden. Ya que puede ser tan variado y amplio como el espacio que abarca el propio sistema de reproducción.

En efecto, un aspecto vivo de la cultura, puede manifestarse en la existencia de una red de relaciones sociales regidas por normas y pautas que abarcan a la vez las relaciones intercomunitarias, las cuales se hacen extensivas a una región. Por otro lado un espacio sagrado, por ejemplo puede comprender la extensión del paisaje que abarca la mirada y no sólo el sitio de una cueva, un árbol o un manantial.

Actualmente, se ha constatado la intensidad y frecuencia con que participan los miembros de comunidades transnacionales en la vida festiva y ritual de las localidades de origen, lo que da cuenta de que las condiciones de reproducción cultural trascienden el ámbito local vernáculo.

Dado que el territorio es también un espacio social simbólicamente construido, se comprende que las atribuciones, significados y prácticas que lo definen sean parte de una dimensión fundamental del mismo y sea reconocible por ellas. La proclamación formal de determinados paisajes, como "lugares de memoria", tendría como propósito entonces, hacer un énfasis especial en el patrimonio cultural ya existente en una región, consistente por lo general en el entramado de prácticas y relaciones, así como las representaciones topográficas de orden simbólico ligadas a ellas, a partir de las cuales dicho espacio cultural es producido.

La categoría de "paisaje cultural", facilita y brinda el contexto para pensar en el patrimonio cultural como un conjunto integral de elementos relacionados entre sí, en distintos niveles y dimensiones (representacional; del entorno construido; paisajístico; los usos tanto simbólicos como intersubjetivos y grupales del espacio) que trascienden los ámbitos locales. La intención es que esta regionalización refleje cabalmente la naturaleza de dichos procesos y configuraciones culturales.

Pero en la virtud también reside el riesgo, ya que esta figura integra todo aquello que también desde la perspectiva de las estrategias capitalistas activa la valorización de los territorios, ya que procura la rehabilitación de elementos que suelen ser igualmente susceptibles de incorporación mercantil. Contribuye con ello –a pesar de no ser su finalidad- a potenciar la rentabilidad (tanto mercantil como la que se refiere a una "renta paisajística") que es

Fresco al interior de una capilla familiar / San Antonio de la Cal, Tolimán / Beatriz Ubrillo Sarmiento / 2006.

lo que las empresas y agencias que generan ingresos a partir de los servicios en el turismo cultural buscan obtener con el aprovechamiento intensivo de los territorios. Los servicios *turísticos y culturales* brindan esa oportunidad. Representan una nueva modalidad de incorporación lucrativa del territorio y el aprovechamiento mercantil de los recursos que este comprende.

No sería de extrañar que los gobiernos estatales prefiriesen promover las Listas *Representativas de Patrimonio Inmaterial* asociadas a regiones culturales en lugar de los bienes en situación de riesgo, ya que estos, representan una responsabilidad,un esfuerzo y un gasto extraordinario para su preservación. La delimitación y organización del territorio culturalmente emblemático del que resultaría un "ordenamiento cultural", concuerda con el interés de establecer rutas y circuitos turísticos. En efecto, esto puede parecer más atractivo que ocuparse del patrimonio en peligro. Lo cual recuerda el asunto de los gastos "improductivos" que corrían a cuenta del Estado. El prestigio que dan las *Listas Representativas*, puede además significar en el caso del *patrimonio en situación de riesgo*, un inconveniente político al poner en evidencia que en ciertos casos no se ha puesto el interés requerido o no se ha hecho lo suficiente para preservar los bienes culturales.

Territorio y patrimonio inmaterial

La disposición que los sujetos y grupos hacen de los bienes materiales utilizando técnicas (que median entre la destreza humana y el instrumento) define una relación ontológica con los objetos y diversos bienes producidos. Por ello es que el desciframiento de la cultura material permite la reconstrucción de las mentalidades desaparecidas. Se ha planteado que "la vida se hace duración o conciencia por medio de lo no viviente"(Debray, 1997).

A la vez, no podríamos prescindir tampoco del componente inmaterial de la cultura, ya que este es lo que constituye su significado. Los sistemas simbólicos e interpretativos, así como los mitos y el repertorio ritual constituyen el sustrato básico y común al que nos remite todo intento de dilucidar la coherencia de los bienes producidos; de hecho, en lo fundamental la cultura nos remite a la posibilidad de *significar*.

Lo simbólico es también eminentemente físico y en el metabolismo social, la cultura transita a través de soportes (objetos y códigos) de distinta naturaleza, uno principal es el territorial. El territorio no sólo es un espacio construido dado o transformado, sino el depósito de toda espacialidad potencial, que aún en su condición inalterada (como lo muestra la *geomitología*) es un significante metonímico. En él confluyen y se plasman las diversas formas de la cultura. El propio territorio está constituido de una parte física, sobre la cual se ejerce una acción práctico-utilitaria y otra que es su dimensión simbólica, visualizada como el paisaje con el que se establece una relación empática.

Un territorio sagrado sólo existe en función de la conciencia de los habitantes que le confieren sus atributos (y que ocupan a él de modo recurrente) ya que son quienes alimentan esa forma de representación y mantienen con dicho espacio una interacción regida por un conjunto de significados integrando una totalidad de sentido. La organización simbólica del territorio no corresponde necesariamente con la organización del mismo que los agentes institucionales o las empresas pretenden llevar a cabo, aún si es con fines de difusión del componente cultural. El reconocimiento especial de un territorio de esta naturaleza no puede consumarse por tanto, sin partir de la relación que guardan con él sus habitantes.

Nos encontrarnos siempre ante diferentes modos culturales posibles de concebir y disponer del territorio. Al grado de que los distintos tipos de uso del territorio pueden sobreponerse –transitorios y efímeros sobre este espacio como un palimpsesto- y coexistir en algunos casos, sin embargo se genera una contradicción cuando se inducen formas de ordenamiento basadas en criterios exógenos, inducidos o preestablecidos. Especialmente cuando la promoción hegemónica, impulsada en ocasiones por el Estado (ya que cuenta con los recursos para llevarla a cabo) es la que se hace a nombre de aquellos a quienes impone en algunos casos e incluye en su propio proyecto.

Asimismo, en aquellas regiones culturales donde se ha producido un desarrollo de las actividades industriales, agrícolas y comerciales que cuentan con redes de comunicación en regiones que representan un espacio organizado de modo simbólico, pueden presentarse problemas de compatibilidad entre los distintos tipos de uso del territorio, ya que se trata espacios tanto funcionales que pueden ser también pluriculturales. Los propios espacios ceremoniales no han podido escapar a esta vorágine de los lugares altamente diversificados de la sociedad moderna. Es por ello que en algunas partes se ha procurado normar y reglamentar la afluencia de los modos de frecuentación como el turismo.

Pese a la afirmación recurrente –y típicamente postmoderna- de que la permanente transformación es un distintivo de la cultura, puede decirse que no hay patrimonio sin cierta continuidad y duración. En efecto, transitamos

por un periodo de cambios acelerados y es difícil saber cuándo la *transformación* de una práctica cultural (ya sea por su forma o contenido) puede significar el principio de su desaparición o bien su resignificación. La propia "reinvención" de tradiciones, responde a la continuidad de una estructura subyacente o por lo menos a una predisposición latente para generarlas. Sería preciso remitirnos a conceptos como el de "formación cultural" (que da la idea de algo que se estructura y consolida en el cambio) para tener la certeza de las expresiones o manifestaciones que se procura identificar y salvaguardar, ya que diversas prácticas de la cultura viva, no conforman muchas veces todavía, un patrimonio reconocido del todo y menos consolidado.

De hecho, los elementos culturales más circunstanciales, circulan coexisten y se alimentan de los más consuetudinarios. En ese ámbito, el proceso de sedimentación patrimonial sólo se consuma después de un tiempo, a través de una selección; decantación metonímica y pugna social por la hegemonía simbólica.

Por ello es que la identificación del patrimonio debe hacerse en el sistema cultural en el que los bienes, expresiones y manifestaciones particulares se inscriben, como el contexto en el que el propio cambio adquiere un significado. En estos casos, el ámbito territorial constituye un referente que facilita esta identificación.

Resulta significativo el hecho de que la salvaguarda haya sido propuesta en la UNESCO como la noción más adecuada para preservar el patrimonio inmaterial, ante las dificultades que representan las nociones de protección y conservación. Por lógica, ello quiere decir que las medidas más pertinentes para la preservación del patrimonio inmaterial, van implícitas en el concepto de salvaguarda. No obstante, hay bienes que si no se protegen decididamente dentro de un cierto marco -jurídico y nacional- corren el riesgo de perderse debido al saqueo del que suelen ser objeto, como es el caso de las plantas utilizadas en la medicina tradicional; actualmente se enfrenta una etapa de "legalización", basada en la emisión de patentes emitidas a favor de las corporaciones transnacionales.

Los retos de la salvaguarda

Un reto para la preservación, se debe a que la identificación de los bienes culturales resulta menos evidente a partir de que ya no se toma como base el criterio y la referencia de "autenticidad", sino en el mejor de los casos el criterio de "continuidad histórica", aunque esta tampoco facilita la posibilidad de advertir y reconocer el proceso de legitimación de elementos novedosos que recién se incorporan en los sistemas de prácticas culturales (por ejemplo la nueva cultura mexicana fronteriza) o la denominada "invención de la tradición" (a la que ha hecho alusión Eric Hobsbawm), pero también aquellos casos en que se

producen discontinuidades y reaparecen prácticas que se creían perimidas.

La propia noción de "salvaguarda" definida en el sentido de: *"asegurar la viabilidad de la cultura"*, resulta un tanto vaga. Ciertamente, la propuesta de esta noción ha surgido en el contexto de una discusión acerca de la necesidad de evitar la intromisión abusiva cuando se trata del esfuerzo de contribuir a la protección y preservación de la cultura. Y no menos al temor (manifestado en la UNESCO) que se tiene a las resonancias del "proteccionismo económico", ante el riesgo de que éste se pudiese reproducir como un "proteccionismo" de los bienes culturales en el mercado.

Sin embargo, quienes deciden en última instancia sobre la viabilidad de la misma son los propios actores sociales. La noción de salvaguarda enfatiza en el respeto por lo que es espontáneo en cada cultura y previene ante la necesidad de saber hasta dónde y cómo intervenir desde las instituciones en la dinámica de los fenómenos socioculturales.

La idea de salvaguardar, consiste en facilitar los elementos cuya disposición hace posible que se manifieste plenamente la vida cultural. Así como asegurar las condiciones que hacen posible la producción y reproducción de la cultura sin incidir directamente en ella alterando y perturbando los procesos en cuestión. El gran reto de las políticas de salvaguarda, es el de mantener una distancia respetuosa brindando empero el apoyo necesario para asegurar la continuidad de un sistema de vida y los significados referidos al mismo. Quienes promueven la salvaguarda, tienen por tanto que estar en sintonía con los actores y portadores culturales. En el caso de México, para que dichos planes prosperen, es preciso que no se halle cuestionada la relación entre Estado y pueblos indígenas.

La idea de salvaguardar tiene que estar ligada a una sensibilidad y gran receptividad ante el sentir de portadores y comunidades. Se debe partir asimismo de una visualización de conjunto de la problemática cultural y la importancia que tiene el proceso de transmisión entre generaciones. Si bien, a nivel regional, los géneros (danza; música; ceremonias; tradición oral) deben promoverse en función de su especificidad y naturaleza singular, estas expresiones y manifestaciones se influyen mutuamente formando un sistema cultural y coherente de prácticas afines.

La salvaguarda tiene que ir al fundamento que hace posible que la sociedad o comunidades locales promuevan sus propias prácticas; procu-

Ofrenda a los muertos / La Florida, Tolimán,Querétaro / Araceli Rivera Aguilar / 2007

rando a los promotores, y en ese sentido debe dirigirse de manera especial a los agentes o portadores culturales, así como a los exponentes extremos del hilo vital: los niños y los ancianos.

Quienes desde las instituciones se encargan de proponer las medidas y acciones para garantizar la salvaguarda de la cultura en los espacios donde ésta se ha preservado de modo significativo, tienen que tomar en consideración las circunstancias y diversos aspectos que dan cuenta de los problemas y obstáculos que enfrenta una cultura para poder ser viable, así como los esfuerzos que realiza por su parte la propia comunidad para salvaguardar el patrimonio cultural en sus contextos territoriales.

La promoción oficial y empresarial de la cultura, se hace muchas veces desde un enfoque de mercado. Desgraciadamente, los agentes económicos y políticos más ambiciosos procuran aprovechar los bienes culturales como otros tantos recursos que pueden ser "activados" o "puestos en valor" económico, de manera que, en la mayoría de los casos, el formato publicitario al que ha sido adaptada la difusión –incluso gubernamental- que se hace de los bienes culturales, es concebida desde un enfoque económico y comercial insoslayable, por lo cual ya ni siquiera requiere de una propaganda especial para ello.

Dado que en México se abre paso una nueva fase de la tendencia hacia la apropiación capitalista del territorio, resulta preciso –entre otras cosas- que los planes de salvaguarda estimulen y fomenten esquemas de participación de la comunidad mediante los cuales, los habitantes y portadores culturales hagan suya la necesidad de la salvaguarda y emprendan sus acciones como un principio de su actividad cultural.

Encontramos casos en que los pueblos han tenido que valerse de sus propios esfuerzos para sobreponerse a la desaparición de su cultura. Un caso parametral es el del pueblo chinanteco, que habiendo sido desplazado como resultado de la construcción de la presa Cerro de Oro en Oaxaca, después de ofrecer una forma insólita de resistencia mesiánico-religiosa, tuvieron que rehacer su organización y la reconstrucción de su territorio sagrado en una región insalubre y a través de un proceso adaptativo lleno de dificultades en la región del Uxpanapa, Veracruz.

La eficacia de las medidas de salvaguarda supone condiciones tales como las siguientes: una auténtica participación comunitaria (que incluye el concepto de empoderamiento); el impulso de proyectos de desarrollo sustentable local y regional (incluyendo el turismo) promovidos a partir de las necesidades de desarrollo endógeno de la comunidad y formen parte de los propios planes de salvaguarda; lograr una articulación eficaz entre proyectos económicos y culturales; así como la preservación de la integridad y la capacidad del manejo territorial por parte de las comunidades indígenas.

La salvaguarda supone la identificación de los procesos, factores y agentes que intervienen o contribuyen al deterioro del patrimonio cultural, así como las causas más complejas de esa afectación: la disolución de la economía campesina; la emigración; el crecimiento desmedido de los procesos de urbanización; la mercantilización de los bienes y el abandono de las relaciones de reciprocidad, así como la puesta a disposición de las prácticas sociales más significativas para un público extraño.

El principio de sustentabilidad

La sustentabilidad, como principio que se debe aplicar en la salvaguarda, ha sufrido también de parcializaciones. Muchas veces se le concibe como si fuese sólo en sentido económico o ambiental y no también sociocultural, además se le reduce al horizonte puramente local. Por otra parte, sigue prevaleciendo el esquema de desigualdad estructural y científico-técnico mediante el cual se consuma la aportación unilateral de recursos estratégicos de las regiones biodiversas, a través de centros de acopio de herbolaria, vinculados a los desarrollos turísticos y tentativamente al manejo de sitios arqueológicos, como sucede actualmente en el sur de la selva lacandona mediante el *Programa de Desarrollo Integral de la Unión Europea en la Selva Lacandona (PRODESIS)*.

Lo importante sería que las innovaciones científico-técnicas sirvieran para revalorar las culturas regionales y locales al articularse con las formas tradicionales de producción. La capacidad de facilitar la simbiosis de lo moderno con lo tradicional, marca uno de los más importantes ejes, ya que perfila las alternativas de sustentabilidad en el cambio de milenio, el gran salto con respecto de las modernizaciones del siglo XX.

La propia noción de sustentabilidad tendría que precisarse a partir de la naturaleza del fenómeno cultural. En primer lugar, ello se debe a que los conocimientos tradicionales y la "tecnología cultural" empiezan a ser reconocidos como componente de la noción de desarrollo humano. Además de que en ciertos ecosistemas, la cultura tiene un papel regulador, ya que los criterios fundamentales de explotación y manejo de plantas medicinales, se ha llevado a cabo a partir de esquemas de representación, criterios y prácticas específicamente culturales sobre medicina y conocimientos tradicionales.

En segundo lugar, debido a que en lo cultural, la sustentabilidad no alude principalmente al mantenimiento de un equilibrio, ya que lo que interesa es no sólo asegurar que las generaciones futuras dispongan de lo que actualmente se tiene, sino de recuperar el pasado; la restitución de lo que ya no se tiene. En ese sentido se procura dar más a las generaciones futuras en relación con lo que hemos recibido. En materia cultural, el desarrollo se da sin des-

cartar el pasado -como hizo la modernidad- partiendo, por el contrario, de una restitución del pasado y el incremento de la memoria.

Instrumentos para la salvaguarda del paisaje cultural

a) Las zonas de patrimonio cultural.

Los miembros del Proyecto Integral de Arqueología del Cerro de la Estrella, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, han propuesto la figura de zona de patrimonio cultural para proteger los espacios de valor patrimonial: arqueológico, natural, religioso, histórico y natural. Sitios como el Cerro de la Estrella en la Ciudad de México, son objeto de una intensa frecuentación y una fuerte disputa entre diferentes grupos de la sociedad por la prioridad para disponer de los mismos en función de los distintos intereses: habitacional; cultural; religioso y ritual de diverso tipo; deportivo y de entretenimiento y de protección ambiental.

La intención ha sido proponer una categoría tanto analítica como jurídica que incluya el patrimonio construido y la cultura viva de los barrios, considerados integralmente. Esto es importante, tomando en cuenta la necesidad de contar, aún en situaciones de conflicto, con una figura jurídica que permita recuperar, defender y proteger en situaciones concretas el patrimonio social y construido.

Esto es importante, ya que no existe en la legislación nacional una figura jurídica para esta protección integral y dé cabida a las acciones que corresponden a las distintas instituciones involucradas. Una declaratoria internacional puede ser importante, pero no es aún un instrumento vinculante. La legislación nacional debe ser enriquecida y fortalecida y es en esa medida que podría hacer a su vez más efectivo el cumplimiento de las convenciones internacionales.

b) Los esquemas de resolución de conflictos en áreas de reserva.

Las propuestas de modelos de resolución de conflictos, se asocian a aquellos ámbitos en los que prevalecen las disputas por los derechos territoriales (África y el sudeste asiático). En diversos países, se ha confirmado la conveniencia de que todo plan de manejo de regiones con recursos y reservas de la biosfera y culturales, debe de apoyarse en un adecuado esquema para la resolución de conflictos. En el caso de México, prevalecen los litigios y disputas en torno a la tenencia de la tierra y las reivindicaciones territoriales, más allá de aquellas que se dan estrictamente por la posesión de las parcelas. Las demandas territoriales actuales, son más sustanciales, incluyen aspectos simbólicos y espirituales, y dan cuenta de la presencia de un sujeto colectivo que no es ya el campesino tradicional que defiende su derecho a la parcela otorgada por el Estado.

sino un actor social que pretende participar de forma decisiva en la gestión de los recursos.

El Convenio 169 de la OIT, estimuló dicho proceso y ahora se ve reforzado y recibe un nuevo impulso a partir de la recién proclamada *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*[19] (en especial los artículos 11, 30 y 31). En esta Declaración se establece de manera insoslayable la relación consustancial que existe entre los derechos territoriales y la preservación del patrimonio inmaterial.

c) Los esquemas de gestión como instancia de intermediación.

En casos sobresalientes, especialmente referidos a zonas arqueológicas (por ejemplo en Bolivia, Perú, El Salvador y México) se han aplicado esquemas de gestión que incluyen la participación de la comunidad local, haciendo énfasis en el papel de la propia gestión como instancia de mediación en dicho proceso. El problema se da sin embargo cuando se pasa al nivel de la relación extracomunitaria a través de la aportación de servicios turísticos y la mercantilización creciente que ello implica. Por ello es que el plan de salvaguarda debe considerar no sólo el apoyo científico-técnico, sino la regulación de la relación entre cultura y mercado, previendo la presión y los impactos de la demanda turística sobre los espacios y bienes patrimoniales.

Los retos del turismo

El turismo puede ser considerado en los planes de salvaguarda, no para su promoción, sino para su regulación. Y aquí es la población y no los operadores turísticos quienes deben establecer los acotamientos indispensables.

Se han impulsado diversas experiencias de turismo comunitario, como la del *Consejo Indígena Popular de Oaxaca-Ricardo Flores Magón (CIPO-RFM)* en una red de 22 comunidades en las que se promueve la convivencia con los visitantes, quienes "viven, comen y duermen con familias de la comunidad". La cooperativa y hotel Taselotzin de mujeres nahuas en Cuetzalan, Puebla (Greathouse, 2004); o la comunidad forestal oaxaqueña de Ixtlán de Juárez (Barquin, 2006), así como algunas localidades cercanas a Palenque, como Misol-Ha; Agua Azul y Escudo Jaguar en Frontera Corozal.

Entre las experiencias más exitosas y alternativas de fortalecimiento de las identidad local y regional, figura la creación de las redes de museos que se han constituido en un eje y punto de arranque para el desarrollo de un *turismo comunitario* como el que impulsa la *"Unión de Museos Comunitarios"* de Oaxaca.

En su crecimiento desmedido, las empresas que promueven el turismo de lucro contribuyen a mermar los

19 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.*

Capilla familiar en donde se resguarda la Santa Cruz de Maguey Manso, imagen que encabeza la peregrinación hacia el Cerro del Zamorano / Maguey Manso, Tolimán, Querétaro / Imelda Aguirre Mendoza / 2006.

recursos que se ofrecen, cuando por un exceso de "explotación" y oferta, declina el atractivo original que suscitan, por lo que, aquello que se asume como sustentabilidad en este contexto, no responde a otro propósito que al de prolongar apenas un poco más el plazo de rendimiento de una oferta cuya tendencia apunta al agotamiento de los bienes. Es la curva del rendimiento de la ganancia, la que determina en estos casos los alcances y la visión que se tiene de la sustentabilidad y no la capacidad de asegurar la reproducción social.

Si el interés se dirige teniendo como objetivo el desarrollo integral de la comunidad, la concepción sobre el turismo cambia radicalmente, ya que invierte la relación de medios en fines y entonces se piensa en la manera como la afluencia de visitantes, concebida desde un esquema de relación intercultural, podrá contribuir al reforzamiento de los valores vernáculos, sobre los cuales aquellos mismos ejercerán un estímulo hacia su revitalización, partiendo del hecho de que la identidad también resulta de la contrastación con el "otro" del que culturalmente uno se distingue.

A partir de contactos y empatías prístinas puede nacer el estímulo y el interés para iniciar programas de intercambio cultural. En ese sentido, el fomento del turismo sería el estímulo para otros acercamientos más profundos, entrañables y permanentes, pero no su sustituto, como espuriamente se pretende. Sólo de esta manera el turismo podría dejar de ser aquello en lo que se ha transformado bajo la dinámica del capital: una forma de alienación de la experiencia de vida.

Esquemas de consulta y participación social

Los esquemas de consulta han sido desarrollados y perfeccionados desde hace algún tiempo por el Instituto Nacional Indigenista y la actual Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. No es evidente empero que el hecho de recoger el visto bueno de los habitantes sea suficiente para dar cuenta del grado de involucramiento de la población; es preciso que se manifieste la libre voluntad de colaboración conciente y de iniciativa, así como asegurar como garantía las formas de organización mediante las cuales, los miembros de la comunidad podrían participar

de forma efectiva e independiente, ejerciendo su capacidad de decisión, al intervenir en todas las etapas del proceso de generación de los planes de salvaguarda y activación de los valores patrimoniales.

Dada la naturaleza compleja y multifacético del patrimonio cultural, así como de la diversidad de usos posibles del mismo, la participación social implicaría el apoyo de sectores que no siendo de la comunidad, estén interesados también en la preservación del patrimonio como su materia de trabajo. En ese sentido el apoyo multidisciplinario (de historiadores; biólogos; antropólogos; edafólogos, etc.) puede ser de gran utilidad en un empeño que procura la restitución de un bien social.

En algunos casos, parametrales como el de Yaxuná, Yucatán o Mexcaltitlán, Nayarit, se han conformado comisiones intersecretariales y representación de autoridades municipales, que se encargan de asegurar la aplicación de las aportaciones económicas para los diversos proyectos. Sin embargo ello no ha sido suficiente para motivar la participación comunitaria, que ha sido una de las carencias de que adolecen estas tentativas.

La participación comunitaria

Si existe una diversidad de expresiones y manifestaciones de la cultura viva, ello se debe a que hasta ahora, sus portadores han logrado –a su manera- su preservación, a pesar de las dificultades y amenazas que se ciernen sobre los pueblos y sus culturas. Por ello es que, por principio no se debe desestimar esta capacidad. Tanto es así, que algunos analistas han llegado a insistir en que se debe tomar en cuenta la existencia de lo que se ha denominado como capital social, es decir las formas -eminentemente culturales- de organización que, basadas en la solidaridad y la ayuda mutua se dan así mismas las comunidades para subsistir.

La participación social en la preservación de la cultura, aparece como algo natural cuando los miembros de una comunidad se identifican y apropian del patrimonio, reconociéndose en aquello que practican. Son más bien las instituciones las que deberían a su vez, reconocer aquello que los pueblos consideran como suyo, para que las iniciativas que sean promovidas tengan una respuesta social positiva. Si UNESCO reconoce ciertos bienes culturales como patrimonio de la humanidad, es porque –supuestamente- los pueblos lo han promovido así.

Ante todo, hay que distinguir entre las comunidades involucradas y los gobiernos cuando se trata de fomentar la cultura. Hay ocasiones en que los gobiernos promueven, por motivos de prestigio político algo que las comunidades desconocen aún. Por lo menos algo que tipifican, clasifican y conceptualizan; estableciendo un "objeto" (patrimonial) que los habitantes de una región no reconocen aún como tal.

Con ello se produce una distorsión, ya que el valor patrimonial es consagrado a espaldas de sus portadores y poseedores, luego se quiere sensibilizarlos acerca de ello. El bien patrimonial adquiere así un doble significado: el que tiene para la comunidad y el atribuido desde una percepción y perspectiva nacional o internacional. En el caso de Mexcaltitlán, que hemos mencionado, los habitantes (pescadores muchos de ellos) despertaron una mañana enterándose de que su localidad era el origen histórico y mítico de la nación (según el gobierno y algunos especialistas). Es un caso de "invención -oficial- del patrimonio".

La comunidad genera muchas veces sus propias iniciativas, pero es importante que en primer lugar y ante todo estas contribuyan a la revaloración y fortalecimiento de la propia identidad; de hecho, al sentido inmanente que tiene toda creación cultural y sólo en segundo término a su reconocimiento internacional. Si este se asume como el prioritario, se incurre en una forma de fetichismo o mistificación cultural.

En los casos, en que el desarrollo de los mecanismos democráticos de participación es exiguo, las organizaciones corporativas tienden a suplantar a los actores sociales y se hace pasar formas de consulta espurias por representativas, aún si se apegan a un procedimiento formalmente aceptado. Lo mejor para contrarrestar esto, es asegurar la participación en todos los niveles, que incluyan por ejemplo la discusión, análisis y reflexión colectiva, así como mediante talleres y convocatorias para la recepción de iniciativas, propuestas y opiniones. instrumentando formas y mecanismos de consulta que correspondan con la representatividad de las instancias desde las cuales son promovidos y se aplican.

Lo mismo cuenta en los foros internacionales. Llegará un momento en que los interlocutores ante la UNESCO no sean sólo los gobiernos. En un mundo globalizado, es una contradicción que las formas de representación ante dicho organismo sean todavía las que corresponden al modelo del Estado-nación que ha prevalecido hasta el siglo XX y no se adapte a las nuevas entidades y actores sociales. Se tendrá que dar cabida esos nuevos sujetos. Antes incluso que a ciertas ONG´s influyentes.

La participación comunitaria se relaciona estrechamente con el concepto de empoderamiento. La cultura es también un terreno sobre el cual se procura ejercer el derecho a un modo específico de disposición de los medios de interpretación y significación. En ese sentido, el empoderamiento de una comunidad con respecto de su patrimonio, pasa por su autorepresentación y se antepone a la consagración de este valor cultural convertido en oficial o internacional.

Hoy en día, las propias comunidades están impulsando proyectos de desarrollo sustentable local y regional (incluyendo el turístico). La promoción de un turismo auténticamente cultural, puede por tanto tomar como punto de partida el desarrollo endógeno de la sociedad y sólo de este

modo contribuir al mismo. Dicho fomento debería quedar previsto en los propios planes de salvaguarda, ya que estos deben ofrecer el marco para lograr ese resultado que proviene de una articulación eficaz entre cultura y economía; de este modo dichos planes pueden ser un instrumento útil para las comunidades indígenas en la preservación de la integridad y su capacidad de manejo territorial.

Bibliografía

Barquin Rappaport, Davi, 2006. *"El Turismo Social en México, una Estartegia Necesaria" en: Antología sobre Culturas Populares e Indígenas III. Lecturas del Seminario Diálogos en la Acción, tercera etapa.* Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México.

Debray, Régis, 1997. *"Transmitir"*. Edit. Manantial, Argentina.

Demanget, Magali, 2008. *"La Patrimonialización de lo invisible"*. Rev. Dimensión Antropológica.

Greathouse, Amador, Louisa M., 2004. *"La Mujer Nahua en la corsevación de su cultura, lenguaje y medio ambiente desde el turismo ecológico"*. en: Sánchez, Alanís y Gurrola, Susana (coords.) El Uso Social del Patrimonio Cultural. edic. Quinto Sol, México, México.

Lash, Scout y Urry, John, 1998. *"Economias de Signos y Espacios"*. edit. Amorrortu, Buenos Aires.

Maffesoli, Michel, 2004. *"El Nomadismo (Vagabundeos Iniciativos)"*. edit. Fondo de Cultura Económica, México.

Marramao, Giacomo, 2006. *"Pasaje a Occidente (Filosofía y Globalización"*. edit. Katz, Buenos Aires, Argentina.

Segato, Rita Laura, 2007. *"La Nación y sus Otros (Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de la Identidad)". (p. 79)*, edit. Prometeo, Buenos Aires.

MESA 4

PATRIMONIO CONSTRUÍDO, TERRITORIO, ESPACIOS SAGRADOS Y LUGARES DE MEMORIA

MODERADOR / *MANUEL VILLARRUEL VÁZQUEZ*

CULTURAS EM TRÂNSITO. ESPAÇO –MEMÓRIA– IDENTIDADE

Mohammed ElHajji / Universidade Federal Do Rio de Janeiro. Brasil.

O debate em torno do "*patrimônio imaterial*" levanta várias questões de ordem tanto filosófica como propriamente antropológica. A validade e / ou legitimidade dos possíveis critérios de enquadramento de uma produção humana dada na categoria de "*patrimônio*" e a dimensão "*imaterial*" desta mesma produção, são algumas das facetas da problemática tradicionalmente apontadas pela comunidade acadêmica e pelos especialistas. Os argumentos, propostas e contrapropostas dos atores e agentes implicados no diálogo vão desde tópicos de natureza prática e organizacional até considerações de âmbito ético e moral, passando por ponderações políticas, indicadores econômicos e outros fatores epistemológicos.

Talvez uma das tentativas melhor sucedidas de definição do objeto em estudo seja, a nosso ver, aquela que organiza seu enunciado em cinco variáveis; ao mesmo tempo claras, complementares e abertas a novos tratamentos, re-interpretações e atualizações futuras. Conforme a estratificação defendida, notadamente, por Lourdes Arizpe, podem ser caracterizadas como "*patrimônio imaterial*" as produções culturais humanas que equivalessem a práticas sociais de coesão, tradições orais, rituais e festividades, usos linguísticos e / ou crenças relativas à Natureza e ao Cosmos.

A nossa contribuição a este debate contempla, justamente, um plano filosófico e existencial que subtende todos os ângulos da conceituação proposta ou os atravessa de modo transversal. Trata-se, pois, das questões da **espacial** e sua extensão **corporal** enquanto continentes e suportes primeiros e primários tanto da prática como da agência do "*patrimônio imaterial*" – qual for a sua natureza.

Diversidade do Humano

Mas, antes de focar diretamente as estações espacial e corporal que estruturam nosso *dasein* ou *estar-no-mundo*,

acreditamos que vale a pena trazer alguns subsídios teóricos paralelos que possam auxiliar na elaboração do sentido de imaterialidade e na construção de um edifício conceitual que englobe tanto o material como o imaterial; em vez de separar os dois termos da mesma equação. Pois, além de seu pressuposto equânime, a noção de imaterialidade do patrimônio acrescenta um valor todo especial no tratamento às realizações civilizacionais humanas e possibilita uma iluminação peculiar sobre a multiplicidade de nossas diversas e diversificadas práticas culturais.

Los peregrinos hacia la cima del Cerro del Zamorano / Tolimán, Querétaro / Imelda Aguirre Mendoza / 2006.

Uma proposta teórica relevante para o debate seria a tese de *Noosfera* (do grego *noos* = idéia) de Edgar Morin, segundo a qual existiria uma dimensão ou um reino específicos às idéias e realizações imateriais; paralelamente, aquém ou além da *Biosfera*. Em compensação, ao mesmo tempo que existiria uma dimensão imaterial de nossa realidade, a forma concreta de nosso entorno real estaria intimamente ligada ao reino imaterial; já que "há 99% de vazio num átomo, e que as partículas, isoladamente, quase não são materiais"(Morin, 1998).

Ou seja, materialidade e imaterialidade seriam apenas instâncias pensantes (ou estruturas mentais) de nossa condição subjetiva. Construtos cognitivos necessariamente contidos num nicho determinado da *semiosfera* – o conjunto dos signos e símbolos veiculados, transmitidos ou trocados no quadro de um recorte cultural e histórico determinado ou, numa perspectiva global, na *Semiosfera* enquanto reflexo maior do conjunto civilizacional humano geral (Lotman, 2000).

Aplicados à Cultura, os paradigmas teóricos contidos na metáfora esférica postulam uma absoluta ressignificação recursiva de toda produção humana; em vez de sua solidificação ou manutenção esclerosada na sua forma primeira engessada. Do mesmo modo, as trocas e os contágios mútuos entre povos e nações são percebidos enquanto processo "líquido" ("água na água" na expressão de Georges Bataille) natural – constitutivo da própria essência da Civilização humana; e não como ameaça ou *casus belli*.

O que não significa, todavia, que não se deve se preocupar em preservar as manifestações culturais pelo mundo, mas sim que a responsabilidade de tal ação é de todos, independentemente da origem ou localização das diversas expressões de nossa civilização humana. Já que, nessa

perspectiva, se trataria de assegurar a continuidade não de uma forma singular de cultura, mas sim de uma faceta, uma versão ou uma configuração do mesmo tesouro da espécie. Ou seja, o que se deve preservar é, exatamente, a diversidade do Humano, a multiplicidade de suas visões de mundo e a pluralidade de sua sensibilidade. O maior patrimônio da Humanidade é, de fato, a sua capacidade de ser diversa, plural e múltipla naquilo que faz o **Ser** humano ser **Humano**.

Hoje, em função das transformações velozes pelas quais passa a sociedade contemporânea, esse ideário de inspiração humanista se torna mais pertinente de que nunca: Aceleração dos meios de Comunicação, eficiência dos transportes, acessibilidade da maior parte do planeta (que alguns autores chamam de "fechamento do mapa") e pressão cada vez mais dramática dos fluxos migratórios tornam necessária e urgente uma tomada de consciência da importância deste patrimônio humano comum que é a Diversidade.

Os Lugares da Identidade

É a partir desse cenário global, marcado pelos deslocamentos em massa, o êxodo rural vertiginoso e a desterritorialização generalizada de segmentos cada vez mais numerosos da população mundial, que se deve introduzir o dado espacial e corporal no debate sobre o patrimônio imaterial. Ainda mais quando se observa que os grupos produtores de patrimônio imaterial, social e politicamente mais vulneráveis, são, justamente, aqueles mais sujeitos às migrações e deslocamentos voluntários ou forçados.

Dito de outra maneira, não há como abordar a problemática proposta sem considerar o fator migratório / diaspórico e seu correlato espacial e corporal. Na medida que o substrato espacial é fundamental para a própria organização social e cultural do grupo e, portanto, na manutenção de sua cultura ou na preservação de sua identidade de origem. O espaço, como o destaca Maffesoli, "molda coercivamente os hábitos e costumes do dia-a-dia que, por sua vez, permitem a estruturação comunitária" (Maffesoli; 1984: 54).

É conhecida, nesse sentido, a chamada "hipótese bororo" relativa, como se sabe, à evangelização do grupo depois de ter deixado "as suas aldeias circulares para habitar vilas em faixas à maneira européia". Pois, "ao romper com a estrutura tradicional do espaço construído, que se relaciona diretamente com práticas sociais e ritualísticas, os missionários provocaram o desmoronamento das marcas simbólicas básicas do grupo indígena" (Sodré, 1988: 18).

Inversamente, nas sociedades modernas, o desejo de diferenciação cultural, cada vez mais insistente, se formula muitas vezes principal e primeiramente, por meio de estratégias de ocupação e apropriação do espaço social

da cidade; para, nele, (re) produzir ritos e práticas sociais do enraizamento de origem do grupo. A proliferação de bairros étnicos nas cidades ocidentais é, assim, um exemplo da indispensabilidade da base espacial no processo de preservação de uma identidade distinta no meio complexo global.

Metrópoles como "Paris, Nova York ou Londres (...) são constituídas por uma constelação de entidades regionais ou étnicas onde são vividos, no dia-a-dia, práticas e costumes característicos que parecem anacrônicos para os modos de vida unificados e banalizados de uma civilização mundial dominante". (Maffesoli, 1984: 53). São espaços regidos, geralmente, por uma sociabilidade de contágio, mais próxima dos modos de solidariedade tradicional e fortemente marcados por códigos sociais, ritualísticas e-xistenciais e outras táticas de reterritorialização.

De fato, as estratégias de afirmação de identidades específicas, por meio de apropriação do espaço da cidade, podem ser compreendidos como atos de guerrilha cultural – uma revolucionária "*tomada de rua*" (Virilio, 1977) subjetiva, cujo objetivo é a imposição de uma forma cultural não conforme à visão de mundo e aos parâmetros ideológicos, éticos e estéticos hegemônicos dos segmentos majoritários da sociedade. Na maioria das vezes, essa "*tomada de rua*" também é marcada por uma corporeidade ostentatória, uma presença física que funciona enquanto ritornelos existenciais (Guattari, 1993) que ajudam na delimitação dos territórios subjetivos do grupo e na edificação de instâncias de enunciação de sua identidade coletiva.

Por outro lado, a grande vantagem da formulação dos planos identitários diferenciais, por meio de estratégias territoriais, é a alta adaptabilidade e coercibilidade do elemento espacial. Já que a identidade espacial pode caber na cabine do veículo do caminhoneiro ou dentro do armário do soldado no quartel. Ou, no caso comunitário, os grupos minoritários se usam de narrativas espaciais sintéticas que atuam mais no nível imaginário e simbólico que real.

Pois, quando não se logra a conquista efetiva de territórios existenciais, ou paralelamente a esses territórios, os grupos minoritários recorrem a técnicas de elaboração de instâncias espaciais sintéticas de enunciação da subjetividade coletiva. A narrativa seletiva e qualitativa dessas instâncias permite a recomposição dos universos de subjetivação do grupo e a sua (re) cristalização enunciativa, através de um re-ordenamento simbólico-ritualístico do espaço investido. Ilustrações dessa espacialidade seletiva ou qualitativa podem ser encontradas, especialmente, nos clubes sociais a caráter regional, nacional e / ou étnico e nos lugares de culto.

Espaços Qualitativos

Por serem reservados a circunstâncias cerimoniais, festivas e ritualísticas (ritos de passagem, de iniciação e de vida e morte), esses lugares contêm naturalmente uma grande carga afetiva e emocional e uma força imaginária e simbólica excepcional. O que os predispõe a substituir simbolicamente o espaço originário mítico fundador da comunidade primária, sua atualização ou a sua (re) invenção. O *terreiro* (lugar de culto afro-brasileiro), por exemplo, constitui um caso notável de "suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade" (Sodré, Muniz. 1988: 16).

O mesmo autor explica que o *terreiro* de candomblé se afigura como a forma social negro-brasileira por excelência. Porque, além da diversidade existencial e cultural que engendra, é "um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil" (ibid: 19).

Pode-se afirmar que, de certo modo, todo *terreiro* é uma porta aberta sobre África; não a África geográfica e real, mas sim uma África sintética, mítica, imaginária e sublimada. "Uma África *qualitativa* que se faz presente, condensada, reterritorializada". Pois, "pouco importa (...) a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, (...) ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos" (ibid: 52). Assim, o *terreiro* oferece uma ótima ilustração de universo metafórico onde se operou uma síntese, ao mesmo tempo, dos elementos espaciais e da cosmogonia do mundo natural-imaginário originário.

Outros espaços qualitativos podem se reduzir a símbolos mínimos, como os minúsculos oratórios que substituem lugares do culto ou, melhor ainda, a *mezuzá* judaica que, pelo simples fato de ser posta na parede da porta torna a casa sagrada e ligada à Terra Prometida. "Podemos mudar o local de nossas orações. Podemos orar a Deus em São Paulo e em Belém, assim como oramos em Jerusalém. Qualquer casa se torna judaica a partir do momento em que se coloca na entrada uma *mezuzá*" (Noy; 1986: 9).

Enfim, há de salientar que essa adaptabilidade, coercibilidade ou síntese qualitativa do espaço identitário pode chegar ao ponto da incorporação pura e simples da própria instância espacial; como pode ser conferido no episódio do "*Preto Velho*" (entidade religiosa do Candomblé) exposto por Gilberto Velho (Velho, 1992). O antropólogo relata o evento de "incorporação" súbita de uma entidade africana por um transeunte numa avenida nobre do Rio de Janeiro e a organização espacial espontânea que deste fato decorre: Fila para consultas, disciplina da multidão, assistência

voluntária para realização de ritos de acompanhamento necessários na circunstância, etc.

Pode-se sustentar, portanto, que o espaço do *terreiro* foi literalmente incorporado pela pessoa possuída naquele momento. Provocando a ressurgência de panos da memória coletiva espacial da população presente, agindo como *atrator existencial* sobre a sua subjetividade e a induzindo a adotar as posturas ritualísticas adequadas diante o fato enunciativo.

A reportagem etnográfica deixa claro que houve uma internalização do lugar sagrado (o *terreiro*), seguida de sua projeção no espaço (supostamente) moderno e acético, assim investido e apropriado por uma identidade cultural minoritária. O que, além de ilustrar as noções de "tomada de rua", ritornelos existenciais e guerrilha cultural já analisadas, comprova a hipótese de Guattari (1993), segundo qual todo agenciamento de enunciação (a incorporação do *preto velho*) acaba necessariamente desencadeando determinadas modalidades de espacialização e de corporeidade.

Habitus Espacial

Fica evidente, através desta breve análise, a existência de uma dimensão espacio-subjetiva que implicaria alguma correspondência entre panos da subjetividade do grupo e certas composições formais e espaciais incrustadas na sua memória coletiva. Como, também, só se pode reiterar as teses relativas à idéia de pregnância da memória espacial do grupo e à possibilidade de transmissão intergeracional de seu *habitus* sócio-espacial.

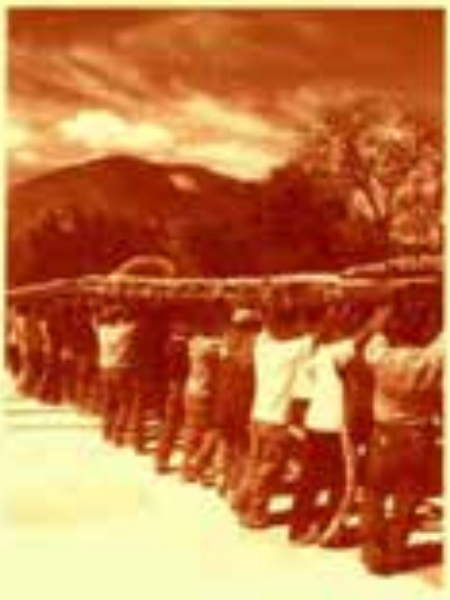
Fica claro também que o quadro existencial espacial é imprescindível para a enunciação de qualquer subjetividade comunitária ou a preservação da identidade de todo grupo social - *a fortiori* no caso dos grupos e comunidades a caráter étnico, nacional, regional e / ou cultural. Já que, no substantivo trabalho de construção da marca subjetiva comunitária, haveria uma franca aderência da memória coletiva do grupo ao espaço que constituiria, ao mesmo tempo, a matéria prima de seus referenciais mnemônicos e o receptor que lhes dá forma, continuidade e coerência.

Trata-se, notadamente, do princípio amplamente destacado tanto pelos estudos sociológicos como antropológicos, segundo o qual o espaço local seria o elemento fundador do *estar-junto* coletivo de toda comunidade a caráter cultural, étnico ou confessional; ao exemplo da casa de infância que permanece "o paradigma de todas as raízes ou de toda busca de raízes" (Maffesoli, 1984: 54).

Os processos mnemônicos coletivos seriam acionados e desencadeados por signos espaciais externos que transformam gestos anódinos (como visitar um monumento ou caminhar pela praça) em atos simbólicos passíveis de reconstituir a experiência ritualística existencial do grupo de

origem, enriquecê-la e religar (não é mais preciso lembrar que, etimologicamente, a religião é um modo de religar - *religare*) as gerações presentes e futuras às antepassadas.

Os objetos familiares e os lugares freqüentados pela comunidade dialogam "*proustianamente*" com seus membros, impondo indiscutivelmente o espaço como a "realidade que dura" e a sua materialidade objetal como prova inegável da passagem do grupo no tempo. Razão pela qual Halbwachs[20] insiste que, para uma compreensão adequada da questão da memória coletiva, a atenção deve ser voltada para o espaço físico material. Aquele espaço "que ocupamos, por onde passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo o caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir". (Halbwachs; 1990: 143).



El Chimal es transportado hacia el atrio de la iglesia de San Miguel Tolimán para ofrendarlo al santo patrón / San Miguel, Tolimán, Querétaro / Alejandro Vázquez Estrada/ 2007.

De fato, o espaço não deve ser considerado como um dado autônomo, mas enquanto vetor de subjetividade, capaz de condicionar o modo de ser do grupo, e cujas articulações socioculturais constituem uma categoria com dinâmica globalizante irredutível às representações que a convertem em puro receptáculo de formas e significações. (Sodré: 1988). Assim, o valor espacial da identidade é de importância capital na estruturação da cultura do grupo e para a afirmação de sua presença enquanto marca subjetiva diferenciada.

É a partir da sua apreensão do espaço (seja pela delimitação de territórios existenciais ou pela ordenação de determinadas instâncias espaciais de enunciação), que o grupo formula seu desejo diferencial, estabelece as regras e estratégias de preservação da sua identidade e (re) produz práticas e ritos originais suscetíveis de potencializar seu esforço de reterritorialização.

Porém, tanto o espaço ou território escolhido como as práticas culturais nele investidas prescindem de pureza, autenticidade ou absoluta fidelidade às origens (reais ou míticas) do grupo; desde que preencham de modo eficiente seu papel narrativo e possibilitem a conquista de posições vantajosas no processo de negociação do poder simbólico.

Pois, ao mesmo tempo que todo agenciamento de enunciação desencadeia determinadas modalidades de espacialização, os grupos veiculam seus próprios sistemas de modelagem da subjetividade: "quer dizer, uma cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões" (Guattari, 1993: 22).

De fato, defende-se, na mesma linha de pensamento, que a subjetividade não é produzida apenas através das fases psicogenéticas da psicanálise ou dos matemas do inconsciente, mas também nas grandes máquinas sociais – dentre elas, as espaciais e arquitetônicas. O que reforça a

20 Halbwachs, Maurice. 1990. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vertice.

tese da pregnância da memória espacial e a inclinação dos grupos étnicos investidos de uma espacialidade particular a conceber, perceber, representar e elaborar o espaço de uma maneira que lhe é peculiar. Ou seja, as formas espaciais, uma vez interiorizadas por meio do *habitus* espacial, continuam agindo como atratores existenciais capazes de desencadear em determinadas circunstâncias toda uma carga afetiva emocional correspondente a um pano específico da subjetividade do indivíduo ou do grupo.

Conjunto de razões pelas quais acreditamos que seja oportuno e pertinente incluir e destacar a perspectiva espacio-corporal e sua contextualização no quadro contemporâneo global (marcado pelos deslocamentos massivos de segmentos cada vez maiores da população mundial) no debate em torno da problemática do patrimônio imaterial. Não há dúvida, pois, que sem esta lente teórica privilegiada, o diagnóstico técnico da questão ficará não apenas incompleto e prejudicado, mas, pior ainda, deturpado e sem relação com uma realidade que, há muito tempo, mudou de configuração.

Bibliografía

Brandão, Carlos Rodrigues, 1986. *Identidade e Etnia, Construção da Pessoa e Resistência Cultural*. São Paulo: Brasiliense.

Caiafa, J. e ELHAJJI, M., 2007. *Comunicação e Sociabilidade: Cenários Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad.

Camilleri & alii, 1990. *Stratégies Identitaires*. Paris: Presses Universitaires de France.

Canevacci, Massimo, 1993. *A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. São Paulo: Studio Nobel.

Guattari, Félix, 1993. *Caosmose, um Novo Paradigma Estético*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Halbwachs, Maurice, 1990. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vertice.

Harvey, David, 1993. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola.

Lefevbre, Henri, 1974. *La Production de l'Espace*. Paris: Anthropos.

Maffesoli, Michel, 1984. *A Conquista do Presente*. Rio de Janeiro: Rocco.

Matta, Roberto da, 1987. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara.

Morin, Edgar, 1998. *O Método: 4. As Idéias*. Porto Alegre: Sulina.

Lotman, Yuri, 2000. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. New York: Paperback.

Noy, Doy, 1986. *Folclore e Cultura Judaicos*. Rio de Janeiro: AUCJ.

Oliveira, Cardoso Roberto de, 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

Sodré, Muniz, 1988. *O Terreiro e a Cidade, a Forma Social Negro-Brasileira*. Petrópolis: Vozes.

Velho, Gilberto, 1992. *Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: Duas Conferências*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Virilio, Paul, 1977. *Vitesse e Politique*. Paris: Galilée.

Yinger, J. Milton, 1968. *Um Grupo Minoritário na Sociedade Americana*. Juiz de Fora: Sociedade Propagadora Esdeva.

LOS LUGARES SAGRADOS: ESPACIOS DE MEMORIA DE LA RELACIÓN HOMBRE NATURALEZA

Enrique Pérez López / Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas del Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
México.

Sin lugar a dudas, son los pueblos indígenas quienes durante la historia de su existencia, muchos de ellos, han mantenido vigentes el reconocimiento y práctica de ceremonias en sus lugares sagrados, estos espacios creados por la naturaleza y que los hombres y mujeres que ostentan el papel de guías, ceremonialistas y/o rezadores establecieron una serie de mecanismos, símbolos y significados, basados en su cosmovisión, para realizar los actos que los une y estrecha su vida con ellos. En estos lugares se preservan, transmiten, resignifican y cobran vigencia los mensajes, la palabra para trasmitir a las generaciones parte de los elementos simbólicos de la vida cultural de las comunidades

Los lugares y espacios sagrados a pesar de que están materializados, forman parte indisoluble del patrimonio inmaterial, ya que cobran sentido y tienen significado a partir de las palabras, del pensamiento, de los sueños y actos que se realizan en ellos, de no ser así, no ostentarían el título de sagrados, sólo con el conocimiento y la realización de hechos significativos los lugares sagrados permanecen en la memoria y cobran fuerza en cada acto, se llenan de energía estos espacios hacen posible la reproducción y la continuidad.

Según la cosmovisión tsotsil[21], la gran mayoría de los lugares sagrados, principalmente las montañas y las cuevas son morada de los espíritus y dioses ancestrales, desde estos lugares los dioses primeros siguen insistiendo para que el hombre recuerde que es parte integral de la naturaleza y no su dueño; lo poco que queda de la visión tradi-

21.El pueblo tsotsil tiene su territorio original en las Altas montañas de Chiapas en el macizo montañoso conocido como los Altos de Chiapas; según el conteo de población 2005 del INEGI, hablan la lengua tsotsil 329,937 personas mayores de 5 años. Este pueblo se caracteriza por conservar muchos elementos de su cultura tradicional, sobresalen de ellos la celebración de fiestas patronales, carnavales, ceremonias en sitios y lugares sagrados como son las de petición de protección, lluvias y bueras, también practican ritos curativos, así como preservan las tecnologías tradicionales para la elaboración de artesanía textil, tejido y bordados de vestimenta ceremonial cuyos bordados y su simbolismo se conserva en la memoria.

Los cargueros de la santa cruz de Bernal durante su ascenso a la Peña de Bernal el 3 de Mayo / Bernal, Ezequiel Montes, Querétaro / Verónica Velásquez Guerrero / 2007.

cional de este pueblo y el no insistir en dar una explicación para romper con el mito de lo sagrado, es lo que de alguna manera ha permitido su continuidad, de lo contrario desde hace mucho tiempo ya no serían considerados como tal, así como ha sucedido con las culturas occidentalizadas que al esforzarse en explicar a toda costa sus mitos, sus creencias, su vida se va quedando semivacía, queda poco en qué creer; sólo va prevaleciendo las explicaciones de la ciencia que muchas veces se vuelve inhumana volviéndose contra su creador.

Lo que aquí se expone, es desde la visión de los miembros de este pueblo indígena tzotzil llamados "tradicionales", ya que los que se han convertido en otras creencias, los sitios sagrados no representan nada, son simplemente lugares de la naturaleza.

El pueblo tsotsil de los altos de Chiapas, prefirieron buscar refugio en las altas montañas porque sentían seguridad, protección y porque se aproximaban más a la morada de los dioses, por eso en algunos pueblos se dice que no sólo viven ahí los dioses prehispánicos sino que también algunos patronos católicos han preferido mudarse para allá para estar más cerca de sus hijos.

Ahora bien, ¿cómo se establecen estos lugares sagrados? ¿Quiénes deciden qué lugar es o puede ser sagrado?. Estas parecen ser preguntas fáciles de responder, sin embargo tiene sus complicaciones. Una respuesta sería que los lugares sagrados fueron denominadas y establecidas por los primeros pobladores, sin embargo, en la actualidad se siguen estableciendo otros. Según Pedro Jiménez Gutiérrez de Chenalhó, Chiapas, recuerda que el motivo que los llevó a ubicar tres nuevos lugares sagrados hace algunos años, sucedió cuando hizo explosión el Volcán Chichonal en 1982. cuentan que en ese entonces les fue revelado, tuvieron visiones en sus sueños varios ancianos autoridades del pueblo, vieron que explotarían tres cerros en la comunidad de Yibeljoj[22], Chenalhó, entonces platicaron y buscaron una explicación de sus visiones y concluyeron que el motivo era una advertencia. Los sueños han sido el medio más común para identificar un nuevo sitio sagrado o para recordar los que ya habían quedado en el olvido, este el caso de un pequeño lugar que había sido dejado de visitar y hacerle ceremonias, porque lo consideraban demasiado pequeño, entonces este se reveló en los sueños de las autoridades, dicen que les dijeron:

"Escuchen ustedes, abran un poco sus oídos y sus ojos ¿por qué ya no se acuerdan de mí? ¿por qué me han olvidado en este rincón? Ustedes ya no me visitan, ya no me dan nada, pero sepan ustedes que yo también tengo lo que ustedes tanto buscan, lo que tanto suplican de rodillas y con rezos; yo también tengo la semilla del maíz, del frijol, de la calabaza, de las frutas, yo también puedo darles las cosas que necesitan, pero vengan, regresen a

22.Yibeljoj, literalmente significa raíz-cuervo, es una comunidad que se encuentra al pie de un cerro sagrado llama Joj vits –cuervo-cerro- cerro del cuervo, se localiza en las inmediaciones del municipio de San Pedro Chenalhó, que es habitado por tsotsiles.

mí acuérdense un poco de mí"[23].

Este sueño lo tuvieron, según cuentan, en una época cuando hubo mucha sequía, no llovía y los cultivos crecían poco y apenas si daban algunos frutos, aquí la memoria, la conciencia profunda recordó al hombre que debería vivir en armonía con la naturaleza. Entonces nuevamente volvieron a realizar ceremonias en ese lugar y corrió la voz, muchas comunidades lo recordaron y acudieron nuevamente.

Desde esta visión tradicional, en los sitios sagrados viven diversos seres divinos, según los ancianos ceremonialistas del municipio de San Pablo Chalchihuitán[24], entre ellos se encuentran los jpetum jkuchum –abrazadores y cargadores- de la vida de los seres humanos, está compuesto de nueve entidades: cinco fiadores y cuatro testigos[25], cuidan y protegen a los espíritus del hombre y la mujer, van a buscarlos cuando sufren algún daño durante los sueños, los traen de regreso a su cuerpo. Por ello cuando se acude a los sitios sagrados para realizar ceremonias de curación, de petición de lluvias, buena cosecha y otros se les menciona e invoca.

Aquí voy a entrar ante tus pies
Aquí voy a entrar ante tus manos
Aquí voy a entrar en sus floridos rostros
Aquí voy a entrar en sus floridos ojos
Cuatro excelentísimos padres
Cuatro excelentísimas madres
Sagrada tierra florida
Sagrado cielo florido
Sagrados ángeles floridos, señor.
(Jiménez,G., 1996)

Esta invocación a los protectores y defensores recuerda que el hombre tiene una vida espiritual protegida por los moradores de los lugares sagrados, los cuales se han legitimado en la vida social y le van dando la sacralidad. Si lo vemos desde el punto de vista construccionista, podría decirse que es la sociedad la que construye y significa sus lugares sagrados, pero desde la visión indígena no es así, es un hecho esencial divino, las personas acuden al llamado de su conciencia y espiritualidad.

Otros seres que viven en los lugares sagrados son los espíritus de los padres madres ancestrales, la morada preferida de estos seres son las altas montañas. Por lo tanto existen diversos tipos de lugares sagrados, aquellos que sólo tienen dueño, que están animados, todo aquel lugar que posee un significado, se dice que es kuxul vivo, que tiene ch'ulel -espíritu-, por lo tanto está animado y es un campo en donde convergen las fuerzas divinas aunque no forzosamente estos sitios estén ocupados por seres benévolos, sino que también está habitado por los malévolos, esta concepción de la tierras y sus espacios

23.María Dolores Pérez Ruiz. 1994. en: Cuentos y relatos indígenas volumen 5.
24.San Pablo Chalchihuitán es un municipio habitado por tsotsiles.
25.Según la creencia de los nativos de San Pablo Chalchihuitán los jpetum jkuchum, está conformado de nueve entidades, en otros pueblos puede diferir el número

La procesión de los garroheros es vigilada por el muchudo, quien aparece vestido de negro / San Antonio de la Cal, Tolimán, Querétaro / Verónica Velásquez Guerrero / 2006.

sagrados, nos dice pues que en el imaginario indígena está presente aún la sacralidad de los espacios conformados en sus tres niveles: el cielo, la tierra y el inframundo.

A lo que en español se denomina lugares sagrados, en la lengua tsotsil se le llama Ojov-anjel, derivado de la palabra maya Ajau, lo de Anjel es posible que sea una deformación de la palabra Ángel. Los Ojov anjel, se relacionan con el relámpago, llamado este anjel y el trueno llamado Chauk, con la montaña, es decir el Ojov. Se dice que cuando hay truenos es la montaña sagrada la que hace ruidos y que se prepara para la lluvia, así la memoria colectiva de los indígenas tradicionalistas sabe que cuando se aproximan las lluvias el señor de la tierra se mueve y llama a la lluvia, se recuerda entonces que es tiempo de preparar la ofrendas para honrar al dueño del agua, de la lluvia.

La tierra, el "banamil" junto con sus sitios sagrados, es como una madre que amamanta a sus hijos permitiendo que broten a su faz todo tipo de cultivos que nutren a los hombres y mujeres tsotsiles. La tierra no es solo su apariencia, lo que los ojos ven; no es algo muerto, e inerte; está lleno de vida: En sus entrañas esta la morada de las almas de los cuerpos que ya han terminado su tránsito por la faz de la tierra, el K´atibak de los tsotsiles o el Xibalba de los antiguos mayas. Los cerros, las montañas, ríos, las cuevas, los arroyos están habitados por guardianes que son los "Ojov anjeletik", los encargados por la madre tierra de interactuar con los seres humanos y todo lo que en ella mora; ellos controlan las compuertas de las lluvias tan necesarias para los cultivos y la madre naturaleza; controlan el bienestar y también castigan a los tsotsiles cuando no cumplen con sus obligaciones de rendir tributo y honores a la madre tierra en forma de ceremonias consistentes en plegarias ayunos y ofrendas: Así como la madre tierra carga sobre su faz a sus hijos, los hombres y mujeres, así también estos últimos, en retribución deben cargar sobre sus espaldas en forma de cargos el peso de las obligaciones hacia la nodriza. Así pues, en este sentido, se le pide que haya buena existencia:

Que esté bien mi cuerpo
Que esté bien mi esencia
Como un retoño de árbol
Como un brote de bejuco
Que florezca mi risa y mi plática
Que viva sea la verdadera risa
A donde vaya y venga (yo).
(Jiménez, G., 1996)

La tierra- territorio y los lugares sagrados son un gran símbolo vital que revela con sus múltiples significados el concepto que el tsotsil tiene de sí mismo y su entorno no sólo en su constante luchar por la vida corporal sino la espiritual o en la otra vida más allá de la presente sobre la faz de la tierra.

El imaginario del colectivo tsotsil está ligada profundamente a la tierra y los sitios concebidos como sagrados, no puede concebir su existencia si no es en estrecha relación con la naturaleza, el hombre no es dueño de la tierra, sino parte integral de ella, por ello sus discursos ceremoniales hacen reflejo a la semejanza humana con las plantas y los animales; de ella surge el ser humano: la carne, la vida es producto de la tierra, cuidada y protegida por los dueños y guardianes de los sitios sagrados, eso se recuerda y tiene presente en la memoria.

El pensamiento tsotsil dibuja a la tierra como una metáfora, es imagen, significado y representación de casa y morada perpetua del hombre; la tierra es espacio vital en donde se reproduce cotidianamente, ahí nacen los hijos y comienzan a hacerse hombres y mujeres. Cuando se habla de la tierra como casa y morada es porque representa el piso, la pared, el techo que los cobija, por ello los lugares sagrados no pueden pensarse sin que exista un territorio en donde localizarse, no sólo en el propio municipio, sino que existen sitios sagrados extraterritoriales, es decir que hay lugares sagrados que no sólo pertenecen a un comunidad sino a muchas, de otros pueblos, los sitios sagrados se comparten.

El "osil banamil[26]"- espacio territorio"- es puerta donde entra y sale al mundo el ser tsotsil, bajo la tutela de los dueños y señores de lugares sagrados se forja el ch'ulel, el espíritu; ahí la conciencia profunda se nutre, se construye, se fortalece. Entendiendo a la tierra como casa y morada, conciben que solo este territorio ancestral es lugar de formación, de entendimiento de la vida, un lugar donde se siembran y cultivan los valores fundamentales de los seres humanos.

La tierra y los lugares sagrados no son sólo una cuestión afectiva o ritual, sino que nos hace ser uno y todos a la vez, nos da identidad, sentido de pertenencia. En el espacio territorial se reproduce la lengua y la cultura, de ahí toma sentido por que desde ella nombramos el mundo, su ser individual y colectivo.

Por otro lado la tierra y los lugares sagrados son historia, presente y futuro. El nativo tsotsil sabe que es, por que la tierra donde vive lo hace ser, tiene un lugar en donde desarrollar su existencia, esta seguro que tienen un presente material, tangible, entonces su vida no es como el viento o la nube que puede flotar en el espacio. No concibe que esté un momento en un lado y luego en otro, no son

Pan de ofrenda, parte de la gastronomía del semidesierto / San Antonio de la Cal, Tolimán / Asucena Rivera Aguilar / 2007.

26. El osil banamil para los nativos de San Pedro Chenalhó comprende el espacio infinito, la superficie terrestre y el inframundo en donde la vida de los pedranos, así se llaman a los nativos de este municipio, transcurre cotidianamente.

objetos que pueden ser desplazados de acá para allá, sin que su memoria no se revele, sin que su historia no exija el terruño histórico en donde seguir reproduciéndose junto con su cultura.

La importancia de los lugares sagrados no son sólo para las cuestiones rituales, ceremoniales y de petición de protección sino que tienen, en muchos casos, la función de delimitar los límites comunitarios y municipales, por eso se les pide a los lugares sagrados, las moradas de los guardianes " Ojov anjeletik" que se yergan, se mantengan firmes; sobre todo en las mojoneras, que no penetren, que no invadan personas extrañas los territorios establecidos, porque lo primero que hicieron al fundarlos fue recorrer los territorios en donde se asentarían los pueblos respectivos y marcar las mojoneras con el nombre de ríos, arroyos, ojos de agua, rocas, cuevas, colinas, etc., que encontraron en su caminata, puntos fijos naturales de la faz de la tierra para que con el correr del tiempo no desaparecieran porque no eran lugares comunes, sino que se hicieron sagrados. Por ello se les dice:

Voy a poner mi pilar
Voy a poner mi vida
Hasta donde pasa
El mojón de la tierra
El límite de la morada
Hasta donde estén distribuidos
En el bosque, en la selva
Tus hijas, tus hijos.
(Jiménez, G., 1996)

La existencia del hombre/mujer tsotsil tradicional, está en constante comunicación con la tierra y sus lugares sagrados, la memoria está presente, se recuerda los orígenes de la vida. Entonces, para la preservación de la cultura intangible es necesario asegurar la permanencia del espacio, el territorio en donde este se reproduce.

Eso es todo,
Sólo somos como un bejuco
Sólo somos como una planta
Aquí sobre la faz de la tierra
Aquí sobre la faz de la morada.
(Jiménez, G., 1996)

Estas palabras finales son sólo para recordar nuestro origen terrenal y pasajero sobre la tierra y que es tarea nuestra preservar lo que aún queda para las generaciones venideras y seguir siendo seres humanos en un mundo de potencialidades creativas que cada vez está más ame-nazada.

Bibliografía

CIHMECH-UNAM, 1994, *Cuentos y relatos indígenas, vol. 5 multilingü (tseltal, tzotzil, ch'oltojolabal y zoque)* Universidad Autónoma de México.

Comisariado de Bienes Comunales de Chenalhó, 1997. *Documentos varios en alegatos del Juicio agrario.* Archivo de la comisaría.

Jiménez Historia, José, 1996. *Nichimal k'op ta k'in tajimoltik. La palabra florida del carnaval (tsotsil-español)* Imprenta aldina. Instituto Nacional Indigenista. México.

Jiménez Gutiérrez, Pedro, 1996. *Sk'oponel ch'ul vitz. Palabras para la sagrada montaña (tsotsil-español).* Imprenta aldina. Instituto Nacional Indigenista. México.

Pérez López, Enrique, 1996. *Jsampaloetik: yajvalik abtel, yajvalik banamil. Los pableros: dueños del cargo, dueños de la tierra. (tsotsil-español)* Talleres Gráficos del Estado. Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas. Chiapas, México.

Pérez López, Enrique, 1997. *Chamula un pueblo tsotsil.* Talleres Gráficos del Estado. CONECULTA-CELALI.

COLOQUIO INTERNACIONAL PATRIMONIO INMATERIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA

Carlos González Lobo / Facultad de Arquitectura, UNAM. México.

Agradeciendo la honrosa invitación a participar en la reflexión sobre el patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas y siendo mi especialidad el trabajo con las comunidades pobres en materia de obra de bajo costo y siendo los pueblos indígenas los más pobres creí conveniente hacer mi reflexión sobre el espacio público y las expresiones espaciales de las culturas indígenas.

El supuesto que preside mis aportaciones a vuestro coloquio es el de aceptar que las culturas indígenas son resistentes y persisten en la vida de nuestras ciudades y regiones, por ello invitarles a seguir conmigo una aventura de la cultura raramuri o tarahumara que trasterrada a Ciudad Juárez se agrupa en el denominado barrio de tarahumaras en las montañas del extremo poniente de Juárez y por autogestión y auto construcción dialogan con las autoridades y los técnicos culturales "chabochis" o seamos nosotros, y van materializando su ser en el espacio agrio del semidesierto urbano de la frontera sin renunciar a su bailar comunitariamente, para conservar el orden del mundo y habitar en comunidad ajenos al orden cruel y ajeno de la ciudad Juárez de las muertas las maquilas y el narco, ciudad que coexiste a su vera o más bien ellos, excluidos subsisten penosamente en los relingos urbanos de la periferia más pobre de México.

Mi exposición consiste en narrarles sus trabajos sueños y logros por lograr esto, persistir como reramuris, y esperando esto ilustre a vuestras reflexiones en las que yo poco podría aportar además de esto, por lo menos informe de las luchas de los pobres y excluidos por desde ahí hacer una Kobisi Teopa, Nana Guarupa y edificarla con pinole realizando la expresión propia y la producción de patrimonio material significante a la vez que mantener o religar a la comunidad y su autogobierno y reproducción cultural.

Agradeciendo de vuestro tiempo y de la amable invitación del Dr. Francisco J. López Morales les daré lugar a las imágenes que iré comentando.

CONCLUSIONES

Los participantes, representantes de instituciones culturales de Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México, reunidos en la ciudad de Querétaro, entre los días 6 al 8 de Diciembre de 2007, habiendo escuchado las conferencias e intervenido en las deliberaciones, acordaron las siguientes conclusiones:

1.- Se reafirma la importancia de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial y se destacan los siguientes puntos:

La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial no significa preservar culturas tradicionales estáticas como elementos exóticos del pasado sino, por el contrario, reconocer la existencia de dinámicas internas propias de cada cultura para integrarlas de forma activa en las dinámicas del mundo contemporáneo. El cambio y la innovación son parte de la naturaleza del patrimonio cultural.

Debemos entender la autenticidad del Patrimonio Cultural Inmaterial como una experiencia colectiva y no desde criterios exteriores o esencialistas.

La determinación, el registro y la salvaguardia de los elementos que forman parte del Patrimonio Cultural Inmaterial tiene que surgir de la decisión e iniciativa de las comunidades, los grupos, los pueblos indígenas y en algunos casos los individuos que detentan las tradiciones, saberes, habilidades, valores y costumbres.

El desarrollo de criterios para el registro del Patrimonio Cultural Inmaterial, debe partir de las consideraciones de las propias comunidades y Estados, y a partir de ello generar criterios en los planos regional y mundial

La salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial implica, necesariamente, la conservación de los espacios y bienes materiales a través de los cuales dicho patrimonio se manifiesta, transmite y reproduce.

La intervención de los Estados en la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial debe orientarse sobre todo a reconocer, apoyar y dar visibilidad a los elementos diversos que forman parte de su Patrimonio Cultural Inmaterial.

2.- Con relación a las medidas de salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial se destacan las siguientes conclusiones:

Estimular la confección de inventarios nacionales y regionales basados en la investigación multidisciplinaria en coordinación con las comunidades y las instituciones locales y nacionales.

Resaltar la importancia de la investigación y su contribución a la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, en particular el de los pueblos indígenas de la región, en la medida en que permite dar visibilidad y documentar la diversidad cultural de nuestros pueblos.

La "cultura", la "diferencia" y la "diversidad" emergen entonces como categorías fundamentales para orientar y dirigir el trabajo de investigación de los elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial.

3.- En cuanto a la participación de la comunidad, los grupos e individuos involucrados, se señaló que cualquier política de salvaguardia tiéne que tener su origen en la comunidad, centrándose en aquellos elementos que ésta misma considere como su patrimonio. Para poder lograr este objetivo, se proponen las siguientes acciones:

Profundizar en el desarrollo de instrumentos para el registro e inventario de los elementos de Patrimonio Cultural Inmaterial en cada uno de los Estados compartiendo las experiencias que al respecto desarrolle cada país, en la perspectiva de poder arribar a criterios comunes para la región y la Convención en su conjunto.

Insistir en la importancia de los lugares sagrados y de la geografía simbólica del espacio como elemento fundamental del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Es importante promover proyectos de cooperación entre los Estados de la región, en función del reconocimiento y salvaguardia de elementos comunes del Patrimonio Cultural Inmaterial, atendiendo a los espacios culturales y no a las fronteras político-administrativas.

La protección de la territorialidad de los pueblos indígenas como elemento indispensable para la conservación de su Patrimonio Cultural Inmaterial.

4.- La mayor amenaza que se cierne sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, proviene de las condiciones de desigualdad, pobreza y carencia de oportunidades que aquejan a la mayor parte de los habitantes de nuestra región, de manera que resulta necesario promover políticas públicas que favorezcan la expresión de aquellos grupos que no cuentan con los medios y los recursos para hacerlo.

Este libro se termino de imprimir en Febrero de 2009 en los Talleres Gráficos del Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, dependientes de Oficilía Mayor, bajo la dirección del Lic. Álvaro Mondragón Pérez, con un tiraje de 1000 ejemplares.