

EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL:



USOS SUSTENTABLES
DEL PATRIMONIO

**EL PATRIMONIO CULTURAL
INMATERIAL:**
USOS SUSTENTABLES DEL PATRIMONIO

PATRIMONIO



EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL: USOS SUSTENTABLES DEL PATRIMONIO

26 AL 28 DE JULIO DE 2017 • TLAXCALA DE XICOHTÉNCATL

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA

María Cristina García Cepeda
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Maribel Núñez Mora Fernández
Secretaria Administrativa

Adriana Konzevik
Coordinadora Nacional de Difusión

José María Muñoz Bonilla
Coordinador Nacional de Centros INAH

Francisco Javier López Morales
Director de Patrimonio Mundial

Edaly Quiroz Moreno
Subdirectora de Patrimonio Cultural Inmaterial

Eduardo Emilio Velázquez Gallegos
Delegado Centro INAH Tlaxcala

Diego Martín Medrano
Director del Museo Regional de Tlaxcala

GOBIERNO DEL ESTADO DE TLAXCALA

Marco Antonio Mena Rodríguez
Gobernador Constitucional del estado de Tlaxcala

Anabell Ávalos Zempoalteca
Presidenta Municipal

Ernesto García Sarmiento
Secretario Técnico del Municipio de Tlaxcala

Primera edición

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

© Coordinación editorial / Prologuistas: Francisco Javier López Morales
y Edaly G. Quiroz Moreno

Fotografía de portada: Archivo de la Dirección de Patrimonio Mundial / INAH

Coordinación editorial: Edaly Quiroz

Corrección de estilo: Erick Montes Zaragoza

Diseño: Juan Carlos Burgoa

D.R. © 2017 de la presente edición

© Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gov.mx
Correo electrónico: dirección.pmundial@inah.gov.mx
<http://www.patrimonio-mexico.inah.gov.mx/index.php>

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad
del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción
total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento,
comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la
fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por
escrito de la Secretaría de Cultura / Instituto
Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-539-026-0 (Edición digital)

Impreso y hecho en México.



ÍNDICE

Francisco Javier López Morales / Edaly Quiroz Moreno

Introducción 11

Jorge Larson

La vida y lo intangible en el uso de la biodiversidad 15

MESA 1. EL PATRIMONIO INMATERIAL
Y LA GESTIÓN SUSTENTABLE DE LA BIODIVERSIDAD 25

Rolando Rubio Cifuentes

**Los conocimientos ancestrales de la espiritualidad maya y la gestión
sustentable de la biodiversidad** 26

Robert Bye y Edelmira Linares

La milpa Tarahumara, Patrimonio cultural 36

Daniel Murillo Licea

**Más allá de los tubos y de los tanques: cosmovisión, agua y territorialidad
en los Altos de Chiapas, México** 46

MESA 2. EL DESARROLLO SOCIAL INCLUSIVO BASADO
EN EL PATRIMONIO INMATERIAL 61

Gema Carrera

El patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial 62

Juan Luis Isaza Londoño

Sistema Normativo Wayuu y su contribución a la paz y el desarrollo social 80

Marina Kahn

Patrimônio Imaterial e Inclusão de que sustentabilidade estamos falando? 86

Florencia Boasso

Desafíos del Patrimonio Inmaterial: fortalecer vínculos intergeneracionales para la cohesión social y el desarrollo social inclusivo 98

Luis Felipe Crespo

El museo, un espacio de inclusión y reflexión en torno a la diversidad biocultural 114

MESA 3. EL PATRIMONIO INMATERIAL COMO ACTIVO Y CATALIZADOR DEL DESARROLLO ECONÓMICO 127

Antoine Gauthier

Medir el Patrimonio Cultural Inmaterial: enfoques, desafíos y retos 128

Bienvenido Maquedano Carrasco

Tradición y adaptación de los ceramistas de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo (España) 144

Frédéric Vacheron

Reflexión sobre la contribución del Patrimonio Cultural Inmaterial al desarrollo económico inclusivo: Avances y Desafíos 158

Oliver Romo

Patrimonio y desarrollo económico sostenible: una mirada renovada a la producción tradicional de cacao y chocolate 170

Conclusiones 183

Relatores:

Enrique Pérez López / **Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, Chiapas**

Sol Rubín de la Borbolla / **Centro Daniel Rubín de la Borbolla**

Margarita Magaña / **Centro INAH Querétaro**

Hugo Callejas Martínez / **Investigador independiente**

Ileri Huacuz Dimas / **Secretaría de Cultura de Michoacán**

Semblanzas 193

INTRODUCCIÓN

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ MORALES • EDALY QUIROZ MORENO

“Un desarrollo disociado de su contexto humano y cultural es un crecimiento sin alma. El florecimiento pleno del desarrollo económico forma parte de la cultura de un pueblo...”

Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, 1997.

A finales de septiembre de 2015, más de 150 jefes de Estado y de Gobierno se reunieron en la ciudad de Nueva York para participar en la ya histórica Cumbre del Desarrollo Sustentable (o Sostenible), en cuyo marco se aprobaron los 17 objetivos de la Agenda 2030, vigentes desde el 1 de enero de 2016 y que son de observancia universal, con el fin de alcanzar la meta de un mundo sustentable en el año 2030.

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), dan continuidad a las finalidades establecidas en los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) en el año 2000 y buscan ampliar los éxitos alcanzados con ellos, así como lograr lo que no pudo ser conseguido. Aquéllos son de amplio alcance, ya que se abordarán los elementos interconectados del desarrollo sustentable: el crecimiento económico, la inclusión social y la protección del medio ambiente, mientras que éstos se enfocaron primordialmente en la agenda social.

La particularidad de los nuevos objetivos radica en que motivan a los países, independientemente de sus niveles de riqueza, a implementar medidas para promover el combate a la pobreza, al tiempo que protegen el planeta. En ese sentido, establecen que se debe favorecer el crecimiento económico a través de la atención de una serie de necesidades sociales, entre las que destacan la educación, la salud, la cultura, la protección social y las oportunidades de empleo.

Es en este marco como la Dirección de Patrimonio Mundial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, consideró pertinente que la octava edición del Coloquio Internacional sobre Patrimonio Inmaterial, tuviera como tema central la contribución que el Patrimonio Cultural Inmaterial puede dar al desarrollo sustentable, y por ello lo tituló “Usos Sustentables del Patrimonio”. Así, del 26 al 28 de julio de 2017, en la ciudad de Tlaxcala de Xicoténcatl, se dieron cita diferentes expertos y especialistas provenientes de Guatemala, Colombia, Brasil, Argentina, Canadá, España y también de distintas entidades federativas de México.

De esta manera el Coloquio tuvo como propósito crear por primera vez en América Latina, un espacio de discusión sobre la necesidad de resaltar el papel del Patrimonio Cultural Inmaterial como garante del desarrollo sustentable, tomando como referencia principal los 17 OBJETIVOS DE DESARROLLO SUSTENTABLE establecidos en la Agenda para el Desarrollo Sustentable 2030 de las Naciones Unidas y en su Plan de Acción, que se ha constituido abordando tres dimensiones: la económica, la social y la ambiental, como ámbitos interdependientes de acción fundamentales para la consecución de dichos objetivos.

En seguimiento a esto, y al establecimiento de un capítulo específico sobre Desarrollo Sustentable en las Directrices Operativas de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de 2003, se planteó propiciar un intercambio de perspectivas y experiencias a partir de tres líneas de reflexión y análisis: la primera, encaminada a pensar el patrimonio inmaterial y la gestión sustentable de la biodiversidad como elementos interconectados e integrados; la segunda línea, buscó presentar algunos casos en donde el desarrollo social inclusivo de las comunidades se basa en su propio patrimonio inmaterial, mientras que la tercera abordó el patrimonio inmaterial como un activo y catalizador del desarrollo económico.

Como telón inaugural, la conferencia impartida por Jorge Larson Guerra, de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad en México (CONABIO), hizo énfasis en la urgente necesidad de sensibilizar a todos los actores involucrados en la gestión del patrimonio cultural sobre la importancia que posee la inmaterialidad para la generación de lazos sociales y comunitarios, los cuales van a permitir su salvaguardia y sustentabilidad en el desarrollo económico de los lugares que los acogen.

Destacando la sabiduría que ha provenido del estado de Tlaxcala, Jorge Larson hizo un amplio reconocimiento al maestro etnobotánico Efraím Hernández-Xolocotzi (1913-1991), quien desde sus primeros trabajos sobre los sistemas agrícolas tradicionales, realizó una importante aportación al estudio y comprensión de los saberes y conocimientos campesinos, sin llamarlos o concebirllos en ese entonces como una manifestación del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Asimismo, subrayó la importancia de que México ratifique convenios y acuerdos internacionales para la protección de la biodiversidad, como el Convenio de la Diversidad Biológica (ONU, 1993) o el Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2009), pues han contribuido a introducir diversos conceptos para la protección de la biodiversidad y de los derechos de las comunidades agrícolas, favoreciendo el reconocimiento de los saberes campesinos para la selección de plantas silvestres y domesticadas como un Patrimonio Cultural Inmaterial, como medidas de protección esenciales ante el avance de la apropiación y explotación comercial de lo biológico.

En este mismo sentido, el debate de la Mesa 1. *El Patrimonio Inmaterial y la gestión sustentable de la biodiversidad*, siguió contribuyendo en esta visión, a través de las presentaciones de Alejandro de Ávila Blomberg, director y fundador del Jardín Etnobotánico de Oaxaca; de Rolando Rubio Cifuentes, del Ministerio de Cultura y Deportes de la República de Guatemala; de los investigadores del Instituto de Biología de la UNAM, Edelmira Linares y Robert Bye, y de Daniel Murillo Licea, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, que mostraron casos específicos en donde dichas formas de gestión conforman en sí mismas un Patrimonio Cultural Inmaterial, el cual juega un papel de suma importancia en el acceso y disfrute de la biodiversidad.

En la Mesa 2. *El desarrollo social inclusivo basado en el Patrimonio Inmaterial*, tuvimos la oportunidad de contar con la participación de Gema Carrera, del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico de España; de Juan Luis Isaza Londoño, director de la Fundación Ferrocarril de Antioquia, Colombia; de Marina Kahn, gestora experta en Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil; de Luis Felipe Crespo, del Museo Nacional de las Culturas de México, y de Florencia Boasso, responsable del Programa de Patrimonio Inmaterial de la Provincia de Salta, Argentina. En este caso, las diferentes intervenciones de los especialistas invitados se orientaron a resaltar la participación de las comunidades portadoras en la toma de decisiones respecto a proyectos de registro, documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial que tienen un impacto directo en el desarrollo social y económico de sus lugares de origen.

Finalmente, quisimos subrayar la importancia que tiene *El Patrimonio Inmaterial como activo y catalizador del desarrollo económico*, por lo cual las presentaciones de la Mesa 3 se enfocaron en destacar la relevancia de la gestión integral del Patrimonio Cultural Inmaterial para lograr el impulso y desarrollo económico de comunidades, así como las diferentes estrategias que se han llevado a cabo con éxito para posicionar a escala global productos locales, como resultado de procesos y actividades productivas que se relacionan con saberes patrimoniales y recursos biológicos. En ese sentido, las aportaciones de Antoine Gauthier del Conseil Québécois du Patrimoine Vivant de Canadá; de Bienvenido Maquedano Carrasco, de la asociación Tierras de Cerámica, A.C., de España; de Frédéric Vacheron, de la Representación de la UNESCO ante los gobiernos de Argentina, Paraguay y Uruguay, y de Oliver Romo, del Club UNESCO Hypatia de México, fueron fundamentales.

Si bien pareciera que estas tres mesas de debate fueron sólo una pincelada del importante papel que el Patrimonio Cultural Inmaterial juega en la consecución de un desarrollo realmente sostenible, en torno a lo cual aún hay mucho trabajo que hacer, estamos ciertos de que los objetivos que nos planteamos no sólo fueron alcanzados, sino que las conclusiones que se obtuvieron constituyen un documento de trabajo del cual se puede echar mano para el impulso de propuestas novedosas que integren ambas esferas. Por ello, quisiéramos reconocer y agradecer de manera particular la estupenda labor realizada por el equipo de relatores, todos expertos en diferentes ámbitos del Patrimonio Cultural Inmaterial: Enrique Pérez López, director del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas de Chiapas; Margarita Magaña, del Centro INAH Querétaro; Hugo Callejas Martínez, gestor y promotor cultural; Ileri Huacuz Dimas, directora del Museo del Estado de Michoacán, y Sol Rubín de la Borbolla, directora del Centro Daniel Rubín de la Borbolla, quienes demostraron una vez más su gran compromiso y contribuyeron de manera fundamental a que los objetivos del coloquio se hayan alcanzado.

De igual forma, quisiéramos expresar nuestra gratitud al Gobierno Municipal de Tlaxcala, a su presidenta, Anabell Ávalos Zempoalteca, a Ernesto García Sarmiento, secretario técnico del Ayuntamiento, y a sus colaboradores Rubén Antelmo Pliego Bernal y José María Conde, cuyo apoyo, compromiso, profesionalismo y calidez, permitieron la consecución exitosa de los objetivos de la reunión.

Asimismo, deseamos manifestar nuestro agradecimiento al Arq. Eduardo Emilio Velázquez Gallegos, delegado del Centro INAH Tlaxcala, y a Diego Martín Medrano, director del Museo Regional de Tlaxcala, cuyo apoyo y facilidades otorgadas fueron decisivas para la realización de este encuentro.

Es importante también reconocer el trabajo del equipo de la Dirección de Patrimonio Mundial, cuyo trabajo solidario y dedicado, fueron los pilares de este esfuerzo, que tiene sus resultados de forma impresa, particularmente a Estrella Pérez Jiménez, Erick Montes Zaragoza, María Alicia Díaz Morales e Ignacio Robleda Campos.

Como cada año, reiteramos que para el INAH y su Dirección de Patrimonio Mundial, la continuidad en la realización de este coloquio internacional, responde al compromiso que asumimos en el marco de las obligaciones que adquirió el Gobierno de México en torno a la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* cuando la ratificó en diciembre de 2005.

LA VIDA Y LO INTANGIBLE EN EL USO DE LA BIODIVERSIDAD

JORGE LARSON

Nos convoca en este teatro Xicohtécatl el acto inaugural del Octavo Coloquio Internacional sobre Patrimonio Cultural Inmaterial, cuyo motivo principal es dialogar sobre los usos sustentables del patrimonio cultural. El hecho de que estemos reunidos esta semana para un octavo coloquio es evidencia de que se trata de una iniciativa de largo aliento por parte de la Subdirección de Patrimonio Inmaterial de la Dirección de Patrimonio Mundial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el entrañable INAH. Agradecemos la hospitalidad del Gobierno del Estado y del Ayuntamiento de Tlaxcala. Para la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad fue una grata sorpresa ser invitados a presentar esta conferencia para iniciar un diálogo que, estamos seguros, será fructífero.

En las mesas tendremos la oportunidad de escuchar a representantes de organizaciones civiles, instituciones académicas y organismos públicos de los tres niveles de gobierno, además de organismos multilaterales. De Guatemala, nos acompaña el Ministerio de Cultura y Deportes; de España, la asociación civil Tierras de Cerámica de Talavera de la Reina y el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; de Colombia, la Fundación Ferrocarril de Antioquia; de Argentina, el programa de Patrimonio Inmaterial de la Provincia de Salta; de Quebec, el Conseil Québécois du Patrimoine Vivant; de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), está con nosotros su representación ante los gobiernos de Argentina, Paraguay y Uruguay. De México, están con nosotros el Centro Estatal de Lenguas, Artes y Literatura Indígenas de Chiapas, el Jardín Etnobotánico de Oaxaca, el Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; por parte del INAH nos acompañan el centro regional de Querétaro y el Museo Nacional de la Culturas en Ciudad de México; la Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán; el Club UNESCO Hypatia, así como la asociación civil Centro Daniel Rubín de la Borbolla.

Todos fuimos invitados por la Secretaría de Cultura de México, cuya reciente creación representa una oportunidad para consolidar logros obtenidos en etapas anteriores en la salvaguarda y protección del Patrimonio Cultural Inmaterial. Además, nos acompañarán en estos días ciudadanos de Tlaxcala, así como guardianes y portadores del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Esta suerte de letanía de nombres institucionales sirve para describir claramente la diversidad de orígenes geográficos, disciplinas y responsabilidades que se expresan en este coloquio. Entre tantas buenas opciones, ¿por qué invitar a la biología a iniciar el diálogo? ¿Por qué las ciencias de la vida pueden hoy ocupar este lugar? Para intentar responder esta pregunta les invito a cerrar los ojos unos minutos e imaginar...

...Una mazorca o una calabaza. No cualquiera, no el elote que nos vamos a comer o las pepitas que estamos a punto de tostar, moler y guisar. Imaginen aquella que elegirían, por una u otra razón, para seleccionar las semillas que conservarían para la siembra del próximo ciclo agrícola. Es decir, no aquellas semillas que nos alimentan hoy, sino aquellas que nos permitirán cultivar y alimentarnos mañana. Estos maíces y estas calabazas fueron domesticados hace milenios en las tierras que conocemos como Mesoamérica. En el caso de las calabazas hablamos de su domesticación hará unos diez mil años, diez milenios, cien siglos, unas quinientas generaciones de familias campesinas y comunidades...¹

...En el caso del maíz se trata de unos siete mil años. Podemos ver pasar frente a nuestros ojos siete milenios, setenta siglos o unas trescientas cincuenta generaciones de agricultores que año con año han conservado suficientes semillas para sembrar y cultivar en el siguiente ciclo agrícola. Los conocimientos implícitos en estas prácticas son indescriptibles en unas líneas. Lo que es importante reconocer al imaginarnos estos centenares de generaciones humanas es que las semillas son un linaje de vida único, exclusivo, sostenido ininterrumpidamente por miles de ciclos agrícolas y cuya continuidad depende de que se mantengan vigentes los procesos culturales que los han mantenido vivos por tanto tiempo. La pérdida de cualquiera de estos linajes de vida es inestimable para la humanidad entera. Quizá por esto las ciencias de la vida abren este coloquio.

En las semillas de maíz y calabaza que cada uno de nosotros pudo imaginar, las que cada quien conoce, se expresa con nitidez el profundo significado del Patrimonio Cultural Intangible. Las plantas domesticadas son tangibles, están vivas, su identidad es inmaterial, son patrimonio natural y cultural también, son recursos naturales, son biodiversidad y son recursos biológicos y genéticos. Esto es aplicable a cualquier planta domesticada y cultivada por generaciones de agricultores en América y en cualquier región del mundo. En unas semillas conservadas para sembrar en el siguiente ciclo agrícola encontramos pues una de las expresiones más sofisticadas del significado de patrimonio cultural intangible.

A estas semillas las llamaba “plasma germinal” el maestro Efraím Hernández-Xolocotzi (1913-1991),² ilustre tlaxcalteca que dedicó su vida profesional a transformar la agricultura de México a través de la educación profesional y a entender en lo particular a las plantas domesticadas por las culturas mesoamericanas. Estará con nosotros estos días la maestra Edelmira Linares, estudiosa de la diversidad en la agricultura y la alimentación en México y sus mercados, alumna del maestro Efraím Hernández-Xolocotzi, y quien representa aquí su legado educativo y científico.

¡Plasma germinal! ¡Qué expresión! Tan diferente a las que ahora se usan, reduciendo las semillas a sus componentes, a material genético que puede ser sujeto de contratos, acuerdos de transferencia

1 Estas cuentas suponen tiempos de generación de 20 años, que hoy parecen poco pero no son tanto para siglos y milenios anteriores.

2 Don Efraím nació en San Bernabé de Amaxac de Guerrero, en el estado de Tlaxcala, México. Egresó de la Escuela de Agricultura de Cornell y de la maestría en biología en la Universidad de Harvard. En 1953 inició su actividad como profesor en la Escuela Nacional de Agricultura. Su trabajo sentó las bases para el desarrollo de la etnobotánica moderna de México. Recibió el grado de doctor *honoris causa* en 1981 por el Colegio de Posgraduados y, en 1984, por la Universidad Autónoma de Chapingo. En 1986 la *Society for Economic Botany* lo reconoció como botánico distinguido.

EL MAESTRO EFRAÍM HERNÁNDEZ-XOLOCOTZI EN EL CAMPO, PROBABLEMENTE EN UNA SABANA DE LA VERTIENTE AL PACÍFICO EN MÉXICO. FOTO DEL ARCHIVO PERSONAL DE EFRAÍM HERNÁNDEZ-XOLOCOTZI, Y EN RESGUARDO DEL DOCTOR RAFAEL ORTEGA PAZCKA, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHAPINGO, ESTADO DE MÉXICO. AUTOR NO IDENTIFICADO (CA. 1960)



y reivindicaciones de propiedad industrial. La manera en que unas palabras sustituyen a otras para describir el mismo objeto natural expresa, por así decirlo, cómo va cambiando lo que entendemos y valoramos como sociedades. Olvidamos hablar de la vida y hablamos de biodiversidad. Es por esto que el título de la conferencia, *La vida y lo intangible en el uso de la biodiversidad*, es pretexto para hacer una afirmación: lo que nos reúne aquí es la vida, la vida humana y la naturaleza en la Tierra, por principio y como algo invaluable... algo cuya pérdida es inestimable.

Es importante advertir entonces que el derecho, como todo oficio y disciplina especializada, fragmenta, codifica conceptos y palabras, y delimita ámbitos. Las semillas de las que hemos hablado, e imaginado la profundidad temporal de sus linajes, son patrimonio tangible, que es, como he dicho, natural y es cultural; son patrimonio inmaterial, que es cultural; para la naturaleza se acuñan los conceptos de biodiversidad, de recursos biológicos y genéticos, por lo que ahora debemos batallar para no perder el concepto de recursos naturales, que es el que está codificado en nuestra Constitución Política y es aquel que incluye las tierras de cultivo y los suelos, y que reconoce derechos a los agricultores y a las comunidades agrarias.

Reiterando, las semillas imaginadas también son recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura, es decir, material genético para el trabajo de agrónomos que desarrollan nuevas líneas y variedades en el sector público o privado; también son un aspecto sustantivo de los derechos de los agricultores, que son una forma de reconocer los conocimientos y las prácticas tradicionales e innovadoras de las comunidades indígenas y locales. ¡Uf! Otra letanía de conceptos para hablar

de algo tan palpable como unas semillas. En fin, la siguiente figura indica algunos acuerdos, tratados y convenciones internacionales en los que están contenidas definiciones que se pueden y deben conocer.³

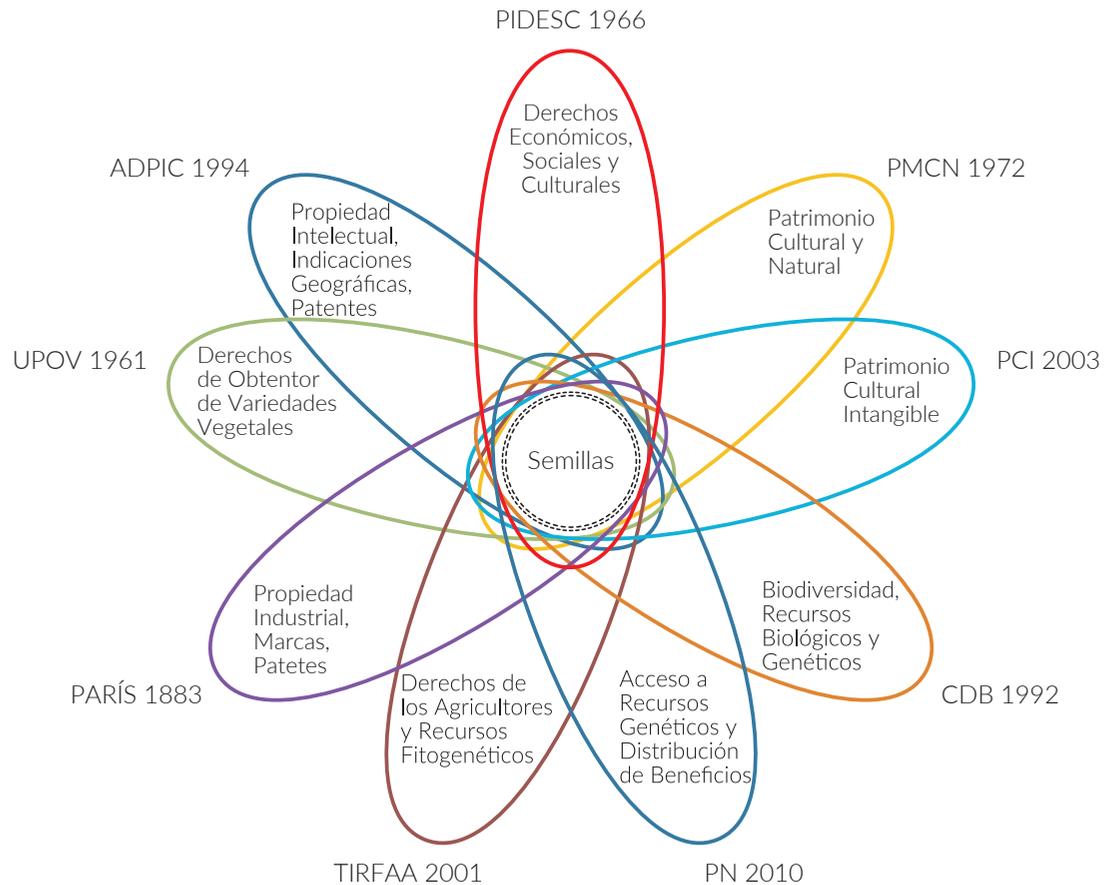
El tallo invisible de la flor de los instrumentos multilaterales citados es la Declaración Universal de Derechos Humanos,⁴ en lo particular sus artículos 22 al 27 que sustentan el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), y que considera los derechos al trabajo, a la salud, a la educación y a un nivel de vida adecuado. Este Pacto señala la importancia de que los Estados reconozcan estos derechos y que desarrollen un rol activo para que se cumplan y sean exigibles. ¿Es necesario disponer de semillas para que una familia campesina aspire a un nivel de vida adecuado, ejerza su derecho a la alimentación, no sufra de hambre y lleve una vida sana? Creemos que la respuesta es sí. La disponibilidad de semillas es un derecho humano y esté puede ser un eje articulador simple y sustantivo para no perdernos en la fragmentación extrema y acrítica del derecho.

Entrando en la materia del Coloquio que nos reúne, la *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural* de 1972 reconoce la necesidad de identificar parte de los bienes inestimables e irremplazables de las naciones y explica que la pérdida de cualquiera de dichos bienes representaría una pérdida invaluable para la humanidad entera. Nos indica que el patrimonio cultural puede ser reconocido desde el punto de vista histórico, artístico o científico, estético, etnológico u antropológico y que puede incluir monumentos trabajos de arquitectura, escultura y pinturas monumentales, elementos o estructuras de naturaleza arqueológica, inscripciones, cuevas y combinación de características: grupos de construcciones; construcciones separadas o conectadas por su arquitectura, su homogeneidad o su lugar en el paisaje; sitios hechos por el hombre o el trabajo combinado del hombre y la naturaleza, y áreas que incluyan sitios arqueológicos.

Por otro lado, el patrimonio natural puede serlo desde los puntos de vista estético o científico, de conservación y de belleza natural. Es importante señalar que se trata en lo general de áreas precisamente delineadas, es decir, de predios y espacios bien delimitados. Entre los sitios así reconocidos por la UNESCO en México, baste citar las cuevas de Yagul y Mitla en los valles centrales de Oaxaca, que son lugares en donde hubo procesos con gran relevancia para el desarrollo de la cultura y las sociedades agrícolas de Mesoamérica y los procesos de domesticación de plantas y animales en la América Septentrional.

3 En lo que sigue, se parafrasean y citan libremente los acuerdos, tratados y convenciones internacionales citados. Todos son accesibles en español en las páginas de la www de los diferentes instrumentos multilaterales. Se agradece a Fabiola González, Desirée Sánchez y Claudia Aguilar de la CONABIO su contribución a la preparación de la figura y tabla que ilustran este texto. El detalle de cada uno de estos instrumentos, su relación con la conservación y desarrollo de recursos biológicos puede encontrarse en "A human rights perspective on the plant genetic resources of Mesoamerica: Heritage, Plant Breeders Rights and Geographical Indications" de Jorge Larson, Claudia Aguilar, Fabiola González y Desirée Sánchez en *Ethnobotany of Mexico: Interactions of People and Plants in Mesoamerica* editado por Rafael Lira, Alejandro Casas y José Blancas para Springer, 2016.

4 Adoptada y proclamada por la Asamblea General de la ONU en su resolución 217 A (III), del 10 de diciembre de 1948.



PRINCIPALES ACUERDOS, TRATADOS Y CONVENCIONES INTERNACIONALES QUE INCLUYEN ASPECTOS RELEVANTES PARA LA CONSERVACIÓN Y EL DESARROLLO DE NUESTRAS SEMILLAS, LA AGRICULTURA Y LAS COMUNIDADES RURALES. PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES (PIDESC 1966); CONVENCION SOBRE LA PROTECCION DEL PATRIMONIO MUNDIAL, CULTURAL Y NATURAL (PMCN 1972); CONVENCION PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL (PCI 2003); CONVENIO SOBRE DIVERSIDAD BIOLÓGICA (CDB 1992), DEL CUAL SE DESPRENDE EL PROTOCOLO DE NAGOYA (PN 2010); TRATADO INTERNACIONAL SOBRE RECURSOS FITOGENÉTICOS PARA LA ALIMENTACION Y LA AGRICULTURA (TIRFAA 2001); EL ACUERDO DE PARÍS SOBRE PROPIEDAD INDUSTRIAL (PARÍS 1883); CONVENIO INTERNACIONAL PARA LA PROTECCION DE LAS OBTENCIONES VEGETALES CREADO EN 1961 QUE DIO PIE A LA CREACION DE LA UNION INTERNACIONAL PARA LA PROTECCION DE LAS OBTENCIONES VEGETALES (UPOV); EL ACTA VIGENTE EN MÉXICO ES LA DE 1978, Y FINALMENTE, EL ACUERDO SOBRE LOS ASPECTOS DE LOS DERECHOS DE PROPIEDAD INTELECTUAL RELACIONADOS CON EL COMERCIO (ADPIC 1994)

En la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* (PCI 2003), tenemos un instrumento que va más allá de espacios precisamente delineados, ya que se trata de las prácticas, representaciones, expresiones, conocimiento, habilidades —así como los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados— que las comunidades, grupos en algunos casos, individuos, reconocen como parte de su herencia cultural.

La UNESCO aclara y enfatiza que la importancia del patrimonio cultural inmaterial no es la manifestación cultural en sí, sino el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación. Es decir, no se trata de objetos sino de procesos sociales y culturales que incluyen tradiciones orales y expresiones incluyendo el lenguaje como vehículo de transmisión [...]; las artes

Tabla. Algunos instrumentos legales multilaterales sobre derechos humanos, patrimonio cultural, recursos biológicos y propiedad industrial. Incluye año de adopción y de ratificación por parte de países continentales de América desde Canadá hasta Colombia.

Documento Firmado	Derechos humanos	Patrimonio			Recursos		Propiedad industrial		
	Económicos, sociales y culturales	Natural, cultural e intangible			Biodiversidad y agricultura		Variedades vegetales e indicaciones geográficas		
	PIDESC 1966	PMNC 1972	PCI 2003	CDB 1992	TIRFAA 2001	PN 2010	PARÍS 1883	UPOV 1991	ADPIC 1994
Canadá	1976	1976	nm	1992	2002	nm	1923	1991	1995
EUA	1977	1973	nm	1993	2002	nm	1887	1981	1995
México	1981	1984	2005	1992	nm	2011	1903	1997	1995
Guatemala	2009	1979	2006	1995	2006	2011	1998	nm	1995
Belice	2000	1990	2007	1993	nm	nm	2000	nm	1995
El Salvador	1967	1991	2012	1994	2003	2012	1993	nm	1995
Honduras	1966	1979	2006	1995	2004	2012	1993	nm	1995
Nicaragua	1980	1979	2006	1992	2002	nm	1996	2001	1995
Costa Rica	1966	1977	2007	1992	2006	2011	1995	2009	1995
Panamá	1976	1978	2004	1992	2006	2011	1996	1999	1997
Colombia	1966	1983	2008	1994	2002	2011	1996	1996	1995

escénicas; las prácticas sociales, rituales y eventos festivos; los conocimientos y prácticas concernientes a la naturaleza y el universo, y las artesanías tradicionales.

Podría pensarse que el lenguaje y los conocimientos relativos a la naturaleza son los más importantes para la biodiversidad. Sin embargo, no es difícil constatar cómo las semillas y la agricultura son para las culturas campesinas e indígenas parte de las artes, la ritualidad y la fiesta, así como la artesanía. Entonces, cuando un colectivo de salvaguardia y un Estado deciden procurar el reconocimiento a cierto patrimonio cultural inmaterial pueden hacerlo en una u otra categoría, a veces integrar más de una, pero no deben olvidar que para las comunidades en realidad se trata de una forma de vida que se realiza en un territorio. Mantener siempre presente que, además de contener material genético, la selección de las semillas y los procesos de cultivo, transformación y consumo involucran todo un acervo de conocimientos y prácticas de una comunidad, que han sido transmitidos de generación en generación en territorios particulares, que no tienen límites precisos, aunque habitan una geografía concreta.

Luego de la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, Brasil, en 1992, la semilla que imaginamos ahora es parte de la biodiversidad, es un recurso biológico y genético, es material genético. Su conservación requiere que respetemos y promovamos los conocimientos y prácticas, tradicionales e innovadoras de las comunidades indígenas y locales. En el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB 1992) se establecen tres objetivos: la conservación de la diversidad biológica; la utilización sostenible de sus componentes, y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven

de la utilización de los recursos genéticos. En él se entiende por “diversidad biológica” la variabilidad de organismos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte.

El Convenio es extensivo y señala que la biodiversidad comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas. En cuanto a lo que es un recurso biológico, define que se trata de los recursos genéticos, los organismos o partes de ellos, las poblaciones, o cualquier otro tipo de componente biótico de los ecosistemas de valor o utilidad real o potencial para la humanidad. En particular define que los recursos genéticos son el material genético de valor real o potencial, y por “material genético” se entiende todo material de origen vegetal, animal, microbiano o de otro tipo que contenga unidades funcionales de la herencia. Estas definiciones concatenadas son un ejemplo preciso de la vocación del derecho multilateral por simplificar al extremo las categorías de la naturaleza fragmentada que se reconocen.

Dado que estamos hablando de semillas y de agricultura, es necesario también zambullirse un poco en el Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura (TIRFAA 2001), del cual México aún no es parte, para encontrar objetivos convergentes con la CDB pero delimitados a los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura (RFAA). Así nuestras semillas también son RFAA que son definidos como cualquier material genético de origen vegetal de valor real o potencial para la alimentación y la agricultura.

Se precisa que el material genético es cualquier material de origen vegetal, incluido el material reproductivo y de propagación vegetativa, que contiene unidades funcionales de la herencia. Las semillas pueden pertenecer a una variedad particular, que es una agrupación de plantas dentro de un taxón botánico único del rango más bajo conocido, que se define por la expresión reproducible de sus características distintivas y otras de carácter genético. En este tratado, también se desarrolla el concepto de los derechos de los agricultores a partir de reconocer la enorme contribución a la conservación y el desarrollo de los recursos fitogenéticos que constituyen la base de la producción alimentaria y agrícola en el mundo entero, que han hecho y hacen las comunidades locales e indígenas y los agricultores en todo el mundo, particularmente en los centros de origen y diversidad de las plantas cultivadas.

Asimismo, en el tratado se invita a proteger los conocimientos tradicionales de interés para los RFAA, a reconocer el derecho de los agricultores a participar equitativamente en la distribución de los beneficios que se deriven de la utilización de los RFAA y su derecho a participar en la adopción de decisiones, en el ámbito nacional, sobre asuntos relativos a la conservación y la utilización sostenible de los RFAA. En específico, en el artículo 9 se reconoce que esto no se interpretará en el sentido de limitar cualquier derecho que tengan los agricultores a conservar, utilizar, intercambiar y vender material de siembra o propagación conservado en las fincas [sic], con arreglo a la legislación nacional y según proceda.

Finalmente, en el ámbito de la biodiversidad, tenemos ahora el Protocolo de Nagoya (PN 2010) que se deriva del artículo 15 del CDB y hace referencia al acceso a recursos genéticos y tiene ciertas previsiones sobre los conocimientos tradicionales en torno a la biodiversidad. En este instrumento, ahora también tenemos definido lo que es un derivado de un recurso genético, a saber. Por “derivado” se entiende un compuesto bioquímico que existe naturalmente producido por la expresión

genética o el metabolismo de los recursos biológicos o genéticos, incluso aunque no contenga unidades funcionales de la herencia. Es decir, un pigmento en la semilla de maíz, una fibra en la calabaza, pueden ser ahora también derivados sobre los que países pueden reclamar soberanía o particulares reivindicar derechos de propiedad industrial. ¿Y la humanidad? ¿Dónde quedó?

Los últimos tres pétalos de la flor están en el ámbito de la propiedad industrial. Disciplina jurídica que precede a los derechos humanos en el ámbito multilateral y que fue firmada por México aún en el Porfiriato, en los albores del siglo XX. En el Convenio de París para la Protección de la Propiedad Industrial (PARÍS 1883), se entiende la “propiedad industrial” en su acepción más amplia, es decir, que aplica no sólo a la industria y al comercio propiamente dichos, sino también al dominio de las industrias agrícolas y extractivas y a todos los productos fabricados o naturales, por ejemplo: vinos, granos, hojas de tabaco, frutos, animales, minerales, aguas minerales, cervezas, flores, harinas. Su objetivo es la protección de la propiedad industrial, y sin definirla, señala que su objeto son las patentes de invención, los modelos de utilidad, los dibujos o modelos industriales, las marcas de fábrica o de comercio, las marcas de servicio, el nombre comercial, las indicaciones de procedencia o denominaciones de origen, así como la represión de la competencia desleal.

Es importante, entonces, tener en mente que la propiedad industrial puede aplicar de manera amplia. Si los maíces y calabazas que imaginamos son desarrollados en procesos comerciales o industriales, pueden ser parte de reivindicaciones colectivas como las indicaciones de procedencia o denominaciones de origen (hoy integradas bajo el concepto de indicaciones geográficas) o partes de ellas, materiales genéticos específicos, podrían ser sujeto de patentes en el marco del Acuerdo sobre los aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC 1994).

Para las variedades de maíces o calabazas desarrolladas con tecnologías tradicionales (o de biotecnología moderna), aplica el Convenio Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (1961) que, como se ha anotado, dio lugar a la creación de la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV), cuya misión es proporcionar y fomentar un sistema eficaz para la protección de las variedades vegetales, con miras al desarrollo de nuevas variedades vegetales para beneficio de la sociedad. Esta organización busca que los países miembros le reconozcan a las personas que obtienen variedades vegetales que cumplen con sus criterios el derecho a la propiedad intelectual sobre ellas, en un marco internacional. Así pues, llegamos al final de esta larga letanía de conceptos científicos, legales, especializados, que podrían ser aplicables, según el cristal con que se mire, a las semillas imaginadas por cada uno de nosotros o a los productos derivados de su cultivo.

Para un servidor público, el mundo en que tenemos que vivir y trabajar es el que la ley nos indica y mandata. En muchas ocasiones tenemos que responder a esta fragmentación para hacer lo que nos corresponde. En cambio, la sociedad en general, los investigadores, las comunidades, los consumidores, etc., no tienen por qué habitar este mundo fragmentado, las semillas que nos alimentan carecen de sentido sin la existencia de un territorio y una lengua propia o local.

Como ciudadanos debemos proteger, salvaguardar y promover el patrimonio colectivo de los pueblos de América, es necesario evitar que sea propiedad industrial privada y desarrollar el patrimonio. Un claro ejemplo del camino a seguir, desde los territorios, es el reconocimiento oficial al municipio de Ixtenco, Tlaxcala, como espacio único de la cultura otomí en el Altiplano Tlaxcalteca. En

el Decreto 166 del Periódico Oficial de Tlaxcala, No. 20, Tercera Sección, del 14 de mayo de 2014 del 2014, se reconoce que Ixtenco es el único municipio del estado de Tlaxcala donde aún se habla otomí y se destaca por preservar ricas tradiciones culturales y religiosas, además de que sus habitantes elaboran blusas y camisas de pepenado y confeccionan mosaicos aprovechando la variedad de texturas, tamaños y colores de diversas semillas que se cultivan en el campo, así como de la colecta de semillas silvestres.

En el Decreto 211 del mismo periódico, en número extraordinario del 26 de febrero de 2016, se declara como Patrimonio Cultural e Inmaterial del municipio de Ixtenco, del estado de Tlaxcala, el atole agrio o atole morado-*lx ttēy* en lengua materna otomí y el mole de Matuma o chile Matuma, o mole de ladrillo o chilito rojo-*Patsēñni ge matua*, en lengua materna otomí. Con este decreto se busca preservar y proteger la gastronomía propia de la región de Ixtenco. Así, desde los territorios y las comunidades, desde los municipios y los estados de la Federación, se puede ir catalogando y dimensionando un sinnúmero de expresiones del patrimonio natural y cultural, tangible e inmaterial. Su salvaguarda, además de requerir la solidaridad de todos nosotros, debe realizarse en los territorios, desde ustedes custodian semejantes riquezas para la humanidad.



XICOMENCATL

MESA 1

EL PATRIMONIO INMATERIAL
Y LA GESTIÓN SUSTENTABLE
DE LA BIODIVERSIDAD



LOS CONOCIMIENTOS ANCESTRALES DE LA ESPIRITUALIDAD MAYA Y LA GESTIÓN SUSTENTABLE DE LA BIODIVERSIDAD

ROLANDO RUBIO CIFUENTES
MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTES DE GUATEMALA

CEREMONIA CELEBRADA EN EL PARQUE ARQUEOLÓGICO KAMINALJUYÚ, CIUDAD DE GUATEMALA
FOTOGRAFÍAS: © ROLANDO RUBIO CIFUENTES

Guatemala se encuentra en la región central del sur de Mesoamérica; con abundante evidencia del desarrollo cultural que se llevó a cabo desde el 2000 antes de Cristo al 1524 después de Cristo. Compuesta por diferentes grupos sociales que formaron parte de un intercambio cultural con el resto de los habitantes mesoamericanos, se desarrolló una estructura cosmológica integral, cuyas bases permanecieron vigentes a pesar del proceso de transculturación y sincretismo durante la época hispánica, entre 1524 y 1821. Durante la época republicana, en los siglos XIX y XX, diferentes tendencias religiosas promovieron la exclusión simbólica espiritual de origen ancestral, la que empezó a buscar su reivindicación a partir de la última década del siglo XX, dentro del marco de los acuerdos de paz firmados en 1996, luego de una guerra interna de casi 36 años.

Esta ponencia se ha elaborado como parte de una experiencia de convivencia comunitaria de más de cuarenta años, y desde un punto de vista etnológico, como observador participante. El objetivo es traducir a la idiosincrasia occidental los valores y respeto a la biodiversidad, dentro de un concepto de temporalidad cíclica que conforma este cúmulo de conocimientos ancestrales, que nos permite el ingreso en un universo mágico, diferente a la comprensión occidental, ya que el individuo forma parte integral del medio ambiente por medio de la coexistencia de los *nawales*, energías y dueños, todos estos como *ajaw*, expresión suprema que contiene todo y nada la vez

Una importante referencia bibliográfica para la práctica de la espiritualidad maya se encuentra en el *Popol Vuh*, como un concepto de historia que fue escrita a mediados del siglo XVI y por medio de la cual dejó un registro de la tradición oral y el origen del pueblo k'iche'.

El estado de Guatemala cuenta con medidas reguladoras para la práctica de la espiritualidad maya, entre éstas los acuerdos de paz, los acuerdos ministeriales 981-2011 y el 1171-2012, así como una propuesta de ley de lugares sagrados, pendiente de aprobación en el Congreso de la República. Actualmente se está implementando la preparación de una propuesta para evaluación de los conocimientos ancestrales de la espiritualidad maya, con el objetivo de promover la declaratoria como Patrimonio Cultural Intangible de la Nación.

La espiritualidad maya ¿es religión o filosofía? Al intentar definir la espiritualidad maya como religión, desde el punto de vista occidental, la religión es un conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto; mientras que filosofía es un conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano.

Con el propósito de conseguir una respuesta que nos pueda acercar al concepto de espiritualidad maya, trataré de ir describiendo cada uno de los elementos que he tratado de aprehender, en el sentido de comprenderlos sin hacer juicio de ellos, sin afirmar ni negar.

¿Quiénes practican la espiritualidad maya? Como primera referencia puede venir a nuestra mente la idea de que es una práctica propia de los descendientes mayas; sin embargo, es difícil poder establecer un patrón que defina la pertenencia a este grupo, ya que como parte de la exclusión y discriminación a través del tiempo, muchos individuos han optado por esconder la afiliación cultural. Por otro lado, también hay practicantes mestizos y algunos seguidores de las corrientes *new age* que han encontrado en la espiritualidad maya una vía de integración consigo mismos, añadiendo técnicas foráneas de sanación, meditación, chamanismo, medicina holística y otros.

Valga decir que en Guatemala el 50% de la población es de descendencia maya, subdividiendo esa categoría con base en una referencia lingüística como maya-k'iché', maya-kakchiquel, maya-tz'uhtuil, maya-chortí y otras, para incluir a los 22 idiomas nativos. No obstante, no todos los descendientes mayas son practicantes de la espiritualidad maya; además, es necesario incluir los grupos xinca y garífuna, quienes expresan sus conocimientos ancestrales de espiritualidad de acuerdo con la estructura cosmológica característica de cada uno, adaptada al medio ambiente inherente.

La dirección de la manifestación ritual de la espiritualidad maya está a cargo de un *ajq'ij*, término maya-kiché que se utiliza para nombrar a la persona que tiene el conocimiento de su energía personal y de los procesos para ser un intermediario entre abuelas y abuelos, así como puede realizar el manejo de los calendarios ancestrales con el fin de establecer cuáles son las energías propicias para cada día.

¿Cómo se forma un *ajq'ij*? El *ajq'ij* se forma a partir del rostro de la energía del día de su nacimiento (Lucas, 2017:185); pero, con el paso del tiempo, puede no estar consciente de esta cualidad, porque durante su etapa de socialización temprana no hubo oportunidad de convivir con este tipo de experiencias. Sin embargo, algunos sienten el llamado del Sagrado Fuego, por ejemplo: durante la participación, en algunos casos fortuita, en una ceremonia de espiritualidad maya, la persona se siente atraída, por lo que procede a la solicitud de consejo del *ajq'ij*, quien le apoya y realiza la consulta espiritual acerca de las intenciones del solicitante; en caso de ser aprobado, se le da la orientación y capacitación necesarias para poder recibir los distintivos como *ajq'ij*, como el envoltorio sagrado, permitiéndole iniciar el continuo aprendizaje que se obtiene con la práctica y que le permite



CEREMONIA DE ANCESTRALIDAD MAYA REALIZADA POR GUÍAS ESPIRITUALES EN LAS TIERRAS ALTAS DE GUATEMALA, EN UN PUNTO CERCANO AL MUNICIPIO DE NAHUALÁ, QUETZALTENANGO

el desarrollo en forma paulatina de sus dones como consejero, sanador y otras funciones (Lucas, 2017:186-188). Durante la ceremonia en que se le hace entrega del envoltorio sagrado, también se le hace entrega del zute, lienzo de tela que se utiliza en la cabeza, el cual puede ser de vivos colores y bordados, o bien lienzos de tela con decoración sencilla.

El envoltorio sagrado está compuesto por un conjunto determinado de frijoles rojos, que son semillas del árbol de pito (*Erythrina berteroana*), acompañados de cuarzos y otros elementos que son utilizados por los *ajq'ijab'* para realizar consultas relacionadas con los sistemas calendáricos.

Al momento de realizar las ceremonias, es frecuente que se utilicen trajes tradicionales, principalmente con pantalón y camisa blanca, esta última con bordados o decoradas con cintas de elegantes colores, aunque también hay *ajq'ijab'* que utilizan ropa de diario.

Generalmente llevan un morral o bolsa de tela al hombro, que utilizan para mantener en sagrado envoltorio cerca del *ajq'ij*, así como otros elementos necesarios durante la ceremonia.

El *ajq'ij* puede complementar su traje con un collar de cuentas verdes y otros elementos que muchas veces ha recolectado a través de los años de ejercicio ceremonial.

Es muy importante tomar en cuenta que el rol de un *ajq'ij* no es sólo quemar pom, incienso y velas; si bien esta es una manifestación ritual que se presenta en la ceremonia, existen otras responsabilidades dentro de su comunidad (Lucas, 2017:186).

¿Dónde se llevan a cabo las ceremonias? Para realizar estas actividades se utilizan los lugares sagrados; éstos, desde el punto de vista gubernamental, en acuerdo con los *ajq'ijab*, se definen en el Acuerdo Ministerial No. 981-2011 como: los sitios, monumentos, parques, complejos o centros arqueológicos que constituyen espacio y fuente de energía cósmica y natural, de vida y sabiduría, para la comunicación espiritual del ser humano con el Ser Supremo o *Ajaw* y su convivencia con la naturaleza, para el fortalecimiento y articulación del presente con el pasado y futuro. En este punto debo aclarar que dentro de la definición oficial debe considerarse al Ser Supremo como el conjunto de energías supremas que contienen todo y nada a la vez; el *ajaw* está compuesto por *ajawib'*.

Existen dos tipos de lugares sagrados: a) los lugares sagrados construidos, es decir, los edificios de ciudades antiguas, templos, centros de observación astronómica y espirituales, pirámides, piedras naturales talladas y lugares donde yacen restos de los antepasados; y b) los lugares sagrados naturales, constituidos por cerros, valles, montañas, volcanes, cavernas, nacimientos de agua, grutas, cataratas, ríos, recodos, lagunas, lagos y cenotes, siempre que sean declarados como tales.

La definición oficial de lugar sagrado es el resultado de un esfuerzo por documentar la esencia de un elemento de valor intangible, que como tal, a pesar de formar parte de un valor comunitario, su definición individual puede ser muy variada:

“Es un lugar de reunión y de convivencia de las abuelas y los abuelos, de los *nawales*, de los tiempos y los espacios. Es un espacio que enlaza otros espacios y existe por la existencia de otros espacios. Es el lugar donde se inicia y regenera la existencia y la vida” [Ajpacajá, 2017].

“Un lugar sagrado es un espacio en la naturaleza que, en su apariencia, no se distingue de los demás de su especie. Para quienes este lugar se revela como sagrado, se trata de un lugar que tiene atributos de otro orden” [Ajpacajá, 2017].

“Estos lugares ya sea construidos o naturales, deben ser lugares de paso para el fiel, no lugares en donde implique que el asistente se quede estático o fijo, y debe haber interacción entre el fiel y el lugar sagrado, tiene que tener esa capacidad de hacerlo regresar con una recarga energética para reconstituirlo, fortalecerlo en su Fe y hacerle crecer como persona y a nivel espiritual para que pueda volver a ese mundo profano y sin sentido para darle sentido y alcanzar lo que se fue a pedir” [Menchú, sf.].

Algunos *ajq'ij* tienen un concepto más amplio de lo que es un lugar sagrado:

“Los árboles grandes son sagrados, no podemos decir que solo la ceiba, también puede ser cualquier árbol. Mira un árbol y si usted tiene un problema o una enfermedad, si estamos ya sea cerca, a la par o atrás, entonces uno se hinca ante ese árbol pidiendo con todo corazón, lo besa y clama por todo su dolor, sus pecados y sus hechos. Las piedras también son sagradas, las grandes tienen su valor decían las abuelas y son respetadas por los mayas, al igual que las piedras pequeñas, se deben respetar mucho. Donde quiera podemos realizar una ceremonia, si el *ajq'ij* mira que hay una piedrecita, dice: “aquí está bueno, voy a dar mi ofrenda ante estas piedrecitas, ante este árbol”, todo lugar es sagrado y donde vivimos” [Guerra, 2016:196].

En 2015, la base de datos del Departamento de Lugares Sagrados de la Dirección Técnica de Patrimonio Intangible contaba con un registro de 3,417 lugares sagrados, de los que a la fecha se han verificado y georreferenciado 281; sin embargo, debe considerarse la existencia de comales privados, de carácter familiar, que no están incluidos dentro de esta base de datos.

¿Qué días se realizan las ceremonias? Cada día tiene una energía propia, por lo que el *ajq'ij* debe realizar una consulta con los sistemas calendáricos ancestrales para establecer qué día es más favorable para determinada actividad; el abuelo Nicolás indica que las energías todos los días son buenas (Lucas, 2017:189); el *ajq'ij* tiene la habilidad de orientar todas las energías hacia lo positivo.

Se cuenta con varios sistemas para el control del paso del tiempo, los cuales se han denominado en idioma español con el nombre de calendarios. El calendario de mayor uso es el relacionado con el control de los ciclos lunares, que está compuesto por 260 días distribuidos en una secuencia del uno al trece que se antepone a los veinte nombres de los días. El otro calendario es el de control del desplazamiento del planeta Tierra alrededor del Sol, compuesto por 365 días, distribuidos en veinte ciclos de 18 días cada uno y un ciclo de cinco días denominado *Wayeb*; esta cuenta o cálculo de días se relaciona con el ciclo agrícola y se encuentra estrechamente asociado con los solsticios y equinoccios.

Existe evidencia de la importancia de la consulta al calendario tradicional maya, desde el tercer cuarto del siglo XVIII; el arzobispo don Pedro Cortés y Larráz en su informe de la visita realizada a los curatos de la diócesis de Guatemala entre 1768 y 1770, durante su estancia en Quetzaltenango, recibió del cura el siguiente comentario:

“que él mismo con disimulo les ha visto quemar en el monte sus copales [...]” haciendo referencia también a la existencia de un calendario “[...] que tienen para su gobierno [...]” [Cortés y Larráz, 1958, t.II:157].

CEREMONIA DE
ESPIRITUALIDAD MAYA
CON EL FUEGO SAGRADO
ENCENDIDO



También recibió noticia del uso de este calendario durante su permanencia en el curato de Zamayac, donde el párroco le indicó que:

“...le constaba lo tenían, pero que no podía dar mucha razón de él, ya porque lo ocultaban mucho, ya porque ponían más meses de los regulares en cada año, ya porque las semanas las contaban por más y menos días, ya porque su cómputo y significado le era muy dificultoso” [Op. Cit.:156-157].

En la actualidad se conocen como fechas importantes:

Wajxaquib' B'atz'oj, que se lleva a cabo el día *Wajxaquib' B'atz'* (8 Hilo en k'iché') y se considera un día sagrado porque es cuando una persona recibe su envoltorio sagrado, santa vara o *Chak Patan* que le permite cumplir con su misión como *ajq'ij* dentro de la espiritualidad maya.

U'chaq B'atz' que se celebra el día *B'elejeb' B'atz'* (9 Hilo en k'iché'), es el día de la confirmación de las leyes y altares por haber recibido la santa vara cuarenta días atrás, durante el *Wajxaquib' B'atz'*.

Ri Alaxibal se celebra el día *Oxlajuj Aj* (13 Caña en k'iché') y es el día del hogar, por lo que la familia realiza una ceremonia para todos los miembros y por la siembra.

Junab Iq' que se celebra en *Oxlajuj I'x* (13 Jaguar en k'iché) y se celebra el *nawal* de todos los encantos mayores y menores, realizando una rogación por todos los animales domésticos y la lluvia [Pérez, 2016:194].

¿Qué es un *nawal*? Quizá la definición más simple y a la vez más completa que he recibido es que “un *nawal* es una energía” (Sis, 2017; comunicación personal). También se cuenta con otras definiciones que tratan de traducir el concepto nativo a la idiosincrasia occidental, como por ejemplo: “El *nawal* es un indicador de las actividades del ser que se utiliza en el tiempo y el espacio, es un código de conducta, del cual cada ser vivo es responsable y debe evitar transgredirlo” (García, 2016:186).

Es necesario comprender que el *nawal* no es exclusivo del ser humano:

“En los lugares sagrados habita un “*nawal*”, “dueño” o “energía”, protector del sitio. Hay distintas concepciones acerca de los atributos de cada lugar sagrado, y del “*nawal*” que lo habita. Puede tratarse del “*nawal*” o “dueño” de los animales, del bosque o del agua. Puede ser el guardián de una montaña o de lo que en ella hay, incluyendo a las personas” [Ajpacajá, 2016].

¿En qué consisten las ofrendas? Conforme el acuerdo ministerial 981-2011, las ofrendas genuinas se componen por los siguientes materiales:

Pom, estoraque, palitos, raxpom, cuilco, incienso, miel, ocote, pericón, cacao, ajonjolí, romero, mirra, canela, panela, azúcar, orégano, resina, menjui, chocolate, velas de cebo, velas o veladoras de cera, flores, pino y aguas naturales aromáticas.

Estos materiales deben ser colocados en un orden determinado:

Base de azúcar: se considera importante porque su función es la de endulzar la ofrenda; antes de la llegada de los españoles se utilizaba miel, en algunas ceremonias se utiliza panela.

Aromatizantes: el aroma que se percibe en el humo de la ceremonia es un elemento de mucha importancia, de ahí, las diferentes combinaciones, que son del conocimiento del *ajq'ij'*, dependen del objetivo de la ofrenda. Los aromatizantes son de origen natural, entre los que se puede mencionar: copal de bola, palito, mirra, guacalito y cuilco.

El Mixtan Pom sirve para rechazar y retirar cosas negativas; las fichas de copal vienen empacadas en lo que se llama ensartas, formadas por hojas de una planta llamada maicena.

Los abuelos recomiendan desatar uno por uno cada nudito; realmente es una práctica que lleva a la persona a un estado de concentración y relajamiento (Cabrera, 2016:189).

Las plantas también cumplen función de aromatizantes; por ejemplo el pericón, canela, eucalipto, jazmín y tomillo.

Candelas: la colocación de las candelas se relaciona con la formación de la cruz cósmica, de la que se tiene que tener claro que no es un elemento cristiano introducido por los castellanos en el siglo XVI, ya que en algunas vasijas prehispánicas del período Clásico, entre los años 150 a 900 después de Cristo, se encuentran representaciones cruciformes; la cruz cósmica, como una traducción a la cosmología occidental se denomina cruz maya.

La cruz cósmica está orientada sobre un eje horizontal hacia la salida y puesta del sol; considerando el desplazamiento de la posición del sol en el horizonte entre solsticios, el resultado es que

los brazos de la cruz cósmica tengan forma de abanico. Colocándose el ser humano en el centro del comal, con el lado derecho hacia la salida del sol, el lado izquierdo quedará orientado hacia el ocaso; el rostro del humano tendrá la vista hacia el lugar de donde llega el viento mientras que la espalda quedará hacia el punto de donde proviene la lluvia, las semillas, los alimentos. El desplazamiento entre solsticios permitirá la formación de una cruz de cuatro brazos, en forma de abanico, del mismo tamaño, que permiten cubrir todo el espacio de la Madre Tierra, lo que al traducirlo a términos occidentales, puede decirse que se cubren 360° en la horizontal.

Las velas rojas se colocan con dirección al amanecer; se colocan velas negras con dirección al ocaso; en el punto asociado con viento se colocan velas blancas; las velas amarillas se colocan en dirección al lugar de las semillas y las cosechas. En el centro se colocan velas azules en el lado del amanecer y verdes en el ocaso, relacionadas con lo terrenal y lo divino.

También se colocan pétalos de flores de colores asociados a las direccionalidad de la cruz cósmica; en algunos casos se ha observado la colocación de pan dulce y plantas aromatizantes. Mientras se colocan las ofrendas, se mantienen encendidos cuatro incensarios, uno en cada punto de la cruz cósmica.

¿Cuál es la secuencia de la actividad ceremonial? Para encender el sagrado fuego se inicia por las velas rojas; previo a encenderlas se realiza una dedicatoria de la ofrenda; el segundo punto con las velas negras; el tercero son las velas blancas; el cuarto las velas amarillas; finalmente las azules y verdes.



GRUPO DE MÚSICOS
CON INSTRUMENTOS
TRADICIONALES

Cuando el fuego sagrado está encendido, el *ajq'ij* sostiene con la mano un pequeño frasco de agua florida que lanza mientras camina alrededor del comal.

¿Qué es el fuego sagrado? En el momento supremo de la ceremonia, la integración de la secuencia ritual previa se logra a través de la integración del individuo con la energía que contiene el todo y la nada, *ajaw*, las abuelas, los abuelos; únicamente el *ajq'ij*, quien ha logrado cultivar y desarrollar sus dones, puede interpretar los mensajes para ayudar a la comunidad y a quienes han solicitado su auxilio.

Si la persona que pide una ceremonia participa y lo hace de corazón, la ceremonia-ofrenda será bien recibida; pero también hay quienes creen que con solo pagar al *ajq'ij* se va a encontrar la ayuda esperada:

Hay personas que hacen una ceremonia por compromiso: “Ya mandé a pagar una ceremonia y que lo haga el *ajq'ij*” dicen, pero así no hay una conexión” (Pérez, 2016:196).

Durante la manifestación del fuego sagrado los participantes realizan caminatas alrededor del comal, ofrendando velas, pero siempre con la cuidadosa supervisión del *ajq'ij*. Conforme se va terminando el fuego sagrado, el *ajq'ij*, con la ayuda de una vara o palo largo, va juntando el rescoldo al centro del comal, donde deberá permanecer la ceniza hasta que se apague por completo; la ceniza deberá ser retirada en una forma adecuada y con mucho respeto, ya que es el residuo de una ofrenda. Previo a retirarse del lugar sagrado, el *ajq'ij* debe dejar el lugar sagrado limpio.

Cuando se llevan a cabo ceremonias especiales y de transcendencia se utilizan instrumentos musicales de carácter ritual, como marimba, principalmente de tecomates, tun, chirimía, caracol, tambor, arpa y violín. La música que se interpreta es de composición nativa y tradicional; se ejecuta a niveles de volumen adecuados que buscan únicamente complementar el ambiente y no interferir con la actividad.

Cabe ahora hacer la pregunta ¿cómo aplicar la gestión sustentable de la biodiversidad? Como se ha dicho, la espiritualidad maya reconoce como lugares sagrados naturales los cerros, valles, montañas, volcanes, cavernas, nacimientos de agua, grutas, cataratas, ríos, recodos, lagunas, lagos y cenotes, así como su entorno compuesto por la diversidad vegetal y animal; es decir, buscando una relación de armonía y equilibrio entre el hombre y su medio ambiente.

Al momento de la presentación de la ofrenda e invocación hacia las cuatro direcciones: amanecer, ocaso, viento, lluvia, semillas y cosechas, complementadas con la invocación y guías de los abuelos y abuelas, se busca la integración del ser con el Universo y la Madre Tierra, cobrando importancia, como en tiempos ancestrales, la conservación de la biodiversidad y el respeto al medio ambiente, buscando asegurar la disponibilidad de recursos naturales para cubrir las necesidades del presente, sin comprometer los recursos que necesitarán las generaciones futuras.

Vivimos en la Madre Tierra; ella nos provee de todos los recursos para nuestra sobrevivencia, por lo que debemos cuidarla y respetarla.

Actualmente en la República de Guatemala, la Dirección Técnica de Patrimonio Intangible, del Viceministerio de Patrimonio Cultural y Natural, trabaja con los *ajq'ijab'* con el fin de promover el reconocimiento de la espiritualidad maya desde los conocimientos ancestrales y la relación con

el medio ambiente, como un Patrimonio Cultural Intangible de la nación, dentro de un marco de respeto a una forma de vida integrada a la conservación de la biodiversidad.

Dentro de la evidencia arqueológica de la región del sur de Mesoamérica, los elementos naturales cumplen una importante función dentro del contexto iconográfico, así como las representaciones glíficas en los textos tallados en piedra y madera muestran las referencias temporales por medio de la combinación de los sistemas de cálculo del control del tiempo con referencia al ciclo de 365 días, las lunaciones y en ocasiones se hace alusión a Venus.

Desde el período Preclásico, entre los años 600 antes de Cristo y 250 después de Cristo, ya existen referencias de la integración del ser humano a la Madre Tierra: gobernantes ataviados como aves celestiales, luciendo hermosos trajes decorados con plumas; esculturas de grandes felinos y aves; vasijas con mamíferos como dantas, monos, jaguares, aves, insectos, son muestra de la relación hombre-Madre Tierra, la que debe promoverse como una responsabilidad del ser humano en la conservación de la biodiversidad y equilibrio ecológico.

BIBLIOGRAFÍA

- Ajpacajá, Marcos de Jesús. *UCHAJIXIK LOQ'OLAJ TAB'AL - Informe de verificación y georreferenciación de lugares sagrados*. Departamento de Lugares Sagrados, Dirección Técnica de Patrimonio Intangible, Viceministerio de Patrimonio Cultural y Natural, Guatemala, Mayo 2017.
- García de León, Jorge Luis. "¿Qué es el nawal?", en *Las dimensiones de la ritualidad hace 2000 años y en la actualidad. 1er. Encuentro de Guías Espirituales Mayas Ajq'ijab' en Tak'alik Ab'aj*. Parque Arqueológico Nacional Tak'alik Ab'aj, Guatemala, 2016.
- Guerra, Isabel. "Los lugares sagrados para la celebración de las ceremonias mayas", en *Las dimensiones de la ritualidad hace 2000 años y en la actualidad. 1er. Encuentro de Guías Espirituales Mayas Ajq'ijab' en Tak'alik Ab'aj*. Parque Arqueológico Nacional Tak'alik Ab'aj, Guatemala, 2016.
- Lucas Ticum, Nicolás. *Filosofía del tiempo y de la claridad. Conocimientos y sabidurías ancestrales mayas*. Ediciones Maya' Na'oj, Guatemala, 2017.
- Menchu, Julio. *Lugares Sagrados Mayas de Guatemala*. <<http://www.espiritualidadmaya.org/articulos-espiritualidad/139-lugares-sagrados-mayas-de-guatemala>>, El Enlace, consultado el 25 junio 2017.
- Cortés y Larráz, Pedro. "Descripción geográfico moral de la diócesis de Goathemala". Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tomo II. 1958.
- Pérez, Edgar. "Diversos motivos para celebrar las ceremonias mayas", en *Las dimensiones de la ritualidad hace 2000 años y en la actualidad. 1er. Encuentro de Guías Espirituales Mayas Ajq'ijab' en Tak'alik Ab'aj*. Parque Arqueológico Nacional Tak'alik Ab'aj, Guatemala, 2016.



LA MILPA TARAHUMARA, PATRIMONIO CULTURAL

ROBERT BYE Y EDELMIRA LINARES
JARDÍN BOTÁNICO DEL INSTITUTO DE BIOLOGÍA, UNAM

RECOLECTA DE MEKÚASARE DE LOS MESES DE SEPTIEMBRE A NOVIEMBRE: ES UNO DE LOS QUELITES
FAVORITOS DE LOS RARÁMURI. FOTOGRAFÍAS: © ROBERT BYE Y EDELMIRA LINARES

“Los mesoamericanos no sembramos maíz, los mesoamericanos hacemos milpa. Y son cosas distintas porque el maíz es una planta y la milpa un modo de vida. Si en verdad queremos preservar y fortalecer nuestra identidad profunda, no sólo agroecológica sino socio-económica, cultural y civilizatoria, debemos pasar del paradigma maíz al paradigma milpa: un concepto complejo que incluye al maíz pero lo rebasa por la izquierda.

Solo y su alma el maíz es monotonía mientras que la milpa es de por sí diversidad. En la milpa el maíz, el frijol, la calabaza, el chile, el chayote, el tomatillo, los quelites, los árboles frutales, el nopal, los magueyes y las vestezuelas del campo se hacen compañía.

La fuerza de la milpa no está en la productividad del maíz o del frijol o de la calabaza o del chile o del tomatillo medidas por separado. Su virtud está en la sinérgica armonía del conjunto. Su eficacia no le viene de las partes sino de su entrevero, de su abigarrada simbiosis”

Armando Bartra

El territorio rural destinado a la producción es el resultado del ingenio y del trabajo sostenido por centurias en el paisaje natural hasta transformarlo en un paisaje inminentemente cultural. El sistema agrícola milpa es una invención americana que se ha desarrollado a lo largo de los últimos diez milenios. La evidencia arqueológica sugiere que se originó en Mesoamérica, uno de los tres principales centros de agricultura, incorporando a lo largo de miles de años tres componentes vegetales fundamentales encontrados en asociaciones naturales en el drenaje del Río Balsas: maíz (*Zea mays*), frijol (*Phaseolus spp.*) y calabaza (*Cucurbita spp.*). A medida que este sistema de cultivo se expandió a lo largo del eje Norte-Sur del hemisferio americano en diversos ecosistemas, se incorporaron varias plantas, hongos y animales, de manera que un mosaico diverso abarca el continente americano.

El éxito de la milpa se basa en el policultivo, es decir, es un sistema de cultivo múltiple. Por un lado, las interacciones coevolutivas entre las plantas en proceso de domesticación y las organizaciones sociales humanas han aumentado en complejidad a lo largo del tiempo. Las características de las plantas no solo se alteran y se fijan genéticamente en los ciclos de cultivo, sino que también se diferencian los caracteres específicos, ya que la radiación sobre un paisaje cultural y físico variado promueve la diversificación dentro de cada especie domesticada.

Por otro lado, la complementariedad es una parte integral de la producción y utilización de alimentación mesoamericana. La Tríada Mesoamericana de cultivos múltiples (también conocida como las Tres Hermanas en Norteamérica) comparte el aprovechamiento de los recursos abióticos para maximizar la producción del sistema y minimizar la competencia por recursos, tales como el espacio (arriba y debajo del suelo), luz solar, agua y nutrimentos, entre otros. Este complemento eco-morfo-fisiológico se resume en un esquema donde el maíz ocupa el eje vertical, las calabazas el eje horizontal y los frijoles se sitúan el espacio intermedio. Además, otras plantas y animales importantes para el bienestar de los agricultores están asociados, ya sea como miembros espontáneos o cultivados intencionalmente, dentro y a lo largo de los márgenes de la milpa. Esta asociación funcional de elementos de cultivos múltiples que crece en el mismo espacio aumenta la productividad. Este sinergismo se ilustra por el hecho de que la cantidad de alimento producido en un campo puro de maíz que requiere 1.73 hectáreas, en un campo mixto de maíz y frijoles se genera en solo una hectárea.

Por otra parte los pequeños agricultores locales (quienes trabajan menos de cinco hectáreas) representan 76.2% de la tierra cultivada en México quienes subsisten con la dieta complementaria producida en la milpa. Una ingesta completa de proteínas requiere la ingesta de nueve aminoácidos esenciales que provienen principalmente de maíz y frijoles. Las vitaminas y los minerales no solo se encuentran en las calabazas cultivadas sino también en los quelites espontáneos. Las grasas vegetales provienen de semillas de los tres cultivos principales, pero también de cultivos asociados, como el girasol y el amaranto. Los pigmentos de las hojas de los quelites, frutos y semillas de colores variados proporcionan antioxidantes. Los carbohidratos combinados de la Tríada Mesoamericana proporcionan energía de sostén. Cada elemento tiene su olor y sabor característicos; cuando se fusionan en combinaciones gastronómicas, se amplifican las propiedades culinarias. Generaciones de producción, preferencias y consumo de pequeños agricultores no solo se han diversificado, sino que también han conservado los recursos genéticos con base en los valores culturales.

De acuerdo con la autoridad botánica sobre el teosinte y el origen del maíz, H. Garrison Wilkes, la milpa "es uno de los inventos humanos exitosos más importantes jamás criados". México es el principal centro de origen de la agricultura de donde se extendió la milpa en todo el hemisferio americano. Gran parte de la investigación contemporánea se basa en el trabajo pionero del agrónomo-etnobotánico tlaxcalteco, Efraím Hernández Xolocotzi.

LA MILPA TARAHUMARA

Los indígenas tarahumara (que se refieren a sí mismos como rarámuri) viven en México en el norte de la Sierra Madre Occidental, principalmente en el estado de Chihuahua. Durante los siglos XVII y XVIII, sus ancestros migraron desde las laderas orientales hacia las sierras altas y las profundas barrancas del oeste para escapar de la opresión colonial. Hoy en día, suman más de 85 000 personas, la mayoría de las cuales continúan hablando rarámuri, un idioma de la familia yuto azteca. Su agricultura se basa en la milpa mesoamericana de maíz, frijol y calabaza y se complementa con pequeños sistemas de jardín aledaños a sus viviendas.

La agricultura enfrenta muchos desafíos en la Sierra Tarahumara. Los factores abióticos (clima, suelos, etc.) restringen la temporada de crecimiento. Debido a las temperaturas extremas y falta de lluvias el cultivo es posible en la sierra solo durante tres a cuatro meses al año y en la barranca se restringe a seis meses. Estos períodos de crecimiento son regularmente acortados por las heladas tardías, las tormentas de granizo en la primavera y las heladas tempranas en el otoño. Además, el suelo es muy pobre debido a la fertilidad limitada en la capa orgánica delgada y a su derivación de la roca volcánica reciente, así como inestable debido a las pendientes pronunciadas. Estas condiciones se ven aún más afectadas por los chubascos esporádicos y por los ciclos de sequía.

Para sobrevivir y adaptarse a estos desafíos agroecológicos, los rarámuri han modificado el sistema agrícola mesoamericano. Este patrimonio agroecológico es el resultado de su historia de lo social y lo biológico. Sus patrones de asentamiento en rancherías (en lugar de aldeas concentradas) les permiten ocupar el paisaje variado en el cual pueden tener una estación de crecimiento favorable. Los sitios arqueológicos (p. ej., Paquimé) son un testimonio de la pérdida de las civilizaciones pasadas que vivieron en los centros urbanos en la región. Cada una de las rancherías dispersas mantiene su

depósito de semillas (troja), que de este modo esparcido se asegura la supervivencia parcial de los alimentos y la siembra en el caso de la destrucción catastrófica en un sistema de almacenamiento centralizado. Los graneros mesoamericanos sobrevivientes (*cuexcomatl*) como los del Sitio Arqueológico de la Cueva de la Olla (abandonado a final del siglo XIX) son testigos mudos del fracaso de la producción centralizada de alimentos y el almacenamiento en el impredecible norte de México. En previsión de la escasez de alimentos, varios productos de la milpa se preparan año con año como alimentos deshidratados.

Además, el intercambio de alimentos es un tema medular en su organización social. A nivel de la comunidad, las fiestas (ahora generalmente asociadas con el calendario católico) y las *tesgüinadas* (reuniones para celebraciones y trabajos compartidos que culminan en el consumo de alimentos y bebidas de maíz fermentado) permiten la redistribución de alimentos de aquellos con suficiente cosecha hacia aquellos que presentan necesidad. Individualmente, una persona necesitada recibe "kórima" de otra que es más afortunada.

Otra respuesta para superar las limitaciones ambientales es explotar el gradiente ecológico. Aunque no es tan común como en el pasado, la trashumancia de los rarámuri les permitió beneficiarse de la temporada de crecimiento de verano en las montañas y del clima benigno de invierno en la barranca tropical. La migración estacional del hogar permitió dos ciclos de cultivo en un año; en tiempos de escasez, los productos se movían entre las montañas y las barrancas. Para aquellos



SECADO DE
CHACALES DE MAÍZ
RECIÉN BLANQUEADOS

que tenían residencia permanente en cualquiera de las regiones, los comerciantes indígenas transportaban alimentos valiosos, medicinas y materiales entre la sierra y la barranca. De tal importancia es esta relación comercial interregional que un término específico en raramuri, "narawa", se aplica a esta antigua interacción social.

En la Sierra Tarahumara se conocen dos sistemas básicos de milpa: 1) "mawechi", "ikwechi" o lugar desmontado para sembrar, y 2) "wasá" o tierra de labor, barbecho. La primera es ancestral y similar al sistema agrícola roza / tumba / quema de Mesoamérica. Las limitaciones ambientales se usan para mejorar las parcelas agrícolas mediante la incorporación de material orgánico de la cubierta de bosque quemado a los suelos volcánicos mineralizados y al retener partículas de suelo erosionadas de las laderas superiores en terrazas a las inferiores. La segunda milpa "wasá" se apropió del sistema europeo utilizando un arado para romper el suelo de terrenos en los llanos y de pendiente suave con el poder de tracción proporcionado por el ganado introducido. El ganado bovino y equino, así como el ganado menor (cabras, ovejas, cerdos) pasta, ramonea y forrajea en los bosques circundantes y, cuando los animales son encerrados en los corrales, convierten la vegetación local en fertilizante orgánico para la milpa.

El maíz (*Zea mays*; "sunú") es la planta cultivada más importante de la milpa. A lo largo de los siglos, los raramuri y sus ancestros han seleccionado varias razas de maíz, de las cuales 12 se cultivan hoy en día en esta región serrana. Las adaptaciones características de estos maíces están tan localizadas en el territorio sociobiológico que la región es uno de los cuatro centros de diversificación de maíz en México (país que se ha identificado como centro de origen de la domesticación del maíz). Las diferentes razas están adaptadas a sitios específicos a lo largo del gradiente ecológico de la Sierra



EL FRIJOL TECÓMARI
PRESENTA UNA
DIVERSIDAD DE
TONALIDADES Y ES MÁS
GRANDE QUE EL FRIJOL
COMÚN.

Tarahumara. A diferencia del maíz, comercial y nativo, en otras partes de México, tienen características ecofisiológicas tales como raíces hidrotópicas (que buscan agua) y mesocótilos largos que les permiten a las plantas aprovechar la humedad residual del suelo cuando el agua está restringida. Culturalmente, las razas de maíz han sido seleccionadas por diferentes proporciones de almidón, azúcar, aceites y proteínas, por lo que son específicamente preferidas para la elaboración de diferentes platillos de comida tradicional. Los alimentos fundamentales basados en el maíz incluyen: tesgüino ("batari", úsuwiki"), pinole ("kobisi"), esquiate ("keoriki"), atoles ("watónari"), tortillas ("reméke"), tamales ("buriruchi"), chacales ("chakari") y elotes hervidos o tostados ("pachiki"). En previsión de la escasez de alimentos y una cosecha truncada prematuramente, los rarámuri blanquean los elotes y los secan al aire antes de almacenarlos para su consumo —a estos los chacales—, ellos refieren que en esta forma pueden durar un período de hasta cinco años. Al igual que en Mesoamérica, en la Tarahumara las mazorcas de maíz de diferentes colores son una parte integral de su cosmovisión.

Aunque el maíz es el grano principal en la dieta rarámuri, otros granos se cultivan localmente. Estos incluyen granos nativos tales como amaranto (*Amaranthus hypochondriacus*; "oquí"), girasol (*Helianthus annuus*; "sewátzari") y chías (*Salvia hispanica* e *Hyptis suaveolens*; "bairi") principalmente. Con la expansión de las misiones católicas, los granos introducidos se han incorporado en áreas seleccionadas e incluyen trigo (*Triticum aestivum*), avena (*Avena sativa*) y cebada (*Hordeum vulgare*).

El complemento ecológico y nutricional del maíz en las milpas de la Sierra Tarahumara es el frijol (*Phaseolus*; "muni"). Cuatro especies nativas se distribuyen a lo largo del gradiente ecológico. Más de 10 razas de frijol común (*Phaseolus vulgaris*; "muni") se cultivan a varias altitudes en la sierra y se consumen comúnmente durante todo el año. En las montañas, el frijol conocido como corredor rojo escarlata (*Phaseolus coccineus*; "tecómari") crece cerca del bosque de pino-encino, hogar de las especies silvestres de frijol. Las prácticas agrícolas tarahumaras periódicamente plantan tecómari cerca del bosque para revigorizar las plantas cultivadas, lo cual es facilitado por la polinización cruzada del polen del frijol silvestre por las abejas y los colibríes con las plantas cultivadas. En las barrancas tropicales, frijol tepari (*Phaseolus acutifolius*; "tépari") está bien adaptado al ambiente seco. Tras la maduración de las vainas durante un período de cultivo normal, las semillas se recogen y se almacenan para su posterior consumo, generalmente se cuecen y se mezclan con otros productos de la milpa. Antes de la maduración de la fruta, las plantas de frijol proporcionan hojas tiernas comestibles, así como ejotes verdes, que pueden deshidratarse para su posterior consumo.

Gracias al interés por la minería y a la Iglesia católica se colonizó la Sierra Tarahumara, y otras leguminosas fueron incorporadas a la milpa, ya que fueron traídas por los misioneros. En las montañas frías, el haba (*Vicia faba*) complementó los frijoles cultivados en las milpas, así como el chícharo (*Pisum sativum*) que se encuentra ocasionalmente en huertos familiares. En las barrancas tropicales, el frijol negro (*Vigna sinensis*; "yurímuni") se incorporó en pequeña escala.

El tercer componente mesoamericano de la milpa está representado por tres especies de calabazas (*Cucurbita* spp.; "bajchí") distribuidas a lo largo del gradiente ambiental. En las altitudes más altas, ocasionalmente se cultiva chilacayote (*Cucurbita ficifolia*; "bajchí chiquiote"). En la zona del bosque de pino-encino, la calabaza más común (*Cucurbita pepo*; "bajchí ihuérasini") domina los campos. Las barrancas tropicales son el hogar de la calabaza (*Cucurbita argyrosperma*; "bajchí ulísini"). Al comienzo de su ciclo de cultivo, la calabaza proporciona alimento en forma de tallos y hojas tiernos, seguido de

flores masculinas y frutos inmaduros. Al madurar, la pulpa y las semillas de los frutos son la base de diversos platillos vegetales. Con el fin de extender la vida útil de la fruta madura, las tiras de pulpa cortadas en espiral se secan y se guardan para proporcionar alimentos (duran hasta cinco años); ellos son llamados "bichicori". En previsión de la escasez de alimentos, las puntas del tallo, las hojas jóvenes y las flores también se secan para el almacenamiento a largo plazo.

Otros cultivos menores relacionados con calabazas se asocian ocasionalmente con la milpa. Estos incluyen frutas nativas como el chayote (*Sechium edule*) con frutas comestibles y bule (*Lagenaria siceraria*; "ariki") con frutas utilizadas como cucharas para servir alimentos líquidos. Ocasionalmente se introducen frutas como sandía (*Citrullus lanatus*) y melón (*Cucumis melo*).

Además de las plantas cultivadas y domesticadas, la milpa proporciona hábitats para plantas espontáneas, a menudo asociadas con sitios alterados en la vegetación natural. El grupo más importante de plantas en esta categoría son los quelites ("guiribaka"), de los cuales se han identificado 120 especies en la Sierra Tarahumara. Por lo general, se toleran en la milpa hasta que comienzan a competir con los cultivos, en cuyo momento se eliminan. Antes del deshierbe, estas plantas funcionan de manera complementaria en el agroecosistema en detrimento de las plantas de cultivo. También ayudan a la milpa debajo de la tierra secuestrando minerales (que están más profundos en el suelo que las raíces de los cultivos) y atrayendo o repeliendo plagas de insectos lejos de las plantas de cultivo, así como sombreando la superficie del suelo para reducir la temperatura y la pérdida de agua. Al deshierbar, las hierbas forman un mantillo en la superficie del suelo y se pueden utilizar para alimentar al ganado. Los quelites nativos más populares son quelite de agua (*Amaranthus retroflexus* en las montañas, *Amaranthus palmeri* en las barrancas; "wasori"), quelite cenizo (*Chenopodium berlandieri*; "chu'yá"), verdolaga (*Portulaca oleracea*; "cha'mó"); estas mismas plantas se valoran como quelites en la mayoría de las milpas mesoamericanas. Algunos quelites son tan populares que se cultivan en parcelas recientemente fertilizadas que no son aptas para el cultivo de maíz / frijol / calabaza hasta el año siguiente. Estos incluyen la lentejilla nativa (*Lepidium virginicum*; "rochiwari") y la mostaza introducida (*Brassica rapa*; "mekwárare"). Además de estas verduras autóctonas que crecen ampliamente en México, se consumen diversas especies endémicas, como un apio silvestre (*Arracacia edulis*; "basiáwari"). Debido a que los quelites frescos están disponibles por un corto período de tiempo después de la germinación, los rarámuri los deshidratan para su consumo más tarde durante la estación seca. Los quelites se consumen generalmente cocidos aparte (al vapor), en guisados junto con cebolla y tomates, y en combinación con otros platos como pinole, guisados y demás.

Otras plantas espontáneas en la milpa son importantes para el bienestar de los tarahumaras. Ciertas hierbas que toleran y permanecen en el campo después del deshierbe, de los cuales consumen sus frutitos, estos incluyen jaltomata (*Jaltomata procumbens*, *Jaltomata chihuahuensis*; "rurusí") y miltomates (*Physalis* spp., "choróame"). Otros tienen raíces comestibles como papitas (*Solanum* spp.; "rerowi"). Ciertas plantas medicinales proliferan a lo largo de la milpa, como yerbanís o anisillo (*Tagetes lucida*, *Tagetes micrantha*; "basigoko").

En algunas áreas, la producción de milpa se mejora alentando o cultivando plantas especializadas. Los árboles frutales mexicanos tales como capulín (*Prunus serotina*; "usabi") en la sierra y guamuchil (*Pithecellobium dulce*) y guayabo (*Psidium guajava*) en las barrancas son alentados o transplantados a lo largo de los márgenes de la milpa. Los árboles introducidos se agregaron luego con

la llegada de los misioneros e incluyeron higueras (*Ficus carica*), manzanos (*Malus pumila*), duranzos (*Prunus persica*) y cítricos (*Citrus* spp.). Varios nopales (*Opuntia* spp.; "irá", "erá") están valorados por sus frutas dulces (tunas; "napó") y pencas suculentas llamadas nopales, por lo cual se plantan alrededor de los perímetros de las milpas proporcionando alimentos, así como la protección de los cultivos. También se pueden incorporar plantas de especialidad en la milpa, tales como tabaco sagrado (*Nicotiana rustica*; "wipá") y lágrimas de Job (*Coix lacryma-jobi*; "batagá") para usos ceremoniales, chiles cultivados (*Capsicum annuum*; "korí") y chiles silvestres (*Capsicum annuum* var. *glabriusculum*; "korí síburi") conocidos como chiltepín y diversas plantas medicinales.

El ecotono creado por la inserción de la milpa en el bosque proporciona hábitats para plantas importantes en la dieta tarahumara. Es de destacar el triguillo (*Bromus* spp.; "basiáwi") que es esencial para el proceso de fermentación de los granos de maíz germinados para la elaboración del tesgüino. Las cabezas de grano contienen esporas de una levadura (*Saccharomyces cerevisiae*) que está involucrada en la última fase de fermentación de esta bebida alcohólica que es fundamental para su organización social.

COMENTARIOS FINALES

La milpa es un patrimonio cultural del cual depende la vida de los tarahumari. Al hablar de milpa generalmente se piensa en maíz; este escrito describe las diferentes plantas que están asociadas con este



CALABAZA "BAJCHÍ IHUÉRASINI" ES LA QUE CRECE EN LA SIERRA TARAHUMARA ALTA EN ZONAS TEMPLADAS



ELABORACIÓN DEL BICHICORI DE CALABAZA
PARA PONERLA A SECAR Y POSTERIORMENTE
ALMACENARLA

tipo de cultivo, que representan en su conjunto el sustento a lo largo del año de los rarámuri, por lo que invitamos a pensar que la milpa es mucho más que maíz.

La milpa rarámuri comparte con Mesoamérica las tres plantas que se han denominado la “Triada Mesoamericana”, que incluye maíz, frijol y calabaza, las que han coexistido en diversas culturas y condiciones ecológicas, cultivos de los que se han seleccionado diferentes especies y razas por su preferencia cultural, así como por su sobrevivencia y adaptación a condiciones específicas de cultivo.

La selección de maíces de siembra profunda (que pueden elongar su mesocótilo) son el resultado de años de selección y de un sistema de “siembra profunda” (alrededor de 20 cm de profundidad) que aún se mantiene en esta área geográfica, y es una de las claves de su resistencia a la sequía, ya que al sembrarla más profunda tiene posibilidad de encontrar y mantener más humedad.

El conocimiento y las técnicas tradicionales permiten a los rarámuri extender el período de cultivo y la duración del consumo de los alimentos basados en las plantas cosechadas.

La manipulación ecológica y evolutiva se basa en la estructura social de los rarámuri, con énfasis en las unidades de producción aisladas (rancherías) y la respuesta comunal para la supervivencia (p. ej., kórima, tesgüinadas, etc.)

Este patrimonio cultural asegura la soberanía y seguridad alimentaria rarámuri, por la cual han luchado tantos años.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Bartra, Armando. "De milpas, mujeres y otros mitotes". *La Jornada del Campo* No. 31, 17 de abril de 2010. <<http://www.jornada.unam.mx/2010/04/17/milpas.html>>. 2010.
- Bye, Robert. "Comentarios sobre las plantas que comen los tarahumaras del oeste"; Lista de identificaciones (de plantas) (pp. 497-509), en A. Mares Trías; D. Burgess, *Comida de los tarahumaras (Ralámuli Nu'tugala Go'ame)*. México, CONACULTA-Culturas Populares [Cocina Indígena y Popular no. 7]. 1999.
- Bye, Robert. *El maíz y su diversidad en la Sierra Tarahumara*, en Don Burgess y Albino Mares, *Sunute we'ká e'karúgame newalime ju / Con el maíz se pueden hacer muchas cosas*, pp. 105-111. Chihuahua: ed. de autor. 2010.
- Cruz León, Artemio, Marcelino Ramírez Castro, Francisco Collazo-Reyes, y Xóchitl Flores Vargas. "La obra escrita de Efraím Hernández-Xolocotzi, patrimonio y legado". *Revista de Geografía Agrícola* 50-51: pp. 7-29. 2013.
- El-Hage Scialabba, Nadia, y Caroline Hattam. "Organic agriculture, environment and food security". *FAO Environment and Natural Resources Series* No. 4. Roma: Food and Agriculture Organization of the United Nations, p.258. 2002.
- Gómez Arriola, Ignacio. *El Documento de Nara y la comprensión del patrimonio inmaterial como generador y agente de preservación del patrimonio material en los paisajes cultural agrícolas: el Paisaje Agavero de Tequila*, México, en Edaly Quiroz (coord.), *Coloquio Internacional 20 Años del Documento de Nara. Sus Aportaciones en la Definición del Concepto Patrimonio Inmaterial*, pp. 178-197. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. 2014.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. *VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal. Censo Agropecuario 2007*. <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/agro/agricola/2007/>>. 2013.
- Kato Yamakake, T.A., C. Mapes Sánchez, L.M. Mera Ovando, J.A. Serratos Hernández, y Robert Bye Boettler. *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*. México, Instituto de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 115. 2009.
- Linares, Edelmira, y Robert Bye. "La Milpa – baluarte de nuestra diversidad biológica y cultural". México, Universidad Nacional Autónoma de México. p.12. 2010.
- Linares, Edelmira, y Robert Bye. *La Milpa: Patrimonio Biológico y Cultural*, en Gilda Castillo (ed.), *El frijol, un regalo de México al mundo*. México, Fundación Herdez. pp. 69-81. 2012.
- Linares, Edelmira, Robert Bye y Luz María Mera. "Alimentos de la milpa rarámuri y su entorno", en María del Rocío Jáquez Rosas (coord.), *Patrimonio gastronómico de Chihuahua*. Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura, pp. 37-50. 2016.
- Lumholtz, Carl. *Unknown Mexico: a record of five years' exploration among the tribes of the Western Sierra Madre; in the tierra caliente of Tepic and Jalisco; and among the Tarascos of Michoacan*. Nueva York, C. Scribner's Sons. 1902.
- Mann, Charles C. *1491: New Revelations of the Americas Before Columbus*. Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Mares Trías, Albino, y Don Burgess. 1999. *Comida de los tarahumaras (Ralámuli Nu'tugala Go'ame)*. México, CONACULTA-Culturas Populares [Cocina Indígena y Popular no. 7]. 2005.
- Pennington, Campbell W. *The Tarahumar of Mexico: their Natural and Material Culture*. Salt Lake City, University of Utah Press. 1963.



MÁS ALLÁ DE LOS TUBOS Y DE LOS TANQUES: COSMOVISIÓN, AGUA Y TERRITORIALIDAD EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO

DANIEL MURILLO LICEA

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, MÉXICO

TANQUE DE AGUA EN EL PARAJE EL PINAR. FOTOGRAFÍA: DANIEL MURILLO LICEA, SEPTIEMBRE DEL 2014.

PALABRAS PRELIMINARES

Cuando se habla de provisión de servicios de agua para consumo humano, se suele pensar en la introducción y construcción de infraestructura, como si ello fuera la solución probada, posible, total y única. Tal es la reducción de pensamiento en el que el llevar agua a una población consiste en tener tuberías, tanques y grifos, al considerar realidades homogéneas y soluciones técnicas, en consecuencia, también homogéneas. Pero en el caso de México, como nación pluricultural, hay que reconocer las diversas formas de usos del agua desde los contextos locales y las especificidades culturales, sobre todo de los pueblos indígenas, que incluyen muchísimos más elementos que no se consideran en la planeación de las políticas públicas.

De esta forma, tanto los usos del agua, el tipo de organización social, la relación entre la población y el agua, las reglas y derechos consuetudinarios, la definición de la territorialidad (el concepto de cuenca hidrológica no necesariamente aplica ni funciona en regiones indígenas, porque la territorialidad se construye desde otros referentes) y las diversas cosmovisiones no corresponden siempre a un tipo de desarrollo ni a una sola forma, solución o problemática que pueda ser atendida cabalmente a través de los programas gubernamentales que intentan dotar de agua para consumo humano a poblaciones rurales/indígenas.

Otro elemento que influye en las formas en cómo se maneja el agua en poblaciones indígenas son los contextos ambientales y bioculturales. Tanto la obtención de agua, incluyendo las fuentes de abastecimiento, como el manejo, almacenamiento y tipos de organización social encontrarán variaciones en grupos indígenas que habitan en zonas montañosas, en valles, en desiertos, en costas y, en general, en pisos altitudinales y ecológicos diferentes.

En las poblaciones indígenas existen elementos no visibles que conforman diversas maneras del manejo del agua y de ahí se deriva la importancia del reconocimiento de las formas locales de manejo del agua. En este artículo haré énfasis en el manejo local del agua, incluyendo las dimensiones invisibilizadas en las políticas públicas, en parajes de la región conocida como los Altos de Chiapas, específicamente en poblaciones que se encuentran en los municipios de San Juan Chamula y de San Cristóbal de Las Casas.

EL MANEJO DEL AGUA LOCAL EN DOS MUNICIPIOS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Los municipios de San Juan Chamula y de San Cristóbal de Las Casas son considerados como indígenas, según la clasificación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); ahí habita la etnia tsotsil junto con población mestiza que, sobre todo, se concentra en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

En San Juan Chamula habitan 76,596 indígenas (INEGI, 2010), es decir, un 99.5% de la población municipal total. En el municipio de San Cristóbal de Las Casas habita un 50.82% de población indígena. En la cabecera municipal el porcentaje de indígenas que ahí habitan es de 45%, tomando en cuenta sólo la población que habita en esa ciudad.

Aunque el manejo del agua para consumo humano es responsabilidad de los municipios (según el artículo 115 de la Constitución mexicana), en San Juan Chamula y en San Cristóbal de Las Casas

ello no ocurre necesariamente así (como tampoco ocurre en muchos municipios rural-indígenas de México).

El Sistema de Agua Potable y Alcantarillado Municipal de San Cristóbal de Las Casas (SAPAM) tiene una cobertura y realiza el tandeo y gestión del agua en la cabecera municipal (excluyendo varios sistemas independientes y autónomos de agua en barrios que son administrados por los propios pobladores), pero no actúa en las localidades rurales, denominadas parajes. Este supuesto sobre la responsabilidad municipal en cuanto a agua para consumo humano se confronta con el manejo local autónomo de las aguas que cada paraje realiza.

Tampoco aplica, en estos casos, el supuesto del artículo 27 constitucional en el que se supone que el agua pertenece a la Nación, ya que en esta zona el agua es de propiedad con base en un reconocimiento consuetudinario de, al menos, cinco tipos de dueños: el dueño de las tierras en donde hay un manantial; el dueño colectivo, es decir, el paraje; los dueños sobrenaturales que viven en los manantiales y en los cerros (llamados *Anjeles*, sin relación con los ángeles católicos) (Burguete, 2000); un dueño secundario, para los casos en los que se otorga agua de un paraje a otro; un dueño universal, basándose en los conceptos *tsotsiles* y *teltales* de *Kosilaltik* y de *K'inál*, en donde se reconoce un ambiente poblado de esencias y seres, lo que, además, incluye una dimensión de sentimiento, de pensamiento (Murillo, en prensa).

Los pobladores *tsotsiles* de ambos municipios obtienen su agua para consumo doméstico sobre todo de manantiales. Algunos de ellos están ubicados dentro del territorio de cada paraje y son utilizados de dos formas: tomando agua directamente del manantial, a través de cubetas y tambos de plástico o mediante sistemas de distribución por tuberías.

En algunos casos existen manantiales que no están conectados a ningún sistema de tubería y es labor de las mujeres acarrear el agua desde ahí hasta sus hogares. En los casos en los que los manantiales están conectados a una tubería y se han construido tanques de almacenamiento, algunas veces éstos se comparten con otros parajes en cotas altitudinales más bajas, para que el agua se mueva por gravedad. En la generalidad de los casos de uso del agua en los parajes no se utilizan bombas eléctricas.

Algunos de estos sistemas en los parajes han sido intervenidos mediante programas gubernamentales, sobre todo por el Programa para la Construcción y Rehabilitación de Sistemas de Agua Potable y Saneamiento en Zonas Rurales (Prossapys), llamado actualmente como Aparural y que es administrado por la Comisión Nacional del Agua (Conagua).

El otro sistema de abastecimiento lo representan los manantiales de uso común: se encuentran repartidos, en el caso de Chamula, correspondientes a cada uno de sus barrios (San Juan, San Pedro y San Sebastián) y de los que cualquier persona puede tomar agua, siguiendo las reglas comunitarias: hay manantiales utilizables sólo para consumo humano, otros son para bebederos de animales y otros más para el lavado de ropa (Murillo, 2005). En San Cristóbal de Las Casas no he identificado manantiales de este tipo, aún.

Cuando el agua escasea, los pobladores de ambos municipios tienen estrategias definidas de sobrevivencia: compran pipas de agua o camiones cisterna para abastecerse y el agua la almacenan en tinacos de plástico. Una estrategia utilizada actualmente es tener un tinaco que puede llevarse hasta un manantial común, mediante una camioneta, y cargarse de agua para regresarlo a los parajes

(Díaz, 2012; entrevistas a pobladores de Milpoleta, realizadas por Murillo en 2013). Esta medida, huelga decirlo, aligera la carga a las mujeres. A veces, el agua almacenada en tinacos se reparte entre varias familias que pertenecen a un tronco común, por lo que es difícil decir que un tinaco abastece de agua a una sola vivienda.

Dos sistemas más son utilizados por los pobladores para abastecerse de agua, pero ambos presentan problemas específicos: uno de ellos son los sistemas de captación de agua de lluvia (introducidos por la CDI) y otro son las hoyas de agua, construidas por la Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas del estado de Chiapas (Sedespi). En el primer caso, muchos sistemas han sido abandonados o fueron poco utilizados. En el segundo, la percepción de los pobladores es que ese tipo de agua se puede utilizar para darle de beber a los animales o para regar. Más adelante abordaré algunas otras características de estos dos sistemas.

REGLAS Y NORMAS COMUNITARIAS EN EL USO DEL AGUA

Como queda dicho, el uso del agua de los manantiales en estos dos municipios chiapanecos está regulado de forma oral; no existe un reglamento escrito que delimite tales usos. Por eso mismo las reglas pueden ser generales (para el caso de los manantiales comunitarios o de uso común, como hemos visto) pero hay medidas específicas utilizadas por cada paraje.

En el caso de un manantial en terrenos del paraje El Pinar (Municipio de San Cristóbal de Las Casas) se ha llegado al acuerdo con el paraje vecino de Pozuelos (municipio de San Juan Chamula) para que pueda ser utilizado de forma equitativa. Entre ambos parajes y un tercero, Yaalbo, existe también un acuerdo sobre San Isidro, santo patrono de los tres parajes: cada año San Isidro cambia de casa y de paraje, como una forma de protección de los tres parajes y como una forma identitaria de comunalidad. Esto no es extraño, ya que el intercambio de santos y el peregrinaje de los mismos entre varios parajes es una práctica común (V. Ochiai, 1985; Burguete, 2006; Nash, 1993).

Las cuotas por el uso del agua también es una regla comunitaria que presenta variaciones, pero que todos los jefes de familia están obligados a cumplir. Generalmente la asamblea general comunitaria define el monto de la cuota por el uso del agua y en acuerdo general, todos los pobladores de un paraje la respetan.

En los Altos de Chiapas desde la década de 1960 se ha presentado el fenómeno de la conversión religiosa. En Cha-



MANANTIAL DEL SISTEMA CHUPACTIC. FOTOGRAFÍA:
DANIEL MURILLO LICEA, MAYO DEL 2015.

mula comenzó en 1965 y tuvo un auge hacia 1974, aunada a la expulsión de protestantes de los parajes (Warman, 2003). A finales de la década de 1970, por ejemplo, varias familias fueron expulsadas de Chamula por haberse convertido al protestantismo y muchas de ellas poblaron una zona conocida como la “salida del túnel”, es decir, el túnel de aguas negras que expulsa el agua de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Estas familias carecían de todos los servicios, incluyendo el agua potable, pero tenían el agua negra, por lo que se vieron obligados a tomar el agua (utilizando telas y paños para filtrarla) como agua de consumo doméstico y, posteriormente, para riego (Kauffer y García, 2004; Cosh, 2013).

En la actualidad, a los pobladores que se han convertido a otra religión y que habitan dentro del territorio de los parajes tsotsiles se les raciona el agua, porque se considera que han roto con las reglas religiosas tradicionales y no forman parte de la comunidad (Entrevista del autor a Isabela X., habitante del barrio de San Juan, en Chamula, marzo de 2015). Esta es otra regla aplicable en algunos parajes, sobre todo de Chamula. De esta forma podemos apreciar que no siempre existe esa visión romántica que nos hemos hecho de los pueblos indígenas, dentro de parámetros de la comunalidad y la equidad: si bien han sido marginados y excluidos, tales procesos ocurren también internamente.

Otra regla, pero de un orden distinto, es la sacralidad de los cuerpos de agua. La profusión de cruces azules y verdes que hallamos en los Altos de Chiapas corresponde a una forma de pensar que acude a la analogía y a la redundancia (conceptos tomados de Descola, 2012 y de Bateson, 1998, 2006) ya que en donde hay una cruz existe un ser sagrado: todos los manantiales tienen su cruz y tienen, además, su dueño sobrenatural conocido como *Anjel*, que puede ser ya masculino, ya femenino. Aún en las hoyas de agua, construidas por la Sedespi, encontramos estas cruces, o también en tanques de agua. Se hallan igualmente en cuevas, cerros, montañas, lagunas e iglesias; en los altares domésticos y en los solares de las casas. Tienen muchos significados, pero uno de ellos es el de protección (Murillo, en prensa).

Por eso mismo, por la sacralidad de los manantiales y para no molestar al *Anjel* que ahí habita, la reglamentación oral dicta que está prohibido cierto tipo de actos considerados como desagradables: hacer el amor en las cercanías de un manantial, o que los niños jueguen ahí (Murillo, 2005), so pena de recibir un castigo del *Anjel* o provocar su enojo, lo que puede resultar hasta en la sequía del manantial o de un cuerpo de agua.

Muchas veces, al referirse a un cuerpo de agua (y a los entes que ahí habitan) los tsotsiles suelen llamarle *Ch'ul Metik* o *Jme'tik*, que no es un nombre propio, sino un genérico utilizado para referirse a la Madre Sagrada, haciendo énfasis en un complejo femenino que hace referencia a varios elementos simbólicos (Ruiz, 2007; 2016). En un paraje conocido como La Florecilla, el agua de la laguna se resumió. Una pobladora del lugar me mencionó que se “fue nuestra madre”, ya que habitaba en tal laguna una *Anjel* (Murillo, en prensa).

En otras ocasiones es conveniente avisar al *Anjel* que uno se dirige hacia su manantial, fumando o tocando música, para que el *Anjel* no se moleste por la visita inesperada (trabajo de campo del autor, 2015, en las cercanías de la Laguna Suyul y en celebración del 3 de mayo en el paraje Romerillo) y, en algunas ocasiones, llevar alguna ofrenda, como candelas o velas.

Una regla, conectada con la organización religiosa que se verá más adelante, es la presencia de todas las familias que habitan en un paraje en las ceremonias relacionadas con la petición de lluvias,

el 3 de mayo. La celebración es conocida como la Santa Cruz y en tsotsil como *K'in Krus*. Esta es una celebración que se da en muchos pueblos indígenas, sobre todo mesoamericanos. Durante la celebración de la Santa Cruz, en 2015, en el paraje Romerillo (San Juan Chamula) hubo un “pase de lista” de todas las familias que ahí habitan, para asegurarse de que ninguna faltara a la celebración y que hubiera un representante por familia. En caso de ausencia, se les cobraría una multa.

Y ya que hablamos de multa, es una regla comunitaria muy socorrida: se cobra multa por no asistir a celebraciones importantes de los parajes; por cortar árboles donde no es permitido; por faltar a las tradiciones y no acudir a las celebraciones; por exceso de velocidad de los vehículos dentro de los parajes, por tirar basura o bolsas en los manantiales, etcétera.

Una regla general es que los conflictos se dirimen a través de la asamblea comunitaria, sobre todo cuando éstos tienen un carácter socioambiental: bosques, tierras y agua, sobre todo. Dentro de esta forma de atender los conflictos se incluyen los derivados de falta de cumplimientos o acuerdos y negociaciones difíciles para el otorgamiento de usos del agua de un manantial que pertenece a un paraje hacia otros parajes, en cotas altitudinales más bajas. Por tratarse de un mecanismo específico, se aborda en un apartado diferente.

PATRONATOS DEL AGUA

Existen dos tipos de organización social al interior de cada paraje para el manejo del agua, una social o cívica y otra religiosa. La social es denominada como patronato del agua y se conforma por un grupo de aproximadamente seis personas del paraje que tienen a su cargo recabar las cuotas de agua, mantener limpios los manantiales y tanques de agua, abrir las llaves para proporcionar agua por tandeos a los barrios del paraje, vigilar el nivel del agua del manantial y hacer las reparaciones necesarias en el sistema de agua cuando haga falta (Murillo, 2005).

El patronato también puede cumplir con las siguientes obligaciones: vigilar las normas aplicables a periodos de sequía, que hayan sido definidas por la asamblea general; registrar los nombres de las familias que participen en la celebración del *K'in Krus*; vigilar la conservación de recursos forestales en áreas de los manantiales (Díaz, 2012: 96).

Al igual que las otras normas de uso de manantiales colectivos, este tipo de organización tampoco tiene un reglamento escrito en el cual basarse y se hace como un servicio a la comunidad, aunque es de carácter obligatorio, una vez que los integrantes son designados en asamblea general comunitaria.

Generalmente los patronatos de agua se forman de hombres (con un presidente quien dirige y coordina las labores del patronato), aunque se encontró un caso, al realizar trabajo de campo en 2015, en el que dos de sus integrantes eran mujeres, en el paraje Romerillo. Según Kauffer y García (2003) de mil patronatos del agua existentes en Chiapas sólo diez tenían presencia femenina.

En otros casos, como en el paraje Las Ollas (Chamula), los integrantes son jóvenes, quienes tienen un compromiso muy fuerte con su paraje. El cargo como miembro del patronato del agua dura un año. Según Díaz, quien realizó trabajo de campo en el paraje Pozuelos aproximadamente a mediados de la década de 2000, los miembros del patronato también tendrían que ajustarse a varias reglas y, en caso de no cumplirlas, recibir las siguientes sanciones:

De las sanciones para el patronato:

- En caso de que alguna persona, que por motivos de trabajo, sale de su paraje y no pueda cumplir con esta obligación de servir como patronato de agua en el paraje, podrá aportar la cantidad de \$30 000.00 pesos para que sea reconocida por la asamblea su participación y su cumplimiento con esta obligación.
- Es facultad del Agente Auxiliar Municipal vigilar el cumplimiento de las obligaciones del patronato durante su periodo de gestión. En caso de que el patronato de agua o alguno de sus integrantes no cumpla con sus obligaciones, el Agente Auxiliar Municipal podrá convocar al patronato para exigir el cumplimiento de los mismos durante dos veces consecutivas. Si incurrieran en una tercera vez en el incumplimiento de sus obligaciones, convocará a la Asamblea General para determinar la sanción a la cual serán acreedores. Dichas sanciones podrá ser en forma económica o a través de una disculpa pública ante la asamblea general, el cual ofrece refrescos a todos los integrantes de la asamblea. En caso contrario, será turnado a las autoridades municipales para ser juzgado e incluso ser privados de su libertad temporalmente (Díaz, 2012: 97).

ORGANIZACIÓN RELIGIOSA: EL MARTOMA VO' O MARTOMA SANTA CRUZ

En los parajes también existe una organización religiosa que interviene en el manejo del agua. No basta con que exista un patronato del agua, que a fin de cuentas resuelve los asuntos sólo en el plano humano, se asegura de que haya reglas para el uso del agua y que sean cumplidas, y que la infraestructura hidráulica funcione correctamente. Sin la intervención de los seres sobrenaturales no se asegura la presencia del agua: no bastarán los tubos, los tanques ni cualquier infraestructura porque son estos seres sobrenaturales, los *Anjeles* y los santos, quienes hacen posible que haya agua en los parajes. Mantener una relación con ellos, a través del diálogo, de las celebraciones, de los rituales y de las ofrendas es imprescindible para contar con el agua y mantener la vida humana y no humana.

La intervención directa de los *Anjeles* se logra a partir de las ceremonias religiosas, sobre todo la del *K'in Krus*, que se lleva a cabo el 3 de mayo. Sin embargo, para entrar en contacto con los *Anjeles* los parajes requieren de una figura que funja como intermediario entre los asuntos humanos y los asuntos sobrenaturales. Tal figura es el Mayordomo del agua, *Martoma Vo'* o *Martoma Santa Cruz*.

El cargo de Mayordomo del Agua se lleva a cabo como una investidura otorgada por la comunidad hacia ciertas personas a quienes se les reconocen cualidades específicas y que acepta el cargo como un honor ante el paraje. El Mayordomo del Agua es el encargado de mantener la comunicación con los *Anjeles* y con los santos, de cuidar de los manantiales, de hacer las celebraciones y de cargar con los gastos económicos de la fiesta de la Santa Cruz.

El Mayordomo del Agua tiene una comitiva (*abat*), formada por al menos ocho personas con funciones específicas (Murillo, 2005; Díaz, 2012) y en una estructura jerárquica; entre las principales funciones se encuentra el rezador, quien acompaña al Mayordomo al ofrendar palabras y discursos a los dioses. En las celebraciones de la Santa Cruz el Mayordomo y el rezador se mantienen juntos frente a los Kalvarios (altares con cruces azules y verdes), lugares donde también habitan los Anjeles

KALVARIO EN LA LAGUNA
SUYUL. FOTOGRAFÍA:
DANIEL MURILLO LICEA,
MAYO DEL 2015.



y rezan. En algunos casos el rezador tiene prioridad y en otras, ambas figuras, el rezador y el Mayor-domo del Agua.

Un tipo de ofrenda particular son los rezos que el Martoma ofrece a los númenes sobrenaturales del agua: se trata de rezos o plegarias (Montemayor, 1994) que podrían ser denominados como improvisados, aunque responden a reglas y ritmos de enunciación definidos. Tales rezos no se aprenden de memoria: cada rezador y cada Martoma “dice lo que siente”. Las ofrendas hacia los Anjeles no sólo incluyen palabras y rezos (denominados como palabra florida o *Nichimcul k'op*), sino también flores con las que se “visten” las cruces, la juncia que se coloca a forma de alfombra, las velas y veladoras, la música, los cohetes, el incienso, el *pox* (aguardiente) y botellas de refresco.

Una celebración del tres de mayo puede durar varias horas, ya que se realizan visitas a varios lugares sagrados (manantiales, cuevas y montañas, en algunos casos se visita el centro ceremonial de Chamula) y ello demarca una serie de territorialidades que van definiendo una sacralidad a partir de rituales relacionados con el agua.

Al igual que sucede con las reglas relacionadas con la organización social y el agua, también hay reglas que los pobladores deben cumplir: asistir al cambio de mayordomo cada año; asistir a las celebraciones de la Santa Cruz y en los actos rituales, respetar los usos y costumbres, y aportar una cuota para comprar las ofrendas a los *Anjeles* (Díaz, 2012).

Sin la figura del *Martoma*, se pierde la comunicación y el diálogo con los *Anjeles*. Ello puede ocasionar que “se enoje su corazón” y que el agua de los manantiales deje de fluir. No bastan los tanques y las llaves. Hace falta, también, la palabra, el ritual.

NEGOCIACIÓN ENTRE PARAJES PARA EL USO DEL AGUA

Mucho depende de la ubicación de los manantiales en cada uno de los parajes, para lograr un aprovechamiento en los mismos u otorgar el permiso para que otros parajes, en cotas altitudinales más bajas, puedan utilizarlos. Ello obliga a establecer negociaciones interparajes para el manejo y uso del agua: existe una negociación entre el paraje que otorga el agua, el que la recibe y los parajes que se encuentran entre estos dos, por los que pasará la tubería (Murillo y Soares, 2017). Según una autora, los acuerdos derivados de negociaciones para el uso del agua se basan en un mecanismo de reciprocidad, pero no es sinónimo de equidad (Burguete, 2000), esto es que los pobladores de algunos parajes que tienen manantiales sin utilizar reconocen la necesidad de otros parajes, pero no necesariamente los acuerdos involucran igualdad de condiciones.

Cada negociación y acuerdo es particular, pero pueden extraerse algunas generalizaciones. En primera instancia, hace falta identificar algún manantial que no esté en uso o cuya cantidad de agua pueda alcanzar para abastecer a varios parajes. Se ha dado el caso de que el terreno en el que se encuentra el manantial ha sido comprado directamente al dueño (recordemos que en esta región el derecho a la tierra va unido al derecho a las fuentes de agua que se encuentran en el mismo terreno); pero en la mayoría de las veces un paraje pide permiso a otro para usar agua de su manantial, sin comprarlo. Una generalidad queda clara: el uso de los manantiales y las negociaciones para acceder a ellos son de carácter colectivo, ya que es un paraje el que negocia con otro, nunca entre particulares.

La asamblea comunitaria es la que decide si es viable el uso del manantial identificado y se acuerda, al interior del paraje, que el patronato del agua correspondiente será quien negocie con el paraje en cuyos terrenos se encuentra el manantial a utilizar. En las negociaciones a las que acude el patronato del agua que solicita el uso del agua de un manantial en otro paraje, acude también el dueño del terreno y se realiza una asamblea comunitaria, para tratar el asunto. En los casos en los que se acude directamente con el dueño de terreno puede haber conflictos entre éste y su paraje, por no avisar ni respetar los acuerdos y las reglas comunitarias. Casos de este tipo se han dado entre Taza de Agua (municipio de San Cristóbal de Las Casas) y Chilimjoveltic (Chamula) en el que el resultado fue que el dueño del terreno fue multado y se negó el líquido a Taza de Agua (Burguete, 2000).

Precisamente, por una cuestión de identidad y de territorialidad se puede otorgar permiso de uso de un manantial o se puede negar. En la negociación que se mencionó en el párrafo anterior un elemento más fue que los dos parajes eran de municipios distintos: hay más facilidad de llegar a acuerdos cuando ambos parajes pertenecen al mismo municipio, porque actúa un sistema de responsabilidad identitaria entre chamulas o entre zinacantecos, por ejemplo.

Pero hay otras negociaciones también conflictivas, por motivos religiosos. El paraje de El Pinar le ha otorgado permiso al barrio de La Hormiga, para utilizar agua de uno de sus manantiales. La Hormiga es un barrio periférico de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y, además, fue formado por expulsados evangélicos de sus parajes de origen. Ya que con la religión evangélica los indígenas han dejado de celebrar las fiestas de la Santa Cruz y no creen más en los *Anjeles*, cuando se establecieron los acuerdos para apoyar la fiesta de El Pinar, no dejó de existir cierta incomodidad (Burguete, 2000).

Si las negociaciones prosperan, el paraje que recibirá el agua se compromete a cubrir una cuota anual por el uso, participar en las mejoras que sean necesarias para el manantial y debe pagar una

cuota para las celebraciones religiosas del paraje que otorga el uso del manantial: la Santa Cruz, las del santo patrono o fiestas como el 2 de noviembre o el 12 de diciembre; es por ello que cada negociación es distinta.

En algunos casos, por ejemplo, el de un barrio urbano-mestizo de San Cristóbal de Las Casas, conocido como La Garita —que toma agua del manantial tsotsil de Chupactic—, se le ha pedido cooperaciones económicas para la fiesta del *K'in Krus* (3 de mayo), para la fiesta de San Juan (24 de junio), de San Mateo (19 de septiembre), de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y el día de las madres, además de pagar una cuota anual por el derecho de paso de las tuberías (Murillo y Soares, 2017). También llega a pedirse piedra, arena o grava para mejoras de caminos, como una forma de cooperación en especie.

Pero el tipo de negociación para obtener agua de un manantial no sólo se da entre el paraje distribuidor y el receptor, sino también en cada uno de los parajes por los que pasaría la tubería de distribución. Cada paraje puede pedir condiciones particulares o cuotas o un tipo de cooperación específico (Murillo, en prensa). Lo cierto es que este tipo de negociación es posible por una forma de territorialidad en conjunto con un proceso identitario y, sobre todo, a un sentido de cooperación entre parajes.

Pero hay una dimensión más y no es sólo la negociación entre parajes, sino que existe también una negociación en una dimensión religiosa, ya que al apoyar un paraje la fiesta patronal de otro paraje que otorga agua se está creando un vínculo entre el primer paraje y una figura como la de un santo particular o del *Anjel* que vive en el manantial. Por eso a veces la cooperación económica para sostener la celebración de la Santa Cruz no es suficiente, desde el punto de vista de la reciprocidad: es deseable que también haya una presencia directa en la celebración, incluyendo la visita a todos los manantiales y en los rituales (Murillo y Soares, 2017; Murillo, en prensa).

INTERVENCIONES GUBERNAMENTALES EN AGUA Y SANEAMIENTO

En estos dos municipios han intervenido instituciones gubernamentales federales y estatales para dotar de agua “potable” a los parajes indígenas. En varias ocasiones las intervenciones se dan sin tomar en cuenta los aspectos ni las condiciones socioculturales involucradas. De esta forma, en Chamula y en San Cristóbal de Las Casas ha habido, al menos, tres tipos de intervención gubernamental en cuestiones de agua y saneamiento, dos programas federales y uno estatal, a saber: el Programa para la Construcción y Rehabilitación de Sistemas de Agua Potable y Saneamiento en Zonas Rurales (Prossapys), ahora conocido como Aparural; el Programa de Infraestructura Básica para la Atención a Pueblos Indígenas (PIBAI) y el programa de hoyas de agua de la Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas del estado de Chiapas (Sedespi).

Es curioso encontrar que los dos programas que son manejados por instituciones dedicadas a la atención de pueblos indígenas, es decir, el Pibai que es manejado por la Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas y el de hoyas de agua, son los programas que menos efectividad tienen y las tecnologías alternativas que han construido (sistemas de captación de agua de lluvia, depósitos y hoyas de agua) son muy poco duraderas y sustentables.

Los sistemas de captación de agua de lluvia han dejado de funcionar en dos o tres años y sólo se utilizan los tinacos como depósito de agua (algunos de ellos son los que se transportan hasta los

manantiales en camionetas, en tiempos de secas); pero la tecnología como tal no ha sido sustentable. También el Pibai ha introducido sistemas de agua potable centralizados, es decir, convencionales, pero una debilidad histórica es que no hay seguimiento ni evaluación de tales sistemas (Coneval, 2012). Tampoco ocurre esto con las hoyas de agua. Éstas tienen problemas de construcción (un caso lamentable fue el de una hoyo de agua construida en El Pinar, que recibe los escurrimientos y el agua se ensucia), problemas de falta de conexiones (es decir, se construye la hoyo de agua pero no se cuenta con tuberías o mangueras para llevar el agua a depósitos), y también hay problemas socioculturales (pobladores opinan que esa agua no la tomarían, así que la usan para regar y para darle de beber a los animales, como en el caso del paraje Milpoleta). Al no cumplir con la necesidad que se tenía, estas tecnologías son prácticamente inservibles. Puede ser que algunas hoyas de agua funcionen, pero su viabilidad debe ser evaluada y no hay ninguna actividad de seguimiento para verificar su mantenimiento y funcionamiento.

Pese a que estas tecnologías pueden o no utilizarse, los pobladores “plantan” en las inmediaciones de cada hoyo de agua una cruz, como una forma de adopción de la tecnología. Aun así, parecería que tales hoyas no albergan a ningún *Anjel*.

Al no cumplir con su cometido principal, la atención de la necesidad de tener agua para consumo doméstico, estos dos programas (Pibai y hoyas de agua) se escudan en el manejo estadístico de *la construcción* de la tecnología, no de su viabilidad, operación, mantenimiento ni sustentabilidad. Las cifras que ambos programas presentan responden a una lógica basada en la estadística de construcción y se encuentran irregularidades entre el número de beneficiarios atendidos con la tecnología que varias veces son muchos más de los que viven en los parajes y que aparecen en el censo 2010 del INEGI. Las cifras reportadas son descuidadas.

Al contrario de estos dos programas específicamente diseñados para población indígena, el Prossapys ha tenido mejores resultados, tal vez por su esquema de participación social (formación de comités, que ya existen en los parajes), tal vez por tratarse de sistemas centralizados de agua (tanques y tuberías), tal vez porque los pobladores intervienen en su construcción y añaden mejoras desde sus for-



EL MARTOMA VO' DE EL PINAR, HACIENDO
"QUE EL AGUA CAMINE".

FOTOGRAFÍA: DANIEL MURILLO LICEA, MAYO DEL 2015.

mas socioculturales. Mientras en el paraje El Pinar encontramos esta hoya de agua descrita inutilizable, el Prossapys mejoró el sistema centralizado del agua del mismo paraje e incluyó opciones tecnológicas junto con los pobladores: los sistemas están interconectados por tuberías o por mangueras (según el caso, la topografía del terreno y las posibilidades económicas); los tanques de agua en todos los parajes tienen plantadas sus cruces, también.

No obstante, la sostenibilidad del 80% de los sistemas construidos por el Prossapys en Chiapas representa un nivel medio y bajo, según una evaluación realizada recientemente (López *et al*, 2013:63).

SABERES LOCALES Y EL COMPLEJO VITS VO'

Los manantiales, los cuerpos de agua como lagunas, las montañas, las cuevas y los cerros tienen una importancia sustancial en los tsotsiles y forman, más allá de elementos del paisaje, elementos simbólicos con una fuerte presencia cultural. Se trata de elementos que configuran nodos simbólicos que están interconectados, ya sea por cuestiones de parentesco (manantiales y lagunas que son hijos o padres de otros), por diferenciación por sexo (montañas femeninas y masculinas), montañas sagradas que son lugares donde hay agua, semillas, almas y mantenimientos (como el Tsontevits, Montaña Musgo, cerro sagrado entre los chamulas, zinacantecos, tenejapeños, huixtecos, pedranos, sancristobalenses, etc.), (Murillo, 2016). En la región de los dos municipios que abordamos en este artículo hay al menos tres nodos simbólicos de importancia: el ya mencionado Tsontevits, el cerro Huitepec y la laguna Suyul.

El Tsontevits puede ser considerado como parte de un territorio sagrado cuyos límites no están definidos, pero que sobrepasan la delimitación que generalmente se utiliza en la gestión del agua, el concepto de cuenca hidrológica. A través del Tsontevits se establece una relación simbólica entre la naturaleza, los usos del agua y la sobrenaturaleza, entendiendo con esto a los múltiples númenes que habitan en la región: los Anjeles, los rayos, los vientos, los santos, los dueños del cerro, la representación local de La Llorona, los antepasados padres-madres. Existe una interrelación entre las actividades humanas y las actividades de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, que obliga a pensar en una serie de relaciones más allá de la dicotomía entre naturaleza y cultura, como conceptos distintos.

Las etnias tsotsiles y tseltales de la región tienen un patrón de reconocimiento simbólico que se basa en la analogía (Descola, 2012), ya que todos los cerros, cuevas y cuerpos de agua tienen un *Anjel* que los habita y todos ellos son sagrados. También tienen un patrón de redundancia (Bateson, 1998, 2006), ya que el paisaje se transforma con la presencia simbólica de estos elementos naturales y se reproduce infinitamente. A los elementos naturales mencionados se suman los patrones sociales comunitarios y religiosos, las fiestas y celebraciones patronales, los rituales y las visitas a los lugares sagrados, la visión del cosmo, el ciclo agrícola y el calendario ritual; todo ello forma un constructo simbólico que he denominado como complejo *Vits Vo'* (Murillo, en prensa).

Este complejo incluye la presencia de humanos, no humanos y entes sobrenaturales, en continua interrelación, la comunicación entre los estratos del cosmos tsotsil (el cielo o *vinajel*, la tierra o *balamil* y el inframundo u *olontik*, incluyendo el mar que se encuentra bajo la tierra), la dimensión onírica y la dimensión del sentimiento, además del ambiente (a través de percepciones y definiciones del

clima y de las regiones dependiendo de sus características climáticas). Todo ello conforma una territorialidad única, pero dinámica: los elementos mencionados se encuentran en perpetuo movimiento, por lo que las relaciones entre los elementos considerados pueden ser frágiles y son contingentes.

En esta concepción del mundo, así como existe una identidad situacional basada ya en la pertenencia a un paraje, a un municipio, a una etnia o a una condición de ser indígena, existe también una representación del territorio que va desde el lugar que se habita, por ejemplo *Lum Romerillo*, hasta el universo en su completud, cuando se toma en cuenta el concepto filosófico tsotsil de *Kosilatik*. Esta palabra alude en una traducción literal a “nuestro territorio”, pero en términos no solamente de un lugar físico cuyas fronteras, por cierto, son lábiles, sino en términos del lugar que se habita, involucrando otras dimensiones más, que pueden interconectarse: el clima, la identidad, la pertenencia, por ejemplo.

Cuando se habla de *Kosilatik* también puede hacerse con referencia al tipo de clima, *Sikil' osil* (país frío), *K'inabal* (ambiente frío y de llovizna) también de *Lumletik*, nuestro territorio. Aunque se hable de territorialidades diversas, estos son incluyentes y pueden integrarse. ¿Por qué es importante tomar en cuenta estas denominaciones cuando hablamos del agua en un paraje? Precisamente porque de esta forma se empieza a delinear el trasfondo de todos los elementos que hemos venido describiendo a lo largo de este artículo, desde el reconocimiento de cinco tipos de dueños de los manantiales, la organización social y religiosa, la sacralidad del ambiente, la presencia de humanos, no humanos y entes sobrenaturales que conviven en una misma territorialidad y otras dimensiones a las que poco hemos hecho referencia aquí, como el mundo de los sueños, el movimiento de los astros...

El reconocimiento de las conexiones que unen estas dimensiones y elementos, que forman un entramado de cosmovisión particular es lo que se delimita dentro del complejo *Vits vo'*, como una forma de concebir el universo y la vida toda.

El complejo *Vits vo'* se nos escapa de las manos, se escurre como arena entre los dedos, no es visible en su materialidad toda, pero forma parte de la forma, una serie de procesos de cómo los tsotsiles viven. Aclaro que este complejo es una creación del fuereño, del observador, y no es un concepto que manejan los propios tsotsiles. Años de trabajo de observación y de registro han sido puestos en su elaboración, porque, como contaba el propio Bateson, si le pudiéramos preguntar a un pez cómo es su ambiente lo que no dirá nunca es que lo rodea el agua. De esta misma forma, sólo identificando elementos variados y encontrando sus conexiones es que he arribado a esta conceptualización académica.

CONCLUSIÓN

En los parajes indígenas existe un conocimiento sobre las relaciones existentes entre las actividades humanas y las esferas de la naturaleza y de la sobrenaturaleza: una disrupción en estas relaciones puede provocar la falta de agua o el exceso y los ritos y ofrendas indígenas (la petición y agradecimiento de agua, generalmente llevada a cabo a principios del mes de mayo) sirven como lazos comunicativos que permiten una homeóstasis en los parajes.

Los lazos de reciprocidad no sólo se dan entre los humanos, también entre la naturaleza (los manantiales se mantienen limpios y con vegetación alrededor) y los seres sobrenaturales (a quienes se les ofrenda “comida”, por ejemplo). Podemos decir que todas estas relaciones, entre las tres es-

feras de vida (humana, natural y sobrenatural) y las relaciones a través del Tsontevits, el Huitepec y la laguna Suyul como centros sagrados de la región, son relaciones invisibles. Y son relaciones de manejo del agua más allá de los propios parajes o de la delimitación municipal.

Por ello, al hablar de introducir agua para consumo doméstico en los parajes, la concepción fuereña obvia todo un mundo de relaciones basadas en una cosmovisión indígena. Llevar tubos, tanques, sistemas de captación de agua de lluvia y hoyas de agua nunca será suficiente ni será sustentable, mientras no se tomen en cuenta estas dimensiones invisibles, que también están conectadas con procesos de memoria, de saberes, de tradición, de experiencia y de vida. Habría que tomar en cuenta los contextos ambientales, sociales, culturales, económicos, desde la visión indígena y reconociendo patrones y dimensiones que no se pueden materializar, como los identificados en el complejo *Vits vo'*. Es todo un reto.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory, *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, España. 2006.
- Bateson, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Ediciones Lohlé-Lumen, Buenos Aires. 1998.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli; Torres Burguete, Jaime; Álvarez Hernández Francisco Regino, *Santiago El Pinare*, Coneculta Chiapas- SEPI-CELALI, México. 2006.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*, UNAM-PROIMMSE, México. 2000.

HOYA DE AGUA
INUTILIZABLE EN ROMERILLO.
FOTOGRAFÍA:
DANIEL MURILLO LICEA,
MAYO DEL 2015.



- Consejo Nacional de Evaluación. *Evaluación de Consistencia y Resultados 2011-2012. Programa de Infraestructura Básica para la Atención de los Pueblos Indígenas (PIBAI)*, Coneval, México. 2012.
- Cosh Palé, Manue. *Entre lo público, privado y común: la gestión comunitaria del agua residual en el sistema de riego agrícola en la microregión sur de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, tesis de maestría en ciencias en desarrollo rural regional, Universidad Autónoma de Chapingo, México. 2013.
- Descola, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu editores, Argentina. 2012.
- Díaz Gómez, Eulogio. "Representaciones y organización social para el acceso al agua en el Paraje Pozuelos, municipio de San Juan Chamula, Chiapas", en Daniel Murillo Licea (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*, IMTA-ECOSUR, México. 2012.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (2010). *Censo de población y vivienda*, INEGI.
- Kauffer Michel, Edith F.; Antonino García García, "Aguas sucias para trabajar, agua limpia para tomar: transformaciones en torno al agua en comunidades tsotsiles de los Altos de Chiapas, México", en *Los pueblos indígenas y el agua: desafíos del Siglo XXI*, Walir-Semarnat-Colegio de San Luis-IMTA, México.
- Kauffer, Edith; García, Antonino. "Mujeres en los comités de agua del estado de Chiapas: elementos para entender una participación con segregación genérica", en Tuñón Pablos, Esperanza (coord.), *Género y Medio Ambiente*, Ecosur- Semarnat -Plaza y Valdés, México, pp. 295-322. 2004. 2003.
- López Ramírez, Eduardo. et al, *Verificación de la sostenibilidad de los servicios proporcionados dentro del marco del programa para la sostenibilidad de los servicios de agua potable y saneamiento en comunidades rurales (Prossapys), durante el periodo 2008-2011*, Conagua-IMTA, México. 2013.
- Murillo Licea, Daniel, (en prensa). *El camino de los Anjeltik. Relaciones entre cosmovisión, gobernanza del agua y territorio: dos visiones sobre el Valle de Jobel, Chiapas*, Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Murillo Licea, Daniel; Soares Denise. "Patrones de manejo y negociación por el agua en parajes tsotsiles de la ladera sur del volcán Tsonte'vits, Chiapas, México, *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 1, enero-junio de 2017, México, pp. 163-176. 2017.
- Murillo Licea, Daniel. "El nodo simbólico del volcán Tzontewitz y el agua: hacia una territorialidad compleja en los Altos de Chipas, México", en Nohora Beatriz Guzmán, Elsa Guzmán Gómez e Irving Samadhi Aguilar Rocha (coords.), *Territorio, recursos naturales y procesos productivos*, UAEM-El Errante Editor, México. 2016.
- Murillo Licea, Daniel. "Encima del mar está el cerro y ahí está el Anjel". *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tsotsil*, IMTA, México. 2005.
- Nash, June. *Bajo la mirada de los antepasados*, INI-Conaculta, México. 1993.
- Ochiai, Kazuyasu. *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tsotsiles*, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, México. 1985.
- Ruiz Pulido, Oritia. "Anjel. Imaginario acuático de Pozuelos", en *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, Semarnat- Conagua-IMTA, México, pp. 117-128. 2016.
- Ruiz Pulido, Oritia. *Tiempo de hilo. El hilado tradicional y su simbólica*, tesis de licenciatura en Artes Visuales, Centro Morelense de las Artes, México. 2007.
- Warman, Arturo. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, México. 2003.



XICOMTENCATL

MESA 2

**EL DESARROLLO
SOCIAL INCLUSIVO
BASADO EN EL PATRIMONIO
INMATERIAL**



EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL COMO ESTRATEGIA DE DESARROLLO SOCIAL Y TERRITORIAL

GEMA CARRERA
INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO

CARNAVAL DE CÁDIZ. FOTO: GEMA CARRERA.

“El mundo es una expresión replicada, una y otra vez, de los sujetos que lo componen y de los productos de su actividad a ellos asociados. Las cosas, en términos sociales, son ante todo significantes de relación social, significan porque hablan de las relaciones, y por eso las cosas, cuando son socializadas, nunca son neutras, siempre significan y lo hacen con estilo, o, como diría Bourdieu, con habitus.”
(Díaz de Rada, 2003)

1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este texto es ofrecer de forma sintética una propuesta metodológica a partir de una experiencia de documentación y salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial a través del *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía*¹ (en adelante, APIA) centrándome en el ámbito de los oficios, saberes, conocimientos y técnicas productivas tradicionales, atendiendo a su doble vertiente: económica y simbólica.

Parto de una pregunta fundamental que me planteo en mi desempeño profesional: ¿cómo es posible, desde la gestión y documentación del patrimonio, que lo que es significativo culturalmente para un colectivo adquiera relevancia patrimonial; sin reduccionismos ni conservadurismos, respaldando las iniciativas sociales que conducen a la diversidad cultural y a la biodiversidad y limitando los obstáculos que se les plantea desde los ámbitos del mercado o desde la gestión administrativa?

2. LA TRIPLE ACTIVACIÓN PATRIMONIAL: POLÍTICA, SOCIAL Y ACADÉMICA EN EL ORIGEN DEL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA

El APIA constituye un proceso de patrimonialización de tipo institucional-académico y social relacionado en primer lugar, con las políticas culturales; en segundo lugar, con los estudios académicos de Antropología sobre la cultura e identidad andaluza; y por último y fundamentalmente, con la necesidad de dar respuesta a movimientos sociales que reivindicaban una mayor representación a través de sus expresiones culturales (Carrera, 2005, 2009, 2013). Estas circunstancias (interés político, social y académico) coinciden en el mismo momento en Andalucía y no en otros territorios del Estado, lo que explica la condición pionera de este proyecto y su utilización como modelo para otras CC.AA. Podemos sintetizar estas dinámicas concurrentes de la siguiente forma:

2.1. Dinámicas Institucionales y Políticas

a) Normativas y políticas internacionales, estatales y regionales

Al tiempo que se producían transformaciones en las políticas culturales internacionales (UNESCO, 1982, 1989, 2003), éstas se generaban también en el contexto del Estado español (Ley 5/1985) y más tarde, en los instrumentos generados en el ámbito competencial de las CC.AA.;

¹ El Atlas del Patrimonio Inmaterial constituye un Proyecto- Programa de amplia cobertura funcional y territorial para el registro, documentación, difusión y salvaguardia del patrimonio inmaterial de Andalucía.

siendo Andalucía una de las regiones pioneras en el desarrollo de un concepto ampliado de patrimonio cultural que incorporaba el valor etnológico (Ley 1/1991 de Patrimonio Histórico de Andalucía)². El I Plan General de Bienes Culturales de Andalucía reconocía este valor referencial del patrimonio cultural andaluz y generaría también una de las instituciones de la administración autonómica andaluza, que de forma más temprana incorporó la antropología como una disciplina para su equipo de especialistas, el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

b) La compatibilidad funcional del APIA con el nuevo concepto de “salvaguardia”

De acuerdo con el concepto de salvaguardia³ propuesto por la *Convención*, los protagonistas y las medidas y acciones relacionadas con la documentación y registro; la difusión y puesta en valor; la transmisión, capacitación y formación; la cooperación y colaboración podían abordarse como medidas de salvaguardia institucionales que respaldaran las iniciativas sociales relacionadas, ya que la estructura orgánica y funcional del IAPH coincide con estas funciones.

2.2. Dinámicas académicas-conceptuales-técnicas

a) La presencia de un enfoque antropológico en el IAPH

El proceso de transformación del constructo social del que tratamos, el patrimonio cultural, se refleja en la propia gestación y composición de los profesionales de las instituciones culturales que se dedican al patrimonio, como es el caso del IAPH. Éste, como se mencionó antes, ha sido fundamental para la génesis de dicho proyecto: los estudios sobre la cultura andaluza de la escuela sevillana de Antropología y el marco teórico del Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía —GEISA⁴— a través de la mayor parte equipo de profesionales

2 En Andalucía se modificó la primera Ley 1/1991 de Patrimonio Histórico con la Ley 14/2007 de Patrimonio Histórico de Andalucía. Si la anterior ley fue pionera y amplia, la segunda aportó medidas indirectas de protección de actividades a través de los ámbitos territoriales asociados que resultaron positivas pero cortas, insuficientes y en absoluto adaptadas a los nuevos conceptos de salvaguardia de la *Convención* que ya se había ratificado por parte del Estado.

3 “Las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos”. En el artículo 12 de la *Convención*, se destacan los Inventarios como herramientas de identificación del PCI. Cada Estado Parte confeccionará con arreglo a su propia situación uno o varios inventarios del patrimonio cultural inmaterial presente en su territorio. Dichos inventarios se actualizarán regularmente. Registrar, documentar y difundir el patrimonio inmaterial es un medio para valorizar el PCI, sensibilizar a la sociedad en general y reforzar el sentimiento identitario que tiene para los colectivos protagonistas su PCI.

4 Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía —GEISA— del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla, dirigido por Isidoro Moreno Navarro, destacando la labor de Juan Agudo Torrico, Esther Fernández Paz, Isidoro Moreno, Javier Hernández, Cristina Cruces o la propia autora en la línea de investigación de Patrimonio Etnológico.

I SEMINARIO PATRIMONIO
INMATERIAL.
FONDO GRÁFICO IAPH



especialistas en Antropología que han trabajado en el Centro de Documentación del IAPH a partir del año 1994, cinco años después de la creación del Instituto (1989).

b) La visión holística e integradora de la antropología social en una herramienta documental.

La propuesta y diseño inicial de la base de datos de actividades etnológicas intentaba aunar las necesidad de gestión y tutela de la administración con la de los requisitos de información de la antropología para la investigación (Quintero y Hernández, 2002; Carrera, 2007, 2009). Aunque este estándar estaba implícito en los sistemas de información del patrimonio histórico, no se priorizó su desarrollo informático, ya que la realidad de la tutela no había avanzado en este sentido y, dada la ausencia de información al respecto (expedientes o inventarios), su desarrollo no se consideraba una urgencia. La formulación y puesta en marcha de este proyecto se convertiría en ejemplo para otras instituciones estatales que han adoptado el modelo de datos diseñado en Andalucía (Plan Nacional de Patrimonio Inmaterial, 2011).

El modelo de datos debía permitir:

- la descripción etnográfica y el análisis etnológico de las actividades. En el APIA se emplean modelos descriptivos diferentes para cada tipo de ámbito temático (Ritual Festivo/ Oficio-Saber/ Modo de Expresión Significativo/ Alimentación-Cocina).
- el alta de diferentes entidades patrimoniales: actividades, procesos, conocimientos o técnicas; así como los muebles e inmuebles que les son inherentes.
- el alta de agentes colectivos e individuales (con atributos para su descripción y análisis).
- relacionar los registros con las fuentes documentales de tipo y formato diversos (gráfica, audiovisual, sonora, cartográfica, etcétera).

- La vinculación constante entre los diferentes tipos de actividades y procesos documentados⁵; así como la vinculación entre éstas y el patrimonio mueble e inmueble⁶ relacionado con los mismos.

2.3. *Dinámicas sociales*

Las dinámicas económicas globales, en su articulación local, producen activaciones patrimoniales que suelen darse ante situaciones de riesgo relacionadas con la globalización (la especulación urbanística, la turistificación y la terciarización de los centros históricos y de las zonas rurales y costeras, por ejemplo) y con las normativas que apoyan estas dinámicas y dificultan el desarrollo y continuidad de las actividades productivas tradicionales y los conocimientos que las sustentan. En Andalucía, hay algunos casos paradigmáticos de este tipo de elementos culturales afectados por estas causas y sujetos a activaciones patrimoniales realizadas desde la sociedad civil como la Carpintería de Ribera de Astilleros Nereo y Playa de Pedregalejo en Málaga; la prohibición del arte de pesca de jábega o los corrales de pesca de la costa noroeste gaditana, en los que se prohibió el marisqueo a pie debido a causas medioambientales y, por último, determinadas producciones fabriles o artesanales (fábrica de cerámica de la Cartuja, Vidrios de la Trinidad, Azucarera de Guadalfeo, etcétera). Algunos elementos se ven afectados por la especulación edilicia y, a consecuencia de ésta, la gentrificación producida en los centros históricos que terminan por desplazar a los vecinos tradicionales de las viviendas y locales comerciales, artesanales o instalaciones fabriles: Corrales de vecinos de San José, La Encarnación y la Casa Grande del Pumarejo (Sevilla). Otros se ven afectados puesto que la lógica del mercado favorece determinado tipo de producciones industriales e intensivas frente a las artesanales a pesar de los costes ambientales, sociales y culturales que ello genera (por ejemplo: los hornos de cal tradicionales frente a los industriales; los sistemas de riego por acequias sustituidos por el riego por goteo en pro de una pretendida eficiencia hidráulica; la sustitución de los cultivos tradicionales por cultivos intensivos y enclaves exportadores).

En este contexto, la acción de documentación del patrimonio cultural inmaterial, desde una perspectiva antropológica y holística, puede servir como instrumento para descubrir, activar, reactivar o colaborar en procesos de patrimonialización para que determinados colectivos, depositarios de estas formas de vida, de trabajo, de expresión y de entender el mundo, puedan seguir planteando

⁵ Por ejemplo, a partir del registro de un ritual festivo, se registran modos de expresión significativos que se dan en el marco del ritual (cantes, danzas, músicas, toques: saetas, fandangos, cantos de ánimas, sevillanas, jotas, sandingas..); o bien, actos de comensalismo o elaboración de alimentos de forma colectiva (comida de pobres, roscas de San Blas, asados, peroles..) que cobran sentido en el contexto ritual y que actualmente se dan de forma exclusiva y se mantienen gracias a éste. O bien, determinados oficios cuya vigencia esté íntimamente relacionada con la existencia de otra actividad (Ejemplo: arriería y saca del corcho; Verdiales y construcción de panderos; Semana santa e imaginería, orfebrería, bordado, dorado...

⁶ En el caso del APIA, los espacios y lugares donde se ejecutan o se expresan y los objetos que le son inherentes están también contemplados y son tenidos en cuenta en los cuatro ámbitos de estudio, considerándose así mismo elementos patrimoniales, dado sus valores funcionales y simbólicos.

CASCAMORRAS GUADIX. FOTO: GEMA CARRERA

alternativas de éxito ante aquellas otras alternativas que compiten con éstos, a partir de estrategias diseñadas desde posiciones dominantes (turísticas, políticas, económicas, conservacionistas, especulativas, entre otras).

3. OBJETIVOS DEL ATLAS DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE ANDALUCÍA: “EL INVENTARIO COMO INSTRUMENTO DE SALVAGUARDIA”

Cuando se trazaron los objetivos de este proyecto, se decidió que éste tendría un objetivo general y principal: determinar fórmulas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial andaluz, en el amplio sentido que entiende

la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial* (UNESCO, 2003)⁷:

- mostrar la diversidad cultural andaluza a través del patrimonio inmaterial y resaltar su importancia como garante del desarrollo sostenible en los territorios estudiados;
- aplicar un concepto amplio de patrimonio cultural donde siempre esté presente la interdependencia entre lo inmaterial (procesos, conocimientos y técnicas) y lo material (objetos muebles e inmuebles de ámbito territorial o edificatorio);
- resaltar el valor del patrimonio inmaterial para establecer un diálogo renovado entre andaluces y otros colectivos que conviven en Andalucía;
- reconocer y compartir el principio de que las comunidades, grupos y, en algunos casos, los individuos desempeñan un papel fundamental e insustituible en la producción, salvaguardia, mantenimiento y recreación del patrimonio inmaterial y respaldar sus estrategias desde el ámbito institucional.

⁷ En adelante, la *Convención*



- impulsar procesos y actividades de sensibilización en el plano local, nacional e internacional, dando importancia del patrimonio cultural inmaterial y su reconocimiento;
- suscitar un mayor nivel de conciencia, especialmente entre los jóvenes, acerca de la importancia del patrimonio inmaterial y de su salvaguardia.

Estos objetivos podrían sintetizarse en conocer, sensibilizar y salvaguardar de forma participativa el patrimonio inmaterial de Andalucía.

4. CRITERIOS

Entre los **criterios de alta** de elementos en el registro del Atlas del Patrimonio Inmaterial podemos destacar los siguientes:

- **Territorial:** se ha seguido un criterio territorial empleando el ámbito comarcal. Esta división territorial tiene en cuenta factores tanto geográficos e histórico-culturales como de carácter funcional y de articulación y planificación territorial recientes. Las comarcas son entidades supramunicipales e inferiores a la división administrativa provincial. Los casi 800 municipios andaluces se han agrupado en 61 comarcas.
- **Extensivo:** dentro de este ámbito se ha realizado un registro extensivo pues solo se han documentado algunos ejemplos de las tipologías dominantes o representativas, atendiendo a las características ambientales, procesos históricos y respuestas culturales que se han dado en estos territorios y que han generado determinadas expresiones culturales con las que la población se siente más identificada.⁸
- **Abierto:** esta selección está abierta siempre a la incorporación participativa de nuevos registros, contando con los colectivos implicados y los agentes sociales como registradores e identificadores de su Patrimonio Inmaterial de acuerdo con la *Convención*. Para ello, se pone en marcha la Red de Agentes del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. A través de ella, cualquier ciudadano podrá remitir cuanta información crea necesaria para actualizar o enriquecer los registros actualmente consultables en la base de datos o incorporar otros nuevos.

Entre los criterios metodológicos en la documentación y análisis de dichos elementos podemos destacar los siguientes:

- **Dinamismo:** partiendo de la base de que la clave de la salvaguardia de este patrimonio depende en cada momento de la existencia de grupos sociales que se identifiquen con él y que se sientan representados y que ello depende de su capacidad de transformación y adaptación

⁸ En el marco institucional, una de las mayores dificultades que podemos encontrar a la hora de formular un inventario de este tipo es la consolidación de otras visiones en la que persisten atribuciones de valor basados en la *excepcionalidad, singularidad o antigüedad*. El patrimonio inmaterial no se valora por su exclusividad ni singularidad, sino por ser *representativo* y valorado por una comunidad (valor *identitario*).

a la dinámica cultural, social, territorial y económica, la documentación de este patrimonio debe convertir el hecho de la transformación y el cambio en uno de los atributos fundamentales a tener en cuenta. Por ello, este criterio resulta fundamental para orientar la forma de documentar que se debe emplear en estos elementos culturales. La transformación no debe percibirse como algo negativo, sino que, en muchos casos, ésta es necesaria y da muestra de la importancia que tiene el elemento cultural para un grupo determinado. Cambios en las formas pueden no significar cambios en los significados y viceversa; formas permanentemente inalteradas pueden significar cambios importantes de significados o incluso pérdida de valor para la población. Antes de establecer una representación determinada del elemento, el proceso de inventario debe adaptarse a tales exigencias, contemplando el dinamismo de estas expresiones.

- **Resiliencia:** los elementos culturales que tratamos, sobre todo los oficios y saberes tradicionales vinculados con el aprovechamiento de los recursos locales, son fundamentales en la creación y mantenimiento de diferentes socio ecosistemas. Es por ello que en el APIA consideramos prioritario recoger los conocimientos y prácticas sociales cuya continuidad podría aumentar la resiliencia de determinados socio ecosistemas de los que dichos conocimientos forman parte y también la de los grupos sociales que los practican, así como al resto de elementos del ecosistema con los que éstos interactúan.
- **Visión integradora:** la creación de un inventario de este tipo debe convertirse en una herramienta de coordinación intersectorial que permita a otras administraciones no incurrir en el error de atender a los socio ecosistemas que “gestionan” sin asumir la dimensión sociocultural de las mismas, debido a la pérdida de una visión holística de la cultura. La sectorización y falta de coordinación entre diferentes agentes puede producir contradicciones en la gestión e inciden muy negativamente en los grupos sociales y sus conocimientos tradicionales y, por lo tanto, en su gestión del medio, en sus actividades económicas y consecuentemente en su cultura.
- **Protagonismo social:** según la *Convención*, la salvaguardia del “patrimonio inmaterial” debería basarse en activar y cuidar los procesos de transmisión entre las generaciones o los grupos por parte de los colectivos que lo producen, siempre que siga siendo importante para los mismos. El principal sujeto de salvaguardia de una actividad o de un conocimiento es el colectivo que lo detenta o produce, con toda su heterogeneidad. Para evitar conflictos de apropiación simbólica por una parte del grupo frente a otras, es muy importante el uso de metodologías antropológicas susceptibles de presentar a todos los agentes sociales y sus roles, evitando dar una imagen de la comunidad como un todo homogéneo o silenciando a una parte de la misma. Para ello, el proceso documental debe permitir identificar:
 - agentes individuales y colectivos;
 - roles que desempeñan atendiendo variables socioeconómicas, de género, étnicas y de edad;
 - fórmulas de transmisión empleadas (generacional, aprendices-maestros, cuadrillas, en señanza reglada, etcétera);

- dificultades que se detectan ante la continuidad;
- valoraciones y estrategias de continuidad realizadas por los diversos tipos de agentes.

Salvaguardia: la realización del APIA, lejos de ser un fin en sí mismo, es un medio de identificación para la detección de riesgos y la puesta en marcha de eventuales medidas que permitan la transmisión y continuidad de las prácticas dentro de los contextos en los que tradicionalmente éstas se producen. El inventario debe ser una fuente de estrategias, orientarse a detectar los riesgos y problemáticas que afectan a estas actividades con la intención de emprender posibles planes de salvaguardia que exigen una coordinación entre los protagonistas de este patrimonio y un marco institucional articulado. Por esta razón, desde la documentación es prioritario:

- identificar los sistemas por los que la propia comunidad garantiza de forma tradicional la transmisión de su patrimonio; aunque, paradójicamente, esto consista en transformarlo;
- analizar los posibles riesgos y dificultades en el proceso de transmisión debido a causas exógenas a los propios protagonistas;
- documentar aquellos elementos de cuya continuidad dependan la supervivencia de ciertos ecosistemas y la supervivencia, no sólo económica sino también simbólica, de un grupo social.

5. FASES Y DESARROLLO

Las fases del trabajo para la realización de un proyecto de documentación deben trazarse de acuerdo con los objetivos y criterios metodológicos que se emplearán. En el caso del APIA, durante el año 2008, comenzó la preparación de las fases sucesivas de trabajo de campo que se iniciaron en



SACA DE CORCHO.
FOTO: GEMA CARRERA

el año 2009 y se prolongaron hasta 2012. En este periodo se abordó el trabajo de campo y el registro de la información a la par de la sistematización continua. Parecía una empresa imposible a la que luego se añadieron varios cambios políticos (2009, 2012) y las dificultades generadas por una crisis que afectó especialmente al sector público y a la cultura. El proyecto se extendería hasta el año 2014-2015 en el que se concluyó, dejándose abierta la incorporación de nuevos registros mediante fórmulas colaborativas.

5.1. Fases de registro

Las fases de registro debían permitir abordar todo el territorio de estudio en la temporalidad prevista siguiendo los criterios antes señalados. En el caso del APIA, para el estudio completo, aunque extensivo, del territorio andaluz, el proyecto se diseñó para ser realizado en tres fases anuales:

- Fase 1 (2009), se seleccionaron las comarcas de las zonas de sierra;
- Fase 2 (2010), enfocada en la campiña, la vega, el valle del Guadalquivir y las altiplanicies orientales;
- Fase 3 (2011-2012), se estudiaron las áreas de costa y áreas metropolitanas.

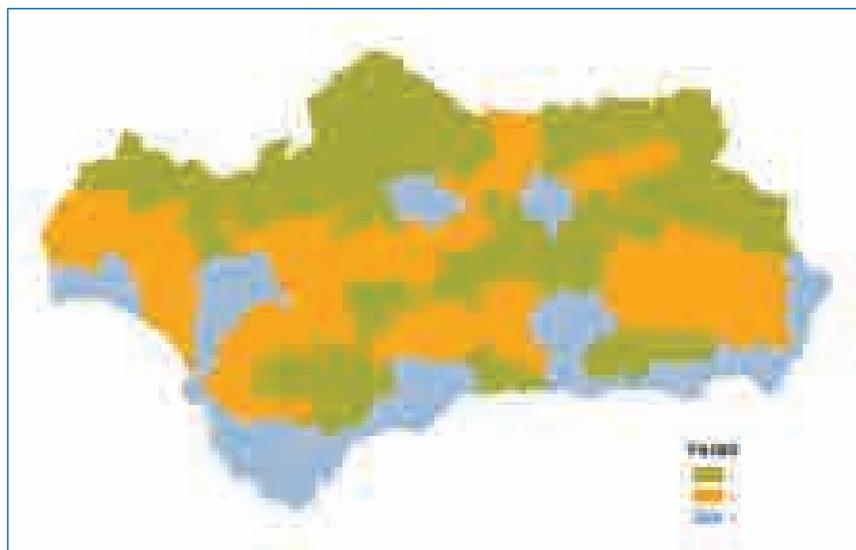
Esta división en estructuras físicas se combinó con las características histórico-culturales de los territorios a estudiar y ha permitido constatar la diversidad de respuestas culturales que se han dado en Andalucía ante características geográficas similares.

Para ello se contó con un equipo especializado en antropología social,⁹ preparado para aplicar una metodología integradora en territorios concretos con características ecológico-culturales similares. Partiendo de que se debe atender todo el ciclo festivo y productivo, la duración del trabajo de campo en el territorio debía ser, por lo menos, de un año completo. El trabajo de campo se compaginaba con períodos alternos de análisis y cumplimentación de las bases de datos y reuniones de coordinación.

6. ÁMBITOS TEMÁTICOS, TIPOS DE BIENES Y SUS RELACIONES

Los bienes culturales registrados están agrupados en cuatro grandes ámbitos o categorías temáticas: rituales festivos, oficios y saberes, modos de expresión y alimentación y sistemas culinarios. No obstante, no se trata de compartimentos estáticos, sino de disponer de una visión holística e integradora del Patrimonio Cultural que permite que la información integrada en cada ámbito se vincule, cuando

⁹ Aunque realizamos este proceso formativo, las diferencias entre los miembros de un equipo en cuanto a experiencia en investigación y en trabajo de campo antropológico pueden ser importantes. En el caso del APIA, resultaba complicado encontrar un grupo de once profesionales de la antropología con posibilidades de permanecer en una comarca realizando trabajo de campo durante un año completo. La mayoría de los profesionales de antropología con experiencia no podían compatibilizar este trabajo con sus dedicaciones profesionales en el momento. La primera fase fue un proceso formativo práctico para todo el equipo.



DISTRIBUCIÓN DEL TERRITORIO
POR FASES DEL ATLAS DEL
PATRIMONIO INMATERIAL
DE ANDALUCÍA

sea necesario, con aquellos otros con los que se relaciona. A su vez, las actividades y manifestaciones registradas están relacionadas con espacios y objetos que le son inherentes, ya sean de carácter mueble o inmueble.

Hasta el momento del cierre del proyecto, se han registrado 857 rituales festivos, 531 oficios y saberes, 353 modos de expresión y 247 elementos relacionados con la alimentación y sistemas culinarios.

7. LA DOCUMENTACIÓN DE OFICIOS Y SABERES COMO PATRIMONIO CULTURAL. PROPUESTA DE CLASIFICACIÓN DE ACTIVACIONES PATRIMONIALES

En el APIA se entiende por “oficios y saberes” todo lo que implique un saber hacer representativo de un colectivo social y que se manifieste en sentidos prácticos o simbólicos: conocimientos, técnicas o actividades económicas de producción y transformación, destrezas, habilidades, simbolismos, usos y procesos relacionados con actividades grupales de adaptación al medio (agrarias, ganaderas, forestales, de pesca, extractivas), así como con las actividades relacionadas con la producción, transformación, elaboración de productos y los sistemas de intercambio y donación (carpintería de ribera, elaboración de vino amontillado, curtiduría, por ejemplo).

Atendiendo todos los criterios anteriores, el diseño del modelo de datos del ámbito temático de oficios y saberes está muy orientado a la realización de una correcta etnografía y al análisis de valores y riesgos de la actividad. Los diferentes atributos y campos se distribuyen entre tres grandes módulos: identificación, descripción, valoraciones y Fuentes documentales.¹⁰

¹⁰ En el diseño de este modo de datos ha sido muy importante como referencia los trabajos realizados por Esther Fernández de Paz (1999, 2005, 2006, 2008), destacando el Fondo Andaluz para la Recuperación del Conocimiento Artesano (Fernández de Paz *et al*, 2005).

Perspectivas reduccionistas y visiones de rentabilidad exclusivamente economicistas —junto con una política forestal o ambiental, pesquera, agrícola, artesanal, etcétera— erróneas significarían un error cultural irrecuperable y una tutela patrimonial imposible; sobre todo si los enfoques continúan siendo estáticos y objetuales y el aparato administrativo incapaz de llegar a acuerdos con otras competencias sectoriales. Esta situación sólo es reversible cuando, desde lo social, se activan determinados mecanismos capaces de plantear estrategias eficaces que se sumen a visiones amplias e integradoras de las políticas competentes.

Un ejemplo de oficios documentados en el APIA son los relacionados con la producción agroalimentaria de carácter tradicional y familiar que está desapareciendo en la mayor parte de Andalucía. Muchas zonas de Andalucía, “favorecidas” por la PAC con condiciones adecuadas para ello, se han ido especializando con una tendencia hacia la intensificación e industrialización de su producción en detrimento de otras zonas minifundistas o localizadas en pendientes. Gran parte de los cultivos tradicionales ha ido desapareciendo, lo que implica una pérdida cultural, paisajística, medioambiental y nutricional importante (por ejemplo, el cultivo de uva moscatel de Alejandría y el secado para la producción de pasas en paseros). El dinamismo, la capacidad de transformación y adaptación así como la comprensión de la interrelación existente entre todas estas actividades económicas y culturales es vital para su salvaguardia, de modo que la política y acciones de intervención administrativa, desde cualquier sector, deberían ser consecuentes con este carácter sistémico y holístico de la cultura. Al afectar una de las partes, se afecta todo el complejo sistema de relaciones que lo sustenta. Colaborar en la continuidad de alguna de las partes, se puede dar continuidad a las otras. Así, si determinados socio agro ecosistemas desaparecen definitivamente, como el policultivo de la Vega de Granada o los navazos de la Costa noroeste de Cádiz o los cultivos en terrazas de Castril en Granada o los corrales de pesca en Chipiona y Rota, se eliminaría toda una cultura del trabajo y un paisaje cultural relacionados con técnicas agrícolas; ganaderas o pesqueras; sistemas de aterrazamiento; infraestructura hidráulica; aprovechamiento de las condiciones edafológicas y climáticas; control de la erosión; aprovechamiento hídrico y las formas de organización social colectivas del trabajo y del regadío. El abandono de estas actividades y la pérdida de conocimientos tradicionales afectará, en consecuencia, al mantenimiento de las estructuras físicas relacionadas con las mismas (paisajes culturales y patrimonio inmueble relacionado: acequias, cortijos, pozos, terrazas, bancales, corrales, entre otros), cuyo mantenimiento o salvaguardia tendrá sólo un sentido testimonial si no se llevan a cabo políticas de protección más activas que tengan en consideración todos los riesgos que les afectan.

La tendencia hacia la conversión de los regadíos históricos en “nueva agricultura”, en busca de una mayor productividad, se ha convertido en una realidad muy costosa en todo el territorio andaluz y, sobre todo, en el litoral. Ello ha producido una pérdida cultural y de biodiversidad irrecuperable, al tiempo que una pérdida de autonomía de los agricultores al desaparecer parte de sus conocimientos ambientales sobre la naturaleza y el entorno al cual se adaptaban siguiendo múltiples estrategias. Ahora sufren una fuerte dependencia de las fluctuaciones del mercado, ya que deben importar e invertir gran parte de sus ingresos en tecnologías agrícolas y exportar parte de su producción a muy bajo precio, perdiendo progresivamente las claves de su capacidad de adaptación, así como las del socio ecosistema del que forman parte. Así, muchos campesinos quedan atrapados en la trampa del “productivismo”.

Sin embargo, en respuesta a algunas de estas dinámicas, a veces, se producen diferentes tipos de activaciones patrimoniales o procesos de patrimonialización, gracias a la iniciativa de distintos colectivos con objetivos igualmente diversos. Movimientos sociales, agricultores, instituciones y agentes empresariales intentan dar una continuidad a su actividad; no sólo por factores económicos, sino también culturales y medioambientales. Por un lado, se producen pequeñas resistencias individuales o colectivas basadas en la diversificación y multifuncionalidad del “buscarse la vida” (como la de los hortelanos de Campofrío o los productores queseros de los Montes de Granada). O bien, se producen movimientos “socio territoriales” que constituyen intentos de resistencia colectivos basados en reivindicaciones territoriales, culturales, económicas y ambientales (Martínez Alíer, 2005); como “Salvemos la Vega” en Granada o la asociación Jarife, que ha recuperado y mantiene la actividad de marisqueo a pie en los corrales, con un sistema de organización colectiva que mantiene al mismo tiempo los valores culturales y ambientales atribuidos a este espacio, desde diversas instancias. Estas iniciativas sociales pueden estar tan bien estructuradas que son capaces de llegar a transformar positivamente la organización del Estado y el orden económico dominante. Se trata de una reacción social local ante las estructuras “globales” de poder generadas por la articulación transnacional de los estados y la economía (Sevilla Guzmán y Soler Montiel, 2010). En otros casos, se producen acciones de patrimonialización en el marco de la gestión patrimonial, más o menos participativa, con o sin coordinación con los agentes necesarios; por lo que la protección, desde el ámbito cultural, no tiene por qué garantizar, en la mayor parte de los casos, la continuidad de un oficio si no se producen otros mecanismos de participación y coordinación necesarios (como es el caso del Corral de pesca de Merlín en Sanlúcar de Barrameda —protegido por cultura como Lugar de Interés Etnológico—, completamente abandonado; o los corrales de pesca de Rota, que si bien siguen activos, encuentran más problemas para auto gestionarse una vez protegidos como monumento natural). En otras ocasiones, siempre en representación de la supuesta “comunidad”, toman el protagonismo activaciones patrimoniales que provienen de agentes políticos, institucionales o empresariales que interpretan este patrimonio como recursos para crear nuevos “modelos de negocios” para el “desarrollo rural” o como instrumento político.

Como resultado de este análisis propuse una clasificación de procesos de patrimonialización (Carrera, 2016), partiendo de diferentes criterios: a) Dinámica política (actores involucrados/ formas de participación); b) Objetivos/ Racionalidad de las mismas; c) Relación con el marco contextual.

a) **Procesos de patrimonialización integrada o resiliente:** a través de formas de resistencia local individuales o colectivas, en los que predominan procesos de patrimonialización con participación social “de abajo a arriba” (*bottom up*) por parte de la comunidad portadora, cuyos objetivos son fundamentalmente identitarios, formulados en torno a reivindicaciones culturales, ambientales o con la defensa de determinadas culturas del trabajo que sienten amenazadas (Hernández Ramírez, 1999). Se trata de procesos de resiliencia (Escalera Reyes, 2011) desarrolladas localmente de forma más o menos consciente para adaptarse a las transformaciones externas.

b) **Procesos de patrimonialización vertical - desintegrada:** centrados en el aprovechamiento de elementos culturales convertidos en recursos económicos relacionados con procesos de

METODOLOGÍAS
PARTICIPATIVAS.
FONDO GRÁFICO IAPH



turistificación. Suelen ser procesos de patrimonialización realizados de forma no integrada, verticales, formulados “de arriba a abajo” y provienen fundamentalmente de actores externos a la comunidad portadora; aunque se erigen en sus representantes (agentes institucionales, políticos o empresariales), con objetivos relacionados con el aprovechamiento económico o político de determinados elementos culturales convertidos en recursos económicos o electorales (la denominación de origen Jabugo y su proceso de patrimonialización, por ejemplo).

c) Procesos de patrimonialización concertados o coparticipados: llevados a cabo por diversos actores sociales (protagonistas y agentes públicos o privados) en pro de la continuidad de los conocimientos y técnicas encuadradas en el concepto PCI; pues permiten a los grupos sociales que las producen adaptarse mejor a situaciones de cambio profundo como la globalización y la tendencia a la pérdida de identidad que generan los procesos de homogeneización cultural. Suelen ser el resultado de una patrimonialización del primer tipo (patrimonialización integrada o resiliente). En estos procesos tienen peso diversas dimensiones: la identitaria o simbólica, las ambientales, culturales, sociales y económicas (Corrales de Pesca de Chipiona, producción de Cal en Morón de la Frontera, Sevilla).

8. TRANSFERENCIA E IMPACTOS DEL APIA

La transferencia de la información¹¹ ha sido constante a lo largo de todo el proceso de desarrollo del Atlas. Ésta se ha realizado en todos los niveles (académico, divulgativo, institucional, participativo)

11 Véase los resultados del proyecto en la Memoria IAPH 2014: http://www.iaph.es/export/sites/default/galerias/el-instituto/descargas/151119_memoria2014_hipervinculada.pdf



FIESTA DEL CASCAMORRAS.
GUADIX GRANADA.
FOTO: GEMA CARRERA

y por todos los medios posibles (jornadas, congresos, ponencias, encuentros, seminarios, cursos, presentaciones, videos, radiodifusión, radiotelevisión, publicaciones en prensa, redes sociales, entre otros).

En el sitio *web* del IAPH, se difunde la información alfanumérica y audiovisual recogida a través de diferentes herramientas: la base de datos del patrimonio inmaterial, el repositorio de activos digitales (10988 imágenes), las redes sociales, rutas culturales, dossieres divulgativos o videos. Todo ello, de manera abierta y con licencias que permiten la reutilización de la información por otros agentes interesados.

La información alfanumérica difundida hasta el momento está disponible en la **Base de datos del Patrimonio Inmaterial de Andalucía**¹². Esta herramienta constituye un producto informativo al servicio de los colectivos protagonistas del patrimonio inmaterial, investigadores, agentes públicos y privados, así como de la ciudadanía en general y ha sido desarrollada con la colaboración de la Agencia Andaluza de Instituciones Culturales de la Junta de Andalucía. Están disponibles 1250 registros de los 1800 bienes registrados. Son posibles las consultas sobre las ocho provincias andaluzas y sus municipios. Éstos han sido agrupados durante el proceso de registro de información en 61 entidades supramunicipales o comarcas. La información disponible para cada comarca se irá incorporando progresivamente en la base de datos conforme vaya concluyendo el proceso de validación.

Otras de las acciones de transferencias importantes están relacionadas con el proyecto audiovisual del Atlas. Parte de éste se ha podido realizar a partir de la **serie documental** de 13 capítulos

¹² www.iaph.es/patrimonio-inmaterial-andalucia/

¹³ Para obtener más información, puede consultarse el artículo en línea: Carrera Díaz, G (2017) La elaboración de planes de salvaguardia con participación ciudadana para el patrimonio inmaterial agropecuario y pesquero. revista ph, [S.l.], oct. 2016. Recuperado de <<http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3835>>. Fecha de acceso: 02 nov. 2017

“Patrimonio Inmaterial de Andalucía”, realizada con la colaboración del IAPH, Andalucía Digital Multimedia y RTVA. El objetivo que nos hemos trazado con este programa es comunicar la riqueza y pluralidad de la cultura andaluza y romper con algunos tópicos y banalizaciones de la misma, generados por la falta de conocimiento y valorización de nuestras propias expresiones culturales y por las tendencias homogeneizadoras favorecidas, en ocasiones, por los medios de comunicación.

La mitad de la serie documental se ha dedicado a la difusión de oficios y saberes tradicionales, sus valores, dificultades y posibilidades de continuidad: Los paseros de la Axarquía, La pesca en corrales, Los cocheros de los Alcornocales, Aromas de la Sierra de Huelva, Salinas bueno ven el mar y la Cerámica de engobe.

9. CONTINUIDAD DEL APIA

Como en un viaje de ida y vuelta, una vez finalizada la primera etapa del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, se ponen en marcha algunos instrumentos que le permitirán a este registro permanecer vivo y abierto permanentemente a través de dos instrumentos fundamentales:

- la **Red de Agentes del Patrimonio Inmaterial** de Andalucía que prevé la participación social en su continuidad y actualización.
- los **Seminarios de Patrimonio Inmaterial** que se han creado como un espacio estable de diálogo, debate y colaboración entre los responsables públicos y privados para la gestión del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, para trabajar y debatir sobre valores, riesgos, amenazas y posibilidades de este patrimonio. En el caso de los oficios y saberes, el **I Seminario de Patrimonio Inmaterial** constituyó un ejemplo de cómo se pueden diseñar medidas de salvaguardia de forma participativa (Carrera, 2017)¹³. En esta ocasión, el seminario de actividades tradicionales representativas de Andalucía se agrupó en dos sesiones temáticas: agroalimentación y pesca; reunió a representantes de actividades artesanales del sector agropecuario y pesquero de la región, dando protagonismo al conocimiento tradicional frente al “científico-técnico”. El objetivo último fue elaborar colectivamente las *1 Recomendaciones para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial. Con informantes privilegiados*, debatimos sobre qué problemas afectan a algunas de estas actividades en el contexto socio económico global y qué estrategias se desarrollan en torno a las mismas, por parte de diferentes agentes (productores artesanales, agentes públicos, privados u organizaciones sociales). Se pretendía así consolidar una vía de gestión participativa que implicara al mayor número de agentes posibles y, en especial, a los protagonistas de este patrimonio cultural. Para ello, se plantearon las mesas de debates entre los protagonistas productores de cada una de las sesiones temáticas: agroalimentación y pesca. En definitiva, los Seminarios de Patrimonio Inmaterial del IAPH pretenden, además de destacar el valor intrínseco de estas actividades, mostrar la diversidad de respuestas sociales y ecosistémicas en Andalucía, así como impulsar el papel de los actores sociales en la conciencia de los valores culturales que han heredado y en su potenciación.

BIBLIOGRAFÍA

- Díaz de Rada, A. Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol 58, No 1 (2003). DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2003.v58.i1.170>. 2003.
- BOJA. *Ley 14/2007 de 26 de noviembre de Patrimonio Histórico Andaluz*. Junta de Andalucía. Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. 2005. 391. ISBN: 84-8266- 567-7. 2007.
- Carrera Díaz, G. Patrimonio inmaterial, reduccionismos, instrumentalizaciones político y económicas y conflictos de apropiación simbólica. [En línea]. *Revista Andaluza de Antropología*, Núm. 12, marzo de 2017. Recuperado de <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n12/carrera.pdf>, pp. 1-30 [Consulta: 02 de noviembre de 2017]. ISSN: 2174-6796. 2016a.
- *Propuesta metodológica para la documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial*. (Tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11441/34477> [Consulta: 02 de noviembre de 2017]. 2016b.
- La elaboración de planes de salvaguardia con participación ciudadana para el patrimonio inmaterial agropecuario y pesquero. *Revista ph*, [S.l.], oct. 2016. Recuperado de <<http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3835>>. Fecha de acceso: 02 nov. 2017. 2017.
- La Ley 10/2015 para la Salvaguardia del PCI (2013-2014): ¿patrimonio inmaterial o nacionalismo de Estado?" En *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, ISSN 1136-1867, Año nº 23, Nº 88, 2015, págs. 21-23 20. 2015.
- "Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de Partidas, objetivos y criterios técnicos y metodológicos". *Revista PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*. 2009. Núm. 71. Pag. 18-42. 2009.
- Carrera Díaz G. y Dietz, G. Patrimonio Inmaterial y Gestión de la Diversidad. Sevilla. *PH Cuadernos*, 17. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. 2005.
- Coca Pérez, A. Los camperos: Territorios, usos sociales y percepciones en un "espacio natural" andaluz. Fundación Blas Infante. (2008).
- Cohen, E. Globalización y diversidad cultural. En *Informe Mundial sobre la Cultura 2000-2001. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*. Madrid. Consejería de Cultura. (2001) Plan General de Bienes Culturales. Andalucía 2000. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, 2001.
- Consejería de Cultura. *Plan General de Bienes Culturales*. Consejería de Cultura y Medio Ambiente. Junta de Andalucía. Cádiz. 1993.
- Criado-Boado, F. Hacia un modelo integrado de investigación y gestión en Patrimonio Histórico: la cadena interpretativa como propuesta. *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*. 1996, vol. 16, p. 73- 78. 1996.
- Escalera Reyes, J. Public Participation, Socio-ecological Resilience and Environmental Restoration: Lessons from two contrasting cases from Andalusia and Costa Rica. En D. Egan, E. E. Hjerpe y J. Abrams (eds.), *Human Dimensions of Ecological Restoration. Integrating Science, Nature, and Culture*. Washington: Island Press. 2011.
- Hernández Ramírez, Javier. La Construcción Social del Patrimonio: Selección, Catalogación e Iniciativas para su Protección. El Caso del Palacio del Pumarejo Pág. 84- 95. En *Antropología y Patrimonio*:

- Investigación, Documentación e Intervención*. Santander (ESPAÑA). Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. ISBN 84-8266-369-0. 2004.
- Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE). Plan Nacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. 2011
- Martínez Alier. El ecologismo de los pobres. *Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria. 2005.
- Pascual Fernández y Florido del Corral. *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla: Fundación Monte. 2005.
- Quintero Morón, V. *Los sentidos del Patrimonio*. Alianzas y conflictos en la protección del patrimonio etnológico andaluz. Fundación Blas Infante. 2009.
- Quintero Morón, V. El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible? En Carrera Díaz, Gema y Dietz, Gunther 29 (2005) *Patrimonio Inmaterial y Gestión de la Diversidad*. Sevilla. 2005.
- UNESCO. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París. Recuperado de http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. 2003.



SISTEMA NORMATIVO WAYUUU Y SU CONTRIBUCIÓN A LA PAZ Y EL DESARROLLO SOCIAL*

JUAN LUIS ISAZA LONDOÑO
FUNDACIÓN FERROCARRIL DE ANTIOQUIA

JUNTA MAYOR AUTÓNOMA DE PALABREROS. FOTOS: LUIS ISAZA, 2009.

La comunidad wayuu está asentada en la península de La Guajira, hoy dividida entre Colombia y Venezuela, en el extremo norte occidental de Sudamérica; esta península, de 13 000 km², que sobresale de un territorio ancestral wayuu de 10 000 km más, ha sido conocida ampliamente a partir de legendario Cabo de la Vela, unos primeros puntos de referencia de la Tierra Firme. Para los wayuu, dicho cabo es *Jepira*, o senda por donde las almas de sus muertos recorren el camino hacia su última morada en el fondo el mar.

Su clima varía desde el árido hasta el seco debido a su posición geográfica, a su peculiar régimen de lluvias y a los incesantes vientos alisios que recogen. Se trata de una región de gran deficiencia hídrica, conformada superficialmente por las coberturas eólicas de la llanura central y del litoral guajiro; por acumulaciones aluviales o por formaciones litorales.

El territorio ancestral wayuu está enmarcado por la Sierra Nevada de Santa Marta y por la Serranía del Perijá, desde las cuales se precipitan respectivamente hacia el mar los ríos Del hacha, Ranchería o Calanaca, y Limón, después de bañar las llanuras de la Baja Guajira; se divide en dos por una falla tectónica que parte desde las inmediaciones del mismo Cabo de la Vela hacia el sur, configurándose lo que se denomina tradicionalmente como Alta y Baja Guajira. La separa una vasta región conocida como la Media Guajira.

Para los wayuu todo el territorio peninsular y marino es ancestral incluyendo las zonas aledañas a la Sierra Nevada de Santa Marta y a la Serranía del Perijá, donde aún habitan grupos de wayuu cada vez más a culturados y subordinados al orden agropecuario y a las industrias de extracción del área, especialmente la mina de tajo abierto de El Cerrejón, cuarta en su género en el mundo, con capacidad de producción anual de 15 millones de toneladas de carbón; en dichas zonas son abundantes las referencias arqueológicas a primigenios asentamientos

El pueblo wayuu es uno de los pueblos arawak, nombre genérico dado a varios pueblos indígenas que se encontraban asentados en las Antillas y la región Circuncaribe a la llegada de los españoles en el siglo XV; el nombre también se ha aplicado a numerosas etnias que hablan o hablaban lenguas de la familia arawak y que tradicionalmente habitaban una extensa zona comprendida entre la actual Florida y Venezuela, al este de Perú, al sur de Brasil e incluso en Bolivia y Paraguay; de hecho, esta familia de lenguas es una de las más extendidas de América del Sur. Se desplazaron tanto por la Amazonia como hacia las Antillas adonde llegaron hacia el año 150 a. C.

Son el pueblo indígena más numeroso de Colombia y Venezuela; es una población binacional que se estima en 685,911 personas según los últimos censos; está distribuida un 39.4 % en Colombia y un 60.6 en Venezuela. Se les conoce como wayuu o “persona” y hasta hace poco los llamaban guajiros; las obras del premio Nobel de Literatura, Gabriel García Márquez (1927 – 2014), están llenas de alusiones y referencias a los guajiros y a La Guajira. El 97% de la población habla su idioma tradicional que es el *wayuunaiki*, el 32% también habla el español. Un 66% de la población no ha

* El autor advierte que el presente texto está basado, fundamentalmente, en el documento inédito que contiene el Plan Especial de Salvaguardia, PES, de El Sistema Normativo wayuu aplicado por el *Pütchipü'üi*; dicho PES fue elaborado por varios autores y financiado por el Ministerio de Cultura de Colombia; el autor hace un merecido reconocimiento y agradece las contribuciones de Guillermo Ojeda Jayariyu, pintor e investigador cultural wayuu, coordinador de la Junta Mayor Autónoma de Palabrereros de Colombia.

recibido ningún tipo de educación formal. Representan el 20% la población indígena de Colombia siendo su grupo más numeroso.

Esta la región se configuró, a lo largo de los siglos XVI al XIX y hasta principios del siglo XX, como una especial zona de refugio para los wayuu, a pesar del contacto permanente de este pueblo con los diferentes frentes colonizadores o de comercio de la sociedad occidental en el Caribe, las Antillas o en la Tierra Firme.

La diversidad ecológica de la península de La Guajira, sumada a la diversidad de recursos culturales de los wayuu, así como la alternancia en el contacto con los wayuu de distintos sectores internacionales y sociales en dichos frentes, dieron pie a la conservación de la autonomía y la propia reproducción étnica wayuu hasta mediados del siglo XX cuando empezaron a depender del trabajo asalariado para su subsistencia.

Los wayuu son un pueblo de pastores y de pescadores; aún combinan estas actividades con la caza y la recolección, así como con la horticultura heredada de sus antecesores prehispánicos. Junto a estas actividades, aparece el comercio, los tejidos y las actividades domésticas; la cerámica tradicional, cada vez más en desuso, la explotación de la sal y algunos otros recursos naturales como el yeso y el talco, y el trabajo asalariado completa el programa de sus actividades económicas.

El núcleo de las relaciones familiares dentro del *Apüshi*, da lugar al sistema de identificación primario y a los procesos de socialización wayuu, pero los cambios en los roles familiares tradicionales derivados del desarrollo del trabajo asalariado entre los wayuu han introducido transformaciones en el esquema primordial. Sin embargo, los ejes de esos procesos la madre (*eyu maama*) y su hermano, el tío materno (*Alaula*), conservan su papel tradicional en el contexto también tradicional del linaje, la riqueza y otros factores de prestigio que determina la fuerza de sus figuras identificatorias; el ser de un linaje de prestigio sirve de fundamento a una sólida identidad y a una imagen de respeto entre los wayuu para hombres y mujeres. La riqueza es el segundo factor de reconocimiento social; en el caso de los hombres ésta se centra en el ganado, los vehículos automotores, las armas modernas y el número de esposas (poligamia). En el de las mujeres, el reconocimiento se concreta en el número de cabezas de ganado, las prendas,¹ chinchorros² y el respaldo a los hombres de su grupo.

Otros factores de ese reconocimiento, para los hombres, es el ser trabajador y honrado, contar con un gran número de sobrinos, tener experiencia política y tacto en relación con la resolución de los conflictos. Los hombres wayuu más recordados son aquellos que han sabido administrar y mantener la paz; para el caso de las mujeres, es que su valor haya sido reconocido entre los suyos al momento de casarse o haber sido “pagada” debidamente al quedar embarazada sin estar casada. No existen las madres solteras pues el pago resuelve un reconocimiento social así aunque, evidentemente, no logre equipararse nunca al de la casada.

Otros factores muy valorados en la mujer son el saber tejer, conocer a los suyos y a sus aliados, tener hijos y, cada vez más frecuentemente, desempeñar roles de liderazgo en su grupo en relación con la sociedad nacional; problemas estos últimos en los cuales los hombres tienden a actuar sólo cuando el conflicto no puede resolverse mediante la concertación.

1 En ciertas regiones de Colombia y Venezuela se denominan así los adornos de metales o piedras preciosas.

2 Hamaca ligera, tejida de cordeles o fibra.

De modo general, puede decirse que el lugar tradicional del hombre wayuu ha sido más afectado por los cambios culturales que el de la mujer, gracias a la condición central de ésta en la filiación y a su fijeza en la estructura cultural wayuu (recuérdese su identidad primordial como *Maama*, la tierra); su prestigio, y con él su manejo de la memoria del grupo y de la tradición aún, se mantienen a partir de su función social básica: aumentar su propio grupo, y del sistema de valoración social que implica el ser “pagada” al momento de formalizar la alianza matrimonial.

Su sistema normativo comprende un conjunto de principios, procedimientos y ritos que rigen la conducta social y espiritual de la comunidad; está inspirado en principios de compensación y de reparación; este sistema es aplicado por las autoridades morales autóctonas: los *Pütchipü'üis* o Palabreros, personas experimentadas en la resolución de conflictos y desavenencias entre los clanes matrilineales de los wayuu.

Cuando surge un litigio, las partes involucradas, ofensores y los ofendidos, solicitan la intervención del *Pütchipü'üi*; tras haberse analizado y examinado pormenorizadamente la situación conflictiva, el *Pütchipü'üi* comunica a las autoridades pertinentes su propósito de resolver el conflicto por medios pacíficos. Si la palabra, *pütchilalü*, se acepta, se entabla el diálogo en presencia del *Pütchipü'üi* quien actúa con cautela, diplomacia y lucidez.

El Sistema Normativo Wayuu, que es de compensación y no de sanción, recurre a *símbolos representados*, esencialmente, por la oferta de collares confeccionados con piedras preciosas o al sacrificio de cabezas de ganado bovino, caprino y vacuno; incluso, los crímenes más graves, tales como asesinatos o violaciones, pueden ser objeto de compensaciones que se ofrecen en el transcurso de ceremonias especiales a las que se invita las familias en conflicto para restablecer la armonía social mediante la reconciliación.

La función del *Pütchipü'üi* recae en los tíos maternos, parientes especialmente respetados en el sistema de clanes matrilineales de lo wayuu, que se destacan por sus virtudes en el plano ético y moral.

Desde el año 2003, el sistema de Casas de Justicia Regional, implementado por las Comisarías de Familia, la Defensoría del Pueblo - seccional Guajira, la Fiscalía General de la Nación - regional Guajira, las personerías municipales, secretarías municipales y departamentales de asuntos indígenas y las inspecciones de policía, se contribuyó en un valioso aporte para el reconocimiento del *Pütchipü'üi* y la protección del Sistema Normativo Wayuu. En el desarrollo del programa de Casas de Justicia Regional fue posible la firma de un protocolo de acuerdo en el cual se buscaba generar un diálogo intercultural entre el sistema de justicia ordinaria nacional y el derecho propio de la nación wayuu representado por el *Pütchipü'üi*.

Durante los años 2005 y 2006, el Consejo Superior de la Judicatura implementó el *Programa de apoyo y fortalecimiento a la jurisdicción especial indígena*, que contó con el apoyo del Banco Interamericano de Desarrollo, BID, la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, y la Organización Indígena del Guajira, *Waya Wayyu*.

Los resultados de la experiencia recopilan conceptos significativos acerca los *Pütchipü'üi* en la resolución de conflictos internos wayuu, así como un conjunto de nociones sobre las decisiones judiciales más trascendentales relacionadas con esta figura.

El Sistema Normativo Wayuu aplicado por el *Pütchipü'üi* es una manifestación inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de Colombia, mediante la resolución ministerial

1471 del 2 de noviembre de 2004; en 2007, se adelantó el proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia de las manifestaciones asociadas al *Pütchipü'üi*; a partir de este proceso se desprenden dos acciones que se complementan entre sí: los encuentros intergeneracionales de Palabrereros que buscan fortalecer su institucionalidad y la salvaguardia de su Sistema Normativo como parte del patrimonio cultural inmaterial de la nación.

A partir de diciembre 2008, los Palabrereros wayuu tomaron en sus manos el control de procesos de salvaguardia y decidieron organizarse a través de la *Ooutkajawaa Mulousükalu Natuma Pütchipü'üirua* o Junta Mayor Autónoma de Palabrereros, con el propósito de crear espacios de diálogos intergeneracionales y reflexionar acerca de la situación actual de la cultura wayuu en el territorio ancestral colombo – venezolano; esta iniciativa se realizó a través de la reflexión colectiva y el acompañamiento institucional del Ministerio de Cultura y otras instituciones.

Los Palabrereros wayuu, en nombre de su cultura y por consenso, decidieron liberar el proceso pertinente ante la UNESCO para la inclusión en la *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*; este proceso de salvaguardia debe garantizar el dominio de la práctica tradicional de la protección de la vida, en el de respeto de la compensación, prevención y restitución generadas por las faltas u ofensas que se presentan en el ejercicio del diario vivir y / o en la confrontación de las diferencias.

La palabra es entendida como la mejor creación humana y sirve para explorar las profundidades del mundo y preservar los valores de la vida; *Pütchikalü*, la palabra, en el universo wayuu, es asumida como la más eficaz herramienta para resguardar la paz en el territorio ancestral; la palabra como tejido del pensamiento libre y mágico de la Guajira que salvaguarda la vida de sus propias contradicciones, alza vuelo desde sus especialistas cultivadores: *Pütchipü'üi* o Palabrereros; por ello se hizo urgente e ineludible la organización de espacios para el encuentro creativo entre ellos, encuentro donde se estudien en conjunto su naturaleza. Estos encuentros son denominados *Ooutkajawaa Muloüsükalü Natuma Pütchipü'üirua* o Junta Mayor de Palabrereros; en ellos se ha dado la integración del saber de la palabra de todas las direcciones de La Guajira: *Winpumuinjee*, desde las aguas – norte; *Palaamuinjee*, desde el mar – oeste; *Wopumuinjee*, desde los caminos – sur; *Uuchimuinjee*, desde los cerros – este.

El reconocimiento de la naturaleza falible del ser humano conduce a crear herramientas de control o de regulación social que facilitan opciones de reparación y de compensación que, a su vez, son asumidos como normas irrefutables para el desarrollo de la convivencia en sociedad; la normatividad wayuu está basada en la sacralidad de la vida, desde el más frágil individuo hasta la unidad familiar del linaje y el clan; este concepto de sacralidad de la vida descansa en la condición extrema de fragilidad de la misma, así como su implícita vulnerabilidad que obliga a la autoprotección, entre la prevención y la sanción.

Es por medio de la palabra y su función de comunicación que se dinamiza la norma como lenguaje universal para la multiplicación de la vida; la palabra es asumida y entendida, entonces, como el gran recurso del pensamiento originario del mundo que conecta con las dimensiones de lo alegórico de la fauna y la flora circundante, sobrenatural, lo invisible y lo onírico.

El Sistema Normativo Wayuu, aplicado por el *Pütchipü'üi* (“palabrero”) fue inscrito en la *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad* en 2010.

La presencia del *Pütchipü'üi* es central en la dinámica social del mundo wayuu puesto que ra-

tifica la vigencia de recurso del diálogo como herramienta eficaz para la paz y la reconciliación entre los conflictos; el *Pütchipü'üi* aparece como símbolo y representación de la resolución pacífica de los más enconados conflictos; como figura institucional, el *Pütchipü'üi* es el pensador de lo pacífico el que lleva consigo la palabra pacificadora; el *Pütchipü'üi* se caracteriza por ser un especialista en la solución de conflictos y disputas en todo el orden social.

El *Pütchipü'üi* pone su capacidad de mediar y persuadir al servicio de toda la comunidad con el único propósito de evitar violentas acciones guerreras entre los clanes; entre sus virtudes personales predomina un repertorio de palabras que conllevan, en primera instancia, al diálogo y el entendimiento, así como al pago de compensaciones restableciendo la armonía social a través de la conciliación y la reconciliación; en otras palabras, el *Pütchipü'üi* promueve la paz, la convivencia, el progreso y los lazos que fortalecen la hermandad.

El *Pütchipü'üi* cultiva, entre sus virtudes personales, hábitos que corrigen actitudes mediante consejos y prácticas de comportamientos éticos y morales, con los cuales ha promovido históricamente la armonía social del individuo en la sociedad wayuu.

Durante los diálogos se ponen de presente los argumentos más fundados y consistentes, los cuales se exponen con gran prudencia y diplomacia. En las argumentaciones suelen exponerse los hechos del pasado y se enlazan los acontecimientos que son similares. A la luz de las analogías y de las comparaciones, entran en consideración los comportamientos de la familia y se analizan las conductas de los individuos involucrados; en los debates afloran y relucen las virtudes retóricas y los argumentos para hacer entrar en razón y hallar salidas a un acuerdo. A menudo, en los espacios de discusiones, se permite la asistencia de miembros de otros clanes, quienes participan en condición de observadores, que sólo pueden intervenir en los instantes que sean consultados para escuchar sus opiniones como testigos.

“Necesitamos la prudencia y la sensatez en todas nuestras actuaciones; solamente así podemos continuar la cría de nuestros hijos y la prosperidad de los rebaños consentidos; pero, ante todo, el valor de la vida debe estar por encima de cualquier circunstancia social: debemos tener la disposición para convivir entre chivos vivos, cantos de pájaros y sueños de lagartijas”.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. *Expediente de Nominación del Sistema Normativo Wayuu aplicado por el Pütchipü'üi a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO* (Inédito). Ministerio de Cultura, s/f, 59 pp.
- AAVV, *Plan Especial de Salvaguarda del Sistema Normativo Wayuu aplicado por el Pütchipü'üi*. (Inédito). Ministerio de Cultura, s/f, 87 pp.
- Correa, Hernán Darío y Socorro Vásquez Cardoso. *Geografía Humana de Colombia. Nordeste Indígena* (Tomo II). <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/geografia/geograf2/wayuuu1.htm>, consultado en los meses de agosto y septiembre de 2017.
- Ojeda Jayariyu, Guillermo, 2013, “El Sistema Normativo Wayuu aplicado por el *Pütchipü'üi* (*Palabrero*). (*Anou'tia Sükuai'tpakalü Watuu Nütuma Pütchipü'üi*)”. En *Patrimonio de la Humanidad en Colombia*, Ministerio de Cultura, 2013. Págs. 187 – 200.



PATRIMÔNIO IMATERIAL E INCLUSÃO: DE QUE SUSTENTABILIDADE ESTAMOS FALANDO?

MARINA KAHN
INVESTIGADORA INDEPENDIENTE

ARTE KUSIWA – PINTURA CORPORAL E ARTE GRÁFICA WAJÁPI. FOTO: MÁRIO VILELA

Agradeço a oportunidade de ouvi-los e de ser ouvida nesta mesa oferecida pelo 8º Colóquio sobre Patrimônio Imaterial. Preciso desde já esclarecer que não falo da posição de acadêmica ou de pesquisadora dedicada ao tema da patrimonialização de bens culturais, mas de indigenista que há mais de 30 anos vem acompanhando diferentes iniciativas traçadas pelos povos indígenas para se tornarem visíveis e respeitados em nosso país. Apresentarei três casos relacionados com etnias da Amazônia brasileira que tiveram elementos de seus conhecimentos tradicionais inscritos na esfera do patrimônio imaterial do Brasil, um deles como patrimônio imaterial da Humanidade. A partir desses casos, levantarei algumas questões sobre o alcance desse reconhecimento para o desenvolvimento social desses povos, sua inclusão social e sua sustentabilidade.

Nessas minhas ponderações considero que o chamado “desenvolvimento social inclusivo” pressupõe que estejam estabelecidas as condições necessárias para que sociedades minoritárias, munidas de seus próprios padrões de bem-estar e dignidade, tenham condições efetivas, e não apenas jurídico-administrativas, de se relacionarem com sociedades hegemônicas nos aspectos econômico, político e cultural.

Trago ao debate a indagação sobre o sentido de se atribuir um caráter de inclusão e de desenvolvimento social à chancela dos patrimônios culturais imateriais ou não. Reconhecer a existência desses bens e declará-los patrimônios é valor por si só porque destaca, revela e valoriza um ou mais aspectos específicos do que se oculta pelo genérico atributo da “cultura”. Legitima seus agentes de serem o que são e pensarem o que pensam, sobretudo para animá-los a manter a guarda por seus direitos de agir e pensar como julgarem necessário para existir.

Políticas de inclusão são estratégicas em países com alto índice de segregação econômica, social, étnica e espacial, como ocorre ainda intensamente no Brasil. Como brasileira que sou, entendo que a noção de desenvolvimento social inclusivo é pertinente e urgente, mas precisa ser associada ao conceito de direitos humanos, ou seja, inclusão requer mecanismos de acesso à terra, moradia, saneamento básico, igualdade de gênero, educação formal. Sem isso, não há inclusão. O reconhecimento de seu valor patrimonial não substitui essas condições. Entrarei no mérito da questão nas conclusões da apresentação.

Como os três casos que discutirei aqui são de povos indígenas, cabe informar que o órgão indigenista brasileiro, a FUNAI, reconhece a existência de mais de 420 etnias indígenas no território nacional, a maior parte falante de suas línguas nativas. No entanto, são uma minoria expressiva, representando aproximadamente 0,47% da população brasileira. O último recenseamento oficial, realizado em 2010, aponta 896.917 pessoas indígenas das quais 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais (ISA, 2017, acessado em 20 julho do mesmo ano).

RECONHECER, O PRIMEIRO PASSO.

O marco legal que regula o reconhecimento de patrimônios imateriais brasileiros não difere em essência do que está posto nos países representados neste colóquio, signatários da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO, promulgada em 2003. Vale deixar anotado que, no Brasil, é o decreto 3551 (de 4 de agosto do ano 2000) que institui o Plano Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI). Nele se definem os procedimentos para o ato de registro de bens culturais de natureza imaterial, a partir dos parâmetros estabelecidos na Constituição Brasileira (artigo 216),

que delimitam como componentes do patrimônio cultural brasileiro as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver associados aos conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico que contribuem para a formação da sociedade brasileira.

No Brasil, o reconhecimento e registro de bens culturais de natureza imaterial são atribuições do Governo Federal, por intermédio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – (IPHAN), que concretiza o ato em um dos quatro *Livros de Registro*:

I - *Livro de Registro dos Saberes**, para reunir conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - *Livro de Registro das Celebrações*, para inscrever rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - *Livro de Registro das Formas de Expressão*, para inscrever manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - *Livro de Registro dos Lugares*, no qual se inscrevem mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

Foram necessários 16 anos para que PNPI fosse regulamentado (Portaria Nº 200, de 18 de maio de 2016) e o IPHAN tivesse seu plano de ação oficialmente criado, embora as frentes de trabalho previstas para a efetivação e a consolidação do processo de reconhecimento e patrimonialização já estivessem em curso. O que oferece materialidade ao processo de patrimonialização são os seguintes passos:

I - Pesquisa, documentação e informação, que contemplam ações de produção de conhecimento e documentação nas suas diferentes modalidades, como inventário, mapeamento etc., assim como ações de sistematização de informações, constituição e até a implantação de banco de dados, incluindo o apoio à produção, conservação de acervos documentais e etnográficos considerados fontes fundamentais de informação sobre o patrimônio cultural imaterial.

II - Reconhecimento e valorização dos bens culturais imateriais que são referenciais culturais para comunidades detentoras, que possuam continuidade histórica e relevância nacional, por meio dos instrumentos legais de reconhecimento, ocasionando a ampla divulgação e promoção desses bens culturais reconhecidos e valorados.

III - Sustentabilidade, que contempla desde a transmissão de conhecimentos e saberes até o fortalecimento das condições sociais e materiais de continuidade desses bens, incluindo ainda o apoio a atividades de organização comunitária e a constituição de instâncias de gestão compartilhada da salvaguarda, envolvendo instâncias públicas e privadas.

IV - Promoção e Difusão, que visam à apropriação, pela sociedade civil, da política de salvaguarda do patrimônio imaterial por meio do desenvolvimento de programas educativos, de

* Para a definição dos conceitos de “saberes”, “celebrações”, “formas de expressão” e “lugares”, ver <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>

AMIGOS SE APLICAM
CARIMBOS.
FOTO: DOMINIQUE T.
GALLOIS



ações de sensibilização para a importância do patrimônio cultural imaterial e da promoção das ações desenvolvidas e dos bens culturais imateriais reconhecidos ou inventariados.

V - Capacitação e fortalecimento institucional, com apoio a instituições e centros de formação públicos ou privados voltados para o desenvolvimento metodológico no campo da preservação e transmissão de conhecimentos tradicionais.

A efetivação dos dois primeiros passos tornaram possível a proclamação dos três casos que apresentarei a seguir; mas os demais são promessas. No Brasil, observa-se que, em nome do desenvolvimento econômico, tem-se deixado de lado investimentos no campo da educação e da cultura como se esses aspectos fossem marginais às prioridades da garantia do bem-estar da população. O Ministério da Cultura, a reboque dessa mentalidade, tem sido crescentemente esvaziado de suas funções, o que se traduz em redução de seu orçamento, esvaziamento de quadros qualificados e, conseqüentemente, falência de iniciativas governamentais e mesmo de Estado no campo da cultura. É isso que nos permite entender porque foram perdidos 16 anos de discussão para que se assinasse o ato administrativo que tornaria oficial o processo de patrimonialização de bens imateriais no Brasil, o que só ocorreu em 2016, embora já estivesse conceitualmente concebido na Constituição, promulgada em 1988.

Felizmente, o que tem resguardado os patrimônios brasileiros e suas salvaguardas são seus próprios protagonistas, apoiados por pesquisadores e organizações da sociedade civil, que criam o patamar necessário para que o IPHAN, por meio de técnicos pró-ativos e receptivos, acompanhe os

desdobramentos positivos (ou não) daquilo que chancelou. Afortunadamente também técnicos do IPHAN, atuando em contextos políticos quase sempre desfavoráveis, tiveram êxito em garantir dinâmicas ativas de trabalho com setores da sociedade engajados com as diversas expressões e manifestações das diferentes culturas do território brasileiro. Como veremos, alguns povos indígenas foram incluídos nesse olhar ativista.

ENXERGAR E DESTACAR A ESPECIFICIDADE, UMA CONQUISTA.

Os três casos de patrimônio cultural imaterial que trago para esta mesa estão relacionados a povos indígenas amazônicos, cada um deles inscritos em distintos “livros de registro”. São eles:

- Arte Kusiwa – expressões gráficas e orais entre os Wajãpi do Amapá, inscrita no Livro Formas de Expressão, em 2002.
- Cachoeira de Iauaretê – lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri, inscrita no Livro de Lugares, em 2006.
- Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, inscrito no Livro de Saberes, em 2010.

ARTE KUSIWA – PINTURA CORPORAL E ARTE GRÁFICA WAJÃPI

O povo Wajãpi soma uma população em torno dos 1.200 indivíduos e a porção brasileira de suas terras situa-se a Sudeste das Guianas. O contato efetivo com a sociedade não-indígena brasileira se deu nos anos 1960, de maneira violenta e disruptiva. Nos últimos 15 anos, com assessoria técnica e científica,¹ as lideranças Wajãpi mais velhas vêm estimulando a geração jovem, instrumentalizada com metodologias de pesquisa introduzidas pela educação escolar, traduzam aos não índios, com registros escritos, as concepções Wajãpi de ver o mundo e de existir. Nesse contexto, sem jamais ter deixado de ser praticado no cotidiano, o costume ancestral de utilizar tinturas e resinas vegetais para adornar o corpo foi sistematizado em um dossiê, que resultou no reconhecimento de conhecimentos e práticas relacionadas aos cuidados corporais como patrimônio cultural imaterial do Brasil, em 2002,² e da Humanidade, em 2008.

Os desenhos aplicados no corpo e também em artefatos do cotidiano representam mais do que marcadores de identidade ou expressão artística, mas são referências que remetem à criação da humanidade e surgimento da vida dos seres que a constituem (Gallois, 2002). Os grafismos Wajãpi podem responder à necessidade de nossa sociedade de enquadrá-los como ‘arte’ e de interpretá-los em seus diferentes sentidos – sociológicos, estéticos e metafísicos-. Mas, para os Wajãpi, são simplesmente reproduções copiadas, capturadas, roubadas a quem pertencem para assumirem uma

1 As principais são: o Conselho das Aldeias Wajãpi (Apina); o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé); o Centro de Estudos Ameríndios do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, hoje Centro de Estudos Ameríndios – CEStA. Mais especificamente envolvidos com a preservação da Arte Kusiwa, soma-se o Museu do Índio (FUNAI/Governo Federal). Todas atuam de forma específica em seus campos de trabalho e se articulam no Conselho Consultivo do Comitê Gestor do Plano de Salvaguarda, coordenado pelo Iphan.

2 Revalidada em 27 de abril de 2017.



SESSÃO DE PINTURA ENTRE MULHERES.
FOTO: DOMINIQUE T. GALLOIS

MÃE PINTA FILHA FOTO: BO MATHIESEN

nova vida própria, re-significada, garantindo a permanente comunicação dos seres vivos humanos e não humanos. Aos motivos mais recorrentes, como a onça pintada, a cobra, a borboleta e o peixe, – são agregados novos elementos que atualizam a cosmovisão Wajãpi em referência à sua existência contemporânea. Homens, mulheres, jovens e crianças pintam-se como querem e quando querem e não somente para celebrações ou eventos especiais. Os padrões nunca são usados isoladamente, mas sempre compostos, pois é essa “arte” da composição que tem valor excepcional e a caracteriza como patrimônio. Não vou me deter em comunicar as nuances implícitas a essa forma de expressão entre os Wajãpi, pois já existe boa literatura a respeito, para me fixar ao tema da mesa.

A relevância da inscrição das Expressões gráficas e orais como patrimônio cultural imaterial tem dois aspectos importantes. Do lado dos Wajãpi, pelo fato de o modo particular de viverem e compreenderem o mundo³ ter sido reconhecido e legitimado por uma instituição pública federal, o Iphan, do Ministério da Cultura e, a partir daí, pela UNESCO, respeitado organismo internacional. Do lado dos não índios pelo caráter pedagógico, revelando que os usos e saberes relacionados a esses grafismos são um código de comunicação para expressar concepções de existência por uma dada sociedade.

Os Wajãpi estão em permanente contato com os vizinhos brancos, agricultores pobres, garimpeiros exploradores de ouro ou cidadãos moradores de Macapá, a capital do estado do Amapá. Eles não sucumbiram à violência das armas de fogo, da expropriação territorial, das doenças venéreas e do alcoolismo, fatos que ocorreram deliberadamente contra eles nos anos 1960. Hoje, transitam pelas ruas em trajés convencionais, consumindo artigos eletrônicos, vestindo jeans e tênis de marcas

³ Recomenda-se a leitura do artigo de GALLOIS, 2007 que contextualiza a delimitação dos grafismos Wajãpi como bem imaterial em ambiente geopolítico adverso e como oportunidade de seu reconhecimento político num contexto mais amplo de construção da cidadania das populações indígenas no Brasil.



PEDRA DA CABEÇA.
FOTO: VINCENT CARELLI

internacionais, portando celulares, mas... Deixando nos punhos, nos rostos ou nas pernas pistas da tinta (“sujeira”) vermelha e preta de sua permanência indígena sempre que despídos das carapaças protetoras para se defenderem do olhar do mundo civilizado. Sofrem, então, duplo preconceito: o de não serem índios, porque vestidos e equipados com aparatos eletrônicos, ou de serem excessivamente índios, porque não abandonam o hábito de se lambuzarem de tintas e óleos.

Sendo a arte Kusiwa um elemento presente no cotidiano das pessoas em suas comunidades, qual seria a possível natureza inclusiva desse bem cultural? Uma visibilidade respeitosa. Quando estão na cidade os Wajãpi se vestem com roupas para se protegerem do preconceito, mas os corpos não deixam de estar pintados. Em contrapartida, os Wajãpi não exigem que os “brancos” retirem suas roupas e se pintem quando estão em suas aldeias porque não fazem questão dessa atitude ‘inclusiva’ para a convivência com a sociedade brasileira. O que eles esperam da inclusão para o seu desenvolvimento social? Suas terras protegidas para seu próprio usufruto e qualidade no atendimento à saúde e à educação formal, o que lhes facilita o convívio com as instituições não indígenas. Simples assim. A Arte Kusiwa, mais do que instrumento de inclusão, ou de identidade, é marca de diferença.

A CACHOEIRA DE IAUARETÊ⁴ – LUGAR SAGRADO DOS POVOS INDÍGENAS DOS RIOS UAUPÉS E PAPURI

Este é um bem cultural compartilhado pelo conjunto de 17 etnias que vive no Noroeste Amazônico do Brasil, às margens do Rio Uaupés e seus afluentes – os rios Tiquié, Papuri, Querari. Muitas des-

⁴ Lauaretê é, especificamente, o nome de uma localidade situada na fronteira entre Brasil e Colômbia, onde está a maior concentração populacional da Terra Indígena Alto Rio Negro. É o local de origem da etnia Tariano, cujos ancestrais eram os homens-pedras. (ISA 2017, p. 101)

sas etnias vivem também na Colômbia, na mesma bacia fluvial, e participam de uma ampla rede de trocas, que inclui casamentos, rituais e comércio. Esse conjunto sociocultural comumente chamado de “sistema social do Uaupés/Pira-Paraná” está inserido em uma área cultural mais ampla, abarcando populações de língua Aruak e Maku (ISA, 2017).

Os lugares sagrados apontados em diversos pontos da paisagem da região estão referendados nos mitos de origem da maior parte dessas etnias, cada uma com relatos particulares dos acontecimentos que dão significado às pedras, trechos de rios e igarapés, corredeiras, serras, morros e praias. Nem o intenso proselitismo religioso praticado ao longo do século XX, ou os planos desenvolvimentistas agregados à ideologia militar de defesa da soberania nacional em uma área de fronteira ou, ainda, a introdução crescente de bens industrializados e modos de consumo dos não indígenas no povoado de lauretê impediram a permanência dos códigos socioculturais inscritos nessa paisagem e a convicção sobre seus significados.

A geração dos mais velhos faz referência a ela para fundamentar fatos que determinam a origem de seu povo e para narrar acontecimentos que justificam códigos de conduta os quais, mesmo não sendo observados na prática cotidiana das famílias indígenas hoje, são assumidos como repertório de valores morais e determinantes para os conhecimentos tecnológicos e ecológicos sempre praticados.

O Iphan apoiou a organização do dossiê que embasou o reconhecimento da Cachoeira de lauretê como “Patrimônio Cultural do Brasil”, inscrita no Livro de Lugares motivado por vários fatores, coo espaço aberto pelo protagonismo das lideranças indígenas no cenário político e cultural do país, o trabalho da ONG Instituto Socioambiental, que atua na região do Alto Rio Negro há mais de 30 anos, produzindo e sistematizando informações em parceria com associações indígenas locais e jovens pesquisadores indígenas despertados a escutar com mais atenção o que os mais velhos dizem sobre esses lugares sagrados ancestrais.

Assim como a Arte Kusiwa entre os Wajãpi, a patrimonialização dos lugares sagrados foi resultante de um (desejável) movimento interno dos povos do Alto Rio Negro ao exaltarem para si próprios, com o aval de uma instituição pública federal, o Ministério da Cultura, a força identitária que não sucumbiu ao processo civilizatório imposto pela catequese e pelo desenvolvimentismo de Estado.

As cachoeiras de lauretê, as pedras e as montanhas permanecem intactas em seus lugares. Me pergunto se IPHAN e UNESCO conseguiriam intervir contra qualquer impulso de uma autoridade política local ou empreendimento privado que viesse propor, em nome do desenvolvimento ou da geração de empregos, a transformação dessas pedras em brita? Do ponto de vista indígena, a dimensão sustentável desse patrimônio paisagístico implica em contenção, privação, restrição: não pescar sem critérios, não pisar sem regras, não usufruir sem contrapartidas comportamentais e assim por diante. Estou sugerindo que os conceitos de “inclusão” e “sustentabilidade” se tornam clichê quando associados à promoção de iniciativas desvinculadas dos conceitos de cidadania e de direitos humanos.

SISTEMA AGRÍCOLA TRADICIONAL DO RIO NEGRO

O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro está registrado no Livro de Saberes e, como bem cultural, é pioneiro no Brasil. Resultou de ação do Iphan, em cujos quadros atuava uma antropóloga

com um longo percurso de pesquisa⁵ realizada na região, que caracterizou “a forma particular, e tradicional, de praticar a agricultura na bacia do Rio Negro” (Iphan, 2010:9). O registro tem como base social os mais de 22 povos indígenas localizados ao longo do Rio Negro, no território abrangido pelos municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas. (ver figura 1).

O enquadramento conceitual de “sistema agrícola” vai além da concepção usual da agricultura familiar, restrita ao espaço de produção e dos produtos dele advindo. Ele evidencia as interações que a atividade de cultivar a terra mantém com as diferentes esferas da vida social: o que norteia a escolha dos locais mais adequados para o cultivo; a utilização de ferramentas na produção; as formas de preservação e circulação de sementes; o conjunto de artefatos e os espaços construtivos usados para o processamento dos produtos cultivados, os preparos dos alimentos, a interação entre plantas para a eficácia do seu crescimento, o uso medicinal e/ou ritual das plantas, as trocas interfamiliares das variedades manejadas para essa finalidade e assim por diante.

No levantamento da cultura material relacionada às práticas agrícolas e ao processamento das matérias-primas para a produção de alimentos, o estudo não se deteve no aspecto formal e decorativo dos artefatos, mas compreendeu também os processos sociais envolvidos na própria história de vida dos objetos. Para o povo Baré, por exemplo, os objetos são dotados de *agência*, isto é, são capazes de uma animação que surge ao serem utilizados (Iphan, 2010:26). Vale destacar que grande parte dos relatos míticos dos povos indígenas rionegrinos atribuem à agricultura e à criação dos artefatos a ela associados o marco que separa os viventes do tempo em que o mundo não existia dos viventes que existem no mundo de hoje. Cultivar e processar alimentos é um marco civilizatório impregnado de sentidos ainda referendados no presente.

O registro do sistema agrícola do Rio Negro como patrimônio imaterial cultural do Brasil tem um caráter inédito por destacar e valorizar esse conjunto integrado e inseparável de saberes, praticado nas aldeias ou nos espaços periurbanos para onde inúmeras famílias se deslocaram em função da decadência do regime de internato e com expectativas de acesso a outro modo de vida a partir dos anos 1980. .

PATRIMONIALIZAR POR INCLUIR

Conhecimentos, saberes e expressões existem em si, são patrimônios intrínsecos, reconhecidos como próprios porque transmitidos entre as gerações – “o que foi nosso sempre será”.⁶ É cultura.

5 O Programa PACTA – Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais na Amazônia, cooperação bilateral Brasil-França do CNPq e Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e o Institut de Recherche pour le Développement (IRD) iniciou o projeto de pesquisa em 2005, com a colaboração da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro – ACIRMN, da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN e da ONG Instituto Socioambiental.

6 Agradeço a Laure Empeaire por esta formulação por ocasião da troca de ideias que anteciparam a escrita dessa apresentação. Empeaire recolheu as formulações *kuore* - “o que temos desde o início”, enunciada na língua tukano por Higino Tenório, da etnia Tuyuka, ou *do yādē yara*, - “o que é nosso”, enunciada na língua nheengatú por Dilsa Tomás de Melo, da etnia Baré.

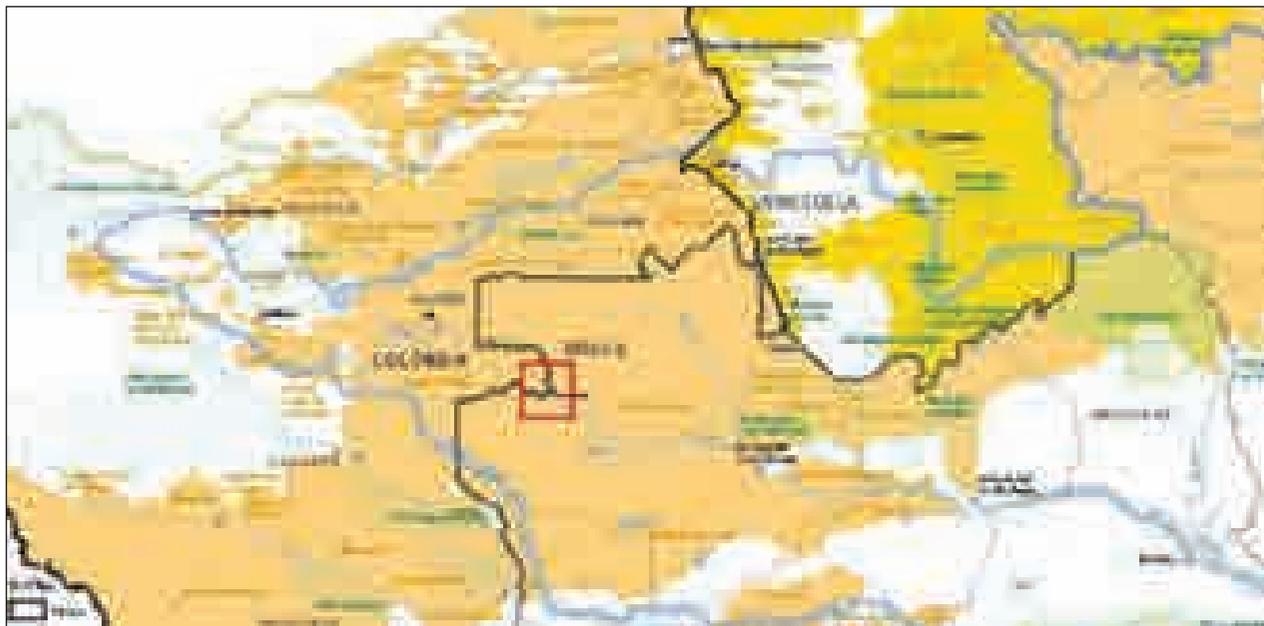


FIGURA 1: REGIÃO DO ALTO RIO NEGRO. NO DESTAQUE EM VERMELHO CONCENTRAM-SE AS PAISAGENS CONFORMADAS PELAS 'CACHOEIRAS DO COMEÇO DO MUNDO' E ONDE SE LOCALIZA IAUARETÊ. A REGIÃO ABARCADA NO REGISTRO DO SISTEMA AGRÍCOLA (TRATADO NA PG. 11) ESTÁ ENTRE AS CIDADES DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA E BARCELOS. MAPA: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA)

Patrimonialização é ação externa, exógena, que olha para uma cultura específica como objeto separado dos seus sujeitos. Instituições públicas ou privadas que reconhecem o valor intrínseco de um bem intangível ou imaterial têm efetivamente o poder de atribuir e declarar esse novo estatuto aos conhecimentos, ao fazeres, aos modos de pensar, dando-lhe novos atributos: “ser criativo”, “ser estratégico”, “ser cultural”. Não há problema nisso, ao contrário, e por isso estamos em nossos ofícios e trabalharmos em instituições que destacam esses bens da cultura.

As intenções positivas da patrimonialização são incontestáveis e o reconhecimento e a chancela de patrimônios imateriais em particular têm a virtude de permitir o ir-e-vir entre sistemas culturais, pois expõem, explicitam, valorizam e oferecem espaço de reconhecimento da diversidade do pensar e do agir. Políticas culturais que agem nesse sentido são relevantes.

O IPHAN, instituição oficialmente responsável por promover as sucessivas etapas de um plano de ação para desenvolver programas educativos e ações de sensibilização para difundir e promover os patrimônios da cultura brasileira, não tem recursos e força política para monitorar a sustentabilidade das salvaguardas que delimitam os bens culturais por ele proclamados. A ação das ONGs que tentam promover a manutenção das salvaguardas, com financiamento da cooperação internacional de caráter humanitário, são rechaçadas pelo poder político que, no Brasil atual, serve a interesses contrários a essa visão. Estamos falando do agronegócio e da mineração, principalmente.

Parece-me desnecessário, pelo menos nos três casos aqui apresentados, pendurar mais uma virtude à sua patrimonialização. Inclusão e desenvolvimento social sustentável são rótulos que funcionam nos marcos da tecnocracia, em que a lógica do custo x benefício é medida com metas, resultados e

indicadores que definem sua pertinência ou não. Daí a questão que orienta minha apresentação: de que sustentabilidade estamos falando quando lidamos com sociedades excluídas que dependem de políticas de inclusão em um país que enaltece o latifúndio, ignora a diversidade étnica e promove a segregação espacial nos espaços urbanos?

A inclusão pressupõe informação, abrir espaço, dar lugar, educação para a diversidade. No Brasil, o triunfo do agronegócio dominado pela biotecnologia atua ferozmente contra pequenos agricultores que são os agentes de seleção, conservação, difusão e permanência da diversidade biológica agrícola, como vemos acontecer com as comunidades envolvidas no sistema agrícola do Rio Negro. Movimentos como o Slow Food atuam em esferas restritas da sociedade, uma classe média que age solidariamente com populações excluídas do mercado *mainstreaming*. Deveria ser o contrário: a sociedade de consumo em massa deveria ser incluída em um novo formato de produção e consumo para fazer caber a sustentabilidade dos recursos naturais planetários.

A partir do momento que as Cachoeiras de Iauaretê forem destinadas ao desenvolvimento social inclusivo, será o turismo de massa o primeiro a se interessar em construir bangalôs sobre pedras sagradas e tornar seus guardiões prestadores de serviços domésticos temporários. O conceito de empreendedorismo, outra obsessão do mundo globalizado pelos valores ocidentais, é o atual clichê-fundamento dos bons negócios. Turismo e gastronomia – atividades econômicas relacionadas ao tema aqui abordado – estão longe de adotar modelos sustentáveis e socialmente inclusivos ao seu modelo de negócio. Caso alguém tenha o Carnaval do Rio de Janeiro como referência para me contestar, comparemos a sustentabilidade dos empregos gerados durante o mês da festa e o lucro da Ambev, a maior cervejaria do planeta cujos acionistas majoritários são brasileiros.

No caso do Brasil, elenco alguns pressupostos necessários para alcançarmos uma discussão sobre a natureza inclusiva de patrimônios imateriais:

- As instituições públicas, empresas e sociedade civil construirão consensos sobre propriedade intelectual e acesso a recursos genéticos para resguardar os saberes tradicionais e indígenas.
- O formato de organizações representativas de modelo ocidental conseguirem dialogar com a organização social dos diferentes povos indígenas desobrigando-os de se unirem em torno de “associações indígenas” como meio mais eficaz de facilitar a tramitação de processos administrativo-financeiros junto às instituições não indígenas e nada mais.
- A efetiva implementação de mercados locais que facilitem a circulação de produtos conforme agendas sazonais, mudando a lógica de mercados “eficientes” pela homogeneização, sem o que a política de patrimônio imaterial do Iphan não tem meios de “apoiar as condições materiais que propiciam sua existência e proteger os direitos relacionados ao seu uso” (IPHAN, 2006).

Defendo um movimento de inclusão reverso, ou seja, o da sociedade dominante dos não índios, através de suas instituições, inaugurando novas jurisprudências para conviverem com as diferenças. O conceito de democracia vem ao encontro dessa perspectiva, mas o conceito de “desenvolvimento” não. É isto o que precisa ser urgentemente revisado.

Em suma, acredito que ainda não temos como tornar inclusivo um bem associado a um conhecimento imaterial de essência afetiva, ontológica e, portanto, intangível.

PADRÕES GRÁFICOS KUSIWA



No lugar de especular pela natureza inclusiva de um patrimônio imaterial, poderíamos clamar por sua natureza reivindicatória – o da identidade, o da afirmação territorial, o da cidadania...

Da minha posição de ativista que lida com minorias sociais, venho me impondo trabalhar com uma esperança positiva, mas sempre atenta a me proteger de clichês.

FONTES

ALVINO-BORBA & Mata-Lima - Exclusão e inclusão social nas sociedades modernas: um olhar sobre a situação em Portugal e na União Europeia. In Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 106, p. 219-240, abr./jun. 2011.

EMPERAIRE, Laure – La biodiversité dans le champ du patrimoine : un changement de paradigme? Parcours EDT. Module Patrimoine. Janvier, 2017.

GALLOIS, D. T. – *Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental*. In Revista de Estudos e Pesquisas, vol. 4, nº 2, Funai, Brasília, 2007. pp. 95-116.

Ilustrações: índios Wajãpi. Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica wajãpi, Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI/APINA/CTI/NHII-USP, 2002. P. 72.

<http://portal.iphan.gov.br>

<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/cultura/cultura-and-development><http://en.unesco.org/creativity/development-indicators/about>

<https://umaincertaantropologia.org/tag/sustentabilidade>

<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/cultura/world-heritage/intangible-cultural-heritage-list-brazil/>

[https://pib.socioambiental.org/pt/povo/ISA, 2017](https://pib.socioambiental.org/pt/povo/ISA,2017) Povoado Indígena de Iauaretê: perfil socioeconômico e atividade pesqueira. São Paulo: ISA-Foirn. P. 140.

— <https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>

IPHAN, 2006. O Registro do Patrimônio Imaterial. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed., P. 140.

— Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá (Dossiê Iphan 2). Rio de Janeiro: Iphan, 2006. P. 136.

— Cachoeira de Iauaretê (Dossiê Iphan 7). Brasília, DF: Iphan, 2007. P. 148.

— Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (Dossiê Iphan). http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_sistema_agricola_rio_negro.pdf



DESAFÍOS DEL PATRIMONIO INMATERIAL: FORTALECER VÍNCULOS INTERGENERACIONALES PARA LA COHESIÓN SOCIAL Y EL DESARROLLO SOCIAL INCLUSIVO.

REFLEXIONES SOBRE DOS EXPERIENCIAS DE SALVAGUARDIA
EN SALTA-ARGENTINA.

FLORENCIA BOASSO

ANTROPÓLOGA. RESPONSABLE DE PROGRAMA PATRIMONIO INMATERIAL DE LA SUBSECRETARÍA
DE PATRIMONIO CULTURAL DE LA PROVINCIA DE SALTA, ARGENTINA.

EL PCI PUEDE SER COMPRENDIDO EN FUNCIÓN DE PERCEPCIONES Y DE INTERESES DIVERSOS
DEPENDIENDO SI SE ES PRACTICANTE, POLÍTICO, INVESTIGADOR-OBSERVADOR, COMERCIANTE U OTRO. FOTOS: FLORENCIA BOASSO

RESUMEN

En las definiciones en torno al Patrimonio Cultural Inmaterial y su importancia, suele hacerse hincapié en que sus expresiones otorgan un sentimiento de identidad y continuidad a los miembros de la comunidad que las han heredado, practican y recrean. Se alega también que este sentimiento favorece a la cohesión social. En esta línea analítica, se puede afirmar que en el fortalecimiento de los vínculos de los miembros de un grupo a partir de su sentimiento de pertenencia, se encuentra una clave para asegurar la sustentabilidad de una manifestación, y mediante la participación activa de ellos en la gestión y administración de sus recursos culturales es que se efectivizan políticas para un desarrollo social inclusivo. A partir de dos experiencias de salvaguardia de las que vengo participando en Salta, Argentina, propongo reflexionar sobre el fortalecimiento de esos vínculos, con especial atención a la relación intergeneracional, examinando cómo los más jóvenes se incorporan como participantes activos en la recreación de sus manifestaciones en contextos permeados por el avance en nuevas tecnologías y plataformas de comunicación.

INTRODUCCIÓN

Pensar en el Patrimonio Inmaterial como una alternativa para propiciar un desarrollo social inclusivo, como es una de las propuestas del VIII Coloquio Internacional sobre Patrimonio Inmaterial “Los usos sociales del patrimonio”, me resulta un desafío interesante y es algo a lo que aspiro en la tarea que —con luces y sombras— llevo adelante desde hace varios años en Salta, Argentina, lugar en el que transito la vida.

Las posibilidades de discusión sobre el tema son muy amplias, por eso en este caso me ha parecido oportuno abordar una reflexión sobre algunas cuestiones que me interesan desde hace un tiempo: cómo se van dando los intercambios generacionales en la transmisión y recreación del patrimonio inmaterial, atravesados por dinámicas sociales propias del grupo, pero también por la manera de incorporarse a las demandas del mercado, del Estado, de otros colectivos.

¿Cómo las generaciones más jóvenes interrogan su patrimonio inmaterial como forma de inclusión social, como alternativa económica, como representación de sí? Es una de las preguntas que viene orientando esas meditaciones, asociada a otras: ¿Cuáles son las condiciones que permiten a un grupo sostener sus manifestaciones culturales en el tiempo? y ¿cómo se construye la relación intergeneracional que sustenta la recreación de ese patrimonio?

Antes de intentar respuestas —y aun a riesgo de que pueda parecer obvio— considero necesario insistir en que el patrimonio inmaterial es elaborado, sostenido y recreado por grupos sociales, cuyos sujetos producen y participan de unas condiciones colectivas de existencia —materiales y simbólicas— que pueden nombrarse como formas de ser en el mundo. Es decir que el patrimonio inmaterial integra un vasto universo de lazos, interpretaciones, estilos de vivir, de habitar, imaginar, percibir, que otorgan sentido a la existencia propia y colectiva de los sujetos con los que tratamos. Si bien a los propósitos académicos y burocráticos lo que se ha dado en llamar Patrimonio Inmaterial puede ser analizado como una categoría abstracta, factible de ser aislada para su registro, investigación, divulgación, etc., en lo concreto y lo cotidiano sólo tiene sentido cuando forma parte de un todo interconectado social, cultural, económico y político, que es también dinámico.

En consecuencia, está atado a la posibilidad que tienen los grupos humanos o las comunidades —como son nombradas por la *Convención* de 2003— de mantener esas condiciones, esa “forma de ser en el mundo” (que no es estática o inmutable) y desde allí proyectarse a futuro. Esta es una primera y fundamental cuestión a tener en cuenta cuando apelamos a fortalecer o colaborar con la sustentabilidad de las manifestaciones culturales.

Como ha señalado la propia UNESCO, el patrimonio inmaterial promueve en quienes participan y se representan a sí mismos mediante él, un sentimiento de pertenencia, de identidad que nutre el tejido social, la cohesión del grupo. Y esto porque mediante sus expresiones las personas experimentan en el propio cuerpo las muchas variantes de su universo cultural, se vinculan en un ejercicio de reconocimiento mutuo, de actualización de la memoria compartida, distinguiendo lo que es propio de lo ajeno y así afirmando el propio ser individual y el ser con todos con quienes se comparten esas características, tanto para sí como para el exterior.

Tener presente esta cualidad de promover a la cohesión social reviste una importancia sustancial cuando uno está intentando construir herramientas de trabajo junto a la gente y a su vez debe ofrecer argumentos a los decisores políticos de por qué es valioso y necesario trabajar sobre el patrimonio vivo y acompañar a los colectivos en sus propuestas. Pero esa cualidad de cohesionar no implica carencia de tensiones o incluso divisiones.

Colaborar con la visibilización de la diversidad de saberes y formas de entender el mundo frecuentemente significará una interpelación y tensión en muchos niveles (internos y externos), porque esa diversidad expone diferencias e incluso confronta con intereses múltiples: de los miembros del propio grupo, de otros colectivos, de sectores de poder, del mercado capitalista. Sin embargo, insisto, la virtud de favorecer a la cohesión social es un alegato de peso para pensar al PCI, mucho más cuando nos detenemos a observar el presente, en el que asistimos a diario a manifestaciones crecientes de violencia en general.

Decía antes: es un desafío y un estímulo pensar modos en que a través del patrimonio cultural inmaterial podemos aportar a un desarrollo social inclusivo. Y desafía sobre todo a trasponer nuestros límites académicos, a debatir con nuestras instituciones y a ampliar nuestros horizontes simbólicos, sensibles, burocráticos. Es claro que los problemas de pobreza y marginación no se resuelven solamente con políticas culturales y que es un oxímoron abogar por el sostenimiento de los valores identitarios sin tener en cuenta las condiciones concretas de vida de la gente. Por lo mismo, sin ellos tampoco puede construirse una sociedad respetuosa de lo diverso y, profundizando en esa dirección, verdaderamente igualitaria.

COHESIÓN SOCIAL Y SUSTENTABILIDAD

Antes de avanzar en mis disquisiciones, es necesario aclarar que mi línea de trabajo hasta ahora ha estado abocada a sectores rurales y semirurales. Si bien pienso que en muchos aspectos las deliberaciones que presentaré a continuación pueden ser útiles para el análisis de otros colectivos como los urbanos, entiendo que dado que estamos abordando temas de suma complejidad social y cultural, se nos presentarán un sinnúmero de situaciones que pueden ser divergentes. Por eso estas líneas no pretenden ser un modelo sino más bien una alternativa para pensar las prácticas de quienes nos

ocupamos del patrimonio cultural inmaterial. Más allá de esto, las situaciones concretas de trabajo son siempre diferentes y demandan nuestra capacidad de ser flexibles, respetuosos y reflexivos.

El ejercicio colectivo de la memoria, junto a un horizonte compartido de símbolos, saberes y sus prácticas asociadas, nos brindan claves para entender cómo se nutre la cohesión social del grupo humano que los posee.

La memoria actualizada mediante un sinfín de pequeños gestos diarios, la exteriorización, renovación y transmisión de saberes mediante el ejercicio intelectual y su ejecución concreta —entramados con la representación y expresión de símbolos— además de los grandes momentos rituales y celebratorios, se van tejiendo en la vida, robusteciendo el ser individual y colectivo, otorgando un orden cosmológico y un sentido general a la existencia propia y la de los demás seres que lo integran.

Así se tienden puentes y ajustan lazos entre quienes se reconocen como miembros de un grupo; se actualizan vínculos; se administran relaciones; mientras se ejerce activamente la *identidad* que “se *construye* a lo largo de un proceso social de identificación” y “supone la asunción de una lealtad que puede llegar a ser totalizadora, tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo” como bien lo expresa Bartolomé (2006, p. 37 y 40). La inasible identidad se expresa a través de estas muchas maneras, en un movimiento en que se *vivencian* un universo de significaciones y se *reflexionan* y *performan* sus representaciones.

En ese ejercicio es frecuente —al menos en los grupos con los que trabajo— que sean los mayores, “los abuelos”, quienes sean apreciados como los detentores del saber, los profundos conocedores de las claves del universo cultural del grupo, los que hablan con la autoridad que da haber recibido esos conocimientos de generaciones más antiguas y la experiencia que da la vida.

En los casos que conozco mejor, la relación entre estos “guardianes” de la memoria y del patrimonio cultural con los más jóvenes no carece de tensiones. Una notable es la de, por un lado, mantener “las costumbres de antes” que son las que permiten al grupo remontarse y reflejarse en un pasado que los une (usualmente idealizado mediante la construcción de un relato que se detiene en las bonanzas y las glorias de los tiempos idos) y por otro la necesidad de incorporar nuevas alternativas, reinventiones de lo propio, imprescindibles para que cualquier manifestación cultural se mantenga viva. A eso se agrega otra condición conflictiva, que es la que producen las actuales demandas del mercado capitalista, que permanentemente busca la creación de “marcas” identitarias para el consumo, a las que se ven expuestos y tentados reiteradamente los grupos más vulnerables. A todo eso hay que sumar las intervenciones de instituciones gubernamentales y no gubernamentales que de un modo u otro demandan a los grupos que se ajusten a agendas que son para ellos generalmente ajenas.

Es decir, hay una tensión permanente entre la necesidad de proteger lo propio, resguardar la identidad (que como dice Barbero, 2009, no es una esencia sino un relato; y como dicen otros como Bartolomé, 2006 o Vázquez, 2002, es un proceso) y en ese sentido replegarse sobre sí, con la de darse a conocer, mostrarse, presentarse y representarse. Cuáles son los modos correctos, los estilos adecuados, de qué manera hacerlo para que eso se evidencie y a la par sea una apuesta política o incluso una alternativa económica para el grupo es un complejo entramado que va propiciando nuevas respuestas permanentemente.

La necesidad de proyección de lo propio hacia otros, y a partir de allí propender hacia una interacción desde la reivindicación de sí, es fundamental para mantener activa y vigente cualquier manifestación. Por eso, aunque es obvio que no son las únicas instancias, las ocasiones festivas y rituales suelen ser particularmente importantes. Explica Pereira Valarezo (2009) que la fiesta tiene la cualidad de concentrar prácticas y sentidos, símbolos y formas rituales con los que por una parte la comunidad se reactualiza a sí misma y a las relaciones con los ajenos, expresa un orden y jerarquía del universo cosmológico y de la organización del grupo, y a la par reproduce al grupo, comunica símbolos, identifica.

Lo interesante de estas instancias de aprendizaje/actualización/ representación, es que pueden constituirse también en arenas para la acción política del grupo y ámbitos reivindicativos. En los colectivos con los que he tenido oportunidad de trabajar en tareas referidas al patrimonio inmaterial, he observado que son más acusadamente las nuevas generaciones quienes suelen interpretar que el patrimonio cultural puede ser una herramienta valiosa para hacerse visibles ante una sociedad que muchas veces los ignora, otras tantas los discrimina y ante un estado al que interpelan demandando espacios de autonomía y reconocimiento.

Además, existe la ilusión —alentada especialmente por los programas de expansión turística— de que el patrimonio cultural puede transformarse en fuentes de empleo y prosperidad económica. Este es un tema especialmente sensible y que nuevamente involucra de manera diferencial a los jóvenes, ávidos de alternativas laborales. En Argentina el nivel de desempleo es alto y quienes más rápidamente son expulsados del ámbito laboral son los jóvenes y las mujeres. Eso se hace más pronunciado entre aquéllos que tienen bajo acceso a la educación formal. Hay quienes los llaman los “ni-ni”: ni trabajan, ni estudian.¹

Esta situación, preocupante, se agudiza en las regiones rurales, en donde acceder a la escolarización y a la información, puede ser muy complicado. Por eso, aun cuando sea doloroso, los padres se esfuerzan para que sus hijos alcancen niveles formales de educación más altos en centros urbanos, lo que produce un desarraigo profundo y cambia la fisonomía de muchos lugares. Este es otro problema por indagar y tener en cuenta cuando pensamos en las posibilidades concretas de sostener una manifestación cultural, pero que excede los límites de este artículo.

La sostenibilidad en cualquier ámbito, pero en particular en el del patrimonio cultural inmaterial —como ya he dicho— es una apuesta a futuro, para las generaciones que vendrán. Por eso me parece tan importante pensar en las dinámicas de transmisión, recreación e invención que van manteniendo el andamiaje en el que se sostiene el sentimiento de identidad y por otra parte estar atentos a lo que sucede en la vida cotidiana de las personas, a las condiciones en las que viven, a sus oportunidades laborales, a sus aspiraciones.

1 Sin ir más lejos, ha sido motivo de debate hace poco el evento que se llamó “Expo empleo joven” que organizó el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (que junto al conurbano bonaerense concentra un tercio de la población del país). A él acudieron a presentar currículums, con la ilusión de acceder a una fuente de trabajo, unos 175.000 jóvenes en los exiguos dos días que duró la “Expo”, de los cuales obtuvieron una respuesta concreta un total de 11.000. De ellos, sólo un tercio ha tenido algún empleo estable.



AUTONOMÍA EN LA GESTIÓN

Otro asunto central para pensar en el patrimonio inmaterial como herramienta para el desarrollo social inclusivo es el de la autonomía de las comunidades. En occidente (y los técnicos en general hemos recibido una educación de corte occidental) existe la pretensión de alcanzar la universalización de las categorías, llegar a una “síntesis” en la que nos reservamos el lugar de encuadrar y ordenar universos de representaciones que nos son ajenos y con los que muchas veces es probable que quienes los practican no estén de acuerdo.

A esta manera de operar de nuestro pensamiento, De Sousa Santos (2010) la llama “pensamiento abismal”. ¿Por qué lo llama así?, porque produce abismos de conocimiento e imposibilidad de intercambio con otros saberes que no sean los reconocidos como “científicos” —desde occidente, claro está—. Desde esa posición, los saberes que no responden a las estructuras canónicas de la razón científica son desconocidos de plano, o bien tratados como conocimientos “menores”. “Supersticiones”, “técnicas atrasadas”, “folclore”, son algunas denominaciones que uno puede escuchar de esas otras maneras de interpretar y actuar sobre el mundo.

Por tanto, para asumir una posición diferente (o “posabismal”, como prefiere llamarla De Sousa Santos), debemos aceptar y propiciar nuevos estilos de interacción con las comunidades. Es allí donde el respeto por la autonomía se hace urgente. En palabras de Barbero (2009, p. 13):

... La autonomía es la capacidad que tiene una cultura para decidir sobre su pasado, su presente y su futuro, y también significa la capacidad y el derecho a negociar y tomar decisiones en todo aquello que afecte a las propias comunidades culturales, sean jóvenes o viejas, sean etnias o grandes colectivos como las mujeres.

Barbieri (2014, p. 111), por su parte, propone abordar las políticas culturales como políticas de los bienes comunes. Y afirma que “si pensamos en la cultura como parte de los bienes comunes, debemos asumir que hablamos no sólo de recursos, ya sean intangibles —lenguas, expresiones diversas— o tangibles —equipamientos culturales, etc.—. Hablamos fundamentalmente de maneras colectivas de gestionar estos recursos”.

Esas maneras colectivas, para mí, deben sustentarse en algunas cuestiones claves:

Solo es patrimonio lo que la comunidad concibe como tal para sí. Lo he dicho al comienzo y sin embargo debo insistir en esto una vez más. Son los grupos humanos los que deciden qué debe ser reconocido como una expresión de su acervo y no personas ajenas. Por tanto, la gestión colectiva requiere de ese respeto por la decisión de la comunidad y un acompañamiento, asesoramiento y en todo caso alguna proposición de nuestra parte. No es nuestra tarea indicar qué debe ser considerado valioso y qué no, cuál manifestación es la más representativa. Debemos aceptar que los principales concededores en la materia son quienes viven, crean y recrean su patrimonio cultural.

Contribuir con los procesos de transmisión e interacción. En este aspecto, mucho más importante que “capacitar” o “concientizar” como suele decirse entre quienes trabajamos en esta área, es aportar a que los expertos en las expresiones culturales —es decir, las personas entendidas y sabedoras de cada comunidad— tengan ámbitos apropiados para compartir su saber y alentar a que eso suceda.

Colaborar en la identificación, registro y la difusión de los patrimonios en la medida en que los grupos o comunidades así lo deseen, mediante diversas formas de comunicación. Como comentaba antes, la construcción misma del concepto patrimonio (el inmaterial también) es una intelectualización occidental que resulta la mayor parte de las veces ajena a las lógicas cotidianas de las personas con las que tratamos. En tal sentido, nuestra participación puede resultar interesante para la gente en la medida en que transmitamos y “traduzcamos” de qué se trata. De esa manera colaboramos también con la reflexión sobre el propio patrimonio.

Sucede que las personas tienen claro qué aspectos o componentes de su acervo están más debilitados o están en riesgo, y así hacen el primer diagnóstico. De nuestra parte podemos acompañar esto, participando en el registro y divulgación. Es cada vez más común que nuestros interlocutores estén familiarizados con el recurso de la fotografía (en ese sentido la incorporación de cámaras a los teléfonos celulares ha producido un cambio notable, especialmente entre los de menor edad), con las llamadas redes sociales y demás soportes de comunicación. Pero muchas veces demandan la producción de algunas herramientas que pueden resultar más complicadas de concretar para ellos, como es la producción de films documentales y su promoción. Allí hay un espacio interesante para participar cooperativamente. Esto demandará un particular cuidado en el tratamiento de las imágenes y las formas de representación que se construyen con ellas.

Gestión y administración comunitaria del patrimonio cultural. El patrimonio cultural —como vengo diciendo— involucra dimensiones endógenas y exógenas. Como construcción y acción política, es

un recurso de la gente para entablar relaciones con otros grupos. A la vez, esa disputa puede consolidar o debilitar liderazgos dentro de la comunidad. En cualquier caso, desde hace varias décadas el discurso identitario —del que el PCI es una expresión— es construido de maneras muy distintas e incluso opuestas.

Los debates en torno a la identidad y el reconocimiento de la diversidad cultural se han intensificado de manera notable desde la predominancia del paradigma neoliberal en adelante. Con ello se han establecido nuevos nichos de consumo asociados principalmente al turismo en donde el producto a consumir es “la esencia” de los grupos humanos, promoviendo muchas veces una caricaturización de la vida de la gente. El desarrollo social inclusivo no puede ser construido desde allí. Una alternativa urgente a eso es permitir que las comunidades tengan participación directa en las decisiones de gestión de su patrimonio cultural y en la administración de los recursos que se obtengan a través de él. Por cierto, esto no elimina el riesgo de la folclorización o la caricaturización, pero sí debe ser una posibilidad concreta para la gente y apoyar así a su empoderamiento.

Analizar alternativas para contribuir a la autonomía de los colectivos, sea en el ámbito del patrimonio cultural, como en cualquier otro, demanda tener presentes las relaciones de poder que se despliegan y de las que también participamos (y es válido tanto para quienes somos investigadores externos como para los investigadores nativos). Acompañar a la gente en la elección de qué manifestación o manifestaciones serán abordadas en un plan de gestión comunitaria, quiénes participarán de él, de qué maneras, con qué roles, entre tantas otras cosas que se deberán resolver, implica toma de posiciones, debates, tensiones. A la par, tanto el/los investigadores o técnicos como los colectivos deberán vincularse con lógicas burocráticas, agendas políticas, evaluación de “beneficios” para la solicitud de contribuciones económicas, etc. Sabiendo que esas relaciones de poder y tensiones desde múltiples puntos instituyen subjetividades (Foucault, 1988).²

Dado que esas relaciones de poder son inevitables, es mi criterio que para lograr relaciones y formas de gestión de los bienes comunes, orientadas por la búsqueda de igualdad, es necesario reflexionar y discutir con nuestros interlocutores sobre ellas, procurando alejarnos de esquemas disciplinarios. Eso —entre otras cosas— favorecerá el análisis crítico contra un estilo muy frecuente de gubernamentalidad que es el de la cosificación del patrimonio cultural.³

2 Foucault ha abordado la cuestión del sujeto y el poder en toda su obra, el texto citado es sólo uno (y tal vez no el más elocuente) entre muchos que pueden ser consultados.

3 Como advierten Villaseñor y Zolla:

“El problema de patrimonializar los estilos de vida no estriba en el simple reconocimiento del valor cultural, sino que trae consigo al menos tres riesgos. Por una parte, está el peligro de la folclorización de la alteridad o de la cultura ajena a la vida de los intelectuales urbanos, a través de la patrimonialización de formas de vida indígenas o no occidentales (...).

Por otra parte, existe el riesgo de transformar las formas culturales locales en productos meramente comerciales, sujetos a las demandas de la industria turística o las necesidades de representación de los medios de comunicación masiva (...).

Finalmente, cuando la activación patrimonial se lleva a cabo dentro de un discurso nacionalista (...), ésta implica necesariamente un cambio en el sentido de propiedad de las prácticas culturales, lo que potencialmente atenta contra los derechos culturales de los grupos sociales, entendiendo a estos derechos no

Entonces, volviendo a la cuestión inicial del potencial cohesionador del PCI, tener en cuenta estas relaciones de poder es uno de los mayores desafíos que tenemos por delante, frente a la tendencia a la folclorización de nuestros interlocutores y sus expresiones culturales, y con ella a las múltiples especulaciones políticas y económicas a las que se enfrentan.

PENSAR DESDE ALGUNAS EXPERIENCIAS DE TRABAJO

Voy a compartir ahora dos experiencias de trabajo en las que vengo participando desde hace algunos años desde mi lugar como representante estatal en Patrimonio Inmaterial por la provincia de Salta. Estos casos no pretenden ser ejemplificadores ni modelos a seguir. Es solamente poner a debate prácticas y estilos de planteamientos de la labor que tal vez puedan contribuir a otras deliberaciones. Primeramente hago una descripción somera de los procesos y luego algunas reflexiones sobre los temas que he venido tratando.

En ambos casos se trata de abordajes orientados por la consigna de la salvaguardia, en los términos en que ha sido definida en la *Convención* de 2003 en su Artículo 2:

Se entiende por “salvaguardia” las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión -básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos.

El primero que voy a comentar es el de la “Salvaguardia del Toque de Violín para Misachico en Finca Las Costas”.

Como *misachico* es nombrado un acto devocional practicado en el Noroeste argentino, dedicado a un santo protector que, si bien pertenece a una familia o casa, es reconocido por su comunidad y acompañado en la celebración que le corresponde de acuerdo al calendario católico. Cada comunidad puede tener distintos misachicos, variando su número de acuerdo a la cantidad de familias que hayan decidido honrar a un santo benefactor del hogar y hacerse cargo de su custodia y atención (mediante un altar familiar, velas, ofrendas diversas, vestimento de la imagen, entre otras). El acto devocional consiste en el acompañamiento con rezos durante los nueve días previos a su fecha (lo que se denomina novena) y una procesión con el santo en andas, acompañada por los santos protectores de las demás familias, música y oraciones el día dedicado a él en el calendario litúrgico. Suelen realizarse convites colectivos para agradecer y compartir con las personas que participan de los actos rituales y una fiesta, con lo que concluye la celebración.

De acuerdo a cada zona, los estilos musicales que acompañan el ritual suelen variar. En el caso de Finca Las Costas, emplazada a pocos kilómetros de la ciudad capital de Salta, se identifica con un estilo de ejecución en el violín de origen antiguo (de influencia hispana) que se ha transmitido por generaciones mediante la imitación.

sólo en términos de acceso, sino como “prerrogativas que tiene el individuo para demandar al Estado su intervención en los ámbitos culturales que le competen”. (Villaseñor y Zolla 2012, 86-87).



El trabajo comenzó a iniciativa de un anciano músico de salientes virtudes en la ejecución y estilización de melodías que veía con preocupación la falta de discípulos de su terruño a quienes legar sus saberes. Un licenciado del folclore de una localidad vecina se mostró interesado por aprender y ayudar al experto en su afán de enseñar y así fue como se acercaron al área de Patrimonio Inmaterial en Salta para solicitar apoyo.

Desde allí comenzó un proceso de varios años en el que fuimos construyendo juntos las prioridades y etapas de un proceso de salvaguardia que continúa. Mi rol fue principalmente el de asistir y colaborar con sus iniciativas y proponer algunas alternativas cada vez que lo consideré oportuno.

La primera necesidad que marcaron fue la de lograr algunos violines para los aprendices (de bajos recursos económicos) y la necesidad de contar con un espacio para la enseñanza, que ellos prefirieron fuese la escuela de Las Costas. Ambas cosas se lograron, comenzando entonces con el dictado de clases en la escuela. Inmediatamente se vio que verdaderamente el interés de la gente del lugar por aprender a tocar y acompañar a don Santos Sarapura (como era el nombre del anciano). Se acercaron alumnos de todas las edades, siendo predominantes niños y adolescentes.

El método de enseñanza fue elaborado por los dos docentes (el experto y el licenciado en folclore) combinando sus saberes y de esa manera comenzaron las clases que se han mantenido por cinco años.

A propuesta mía y con el acuerdo previo de todos los participantes (en el caso de los menores, de sus padres), se fue realizando un registro filmico del proceso de aprendizaje y de momentos devocionales de especial importancia. Durante dos años se fueron haciendo visitas para acompañar a los jóvenes aprendices y a los maestros. Mientras eso sucedía, se gestaron viajes con el grupo para ir a tocar en localidades distantes y de ese modo incentivar a los jóvenes a tocar en público y así reforzar lo aprendido y promover nuevas experiencias.

Con el material de registro de todo esto, decidimos realizar un documental que diera cuenta del proceso y de los muchos significados que tiene para ellos su música, acompañar a los misachicos con ella, la importancia del rito. Una vez que la edición concluyó (proceso que quedó bajo mi dirección) fue puesto a consideración de todo el grupo para asegurarnos de que tanto los docentes como los estudiantes y sus padres estuvieran de acuerdo. El grupo no sólo acordó, sino que solicitó copias y difusión del material. Fue así como se proyectó el documental en un cine de la ciudad de Salta y luego fue colgado en la página web de la Secretaría de Cultura de Salta: <http://www.culturasalta.gov.ar/prensa/videos/don-santos-sarapura-el-violinista-peregrino/30>.

Actualmente los aprendices siguen tocando, aunque el fallecimiento del anciano maestro ha sido una pérdida afectiva e intelectual muy grande para todos. En el presente se está elaborando un documental sonoro que pretende reflejar las vivencias de los fieles que participan del ritual del misachico y de los fieles y músicos que acompañan la celebración.

A lo largo de estos años, si bien mi presencia no ha sido permanente en la localidad, he podido ver cómo esos jóvenes han ido creciendo, dominando la técnica de ejecución y estrechando un vínculo de enorme cariño y respeto por su maestro. Han ganado seguridad para presentarse en público y van consolidando sus dotes interpretativas. La forma en que ejecutan el instrumento, sin embargo, es diferente a la de su maestro. El estilo de estos jóvenes suena festivo, contrastando con el tono de recogimiento, casi doliente, que le daba don Santos a su interpretación. A eso se suma que los estudiantes han adquirido la práctica de tocar en ensamble de violines, cosa novedosa también.

La posibilidad de tener un registro filmico y sonoro de lo que hacen, además de viajar ha sido un estímulo para esos aprendices, que con los recursos que da la tecnología de la comunicación se presentan ante los *otros* reivindicando sus raíces, sus conocimientos, sus maneras de ser jóvenes en el siglo XXI.

Comentaré ahora el proceso de “Salvaguardia del Baile del Suri” en localidades de la Quebrada del Toro.

El Baile del Suri es una danza cuyo origen se pierde en el tiempo. Dado a la escasez de trabajos

etnohistóricos y etnográficos en esa área hasta años recientes existen poquísimas referencias a las que consultar. Ninguna que yo conozca de la danza en sí misma, ni de su sentido ritual.

El suri, como es conocido el ñandú de Darwin (*rhea pennata*) por nuestras latitudes, es un animal que ha sido intensamente representado en el arte precolombino del Noroeste argentino, tanto en el área prepuneña (como es el caso de la Quebrada del Toro) como en la región de valles semiáridos (los Valles Calchaquíes son emblemáticos en ese sentido). En el pionero trabajo de Adán Quiroga “La Cruz en América” de principios del siglo XX, el investigador destacaba su carácter sagrado y afirmaba que era invocado y representado en todo lo que se refiriese al agua que venía del cielo: lluvia, tormentas, nubes.

Los pobladores de la Quebrada dicen que su baile es una rogativa por agua, y afirman que cuando los suris se reúnen en la montaña y comienzan a hacer su “danza”, pronto llueve, y que por eso ellos y sus ancestros han aprendido a vestir las plumas y danzar imitándolos, para pedir por lluvia a las fuerzas celestes. Actualmente esas danzas son una muestra de devoción a los santos patronos de cada localidad, en una reinención que incorpora al culto católico.

La vida en la región se ha sostenido a lo largo de muchas generaciones mediante la agricultura a baja escala (con riego) y la cría de ganado menor. Se trata de un lugar con un régimen pluviométrico muy bajo (entre 100 y 200 mm anuales). Por eso mismo, la necesidad de mantener el equilibrio cósmico para mantener la vida.

El proceso de salvaguardia del Baile del Suri comenzó por iniciativa de los pobladores de Santa Rosa de Tastil y localidades aledañas (todas de la ya nombrada Quebrada del Toro). Inicialmente el pedido de la gente fue que hiciéramos un registro de los testimonios de los más ancianos. La preocupación que los movía es que al morir los mayores pudieran quedarse sin la memoria de la vida de la región. Así iniciamos unas visitas en las que íbamos filmando y grabando lo que ellos nos decían. Pronto les sugerí que nos enfocáramos en algún tema puntual, que nos permitiera ahondar en algo que para ellos fuera representativo. Fue así como decidimos abocarnos a lo referido al baile del suri, pues los ancianos veían con preocupación que entre niños y jóvenes ya no había interés por participar del ritual. En la medida en que nos fue posible fuimos acordando encuentros para hacer los registros fílmicos e incorporar relatos de otros pobladores de la región. Visitamos a las localidades de Santa Rosa de Tastil y San Bernardo de las Zorras (distante a unos 20 kms de la primera) para sus fiestas patronales y todo eso fue siendo registrado fílmicamente.

Al año siguiente fueron invitados por bailarines de la localidad de Chalala, en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy) a participar de un encuentro de samilantes (que es como son llamados en esa zona los danzantes devotos que visten las plumas del suri). Ese fue un momento muy especial porque los más pequeños, que habían asistido con curiosidad e interés crecientes al proceso de registro, pidieron participar. El acuerdo entre los ancianos y los pequeños fue que si decidían vestir las plumas para esa ocasión, deberían asumir el compromiso de seguirlo haciendo. Así fue como viajamos todos a Chalala. Aquél fue el primero de consecutivos encuentros que han ido teniendo los grupos y marcó una nueva etapa en el proceso, con la incorporación y participación de jóvenes y niños en la celebración y la organización de la misma.

Luego de dos años de registro, habíamos reunido varias horas de material fílmico. Con ellas decidimos reunirnos para resolver cómo serían editadas. Así fue que nos juntamos durante todo un día

con buena parte de los pobladores que habían participado de las filmaciones para ver el material en crudo y mancomunadamente ir determinando la línea argumental y las imágenes que irían acompañando. Fue un momento de riquísimos debates entre todos ellos sobre cómo querían ser representados, el valor de sus costumbres, la sacralidad de ciertos ritos, la urgencia de evitar que se transformaran en productos comerciales y la nostalgia por las prácticas que habían sido abandonadas. Con base en todas las recomendaciones que hicieron, se llevó a cabo la edición de un corto audiovisual que luego fue nuevamente presentado a todos para constatar que fuese lo que ellos deseaban. El trabajo tuvo una completa aprobación y a pedido de la gente fue incorporado al guión del Museo de Sitio de Santa Rosa de Tastil, que en ese momento estaba siendo replanteado.

A diferencia del caso de Finca Las Costas, los protagonistas del documental han elegido que el material audiovisual no sea compartido en portales web. Sostienen que quienes lo vean tienen que ir a conocerlos y conocer la Quebrada del Toro.

Luego de esta etapa se han realizado, como ya comenté, varios encuentros con bailarines de la vecina Quebrada de Humahuaca en la propia localidad de Santa Rosa de Tastil, a pedido de ellos se ha realizado un taller de reflexión colectiva y se han propuesto líneas de trabajo. Actualmente hay varios jóvenes y niños comprometidos con mantener vital esta danza de oración y estamos planteando abrir una nueva etapa de registro, volcándonos hacia las prácticas agrícolas asociadas a ese universo ritual.

Después de estos años de trabajo, he sido testigo de un incremento en la cantidad de bailarines para las celebraciones rituales de la Quebrada del Toro y un proceso reflexivo de las generaciones de jóvenes en torno a su patrimonio cultural. En eso ha tenido un rol importante (y muchas veces conflictivo) la declaratoria de Patrimonio de la Humanidad de Qhapaq Ñan, que comprende en algunos tramos esta región.

Páginas atrás afirmé que el patrimonio cultural en general, y el inmaterial especialmente, no puede considerarse aisladamente de las condiciones de vida y las formas de ser en el mundo de la gente, como tampoco de los contextos históricos, políticos y económicos. Este caso es un ejemplo de eso. La declaratoria del Qhapaq Ñan como Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad se realizó de manera separada al trabajo de salvaguardia del baile del suri. El proceso de nominación y la declaratoria han sido motivo de discusión y diferencias tanto entre los técnicos de las distintas áreas de patrimonio que trabajamos en el territorio como del grupo hacia la institución. Las maneras de abordar la participación comunitaria son divergentes en muchos aspectos, con algunas coincidencias. La mirada de los propios pobladores sobre la declaratoria tampoco es uniforme: algunos son muy críticos al proceso de nominación y a los procesos de consulta, mientras otros se muestran más favorables. Pero todos aquellos con los que he tenido oportunidad de hablar se muestran cautelosos y alertas ante la posibilidad de que se realicen intromisiones al territorio y expulsiones de los pobladores.

Sucede que, como en tantos otros casos en Argentina, los títulos de la tierra en su mayor parte no están en manos de los habitantes que durante generaciones han recreado la vida en esa región, sino de particulares ajenos a esos colectivos. Esto produce una gran preocupación para quienes aspiran a mantener su estilo de vida en la Quebrada, criando a sus animales, cultivando la tierra, *siendo allí*.



Atravesados por esta situación, las demandas sobre nosotros también se han intensificado, en la dirección de obtener mayor información sobre los dominios del patrimonio en materia legislativa, marcos regulatorios y también haciendo una reivindicación de sus derechos culturales y territoriales apelando a la identidad étnica. Retomando a Bartolomé (2006), aquí la identidad adquiere dimensiones políticas claras, o como el las llama, ideológicas:

De esta manera, en el discurso explícito de las organizaciones indígenas se advierten manifestaciones del proceso de afirmación identitaria por el que atraviesan, las que permiten distintas posibilidades de acceso a las ideologías étnicas que expresan. Estos procesos no implican una falsificación, sino una apropiación del discurso de los *otros*, en un intento que se comprenda mejor el *nosotros* en base a las categorías y axiologías externas. (Bartolomé 2006, p. 42).

Y aquí vemos otra razón por la que el patrimonio cultural llega a ser un gran cohesionador social, además de, como he dicho, por el estrechamiento de los vínculos entre sus miembros a partir de mecanismos de identificación, intercambio y actualización de la memoria colectiva recreada desde el presente, como proceso intrínseco a cualquier grupo social. A la par, la comunidad lo demanda para sí como una forma de inclusión, para un desarrollo social inclusivo, como proponía este debate.

PALABRAS FINALES

Como he tratado de expresar a lo largo de estas páginas, una cualidad que merece ser analizada más en extenso del patrimonio cultural inmaterial es su carácter de aglutinante y cohesionador social, a la par que herramienta para la defensa de los derechos culturales.



Pero para contribuir a ello desde nuestras prácticas laborales como técnicos dedicados a estos temas hay que propender a la autonomía de los grupos, el respeto a sus decisiones, garantizar la participación en todos los aspectos que les incumban y aprender a acompañar asumiendo que el saber experto, el conocimiento más profundo de cada manifestación lo tienen aquellos que participan de un universo compartido en el que esas expresiones hacen al sentido de la propia vida es algo que no debiéramos perder de vista, especialmente si a lo que aspiramos es a un desarrollo social inclusivo, profundamente respetuoso de las diferencias.

También es primordial comprender que el patrimonio para quienes lo viven y recrean no es una categoría abstracta, sino que está entrelazado y atravesado por las condiciones generales de vida y existencia de cada colectivo. El patrimonio cultural inmaterial, por ejemplo, tiene una estrecha ligazón con el territorio habitado, es indisociable de la cosmología, se practica y concreta en el cuerpo y es también una construcción ideológica para la acción política.

En contextos como el presente, en el que las demandas del mercado, el avance de las comunicaciones, el marco de legislación sobre la diversidad cultural permean la vida de la gente, la vinculación entre adultos mayores, adultos y jóvenes adquiere nuevos perfiles, estilos. Sin embargo ese vínculo sigue siendo crucial para que la cohesión del grupo se sostenga y pueda proyectarse a futuro, junto a la posibilidad concreta de recrear la vida según las formas de ser en el mundo que constituyen a cada grupo. Ese es el desafío.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barbero, Jesús. Políticas de la comunicación y la cultura: claves de la investigación. *Documentos CIDOB, Dinámicas interculturales*, N° 11. Pp. 5-19. 2009.
- Barbieri, Nicolás. Cultura, políticas públicas y bienes comunes: hacia unas políticas de lo cultural. *Ágora*, Vol. I, N°1. Pp. 101-119. 2014.
- Bartolomé, Miguel. Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá* N° 9, Agosto 2006. Pp. 28-48. 2006.
- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1988.
- Pereira Valarezo, José. *La fiesta popular tradicional del Ecuador*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Sousa, Boaventura de Santos (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce. 2009.
- UNESCO. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*.
- Vázquez, Héctor. Procesos identitarios, 'minorías' étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina. *Amnis* [En ligne], 2 | 2002, mis en ligne le 30 juin 2002, consulté le 01 septembre 2017. URL: <http://amnis.revues.org/167>; DOI: 10.4000/amnis.167. 2002.
- Villaseñor, Isabel y Emiliano Zolla. Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*. Año 6, Núm. 12, marzo 2012. Pp. 75-101. 2012.



EL MUSEO, UN ESPACIO DE INCLUSIÓN Y REFLEXIÓN EN TORNO A LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL

LUIS FELIPE CRESPO
MUSEO NACIONAL DE LAS CULTURAS

EL PCI PUEDE SER COMPRENDIDO EN FUNCIÓN DE PERCEPCIONES Y DE INTERESES DIVERSOS
DEPENDIENDO SI SE ES PRACTICANTE, POLÍTICO, INVESTIGADOR-OBSERVADOR, COMERCIANTE U OTRO. FOTOS: LUIS FELIPE CRESPO

PRESENTACIÓN

En el ya lejano 1982, durante la reunión en México sobre políticas culturales, se alcanzaron acuerdos verdaderamente trascendentes en esa materia. Se adoptó una definición antropológica de cultura y se tomó una postura que, desde mi punto de vista, es una de las bases -junto con otras-, que dieron pie a que años después la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO) impulsara el programa de Salvaguardia del Patrimonio Intangible. Cabe recordar la definición de cultura de aquella histórica reunión:

... en su sentido más amplio, la cultura puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (p. 1).

... La cultura constituye una dimensión fundamental del proceso de desarrollo y contribuye a fortalecer la independencia, la soberanía y la identidad de las naciones. El crecimiento se ha concebido frecuentemente en términos cuantitativos, sin tomar en cuenta su necesaria dimensión cualitativa, es decir, la satisfacción de las aspiraciones espirituales y culturales del hombre. (UNESCO: 1982, p. 2)

Vale entonces la pena preguntarnos ¿qué tanto se han incorporado estos principios de las políticas culturales en el desarrollo de la humanidad? Me parece que muy poco, hoy el planeta se ha transformado radicalmente, vivimos en un mundo conformado por bloques económicos, mucho más desigual que hace 35 años. Se ha impuesto un modelo de desarrollo que es devastador, tanto en lo social como en lo ambiental, que nos permite sostener que vivimos en una crisis civilizatoria que tiene en riesgo la viabilidad del planeta y la sobrevivencia humana. Por ello, me parece relevante discutir el amplio campo de lo que significa el patrimonio cultural intangible vinculado al tema del desarrollo sustentable en el contexto de la propuesta de la *Agenda 2030*. Estoy convencido que es por aquí por donde se pueden encontrar los caminos que nos guíen a la construcción de un futuro viable y prometedor.

Ya se señalaba en aquel entonces que “El hombre es el principio y el fin del desarrollo. [...] Toda política cultural debe rescatar el sentido profundo y humano del desarrollo. Se requieren nuevos modelos y es en el ámbito de la cultura y de la educación en donde han de encontrarse” (UNESCO: 1982, p. 2). De entonces a la fecha mucho se ha avanzado, los esfuerzos y registros relacionados a la salvaguardia del patrimonio intangible así lo demuestran, tanto en el ámbito de la acción política como conceptual. Hoy en día debatimos con nuevas herramientas de análisis, la categoría de patrimonio intangible es aceptada por la mayoría de los medios académicos, así como de los campos políticos y sociales. Con el propósito de ampliar la discusión propongo adoptar el concepto de patrimonio biocultural, que permite complementar y enriquecer la reflexión con relación a los caminos a seguir para alcanzar una sustentabilidad, tanto ambiental como social, con base a los principios y contenidos de la diversidad cultural.

Presentaré una primera reflexión sobre la relación del desarrollo sustentable y los objetivos de la *Agenda 2030* con el fin de insertar el tema del patrimonio biocultural como elemento fundamental vinculado al llamado desarrollo sustentable y los posibles caminos que se pueden recorrer para lograr ese fin. Posteriormente haré una breve caracterización del papel que los museos tienen en el seno de la sociedad y de las responsabilidades con respecto al tema que nos convoca, para finalmente exponer una experiencia de debate e inclusión realizada recientemente en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, donde se llevó a cabo la primera Feria de la Diversidad Biocultural, en la que logramos articular estos tres aspectos.

EL PATRIMONIO BIO CULTURAL Y LA AGENDA 2030

Si bien el concepto de patrimonio intangible tiene como parte de sus principales componentes a los *conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo*, considero que es preferible utilizar la noción de patrimonio biocultural ya que nos remite de manera articulada a la relación de los pueblos con la naturaleza, al manejo y transformación de la misma, así como a los actos simbólicos y significativos que se llevan a cabo en torno a ella, incluyendo los derechos colectivos sobre el territorio.

El patrimonio biocultural se caracteriza por abarcar varias dimensiones de los fenómenos culturales presentes en todas las sociedades. Contiene un conjunto de códigos significativos que permiten a las diferentes culturas configurar un sistema normativo y cognitivo de apropiación de la naturaleza que incluye la elaboración de un conjunto de objetos tanto para el trabajo como para el ámbito ritual y doméstico. Mantiene una permanente vinculación entre el productor y las diversas obras de significación, representación y reproducción social. Está íntimamente ligado a las formas como se configuran las relaciones sociales, de parentesco y a los intercambios económicos. Incorpora al *ethos* de cada cultura, los elementos físicos con los inmateriales, como una unidad compleja con sentido de historicidad así como de origen y pertenencia. Se entiende como un legado. Todos estos elementos que los forman están articulados como un todo.

El patrimonio biocultural se recrea por medio de las lenguas originarias, entendidas como ordenadoras del pensamiento y el medio de significación que los seres humanos utilizamos para relacionarnos con el cosmos, la naturaleza y con los seres humanos, que a través del tiempo han permitido generar la memoria biocultural de los pueblos, misma que ha creado sistemas de clasificación complejos de la naturaleza y sus fenómenos; que permiten contar con la información necesaria y sustentada para la toma de decisiones.

LOS OBJETIVOS DE LA AGENDA 2030 Y EL PATRIMONIO BIO CULTURAL

En el diagnóstico de la *Agenda 2030* y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, se reconoce a la pobreza y el hambre como su consecuencia, como uno de los problemas a atender (Comisión Económica para América Latina y el Caribe. CEPAL, 2016). El actual modelo de desarrollo y producción agropecuaria en el campo están muy lejos de alcanzar estos objetivos. La agricultura industrial se basa en la expansión de semillas producidas en laboratorios, en los cultivos biotecnológicos, en el uso permanente de abonos y fertilizantes químicos, en el monocultivo extensivo que requiere la cons-

tante ampliación de la frontera agrícola así como de grandes extensiones de territorio. Una gran parte de las cosechas se canalizan a las agroindustrias para incorporarlas a la elaboración de alimentos procesados, o para productos no alimenticios, por ejemplo los biocombustibles. La erosión y contaminación de suelos, ríos, lagos y mares ha sido un importante contribuyente al cambio climático, así como el deterioro social del campo. La producción únicamente enfoca a unas cuantas especies, erosionando la diversidad genética tanto de las plantas silvestres como cultivadas. Este modelo de producción ha generado también que alrededor de 800 millones de personas en el mundo padezcan hambre.

Sin embargo, por otro lado se encuentra la llamada agricultura familiar, que sustenta su producción desde la perspectiva biocultural. Según datos de la organización no gubernamental GRAIN, a nivel global en las parcelas de las familias campesinas se producen más de dos millones de variedades de plantas alimenticias. La mayor parte de la producción de alimentos proviene precisamente de este tipo de agricultura,

que alimenta entre el 50 y el 70 por ciento de la población mundial. “[...] más del 90% de todas las fincas del mundo son ‘pequeñas’ y tienen en promedio 2.2 hectáreas [...]. El Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas, el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA), la FAO y el Relator Especial sobre el Derecho a la Alimentación de las Naciones Unidas, todos estiman que la agricultura campesina produce hasta 80% del alimento en los países no industrializados”. (GRAIN 2014:5)

Esto es posible porque esta forma de producción se basa en el policultivo, agrosistema que en México llamamos milpa, que reproduce los principios de funcionamiento de los ecosistemas. En un mismo espacio hay una gran diversidad de especies y variedades de plantas y animales que permiten mantener un acervo genético muy variado. La diversidad de especies que ahí se encuentran propicia la creación de micro-ambientes donde, por ejemplo, el nitrógeno que el suelo pierde por el maíz es recuperado por el frijol, la calabaza y otras hierbas arvenses que controlan a los insectos y múltiples microorganismos, además de guardar la humedad del suelo. Se incentiva un mejor aprovechamiento de la energía al haber una utilización óptima del espacio tanto horizontal como vertical, donde el





intercambio entre las diversas especies favorece el equilibrio biótico. Hay un mejor uso del tiempo al obtener diversos productos durante el ciclo agrícola; mientras el maíz madura, se puede obtener la cosecha de frijol o de la calabaza.

Se sabe y se tienen datos que en las ocho regiones en el mundo donde existen los centros Vavilov, que son los centros de origen de la domesticación y diversificación de las plantas, son también las áreas más megadiversas en el mundo, tanto biológica como culturalmente. En estos lugares se concentra la diversidad biocultural del mundo, las prácticas de los policultivos han aportado el material genético suficiente para expandir la biodiversidad humana del planeta. Son las áreas donde los conocimientos y saberes de los pueblos que las habitan han hecho posible el desarrollo de una variedad de tecnologías apropiadas a las condiciones geográficas y ambientales que permiten obtener la enorme variedad de plantas alimenticias, como se mencionó antes. Tecnologías, algunas simples y otras sofisticadas, que van desde el palo sembrador utilizado en Mesoamérica, hasta el arado con el buey de agua que se lleva a cabo en China y el Sureste Asiático; sistemas de

conocimientos en el manejo del espacio que, sólo por citar algunos ejemplos mexicanos, han configurado el paisaje cultural, como es el caso de los otomíes en el semidesértico Valle del Mezquital, quienes erosionan las partes altas de los cerros para formar aluviones en las vega de los arroyos y ríos, o la siembra del maíz marceño en los pantanos chontales de Tabasco, o el manejo de las dunas de arena para la producción del maíz zapalote chico entre los huaves de Oaxaca. Todos estos sistemas de manejo y ordenación de paisajes requieren de un profundo conocimiento del relieve, del ciclo hidrológico, de los suelos, así como de las plantas y animales que habitan en sus territorios.

Consideramos que a pesar de los aportes que los pueblos y culturas que sustentan el manejo de la naturaleza a partir de los sistemas de conocimientos, saberes y prácticas provenientes de su patrimonio biocultural, nos encontramos en un contexto sumamente desfavorable para alcanzar los objetivos del desarrollo sustentable del 2030, si no logramos un reconocimiento y valoración hacia los portadores de dichos saberes y prácticas, quienes se enfrentan de manera permanente a un

bombardeo sistemático de códigos encargados de mostrar que hay un único camino a seguir en el futuro, que consiste en convertir en mercancía todo el planeta. Futuro, por cierto, que siempre se nos presenta como un destino final apocalíptico.

No se reconoce tampoco que, por ejemplo, en América Latina, hoy la mayoría de los territorios indígenas son las zonas con mayor diversidad biológica del continente, donde las prácticas de bioprospección y biopiratería de los conocimientos genéticos realizadas por las industrias farmacéuticas, de cosméticos y las llamadas industrias biotecnológicas han generado un banco de información inmenso privatizado, y que quienes menos se benefician de esta información y sus destinos son los pueblos portadores de esos conocimientos. No hay que olvidar tampoco las prácticas de despojo y desplazamiento de la población indígena y campesina de las regiones bioculturales, favorecidas por el incremento del extractivismo propiciado por la voraz depredación que compañías mineras y de plantaciones de semillas transgénicas de soya y maíz practican en la mayoría de los países de nuestro continente.

Bajo este panorama, considero relevante establecer acciones que demuestren la valía y la importancia que tiene para el futuro de la humanidad no sólo el reconocimiento y salvaguardia del patrimonio biocultural, sino sobre todo que ayuden a legitimar sus prácticas como una verdadera opción de desarrollo, sólo en este sentido es que podremos ver los objetivos del 2030 como viables.

Estamos convencidos que debemos trabajar en varios frentes, entre ellos el del museo como la institución capaz de presentar temas y contenidos relacionados al patrimonio biocultural que permite influir en grandes sectores de la población en ese sentido.

EL MUSEO: LA INSTITUCIÓN QUE LEGITIMA LA PRODUCCIÓN CULTURAL DE LA SOCIEDAD

El museo surge al mismo tiempo que la expansión colonialista europea, que tiene la necesidad de “mostrar” los objetos de las culturas exóticas o primitivas, sus características y sus valores estéticos que van dominando. En forma paralela, se fue imponiendo en el mundo una sola forma de concebir lo bello, así como de interpretar al mundo y a las relaciones entre los seres humanos, donde se le asignó a las naciones colonizadoras el rol de ser las culturas civilizadas, y a las naciones y pueblos colonizados el papel de ser culturas primitivas o no civilizadas. El museo, como institución, jugó el papel de legitimar la colonización y con ello las relaciones de dominación/subordinación, que se mantienen hasta hoy en día expresadas de diversas formas.

El museo se institucionaliza como actor relevante de la *Cultura*, entendida como campo especializado y autónomo que surge en las sociedades industriales de los siglos XVIII y XIX, se comprende desde una noción “centrada en sí misma”. La cultura, como atención al tiempo libre estructurado por la revolución industrial y entendida como sinónimo de las Bellas Artes (Giménez, 2005). El museo está íntimamente asociado al concepto de “cultura-patrimonio, entendida como un acervo de obras reputadas valiosas desde el punto de vista estético, científico o espiritual. Se trata de un patrimonio fundamentalmente histórico, constituido por obras del pasado, aunque incesantemente incrementado por las creaciones del presente” (Giménez, 2005: 34). La decisión de patrimonializar algunos referentes de la cultura se adentra al sentido de la función del museo, como una de las instituciones que asignan un valor diferenciado a la cultura.

En los países periféricos, el museo se convirtió también en la institución que coadyuvó a formar las identidades nacionales, representando los objetos como los testimonios materiales del hombre y su entorno, despojándolos de toda significación cultural y asignándole únicamente el carácter de bien patrimonial musealizado. Hoy en día, en México, los museos de arqueología siguen jugando ese papel, de representante de la identidad nacional cómo un ente unívoco. Sin embargo, en los museos de antropología estamos buscando despojarnos de ese rol, para que con las herramientas teóricas y metodológicas que nos proporciona la disciplina abramos la reflexión y la discusión a los temas de la diversidad cultural, donde podamos presentar, sin tapujos, la problemática de las relaciones interculturales asimétricas, los valores y significados que los distintos pueblos le asignan a temas como el chamanismo, la diversidad religiosa, entre muchos otros temas.

Una de las características de los museos es que significan y resignifican los objetos y recursos que presentan. Hoy los museos de antropología tienen la posibilidad de dejar de ser espacios dedicados a la contemplación de lo bello o de lo producido por el *otro*, para convertirse en lugares de reflexión, discusión y cuestionamiento del *status quo* que establece las normas de lo bello, lo auténtico, lo importante, es decir, de aquellos patrones y valores que contienen una carga ideológica para asignarles un carácter de universalmente válidos.

En los museos, los objetos no sólo son evidencia de la cultura material, del pasado o del presente, sino lo que realmente es relevante mostrar es el conjunto de códigos significativos que para el grupo que los elaboró es importante; en ese ámbito, los museos tenemos la oportunidad de presentar los contenidos del patrimonio intangible. Actualmente en los museos se trata de descubrir e interpretar las características no-materiales de los objetos, es decir, se busca construir narrativas que saquen a la luz el carácter intangible del mismo, buscamos provocar que los públicos encuentren en ellos emociones y sentimientos que los conecten con el sentir de quien los elaboró.

En ese sentido, el patrimonio biocultural supone una elevada elaboración conceptual o estética, que tendrá que ser reconocida por el conjunto de la sociedad, producto de la acumulación y transmisión de dichos conocimientos y saberes que configuran la memoria biocultural en un contexto de representatividad e identificación simbólica. Así, los museos y quienes trabajamos en ellos, tenemos una responsabilidad tanto con quienes son portadores de ese patrimonio como con la sociedad a la que nos debemos.

LA FERIA DE LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL, UN ESPACIO DE INCLUSIÓN MULTICULTURAL

... los museos deben convertirse en lugares importantes para la reunión social, impactar en el bienestar, la educación, las proyecciones y las destrezas de las generaciones actuales y futuras, y operar como lugares seguros para conversaciones peligrosas. (Blanca Cárdenas, 2016: 187)

En el Museo Nacional de las Culturas del Mundo del INAH, se ha abierto el programa “*Museo foro, un espacio académico para la reflexión de la diversidad cultural del mundo*”, donde buscamos construir discursos de comunicación significativa, que presenten a nuestros visitantes el carácter y significado que los objetos y temas tienen para los pueblos y culturas que los generaron, y sobre todo que son importantes en términos de valor y construcción de escenarios de futuro para la sociedad en

general. Cuestiones como los refugiados sirios en México, el impacto de la megaminería en las regiones bioculturales, son tratados de manera abierta e integral, buscamos reconocerlos como temas museables y de esa manera intentar su legitimación y apropiación por los más amplios sectores de la sociedad.

En este contexto, en noviembre de 2016, a iniciativa de una decena de organizaciones de la sociedad civil y de académicos de diversas disciplinas agrupados en la Caravana de la Diversidad Biocultural, se organizó la Feria de la Diversidad Biocultural, que consistió en un conjunto de actividades como fueron la presentación de la exposición *Cultivamos un mundo diverso*, que presentó la importancia biocultural de los centros de origen, domesticación y diversificación de las plantas, un foro indígena-campesino, un conjunto de actividades escénicas, varios talleres, entre otros actos.

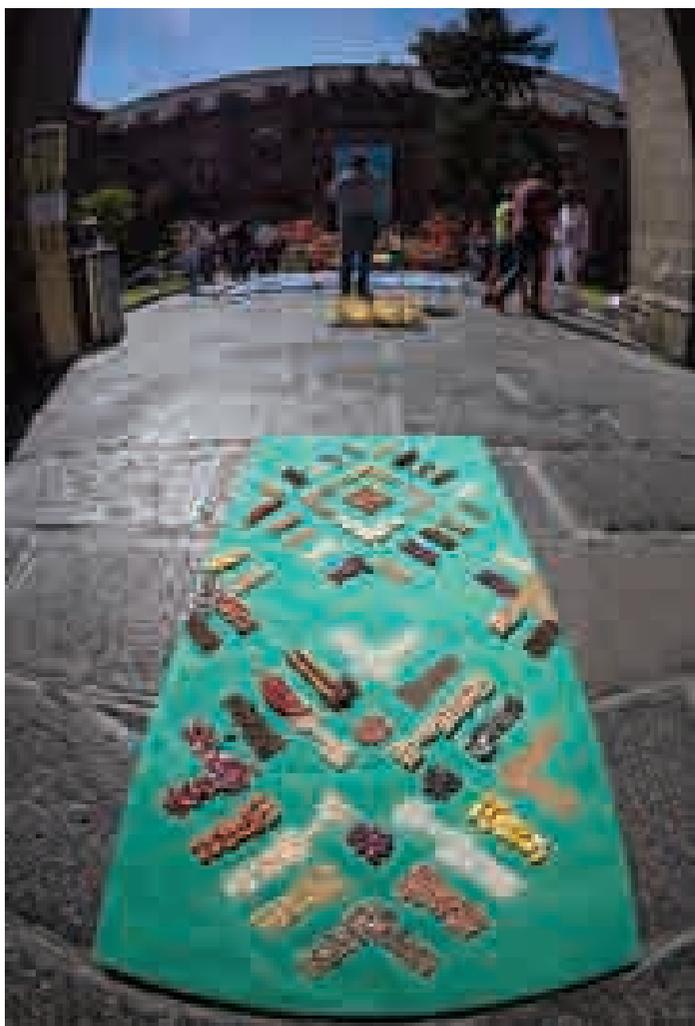
La feria se realizó previo a la Décimotercera Reunión de las Partes del Convenio de la Diversidad Biológica celebrada en Cancún, Quintana Roo, entre el 4 y el 17 de diciembre de 2016 y tuvo como objetivos:

- Celebrar la diversidad biocultural como patrimonio colectivo, al mismo tiempo que conocer y entender cuáles son las amenazas actuales de privatización, homogeneización y transgenización sobre la misma.



- Conocer las estrategias y las formas como los pueblos, las organizaciones civiles y académicas de diversas regiones del planeta, están conduciendo la defensa, conservación y reapropiación social de la diversidad del planeta, a través de la alimentación, las vías alternativas y orgánicas, la música, la danza, la espiritualidad y la organización de los colectivos.
- Aportar y difundir información sobre la importancia de los procesos de domesticación de plantas y animales en la historia de la humanidad y poniendo de relieve el papel de los pueblos originarios del mundo como portadores de las prácticas, los saberes y los modos de vida que han permitido la conservación de la diversidad biológica y el enriquecimiento de la agrobiodiversidad.

Como bienvenida a los participantes de la Feria, se adornó el acceso al museo con un camino formado por tapetes elaborados con semillas domesticadas en cada uno de los ocho centros de origen de la domesticación y diversificación de las plantas. Al final del camino, nos encontramos con un altar en el que se presentó un mapa, construido también con semillas que hoy alimentan a la hu-



manidad, y a manera de ofrenda se colocaron aperos de labranza, una diversidad de maíces, plantas y elementos rituales aportados por los diversos participantes donde se representaron la diversidad de colores, olores, sabores y saberes del mundo.

Durante el desarrollo de la Feria, hubo una diversidad de actividades artísticas, entre las que destacan la obra de teatro “Ofrenda 4”, dirigida por Jesusa Rodríguez, así como el performance “Tiempo sin rostro”, que concibieron Ezequiel Romero y Rodrigo Hernández Medina. Esto imprimió a la Feria un carácter artístico y festivo presente en todas las jornadas. Las actividades del primer fin de semana concluyeron con un espectáculo de cantos y bailes tradicionales presentado por alumnos de la Universidad Pedagógica Nacional, Plantel Jojutla, de Morelos, bajo la dirección del profesor Salvador Coronel.

Asimismo, durante dos fines de semana se llevaron a cabo talleres para niños y adultos con temas como mini-milpa, bombas de semillas y germinados además de presentaciones de libros y videos comentados. En paralelo a la feria y durante varios fines de semana más, se presentaron diver-

Los conversatorios en los que participaron especialistas del tema. Este conjunto de actividades nos permitió posicionar el tema con nuestros visitantes.

En la fachada principal del patio, presentamos la exposición *Cultivamos un mundo diverso*, exposición gráfica que muestra la importancia que tienen en la actualidad las ocho regiones del mundo conocidas como Centros Vavilov, en referencia al científico ruso que señaló que en estas áreas se inició este proceso de domesticación y diversificación de las plantas alimenticias, procesos que aún continúan hasta nuestros días.

El contenido está sintetizado en ocho infografías que dan cuenta de las principales especies domesticadas en cada uno de los centros, de los paisajes que se han configurado a partir de la acción continua y permanente sustentada en los conocimientos y saberes de los distintos pueblos que ahí habitan. También se muestra cómo este conjunto de conocimientos y saberes aportan el material genético suficiente para sostener la biodiversidad del planeta, que en gran medida es humana.

Se destaca la importancia y los aportes de la diversidad de cocinas generadas y cómo estas se fueron enriqueciendo con el tiempo de las especies domesticadas en otras regiones, gracias al intercambio y formas de colaboración que en distintas épocas han realizado hombres y mujeres, así, por ejemplo, vemos cómo el jitomate forma parte fundamental en la comida del Mediterráneo, no digamos el trigo, el arroz y por supuesto el maíz, que al día de hoy se encuentran prácticamente en todas las cocinas del planeta.

La exhibición señala cómo estos cultivos, que en el transcurso de siglos han producido una gran variedad de especies, enfrentan riesgos, tales como la expansión de las semillas híbridas y transgénicas. En cada infografía se exponen las distintas estrategias y formas de resistencia y defensa que han impulsado los pueblos y las comunidades para enfrentar las amenazas y continuar contribuyendo a la diversidad biocultural.

En palabras de Arturo Argueta (2017), de la Red de Patrimonio Biocultural del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), la exposición se organizó con el claro objetivo de transmitir a nuestros visitantes que “[...] si queremos conservar nuestra diversidad biológica, se deben preservar los cultivos, los derechos, los conocimientos y los territorios y apoyar la permanencia de los pueblos que han conservado una amplia variedad de especies silvestres y han enriquecido la diversidad agrícola y biológica [...] la necesidad de defender la diversidad cultural como única manera de resguardar la soberanía y la cultura de los distintos pueblos y sus valiosos recursos naturales”.

Con alrededor de un centenar de indígenas y campesinos provenientes de los estados de Sonora, Jalisco, Michoacán, Estado de México, Ciudad de México, Tlaxcala, Puebla, Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Chiapas, así como de representantes de Guatemala, Ecuador, Perú, Chile y Estados Unidos, y con la asistencia de diversos académicos e integrantes de la sociedad civil, se organizó el *Diálogo Indígena y Campesino de la Caravana de la Diversidad Biocultural*. Entendido como un espacio para propiciar la reflexión entre los asistentes al foro, en relación a la constante privatización de los elementos que constituyen la biodiversidad, misma que de alguna u otra forma está siendo avalada por las organizaciones internacionales que promueven el desarrollo sustentable, tal es el caso del Convenio de la Diversidad Biológica y sus diferentes reuniones conocidas como las Conferencias de las Partes (COP'S). en síntesis, se propuso en alcanzar “[...] una posición nacional, un pronunciamiento, para dar a conocer esa palabra en el espacio de Cancún y que se comparta más allá” (Freani y Marielle, 2017, p. 5).

Ejemplo de ello son algunos de los temas que se discutieron en la reunión, como lo es la instauración de un sistema de patentes sobre los recursos genéticos —el mismo utilizado por la Organización Mundial del Comercio (OMC)—, que instauro el derecho de propiedad intelectual sobre los organismos vivos, con criterios comerciales por encima de los derechos colectivos y de la idea de que éstos forman parte de los bienes comunes.

También lo es la promoción de la mercantilización de la biodiversidad que se promovió en la reunión de Cancún y que presentó la conformación de la Alianza Mundial de Negocios y Biodiversidad, que se integra en una estrategia que corre hasta el 2020 y que favorece a las empresas para hagan negocios con el manejo de la biodiversidad por medio del desarrollo de asociaciones público-privadas, movilización de recursos financieros y ampliación de las *oportunidades de negocios*, dejando fuera a los pueblos y comunidades, que no se benefician de esos *negocios*.

Ante este contexto, hay que destacar que una coincidencia plena entre los participantes del diálogo indígena y campesino, es la conciencia de saberse los poseedores de la biodiversidad y como tales asumen su papel de guardianes históricos, característica que lleva a concebir que la naturaleza y el planeta son bienes comunes y patrimonio de la humanidad.

El pronunciamiento sintetiza lo que entendemos como patrimonio biocultural y que queda definido en palabras de los asistentes al diálogo indígena y campesino:

Así nombramos a la Madre Tierra como fuente de vida de todos los seres vivos – plantas alimenticias y medicinales, animales, microorganismos, semillas, aguas, suelos, subsuelos, bosques, territorios – y la experiencia humana como memoria colectiva, cultura, identidad, gastronomía y lenguas nativas; así como el espacio aéreo.

Todos esos elementos tangibles e intangibles son para nosotras y nosotros, la *diversidad biocultural* que garantiza la sobrevivencia y la resiliencia de la humanidad y la naturaleza, y por esto es que resistimos ante múltiples amenazas comunes.

El abrir espacios de encuentro y diálogo donde la palabra sea la que guíe el camino, permite avanzar en la salvaguardia del patrimonio biocultural, como es el caso de la definición colectiva que ahí surgió: *“Biodiversidad: Palabra que sirve para recordarnos que somos de millones de colores, formas, olores, sabores y saberes diferentes. Este patrimonio biocultural de los pueblos y de la humanidad lo visualizamos desde cuatro diferentes ámbitos: la vida, la comunidad, la soberanía alimentaria y la integralidad”*.

La socialización del pensamiento y la palabra, ayudan a reconstruir nuestros conceptos en un diálogo que, además, es de ida y vuelta, cuyo resultado nos acerca a comprender mejor la importancia y trascendencia de la forma en que los pueblos indígenas y campesinos perciben y significan su patrimonio y a nosotros como museo a buscar caminos y estrategias de comunicación hacia nuestros visitantes para transmitir mejor esas ideas. Esperamos que todo esto ayude a impulsar un verdadero desarrollo sustentable con la participación y con capacidad de decisión de quienes han sido guardianes de la biodiversidad y al mismo tiempo han sido los excluidos, pero que con su sabiduría nos ofrecen esperanza de futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Argueta V.A. "Los centros de origen de las plantas domesticadas en el mundo". *La Jornada del campo*, Suplemento informativo de La Jornada. 18 de marzo de 2017, Número 114, Año X. pp. 11, 2017.
- Cárdenas C., B. *Museos etnográficos. Contribuciones para una definición contemporánea*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016.
- CEPAL. *Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Una oportunidad para América Latina y el Caribe*. Santiago. Chile. Organización de las Naciones Unidas, 2016.
- Freani D. y Marielle C. "Feria y diálogo para celebrar la diversidad biocultural". *La Jornada del campo*, Suplemento informativo de La Jornada. 18 de marzo de 2017, Número 114, Año X. pp. 5, 2017.
- Giménez M., G. *Teoría y análisis de la cultura*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Instituto Coahuilense de Cultura. Colección Intersecciones. 2005.
- GRAIN. *Hambrientos de tierra. Los pueblos indígenas y campesinos alimentan al mundo con menos de un cuarto de la tierra agrícola mundial*. Barcelona. www.grain.org/es/article/categories/14-documentos-de-analisis, 2014.
- UNESCO *Declaración de México sobre las políticas culturales, aprobada por la conferencia mundial sobre políticas culturales*. México. Recuperado de <http://www.culturalrights.net/descargas/drets culturals400.pdf>. 1982..





XICOMTENATL

MESA 3

**EL PATRIMONIO INMATERIAL
COMO ACTIVO Y CATALIZADOR
DEL DESARROLLO ECONÓMICO**

LE PATRIMOINE CULTUREL IMMATÉRIEL VU PAR



LES PRATICIENS



LES ETHNOLOGUES



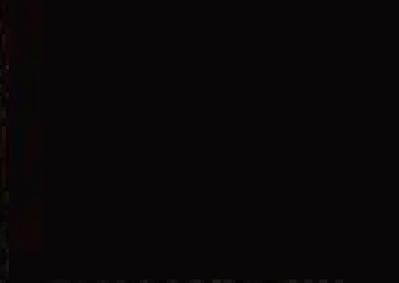
LE MINISTRE DE LA CULTURE



LES FONCTIONNAIRES



LES MUNICIPALITÉS



L'HOMME DE LA RUE

MEDIR EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL: ENFOQUES, DESAFÍOS Y RETOS

ANTOINE GAUTHIER¹
CONSEIL QUÉBÉCOIS DU PATRIMOINE VIVANT

LE PCI VU PAR. FOTOS: ANTOINE GAUTHIER

RESUMEN

Las expresiones tradicionales y el patrimonio cultural inmaterial (PCI) constituyen parte del corazón de las expresiones de la diversidad cultural del mundo, tal como lo señalan las Convenciones de la UNESCO de 2005 y 2003. Sin embargo, relativamente pocas estadísticas directas sobre el PCI se han publicado a la fecha. Este artículo propone mostrar los esfuerzos realizados en Quebec, Canadá, en materia de datos sobre el PCI. Trata de analizar el objeto a medir, los enfoques, así como el objetivo detrás de este ejercicio. Sugiere reflexiones para la elaboración de encuestas futuras. Los análisis expuestos podrían servir para el trabajo de rendición de cuentas vinculadas al informe periódico de los Estados Parte de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003), que podría incluir próximamente un marco global para medir los resultados sobre los cuales el autor ha trabajado particularmente.

“¿Y bueno, eso funciona, la convención para la salvaguardia de no sé qué de la UNESCO? ¿Qué ha cambiado desde su entrada en vigor?”, me preguntó un amigo que pasaba por la calle frente a mi trabajo el otro día. La pregunta debería ser fácil de responder, pero en realidad hace un llamado a una serie de desconocimientos.

La presentación de hoy tratará de responder en parte a la pregunta de por qué tantas interrogantes quedan sin respuesta en cuanto al impacto de los esfuerzos de salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial (PCI) —o, dicho de otro modo, las prácticas, las habilidades, los conocimientos y tradiciones transmitidos de generación en generación, muchas veces de forma oral—, en el marco de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de la UNESCO de 2003.

Por su mandato de salvaguardia, el PCI impulsa a una forma de cambio en la gestión pública en el sector cultural. Para verificar el cumplimiento de los objetivos que un Estado o una institución se fija en esta materia —objetivos respaldados con frecuencia por ciertos datos cuantitativos—, se requieren indicadores confiables de éxito.

El PCI sigue siendo un sector de intervención subrepresentado en el cosmos estadístico. Ha sido el objeto en la última década de varios estudios de naturaleza antropológica, etnológica e histórica. Sin embargo, son relativamente pocos los datos estadísticos directos sobre el concepto (o presentados en su nombre) que se han realizado a la fecha; tanto en Canadá como alrededor del globo.

De hecho, todavía existe poca literatura sobre la evaluación de políticas culturales vinculadas al PCI o sobre los resultados de las acciones emprendidas para su salvaguardia. Una evaluación de esta naturaleza se convierte en una preocupación cada vez más aguda: los portadores de la tradición y sus asociaciones de representantes, que buscan desarrollar sus actividades, hacen un

1 El autor es Director General del Consejo Quebequense de Patrimonio Viviente (CQPV). Es igualmente presidente del Comité Consultivo sobre Patrimonio, Museos y Archivos del Observatorio de Cultura y de Comunicaciones (OCCQ) vinculado al Instituto de Estadísticas de Quebec; miembro fundador del Comité de Pilotaje del Forum de ONG-PCI UNESCO; así como dirigente del Comité Sectorial Nacional de Mano de Obra Compétence Culture. Una versión del presente artículo fue publicada en francés en las actas del Coloquio Internacional sobre la Medida de Productos Culturales Digitales, organizado conjuntamente en Montreal en 2016 por el Instituto de Estadística de la UNESCO y el OCCQ.

llamado para poner en marcha programas públicos que luego analicen la eficacia de las medidas de salvaguardia.

La información (cuantitativa y cualitativa) sobre los factores socio-económicos de las prácticas y los saberes tradicionales, se convierten en una herramienta esencial para conducir una salvaguardia focalizada en los resultados —entre otras de aquellas tradiciones orales como el cuento, la canción, la música y danza tradicionales, así como ciertas formas de prácticas artesanales o de antiguos oficios. Es en este sentido, como lo veremos, que van las propuestas formales del Grupo de Trabajo de composición abierta para la puesta en marcha de un Marco Global de medición de resultados de la *Convención* de 2003, que se reunió en junio de 2017 en Chengdu, China, en el que participé activamente en representación del CQPV y del Forum de ONG-PCI.

Esta escasez estadística sobre el PCI se debe especialmente al carácter, a la vez consensual y transversal, del concepto. Consensual, porque los elementos culturales observados deben ser objeto de un reconocimiento por parte de comunidades (algunas veces más o menos definidas, además de la *paradoja del mentiroso*)² y, eventualmente, por parte de instancias como los gobiernos nacionales. Y transversal, porque el PCI tomado en su conjunto, puede tocar una multitud de áreas y sub áreas, algunas veces incluso fuera de lo que se categoriza habitualmente como cultura, por ejemplo con los deportes (canoas sobre hielo), los procesos agroalimentarios (la fabricación artesanal del jarabe de maple) o la medicina tradicional (curar con plantas indígenas).

A estas dificultades se agrega la posibilidad de que una práctica del PCI no produzca intercambios fácilmente contables; que se presente exclusivamente en la esfera familiar (vida privada) o que se manifieste a una muy pequeña escala.

La elección de la UNESCO y en Quebec de utilizar para el PCI un lenguaje más enfocado sobre los resultados o los procesos generales (“transmisión”, “conocimiento”, “puesta en valor”, “revitalización”, “salvaguardia”) más que sobre acciones más fáciles de medir (“formación”, “producción”, “difusión”, “promoción”, “documentación”), ha podido también influenciar en el proceso de elaboración de las estadísticas.

Estos desafíos no deben, sin embargo, esconder el hecho de que se pueden realizar estadísticas reveladoras en la mayoría de los contextos que involucran el PCI.

El presente artículo se propone mostrar los esfuerzos efectuados en Quebec (Canadá) en la materia, en un país que no ha ratificado la *Convención* de la UNESCO, una Provincia que ha incorporado en su ley disposiciones altamente inspiradas en dicha *Convención*. Sugiere, igualmente, pistas para la elaboración de encuestas futuras.

¿POR QUÉ ESTADÍSTICAS SOBRE EL PCI?

La mayoría de los instrumentos internacionales en temas de cultura señalan que las actividades y las expresiones culturales dan sentido a nuestra existencia, participan de nuestro bienestar y, even-

² Un elemento debe ser reconocido por un grupo o una comunidad para constituir PCI, aunque si la manifestación estuviera verdaderamente reconocida y utilizada en la realidad, el elemento no se encontraría, en varios casos, en peligro y por lo tanto en situación de reivindicar una salvaguardia gracias al estatus como PCI. El mecanismo de PCI induce así a una (tenue) versión de la célebre *paradoja del mentiroso*.

tualmente, en el desarrollo económico de las comunidades. Ellas contienen símbolos e identidades diversas que pueden constituir un fin en sí o bien favorecer la producción de bienes y servicios.

Las expresiones vinculadas al PCI participan en primera línea en la diversidad de las expresiones culturales del mundo.

El manual “Medir la participación cultural” producido por el Instituto de Estadística de la UNESCO, subraya a justo título que “La cultura tradicional es una forma de expresión cultural y así debe estar incluida en todas las investigaciones referidas a la participación cultural” (ISU, 2014: 31).

De forma todavía más evidente para la producción de estadísticas en general, el motivo que se encuentra detrás de la producción de datos sociales y económicos sobre el PCI es la *salvaguardia* de prácticas tradicionales concernidas, o, dicho de otro modo, el desarrollo a corto, mediano y largo plazo de estas prácticas, en función de una cierta preocupación de urgencia y de consideraciones sociales y ambientales.

Además de la manifestación observable de un elemento de PCI, que se puede documentar a la luz de la historia o bien presentarse bajo la forma de fichas *web*, cápsulas de video, etc., la noción de *salvaguardia* invita en prioridad a tener presente el proceso de producción de una práctica, tomada bajo el ángulo de factores socioeconómicos permitiendo su vitalidad y su transmisión.

Un esfuerzo de mantenimiento o de aumento del número de practicantes o de público (participantes y consumidores), o más aún un esfuerzo de mejorar las condiciones de la práctica, es consecuentemente comprendido en el espíritu de los instrumentos normativos como la *Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de 2003.

Esto será cierto en particular para los elementos que necesitan una *salvaguardia* denominada urgente o para los elementos que se verían en desventaja por la acción corriente de los poderes públicos.

¿QUÉ MEDIR Y CÓMO?

Si la producción de estadísticas y la frecuencia de su publicación muestran la importancia que se le otorga al elemento medido, le queda al PCI la cuestión de saber qué medir y de qué manera.

El PCI representa un sistema de reconocimiento de elementos culturales que comprende las normas jurídicas internacionales (*Convención* de 2003 y sus *Directivas Operacionales*), nacionales (diferentes leyes y políticas gubernamentales) y a veces municipales (estatus legales de identificación en Quebec). Pero la atribución del estatus o el reconocimiento de elementos del PCI permanece sujeto a negociación, y la extensión de elementos culturales concernidos según la interpretación que se hace de la definición del PCI se inscribe en un espectro potencialmente muy amplio. A ello se agrega un eventual interés asociado a la presencia en una lista (subsidios, visibilidad, prestigio), que puede tener por efecto incitar a un grupo a desear un reconocimiento patrimonial que no sería de otra forma reivindicado.

Este interés forma parte también de los cálculos de los Estados Parte de la *Convención* de 2003 de la UNESCO al momento de presentar sus candidaturas para las *Listas* del PCI. El valor económico de una inscripción en la *Lista Representativa* puede, entre otros, evaluarse estimando el precio que habría exigido una agencia promocional para obtener el mismo impacto publicitario en la escala

internacional, digamos para la inscripción de la música del mariachi. Dicho de otro modo, ¿cuánto habría tenido México que desembolsar a un privado para decir al resto del mundo que los célebres músicos del sombrero están a la moda, o que el país del tequila merece ser visitado? A la evidencia, mucho. En cuanto a la Lista de Salvaguardia Urgente, debido al mensaje de incapacidad estatal que una inscripción puede enviar, seguirá siendo una herramienta diplomática poco usual y de menor valor económico, considerando además el escaso presupuesto de la UNESCO para asistir a los países que hacen una solicitud de apoyo en este rubro.

En función de las consideraciones precedentes, es posible proponer una definición de PCI que refleje la utilidad factual de este concepto por el número de actores concernidos: "Patrimonio cultural inmaterial: actividad o especialidad humana regional no ilegal, valorada por un cierto número de ciudadanos o de oficiales, pudiendo implicar en su origen o su realización un mínimo de tecnología nacida desde la post guerra".

La naturaleza del PCI conducirá a muchos actores a utilizar el concepto como una forma de "denominación de origen más o menos controlada".

Ciertamente, ello da lugar a una imponente cantidad de elementos culturales. Es la ventaja de la *Convención* de 2003 en comparación, digamos, con la *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular* de 1989, puesto que el PCI otorga un lugar privilegiado a la visión de los practicantes y de los grupos concernidos. Pero se trata igualmente de su inevitable defecto, porque el objetivo de la *Convención* se puede ver rápidamente ahogado en una expansión de prácticas más o menos alejadas de la finalidad inicial. Los mecanismos de listas patrimoniales implicarán, en efecto, la nominación de una cantidad cada vez más grande de elementos a considerar, en el que el desarrollo no cabe necesariamente en el mandato de las instancias públicas.

EL MARCO DE LA UNESCO DE 2009

El *Marco de la UNESCO sobre estadísticas culturales* (ISU, 2009), examinó someramente el tema del patrimonio cultural inmaterial, que es clasificado en la categoría de "sectores de intervención transversales". En esta definición se pueden albergar múltiples dominios como tantas otras subcategorías específicas. El documento, sin embargo, no proporciona indicaciones precisas para medir el PCI.

El Marco contiene además ciertas dificultades. Clasifica por ejemplo el patrimonio inmaterial en la categoría de "prácticas culturales desasociadas de las industrias culturales". La transmisión del PCI está comprendida dentro de un contexto generalmente informal, sin transacción comercial (ISU, 2009: 16, 20), sino como una vaga "dimensión social de la cultura". En un corto pasaje conclusivo, el Marco aprehenderá el PCI como una realidad propiamente inmaterial, en el sentido castellano de intangible, si bien el adjetivo "inmaterial" en el ámbito del PCI constituye en realidad una denominación (¿mal elegida?), haciendo referencia al hecho que no se trata de entrada de patrimonio monumental. El sistema de clasificación estadística quebequense (OCCQ, 2004) adolece del mismo error cuando trata de sugerir que el PCI podría representar el "conjunto de producciones espirituales" vinculadas al patrimonio.

Las Directivas Operacionales de la *Convención* de 2003, al igual que la posición de diversas ONG's, subrayarán *al contrario* los beneficios pecuniarios que puede aportar una práctica del PCI

tanto para los detentores como para el grupo o la comunidad concernida. Por ejemplo, la música instrumental de tradición oral quebequense, la música de fest-noz breton o el tango, como artes de escénicas, se ubican continuamente en la esfera de los intercambios económicos, aún de forma indirecta a través de un desfile o de actividades pedagógicas. Ellas son por naturaleza dirigidas hacia un público y se presentan regularmente como un servicio.

La comercialización de la producción artesanal como parte integrante de las estrategias de desarrollo económico en el mundo en desarrollo, representa otro ejemplo de participación (real o deseada) de elementos del PCI en la vida económica. La UNESCO de hecho ha elaborado una definición de lo artesanal como una producción principalmente manual “sin restricción en términos de cantidad” (UNESCO y CCI, 1997).

La distinción entre sector informal e industria cultural (o economía de la cultura), o entre pasatiempo y actividad profesional, no estará siempre adaptada a la producción de estadísticas en el sector del PCI.

Se requerirá en adelante avizorar un método que sea capaz de medir el PCI teniendo en cuenta que éste pueda comprender los elementos que en gran parte se inscriben en el seno de una economía profesionalizada implicando transacciones medibles y, teniendo igualmente en cuenta que los “números componentes de la cultura, particularmente aquellos exteriores al mercado, pueden ser seguidos gracias a los indicadores de la participación, el horario o el capital social” (ISU, 2009: 17).

ENFOQUES PARA LA PRODUCCIÓN DE DATOS ESTADÍSTICOS SOBRE EL PCI

Para obtener estadísticas o datos cualitativos sobre el PCI, se debe nuevamente saber si se desea medir el PCI de forma extensiva o bien si sus elementos serán tomados separadamente.

La estrategia extensiva representa una forma de reseña general que sabrá dar una imagen global de la situación, pero que difícilmente puede resultar exhaustiva o de una precisión sin falla. Una vez que las partes concernidas estén de acuerdo sobre los valores que justifican un reconocimiento de PCI —identidad, rentabilidad, turismo, equidad de tratamiento, apoyo público u otro—, es posible evaluar los organismos o los establecimientos que afirman o que son reconocidos por trabajar para la salvaguardia del PCI. Será necesario sin duda ir más allá de la estricta delimitación de los “organismos en patrimonio etnológico y en prácticas culturales tradicionales” (OCCQ, 2004) cuya misión sería en primer lugar sensibilizar al público. Se puede, por ejemplo, medir el número de esas instancias, su localización, su presupuesto de operación, el tipo de actividades, ofertas, su radio de influencia, la formación, el personal, etc. Algunas de esas instancias —aquellas que organizan eventos generales, por ejemplo— tocan potencialmente a varios elementos del PCI. El enfoque global permite comprender mejor su alcance.

Medir el PCI como entidad global podrá, por otra parte, representar una variante cifrada del inventario(s) que la *Convención* de 2003 prescribe a los Estados Parte realizar. Ello permite conocer los actores del sector y, eventualmente, evaluar en el tiempo los cambios en este racimo socio-económico transversal. El ejercicio se convierte, sin embargo, en peligroso cuando se trata de recopilar datos a partir de productores o de consumidores individuales para el conjunto del campo del PCI, su número elevado y la heterogeneidad de sus actividades, pudiendo representar

un obstáculo importante. Las posibles evoluciones dentro de lo que se podría ver considerado como elemento del PCI constituyen motivos de prudencia en cuanto a un enfoque que comprenda un marco bien firme.

Evaluar los elementos del PCI tomados separadamente presentará, por su parte, la ventaja de circunscribir un subsector de práctica y luego recolectar datos más finos sobre él. De estos estudios existen ya algunos sin que tengan la etiqueta de PCI. Un estudio socioeconómico sobre el jarabe de maple y su producción puede, por ejemplo, ser realizado independientemente al hecho que ese ámbito sea considerado o no patrimonial. Cuando tales estudios existen, la etiqueta de PCI vendrá a reafirmar el interés de asegurar el monitoreo del elemento. Y cuando son inexistentes, el concepto de PCI podrá justificar su elaboración.

El Instituto de Estadística de la UNESCO reconoce el carácter táctico de la producción de datos subrayando el interés de fundar instrumentos de medida que sean adaptados a las necesidades de las comunidades “a fin de garantizar su pertinencia política” (ISU, 2009: 46).

Los datos tomados sobre un elemento preciso de PCI pueden ser comparados tanto en el tiempo para un mismo elemento cultural, como en relación a prácticas de la misma índole, como para el mismo tipo de elemento en otros países. Estas metodologías de comparación resultan complementarias.

El modelo del ciclo cultural (como el presentado en la siguiente figura u otros más complejos), es una base cómoda para los tipos de acciones a tener en consideración.

Además de ampliar el modelo del ciclo cultural (o de la cadena de creación) a la cultura en el sentido amplio (incluyendo lo agroalimentario, el deporte o la salud) será necesario, con toda seguridad, adoptar una perspectiva de cruce de métodos si se desea analizar correctamente las oportunidades y las amenazas que pesan sobre una práctica de PCI. Estos métodos se pueden insertar en (o complementar) la cadena de valor y permitir identificar mejor las repercusiones en el conjunto del ciclo.

Un cierto número de aspectos pueden ser examinados:

- El estudio de impacto económico;
- La producción³ de elementos del PCI, incluyendo el trabajo de asociaciones sin fines de lucro o privadas y, eventualmente, las actividades sociales y de recreación;
- La estructura del financiamiento público;
- Las estadísticas sobre festivales (ISU, 2015);
- La participación cultural (ISU, 2014);
- La educación y la formación, incluyendo un análisis de oportunidades de empleo postescolares (estudio de mercado);
- La influencia mediática y los gastos publicitarios;

³ “La producción es el proceso por el cual son combinadas las entradas de trabajo, capital, energía, materia y servicio para producir bienes y servicios.” (*Compte satellite de la Culture du Canada 2010*, Statistique Canada, 2014, p. 8).

- El turismo;
- La documentación (archivos con contenidos culturales reutilizables);
- Los recursos consagrados a la investigación (socioeconómica, etnológica u otros);
- El lugar de la lengua como vector de una cultura minoritaria autóctona;
- La presencia de reglamentación restringiendo una práctica de PCI o limitando la producción de bienes y servicios derivados de esta práctica.

El objetivo aquí no es de identificar todas las formas de encuestas posibles, sino más bien comprender que una multitud de enfoques son preferibles para aprehender un elemento del PCI bajo el ángulo de su salvaguardia.

Obviamente, los elementos del PCI no se medirán de la misma manera si ellos constituyen eventos, saberes o prácticas que impliquen la producción de bienes o si constituyen servicios, aunque sean benéficos. Por ejemplo, los elementos que se presentan bajo la forma de carnavales o de procesiones, requerirán de análisis adaptados a su carácter puntual y multidisciplinario, en los cuales los participantes-practicantes son a veces igualmente participantes-consumidores, sin olvidar la cuestión del turismo inherente a este tipo de actividad. Algunos elementos como los rituales privados o los conocimientos relativos al universo se medirán por un conjunto de preguntas bastante diferentes.

UN INFORME SOCIO ÉCONOMICO

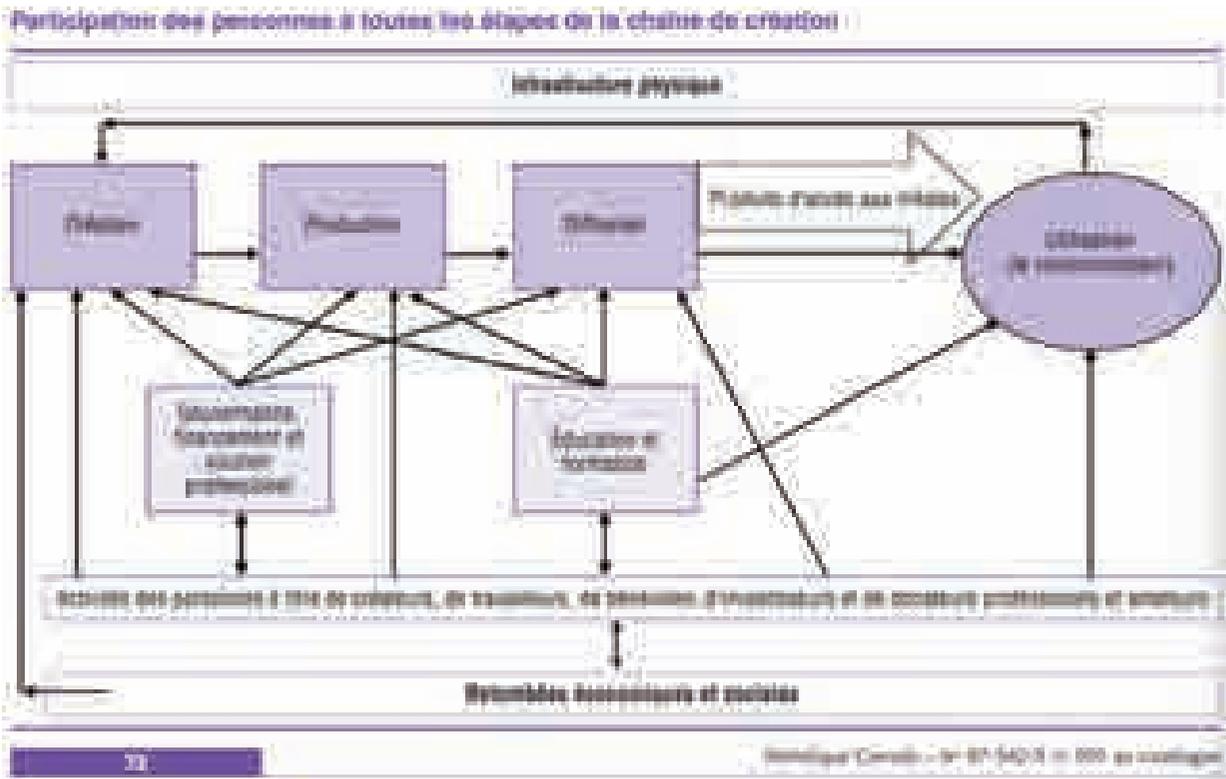
El Consejo Quebequense de Patrimonio Viviente (CQPV) realizó en 2014 un vasto informe socio-económico titulado “Situación actual del patrimonio inmaterial: las tradiciones culturales de Quebec en cifras”.

El informe comprende:

1. Los resultados de una encuesta con asociaciones que definen ellas mismas sus actividades como parte del PCI;
2. Indicaciones sobre la estructura del apoyo público dirigido al PCI y los elementos de cultura tradicional que invocan ser parte de éste;
3. Un estudio detallado sobre la música de tradición oral.

Los resultados del informe son varios. En primer lugar, el capítulo sobre las principales organizaciones que actúan en el sector del PCI permite tener una percepción de las acciones efectuadas en nombre de ese desglose cultural en Quebec. Las estadísticas sobre el presupuesto global de operaciones de los 80 entrevistados (aproximadamente CAD\$ 10 millones) y sobre el número de personas concernidas por sus actividades son especialmente presentadas. Sin embargo, parece difícil sacar conclusiones adecuadas sobre el conjunto de este sector de intervención transversal, en particular porque engloba prácticas que se inscriben en contextos relativamente heterogéneos.

El primer capítulo constituye una suerte de cartografía de las organizaciones concernidas por el PCI y los tipos de acciones que ellas generan. Estas acciones corresponden en Quebec en gran



parte a las artes de tradición oral como el cuento, la danza, la canción y la música tradicionales. Otras disciplinas como el arte textil o las fiestas locales forman también parte del estudio.

La siguiente ilustración muestra una parte significativa del ecosistema del PCI en función del parámetro de vínculos entrantes y salientes entre los sitios de internet. Refleja una faceta de interacciones en el seno del (de los) medio(s) cultural(es) útil(es) para comprender la articulación de este racimo socioeconómico.

Cartografía de los sitios web vinculados al patrimonio inmaterial en Quebec, según el parámetro de grados entrantes y salientes.

El análisis de la estructura del apoyo público ha permitido, en el segundo capítulo, observar la acción del Estado y sus sociedades a través de los recursos otorgados al PCI o a la cultura de tradición oral. Una de las constantes muestra que los organismos que se consideran concernidos por el PCI tienen menor financiamiento en comparación con los otros organismos de cultura. Su capacidad de intervención será, consecuentemente, inferior a otros y ello, en un medio bastante competitivo. Este análisis muestra en definitiva que el Estado ha elegido, en gran parte, “salvaguardar” otra cosa que las prácticas de tradición oral o gestual a través de su intervención.

El examen de las iniciativas municipales quebequenses que han incluido el PCI en sus políticas culturales o patrimoniales, ha permitido medir los esfuerzos realmente efectuados en el seno de este tercer nivel de gobierno. El análisis del CQPV demuestra una mala comprensión extendida del concepto de PCI por parte de las administraciones municipales. Muchas de aquellas efectivamente

indicaron llevar a cabo acciones que corresponden muy poco a la definición que se engarza en su propia política oficial. Por tal motivo, una guía del PCI para las municipalidades se encuentra en curso de realización por parte del CQPV en colaboración con el Ministerio de Cultura.

En el capítulo tres, un estudio específico sobre la música de tradición oral ha permitido identificar los principales ingredientes socioeconómicos de la subdisciplina. Hemos podido, por ejemplo, aprehender a través de una encuesta la forma particular que tienen los intérpretes para aprender este tipo de música, es decir, la mayor parte de las veces de forma autodidacta escuchando registros sonoros. La producción y la comercialización de discos o de formatos MP3 (y de manera más marginal la consulta de archivos de audio inéditos) aparecieron como elementos esenciales en la transmisión de la música tradicional, desasociando de este modo el vínculo comúnmente establecido entre transmisión y formación.



Al cuantificar los recursos públicos otorgados al aprendizaje de este tipo de música, hemos podido constatar que éstos se ubican largamente por debajo de la proporción de músicos tradicionales en la sociedad; de las ventas de registros sonoros quebequeses para este tipo de música (incluyendo los productos digitales) o aún en la asignación de becas individuales otorgadas por el Consejo de Artes y Letras de Quebec. De este modo, para representar el 1% de la formación musical, excluyendo la de primaria y secundaria, la enseñanza de música tradicional reclamaría un lucro cesante anual de más de \$CAD 750 000 de fondos públicos o su equivalente en recursos. Un músico de tradición oral valdrá, consecuentemente menos para el Estado que un intérprete de tradición escrita, por ejemplo.

Una serie de ángulos de análisis han sido empleados a fin de comprender dónde se sitúan las zonas de buen desempeño o los obstáculos frente al desarrollo de esta disciplina en Quebec. Los datos colectados dentro del marco de este análisis han permitido formular la hipótesis según la cual “la música tradicional corresponde mutatis mutandis al nivel de su presencia en el seno de la comunidad de músicos en caso de ser juzgada por sus pares o bien, por el público (ventas), y que ella sería generalmente dejada por su cuenta cuando es evaluada por los administradores institucionales” (CQPV, 2015: 87).

El informe del CQPV contiene igualmente datos sobre la influencia mediática, en particular en la web, al igual que los precios y premios en cultura, no presentados en el cuadro.

Los estudios específicos como el presente o como *La Danza Tradicional Quebequesa* (CQPV, 2016), permiten darse cuenta de la dificultad para agrupar las acciones de los diferentes brazos del aparato gubernamental frente a un objetivo común, de la dificultad de evitar trabajar en compartimentos estancados. Dichos estudios permiten igualmente detectar posibles situaciones de competencia desleal ocasionadas por el propio Estado, de forma consciente o no, al menos en los países donde el apoyo financiero a la cultura condiciona amplios segmentos del mercado. La creación de un “índice de discriminación” se vuelve útil en ese contexto. Tales situaciones estructuralmente desventajosas no conciernen ciertamente a todos los elementos del PCI, pero podría tratarse de una de las causas que originan la dificultad para algunos de desarrollarse plenamente.

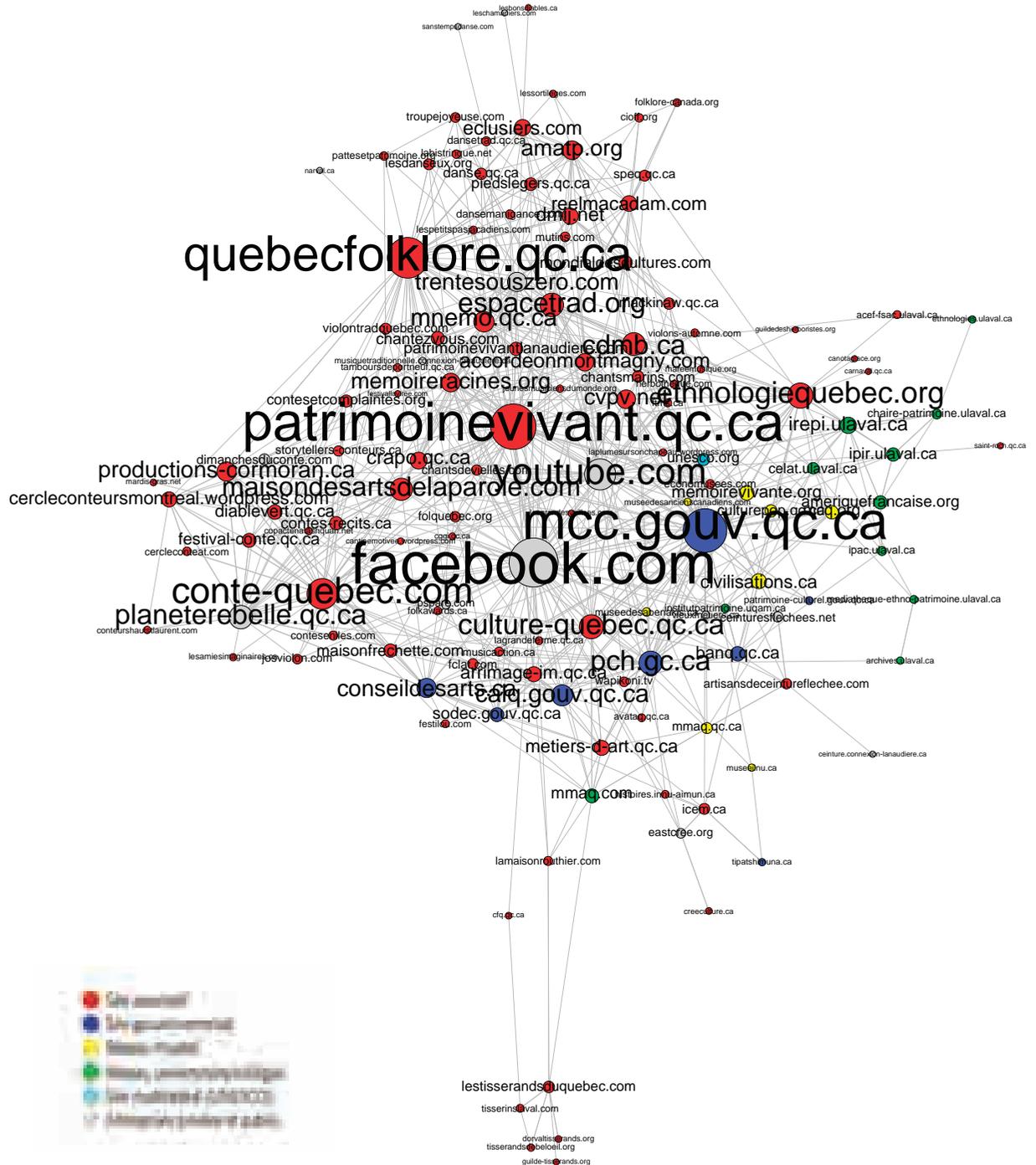
Estos informes permiten establecer que los elementos del PCI, en un gran porcentaje, participan en la vida económica de la sociedad, poseen características medibles y la estructura de intervención pública posee una incidencia sobre su salvaguardia y desarrollo.

MARCO GLOBAL DE MEDICIÓN DE LOS RESULTADOS DE LA CONVENCIÓN DE 2003

Un grupo de trabajo de composición abierta se reunió en Chengdu, China, en junio de 2017 con el objetivo de determinar en detalle el contenido de los indicadores a ser propuestos al Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, que se reunirá en la República de Corea del Sur en diciembre de 2017. El objetivo del marco global de medida de resultados, que se debería incorporar a los informes periódicos de los Estados Parte de la *Convención* de 2003, es el de medir los impactos de las acciones de los Estados, las ONG's, la UNESCO y otros actores concernidos en la salvaguardia del PCI.

En ausencia de comparación en el tiempo, para poder determinar una mejora o un deterioro, el

Cartografía de los sitios web vinculados al patrimonio inmaterial en Quebec, según el parámetro de grados entrantes y salientes.



ejercicio permitirá, en una primera etapa, evaluar las condiciones generales propicias a la salvaguardia o al desarrollo de prácticas y saberes transmitidos de generación en generación. A través de ocho temas, 26 indicadores y varios criterios de apreciación, los Estados Parte y sus socios podrán estimar si existen y si se encuentran activos los siguientes:

- Organismos
- Programas de formación
- Inventarios
- Búsqueda
- Políticas y medidas administrativas
- Principios éticos
- Desarrollo sustentable

Por mi parte, desde hace largo tiempo he abogado para que haya textualmente una forma de equidad en el seno de la *Convención* de 2003. En efecto, parecería muy fácil para un Estado proporcionar cifras absolutas del apoyo público otorgado al PCI y de “aprobar el examen” de la salvaguardia sin ninguna otra forma de comparación. Con el apoyo, principalmente de Perú y Senegal, pudimos agregar lo que, en mi opinión, considero como uno de los criterios fundamentales del proyecto de marco global:

Marco, criterio 11.3

« El apoyo público, financiero y/o técnico para la salvaguardia de elementos del PCI, que se encuentren inscritos o no, es otorgado sobre una base de *equidad* respecto al apoyo global aportado a la cultura y al patrimonio en general, todo ello teniendo en consideración la prioridad acordada a aquellos que se han identificado como necesitados de salvaguardia urgente”.

De este modo, los esfuerzos de salvaguardia de los Estados que se han comprometido a actuar respecto al PCI presente en sus territorios, deberán ser medidos no sólo en función de bellas fotos a colores o de proyectos puntuales tomados fuera de contexto; sino más bien en función del apoyo global que le otorgan a la cultura en su sentido más amplio.

CONCLUSIÓN

El pescador con redes tradicionales del río San Lorenzo debe poder vender sus anguilas a buen precio si quiere que su trabajo prospere y encuentre interesados en tomar su relevo. También deberá ser beneficiario de una reglamentación sobre los recursos pesqueros que le permita pescar en cantidad suficiente respecto al precio de venta. La canoista sobre hielo debe poder contar con organizaciones que le garanticen la realización de competencias, así como comanditarios que hagan su actividad realizable y abordable. Para abocarse a su pasión, el amateur de cuadrillas debe contar con asociaciones y festivales que organicen veladas de danza así como músicos experimentados, remunerados al mismo precio de la entrada, la venta de cerveza o a partir de ingresos externos. Para transmitir

TABLEAU 26 - PLACE DE LA MUSIQUE ET DE LA CHANSON TRADITIONNELLE DANS L'ESPACE PUBLIC PAR RAPPORT À LA MUSIQUE EN GÉNÉRAL, SELON LES STATISTIQUES DISPONIBLES:

OPTIONNELS	PROPORTION EN POURCENT
Ventes annuelles d'enregistrements sonores québécois	1,02%
CALQ (bourses aux artistes pour les projets en musique, moyenne 2011-2012 & 2012-2013)	3,6%
CALQ (subventions fonctionnement organismes 2011-2012 & 2012-2013)	0%
SODEC (regroupement musique)*	1%
MusioAction (projets de production musicale 2009 à 2013)	5%
Radio communautaire (CIBL, CINQ et CKRL)***	1%
Espace.mu	0,5%
Festival d'été & franco de MTL en nombre de groupes programmés (2010-2013)	0,6%
Formation cégeps et universités (MERST)*	0,2%
Conservatoire (MCCQ)	0%
Camps (MCCQ)	3% des élèves* ou moins de 1% du temps de cours**
Nombre de musiciens professionnels**	entre 1,9% et 6,8%
Danse traditionnelle du Québec 2010 (activité connexe impliquant de la musique traditionnelle)**	1%

Légende:

* coût de l'activité moyenne

** coût de l'activité totale

*** inclure des radios communautaires en lien avec des thèmes thématiques de musique traditionnelle

Fuente: *État des lieux du patrimoine immatériel : les traditions culturelles du Québec en chiffres* (2^e éd.), CQPV, Québec, 2015, p. 85.

sus cuentos y su visión del mundo, el Inuit debe poder tener acceso a una educación y emisión de televisión locales en lengua Inuktitut.

Establecer estadísticas sobre elementos del PCI no es, en suma, muy diferente que hacerlo con cualquier otra realidad dada.

El PCI se convierte, en cierta forma, en la razón por la cual efectuar colecta y análisis estadísti-

cos sobre tal o cual sujeto, que sería eventualmente demasiado marginal(izado) o no suficientemente rentable para hacerlo de otro modo.

Es eso lo que hace tan delicada la formalización de un marco metodológico que sería válido de forma extensiva. Sin embargo, se pueden señalar ciertas particularidades del PCI frente a las investigaciones estadísticas, que respeten los principios éticos avalados en el seno de las Directivas Operacionales de la *Convención* de 2003:

1. Estas estadísticas deberían tener como objetivo la salvaguardia del elemento estudiado.
2. Deberían permitir identificar eventuales oportunidades y obstáculos ligados al desarrollo de un elemento, en función de diversos métodos de encuestas cruzadas, incluyendo la recolecta de información cuantitativa o la elaboración de un índice de discriminación en el otorgamiento de recursos públicos.
3. Ellas (las estadísticas) engloban la preocupación de medir manifestaciones a veces marginales o también de precisar las encuestas ya previstas en función de preguntas adicionales sobre un subsector tradicional determinado.
4. Permiten consultar de forma amplia y abierta los grupos y comunidades para obtener indicaciones sobre sus acciones y las de sus miembros y, sobretodo, sobre sus propios objetivos. Las preguntas correspondientes deberían ser generadas o validadas por un grupo de estas personas cuando sea posible.
5. Aunque sean consideradas como estadísticas en cultura, las estadísticas sobre el PCI pueden producir información sobre aspectos de la sociedad en su sentido más amplio.

El éxito de las políticas sobre patrimonio inmaterial, las artes o la cultura tradicionales se medirá en función de datos reales: mayor número de músicos de tradición oral que den conciertos o cursos. Más ventas para los productos de artesanos de mocasines en cuero. Alza de la cobertura mediática de las competencias de canoa sobre hielo.

Aunque no sea tan detallado en la materia, el Marco global de medición de resultados de la *Convención* de 2003 permite incluir en una buena parte estas consideraciones de rendimiento y de medida estadística.

La idea de un futuro observatorio internacional del PCI lanzada por el Foro de las ONG's-PCI en la República de Corea hace algunos años, se muestra pertinente dentro de este contexto.

Las estadísticas ambicionadas por los practicantes o las asociaciones de terreno, posiblemente no serán siempre las mismas que aquellas deseadas por los Estados. Ciertas informaciones pueden ser útiles para las reivindicaciones de las ONG's, aunque podrían revelar la inacción de la administración pública respecto a un elemento dado del PCI. Pero todos los actores concernidos, en un espíritu de salvaguardia y de diversidad cultural a escala mundial (entendido no solamente como la posibilidad para un Estado de subsidiar sus industrias culturales propias), tienen interés de producir datos sobre la base de un consenso que sea lo más transparente posible.

En ello, el PCI aparece como un ingrediente original en el ejercicio de la democracia.

REFERENCIAS

- Conseil Québécois du Patrimoine Vivant, *État des lieux du patrimoine immatériel : les traditions du Québec en chiffres* (2^e éd.), rapport rédigé par Antoine Gauthier, CQPV, Québec, 2015.
- *La danse traditionnelle québécoise*, paru dans la collection « Les traditions du Québec en chiffres », rapport rédigé par Antoine Gauthier, CQPV, Québec, 2016.
- Institut de la Statistique de L'UNESCO, *Cadre de l'UNESCO pour les statistiques culturelles* Montréal, 2009.
- *Mesurer la participation culturelle*, 2014.
- *Festival Statistics: Key concepts and current practices*, 2015
- Observatoire de la Culture et des Communications du Québec, *Système de classification des activités de la culture et des communications du Québec*, Institut de la statistique du Québec, Québec, 2004.
- Statistique Canada, *Compte satellite de la Culture du Canada 2010*, Ottawa, 2014.
- UNESCO, *Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle*, Paris, 2001.
- Symposium UNESCO/CCI, «L'artisanat et le marché mondial : commerce et codifications douanières», Manille, 6-8 octobre 1997.



TRADICIÓN Y ADAPTACIÓN DE LOS CERAMISTAS DE TALAVERA DE LA REINA Y EL PUENTE DEL ARZOBISPO (ESPAÑA)

BIENVENIDO MAQUEDANO CARRASCO
ASOCIACIÓN TIERRAS DE CERÁMICA

PINTOR TALAVERANO. FOTO: EVARISTO PAVÓN HIGUERA

En agosto de 2007 el negocio de las hipotecas *subprime* saltó por los aires en los Estados Unidos. Un año más tarde, mientras los noticiarios mostraban las imágenes de los empleados de Lehman Brothers saliendo de las oficinas con cajas de cartón, a un océano de distancia, resonaban las palabras del entonces presidente del gobierno español José Luis Rodríguez Zapatero: había una liviana desaceleración pero en modo alguno podríamos mencionar la palabra crisis, ni atrevernos a dudar de la salud de hierro de la banca española... Después vino la cadena fatídica de desastres: el pinchazo de la burbuja inmobiliaria, el hundimiento del sistema bancario español, la ruina de miles de ciudadanos hipotecados, los despidos masivos, los ajustes impuestos por la Unión Europea y el FMI, el rescate de los bancos con fondos públicos... Diez años más tarde seguimos hablando de la crisis y, aunque la situación va mejorando, parece que ya hemos asumido las nuevas reglas del juego: inestabilidad económica, bajada de sueldos, desempleo estructural elevado y movilidad laboral nacional e internacional.

Esta situación, que preocupa a la inmensa mayoría de los españoles, se toma con filosofía dentro del colectivo de ceramistas. “¿Crisis? La cerámica lleva en crisis desde los años ochenta”, responden los artesanos a la pregunta del impacto de la crisis en sus talleres.

SITUACIÓN

Talavera de la Reina es una ciudad española de la provincia de Toledo que en la actualidad ronda los ochenta y cuatro mil habitantes. Se sitúa en la vega del Tajo, río que la bordea y que ha tenido un importante papel en el desarrollo de la urbe. El núcleo histórico está acordonado por tres recintos amurallados que encierran palacios, conventos e iglesias de un alto valor patrimonial. Durante siglos fue señorío de los arzobispos de Toledo, mantuvo un concejo fuerte y un papel destacado en la economía y geopolítica del territorio por su estratégico emplazamiento y su diversidad productiva. Ciudad de tenderos, vega fértil de hortelanos, centro del mercado nacional de ganados. Sin embargo, si por algo es conocida Talavera de la Reina es por sus producciones cerámicas.

A 34 kilómetros al oeste de Talavera de la Reina, aguas abajo y asomado al mismo río Tajo, en el límite que separa las provincias de Toledo y Cáceres, encontramos el pueblo de El Puente del Arzobispo (apenas mil trescientos habitantes). Su origen se debe a la construcción de un puente fortificado a finales del siglo XIV por encargo del arzobispo toledano Pedro Tenorio. El Puente del Arzobispo es un pueblo peculiar: un núcleo urbano en el que destacan la iglesia parroquial, el templo de un desaparecido convento de franciscanos descalzos del siglo XVII, una picota y la cañada de ganados que lo atraviesa y salva el río por el puente citado. La inexistencia de término municipal (1 km²) obligó a los habitantes a trabajar las tierras de los pueblos vecinos y a enfocar su economía hacia el río: pescadores, curtidores de pieles, y especialmente ceramistas constituían el grueso de las ocupaciones de la población.

El viajero que se baje del coche a estirar las piernas en cualquiera de los dos lugares se encontrará con rótulos de comercios, números y placas de calle, fachadas y espacios públicos iluminados por azulejos salidos de los talleres locales. Las principales calles siguen luciendo escaparates atestados con una amplia tipología de jarras, platos, juegos de café y cacharros de cocina en los que predominan los colores azules (caso de Talavera) y verdes (caso de Puente). Suelen ser tiendas pequeñas, ventanales hacia el exterior de los modestos negocios familiares que se esconden de la vista.

El Puente del Arzobispo y Talavera de la Reina comparten el determinante geográfico de ser fundaciones emplazadas junto al río Tajo. La abundancia de agua, la existencia de potentes terrazas de arcilla, bancos de arena, buenas vías de comunicación, y la orientación comercial de una buena parte de sus habitantes, propiciaron que desde antiguo fueran centros alfareros sobresalientes.

ORÍGENES

En Talavera se han hallado restos de hornos romanos, y bajo dominio visigodo primero y andalusí después, se incrementaron las producciones¹. Sin embargo, la fama de la cerámica talaverana no es la de los alfareros medievales. Su gran éxito, su diferenciación, se debe a las lozas vidriadas y pintadas a mano que se extienden por doquier a partir del siglo XVI. Vajillas decoradas con motivos seriados muy diversos y cambiantes según evolucionaban los tiempos; cerámica para el común y para las mesas nobles; buena azulejería.

Es muy posible que el motor de despegue de la cerámica talaverana se deba al encargo efectuado por el rey Felipe II en 1570 para decorar con 15.000 azulejos las salas del monasterio de El Escorial. El éxito del encargo rápidamente atrajo a nuevos compradores, y al hilo de los lucrativos negocios llegaron a la ciudad las influencias europeas de la mano de grandes pintores: la holandesa Delft, la italiana Pisa o las producciones portuguesas. La floreciente urbe sedujo a trabajadores de media Europa y, por supuesto, de España (de Sevilla, Valencia, Zaragoza). Los talleres de organización gremial se multiplicaron, se construyeron hornos para la cocción, pilas para decantar las arcillas, pintadores en los que decorar las piezas. Llovieron los encargos, se copiaron los éxitos de China y se diversificaron tanto las producciones como los especialistas vinculados a la creación y comercialización de la cerámica.

En el año 1954, Luis Llubiá, un arqueólogo catalán, excavó un testar para conocer las producciones de los alfares puenteños. Terminados los trabajos, concluyó que el contacto entre los dos centros productores fue continuo.² Artesanos de un lugar buscaron trabajo en el otro, hubo copia de series, lucha de precios, competencia, pero también enfoques distintos que se hicieron patentes en sus respectivas clientelas. Es cierto que hay momentos en los que parte de las producciones se puede diferenciar con cierta claridad (especialmente a partir del siglo XVIII), pero muchos se caracterizan por la mimesis de ambas cerámicas, hasta el punto de que resulta muy complicado afirmar con rotundidad si una pieza salió de un taller talaverano o puenteño.

TRADICIÓN, CRISIS Y ADAPTACIONES

A pesar del poderío productivo de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo, la evolución de la cerámica y el gráfico económico que podemos trazar a lo largo de sus 500 años de existencia está

1 Rodríguez Santamaría, Antonio y Moraleda Olivares, Alberto. *Cerámicas medievales decoradas de Talavera de la Reina*. Escuela de Artes y Oficios. Talavera de la Reina, 1984.

2 Llubiá, Lluís María (1952). *La cerámica de Puente del Arzobispo*. Copia mecanografiada. Archivo Llubiá. Museu de Ceràmica de Barcelona.

lleno de altibajos. Picos de euforia y descensos críticos. El secreto de la subsistencia de la cerámica hay que buscarlo en una probada capacidad de adaptación a los vaivenes de los mercados, sin perder de vista el sistema de transmisión gremial de los conocimientos.

A mediados del siglo XVI, la cerámica de los dos centros es sobradamente conocida y sus talleres están a pleno rendimiento. Los padrones nos informan que en 1518 había 37 artesanos del barro en Talavera de la Reina que, con ligeras variaciones, se mantenían en 1548. En El Puente del Arzobispo, los primeros datos se remontan a 1578 y, pese a ser un núcleo mucho más pequeño y menos poblado, contaba con 29 alfareros y 3 tejeros. Incluso sabemos de dos maestros de alfar (Diego Bázquez de Lugo y Juan de Corral) que habían aprendido su oficio en Toledo y se fueron a la ciudad de Lima a ejercerlo.³

El siglo XVII comienza con una gran noticia para los productores. El rey Felipe III promulga la Pragmática del lujo en 1601, que prohibía el uso de metales nobles en las vajillas ante la necesidad de utilizarlos para acuñar moneda y que, indirectamente, propició la implantación de los cacharros talaveranos más finamente decorados en las mesas de la nobleza y de las clases sociales más acomodadas.

Puente no tardó en seguir la estela y en 1624 Eugenio Narbona afirmaba que los puenteños “se ocupan en la fabricación de vasos de barro y vidriado que aquí se hacen como en Talavera”.⁴

No obstante, debido a las guerras y a las malas cosechas hubo una grave crisis económica a principios del siglo XVII. En la primera mitad del siglo los salarios sufrieron un incremento que los situó por encima de los precios, sin progreso técnico que redujera los costes, por lo que quedaron eliminados los beneficios, con la consiguiente ruina de la industria y del comercio.⁵ En 1680, ante las quejas de las ciudades productoras por la mala situación, el rey Carlos II promulgó una tasa que elevó los precios de las piezas considerablemente:⁶

UNIDAD	TALAVERA	PUENTE
Plato ordinario	14 mrs.	10 mrs.
Escudilla	14 mrs.	10 mrs.
Plato mediano	32 mrs.	24 mrs.
Plato grande	56 mrs.	40 mrs.
Jarra mediana	32 mrs.	24 mrs.
Jarra grande	56 mrs.	40mrs.

En 1645 El Puente del Arzobispo, con unos 1000 habitantes, tenía en funcionamiento 8 hornos de cerámica fina que producían 40.000 ducados anuales y su crecimiento se muestra en clara ascendencia, hasta el punto de que oficiales de rueda de Talavera acaban instalándose en la localidad en

3 Jiménez de Gregorio, Fernando. *La Villafranca de la Puente del Arzobispo desde el siglo XV al XVII*. Ayuntamiento de El Puente del Arzobispo, 1982.

4 Narbona, Eugenio. *Historia de Don Pedro Tenorio, arzobispo de Toledo*. Toledo, 1624.

5 Hamilton, E.J. *El tesoro americano y la revolución de precios en España, 1501-1650*. Barcelona, 1975.

6 Llubiá, L.M^º. *Ob. cit.*



PINTORA TALAVERANA. FOTO: ANA RODRÍGUEZ CORTÉS

1672, con la consiguiente preocupación del gremio talaverano. Se calcula que la producción anual de Talavera era de 50.000 ducados, pero teniendo en cuenta los precios, Puente vendía entre un 33% y un 40% más barato por lo que la producción tenía que ser entre un 13% y un 20% más elevada.

Se consolida de este modo una tendencia que ha llegado a la actualidad y que supone una clara diferencia entre ambas producciones: más barata y numerosa en el caso de la puenteña, más cara y selecta en el caso de la talaverana.

En el siglo XVIII se produce la separación, más o menos acusada, entre ambas lozas. Talavera, gran ciudad del momento, se ve profundamente influida por producciones italianas de corte barroco que darán como consecuencia el nacimiento de la “Serie Polícroma”, que en Puente se traduce en una explosión de tonos verdes y motivos animales. También se agudiza la diferencia en el destino de las piezas: Talavera se afianza en el mercado poderoso y refinado; Puente fideliza al cliente habitual y cubre las necesidades del común.

El primer tercio de siglo no fue nada bien para la cerámica talaverana. En 1720 había ocho alfares que empleaban a cuatrocientas personas, y en 1730 sólo quedaba la mitad. La crisis pudo estar provocada por el aumento del precio de los materiales que se necesitaban para decorar las piezas. El plomo subió un 50%, mientras que el estaño y el azul cobalto doblaron su precio⁷. La apertura de la

⁷ *Ibidem*.

fábrica de Alcora (Castellón) con un repertorio novedoso de formas y decoraciones fue un puntillazo considerable, a pesar de que el rey procuró mantener los alfares talaveranos con franquicias sobre el plomo y estaño, e incluso con apoyo técnico. No obstante, los talaveranos no tardaron en adaptarse a la situación copiando los modelos alcoreños y gestando unas series de inspiración levantina, pero con una impronta local muy clara.

Parece que Puento se recuperó con mayor fortuna y se nos presenta en 1747 como una floreciente villa, cuya principal actividad económica viene de la mano del gremio y trato de alfares, a quien corresponde pagar la mitad de las cargas económicas del municipio⁸. En 1752 había siete maestros pintores que ganaban un jornal de seis reales, 38 oficiales de rueda y pintura que ingresaban cuatro reales, 4 cobijeros que cobraban cinco reales y ocho aprendices que percibían dos. Los ceramistas se encontraban a la cabeza de los jornaleros, equiparados salarialmente con los zapateros, molineros y herradores, y muy por encima de los tejedores de lienzos, alabarderos y cedaceros. Del mismo modo, se perfila como el oficio mayoritario tanto por maestros como oficiales y aprendices.

Los maestros de alfar suelen disponer de casa propia frecuentemente ubicada en calles separadas de sus tratos de alfar, y algunos terrenos que explotan directamente o arriendan. A veces los alfareros se definen también como labradores, e incluso hay un pluriempleado maestro de tejar y tenería.

En 1788 había trescientas familias en la localidad y catorce alfares, en los que se cocían cada año más de setenta hornos, al coste de tres mil reales cada uno, y con una utilidad de cuatrocientos. Es decir, un rendimiento o beneficio industrial del 13%.⁹

Junto con la tierra, el agua y los colores, la fabricación del vidriado precisaba estaño y plomo. La adquisición del plomo estaba controlada por el rey, algo lógico en una época de elevada tensión bélica. La facultad para comerciar con las Indias, que se obtuvo en 1778, supuso la multiplicación de las necesidades de plomo. En 1780 el rey concedió a las fábricas de loza del reino el plomo que necesitasen para sus hornadas, estableciendo los precios y condiciones oportunas.

En 1791,¹⁰ los viejos y deteriorados trece alfares puenteños de 1755 ya estaban recuperados. El impulso del comercio de la cerámica permite alcanzar a finales del siglo XVIII las cuotas de producción que ya existían en el siglo XVII, y que fueron bajando a lo largo de la primera mitad del siglo siguiente. Conocemos los problemas: la desigual competencia de Talavera de la Reina, ya que Puento soportaba mayor presión fiscal sobre las ventas a pie de fábrica; y la obtención del combustible para los hornos.

La Guerra de la Independencia contra Francia marcó el inicio del siglo XIX. Son frecuentes las alusiones a hornos derruidos o antiguos alfares que habían perdido su uso. No obstante, estos años son también los del intento de la recuperación. Paulatinamente se suceden e incrementan los arriendos y las ventas. En todos ellos el objetivo, claramente remarcado, es obligar a la reconstrucción de los alfares y conseguir su puesta en marcha en un período temporal relativamente breve. Varios alfareros aprovecharon la reducción del valor de las propiedades para incrementar la superficie de sus negocios

8 Archivo Histórico Provincial de Toledo. P-15875

9 Porres de Mateo, Julio; Rodríguez de Gracia, Hilario y Sánchez González, Ramón. *Descripciones del Cardenal Lorenzana (Archivo Diocesano de Toledo)*. Salamanca, 1986.

10 Larruga, Eugenio. *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España, 1791*. Madrid, tomo X, rep. facs., 1995.

a costa de los linderos. Y, por supuesto, no tardaron en crear una nueva serie con los protagonistas de la contienda.

A mediados de siglo, Pascual Madoz¹¹ cuenta “siete fábricas de loza fuerte pero de mala vista, cinco hornos de teja y ladrillo, 3 de cántaros y botijos”. Por las mismas fechas en Talavera “es también considerable la alfarería que aunque ordinaria se gradúan sus producciones en 40.000 duros”. Conforme nos adentramos en el último tercio del siglo XIX, las ventas y arriendos van escaseando, la dedicación al oficio del barro es menor y varios alfares sucumben.

Algún empresario avisado como Juan Niveiro, fundador del alfar El Carmen (1849), fijó sus ojos en el Levante. Si lo que la gente demanda son los cacharros de Valencia, haremos cacharros de Valencia, se dijo. El empresario contrató alfareros y pintores valencianos, los puso a trabajar en los tornos talaveranos, y alumbró unas producciones coloristas, baratas y del gusto de la gente, que prepararon a la ciudad para su “resurrección” en el siglo XX.

En Talavera de la Reina fue Juan Ruiz de Luna el encargado de revertir la situación mediante la reinención de la cerámica talaverana, con una vuelta de tuerca a las producciones renacentistas de su edad dorada. Asociado con Enrique Guijo, abrió las puertas de su fábrica en 1908 y las mantuvo hasta su muerte en 1945. Ruiz de Luna resucitó los despojos de los talleres talaveranos y les insufló un espíritu artístico desbordante del que aún se nutren los ceramistas de la ciudad.

A principios del siglo XX, había en Puente del Arzobispo una fábrica de loza fina y tres de loza basta, que hacían mucho negocio y empleaban a numerosos obreros del pueblo¹². La Guerra Civil (1936-1939) supuso un mazazo a la artesanía, que nos recuerda considerablemente a la sufrida a principios del siglo XIX durante la francesada. Las restricciones se hicieron sentir en mitad del conflicto, especialmente en lo relativo a la obtención de los combustibles.

En Puente del Arzobispo el renacimiento viene de la mano de la sociedad formada por Pedro de la Cal y Francisco Arroyo (mano derecha de Ruiz de Luna) en 1941. Ese año fundaron la fábrica de cerámica Santa Catalina. En palabras del propio Francisco Arroyo, la situación de la cerámica puenteña “se encontraba en la más lamentable decadencia consiguiendo en poco más de año y medio que ésta se pusiera a la altura que por sus trabajos tuvo en los siglos XVI y XVII”.¹³

Su influencia fue tal que gran parte de la cerámica que se produce hoy en día en la localidad sigue de forma inconsciente el patrón marcado por él, asociándolo a una antigüedad mucho mayor de la que en realidad tiene.

Con la puesta en marcha de esta iniciativa se activaron diferentes mecanismos con el fin de comercializar los productos, que hasta entonces nadie había pensado en mover. La gestión económica quedó en manos de Pedro de la Cal, y el trabajo artístico en las de Francisco Arroyo. Se realizó un catálogo numerado que ofrecer al cliente, se dotó de personalidad propia al producto mediante una sabia mezcla de tradición y originalidad, se creó un logotipo que además identificaba la procedencia del cacharro de Puente del Arzobispo a modo de rudimentaria denominación de origen, y por encima

11 Madoz, Pascual. *Diccionario geográfico-histórico-estadístico de España y sus posesiones de Ultramar*. Edición facsímil. Valladolid, 1987.

12 López de Ayala y López de Toledo, Jerónimo. *Catálogo monumental de la provincia de Toledo*. Toledo, Diputación Provincial, 1959.

13 VV.AA. *Francisco Arroyo, maestro de ceramistas*. Ayuntamiento de Talavera de la Reina, 2003.

PINTOR TALAVERANO.
FOTO: EVARISTO PAVÓN
HIGUERA



de todo se fijó la calidad de las piezas: acabado del barro, baños, dibujo, color. En suma, se acotó una línea clara e identificable, desdeñando los experimentos y las amplias producciones de tiempos anteriores.

La recuperación fue clara. En 1950 había treinta y nueve alfareros, y setenta y tres en 1960, varios de los cuales enviaban loza a toda España, Norteamérica y norte de Europa.

A partir de la década de los setenta tuvo lugar la revolución industrial particular de la cerámica. La introducción del torno, la amasadora y el horno eléctricos permitieron incrementar la producción, agilizando las cochuras y obteniendo un mayor control de las temperaturas, lo que se tradujo en un mayor aprovechamiento de las piezas elaboradas. Las losetas y ladrillos refractarios sustituyeron a los atifles y cobijas, y la energía eléctrica acabó con el problema del suministro de combustible vegetal. El volumen de ventas se disparó. La figura del carguero, intermediario que cargaba su camión con piezas a bajo precio, se hizo habitual en todos los talleres que, en el caso de Puente llegaron a rondar los setenta. Los niños abandonaban los estudios para aprender los oficios del barro e ingresar un salario. La demanda de mano de obra superó a los centros productores y se extendió a los pueblos aledaños. La cerámica inundó los hogares españoles y las exportaciones internacionales se multiplicaron. Fueron tiempos de bonanza y enriquecimiento. La cerámica estaba de moda. Se regalaba con cualquier excusa, desde un bautizo a una boda, o un cumpleaños, o una visita al familiar que se había marchado a vivir a la ciudad, o como muestra de agradecimiento al médico que te había curado el último catarro.

Y luego todo se desplomó. Tras el auge, la sustitución de la cerámica en la mesa por el vidrio, la porcelana industrial y el plástico relegó al producto a una mera función decorativa. Por otra parte, la excesiva multiplicación de talleres y la ausencia de fórmulas comerciales a través de asociaciones o cooperativas, condujo a un abaratamiento excesivo de los precios, lo que a su vez redundó en una disminución alarmante de la calidad, reducida ya a escasas fábricas, y en el aumento de la economía sumergida.

ENTENDER EL PATRIMONIO INMATERIAL

Después de todo lo contado, es fácil entender que los habitantes de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo están íntimamente ligados al trabajo del barro. No en vano, la cerámica ha sido una destacada fuente de riqueza durante siglos y su elaboración les ha dado fama mundial. Aún perviven las técnicas tradicionales relacionadas con el trabajo del barro y su decoración. Cada alfar tiene sus propias características diferenciadoras que se plasman en variantes en la decoración, aplicación del color e incluso en los baños de las piezas que producen. Las profesiones de alfarero y pintor conviven en una organización gremial que permanece inalterada desde hace siglos, y sus conocimientos se han transmitido de generación en generación a través de una sencilla escalera de maestros, oficiales y aprendices.

La producción cerámica está documentada desde muchos siglos atrás, presenta unas tipologías ampliamente recreadas y unos motivos específicos agrupados en series, una paleta de colores propia y, a pesar de la incorporación de innovaciones, ha mantenido el proceso artesanal de producción y su personalidad.

La relación de los habitantes con la cerámica trasciende a la búsqueda de un modo de vida. Las casas se diseñaron para albergar fábricas y su lenguaje adoptó una rica terminología que les diferenció de sus vecinos. En las familias no se habla del borde del plato sino del bezo, y los hijos no se portan mal sino que dan mucha calda, y se siguen escuchando coplillas, refranes y dichos sobre el mundo alfarero. Este lenguaje es un rico patrimonio inmaterial que dota de personalidad a las poblaciones, y que incluso halla su reflejo en la toponimia de los callejeros, donde perviven los nombres de Alfares, Retameros, Artesanos o Torneros, junto a los de ceramistas ilustres.

Por todas estas razones, el 13 de octubre de 2015, el Gobierno de Castilla – La Mancha, gracias al trabajo y propuesta de la asociación civil Tierras de Cerámica, acordó declarar Bien de Interés Cultural Inmaterial las cerámicas de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo.¹⁴

Aun así, no es fácil defender el concepto de patrimonio inmaterial aplicado a la cerámica, incluso ante una comunidad de especialistas. De hecho, muchos de mis colegas arqueólogos no entienden por qué hemos declarado la cerámica como bien inmaterial. Intento explicarles que, en mi opinión, la importancia de la cerámica no viene tanto de la mano de la pieza como del artesano. El cacharro ha hecho un largo y transformador viaje desde las series repetitivas del siglo XVI hasta lo que se puede ver hoy en los escaparates. Es un reflejo de cien modas pasajeras, sujetas a los vientos cambiantes del gusto y del mercado, pero tenemos que centrarnos en la defensa del patrimonio inmaterial como el conjunto de técnicas y saberes vinculados a la artesanía tradicional, heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, que subyace en la forma de alumbrar las piezas; bajo sus variaciones y adaptaciones, lo que nos queda son las personas con sus conocimientos. No se trata de saber sólo cómo se elabora una pieza sino qué es lo que pasa por la cabeza del artesano y cómo vive su entorno todo eso. Varios de mis recuerdos infantiles más potentes son: salir a la calle por la tarde y que el pueblo estuviese lleno de humo, que oliese a retamas, juntarme con los chavales para redondear canicas en el alfar del tío Pachique, tirarme por los terraplenes de los cascotales has-

¹⁴ Diario Oficial de Castilla-La Mancha, nº 203, de 16 de octubre.

ta el río, hacer atifles. Mis mejores amigos se llamaban Ángel el Laña y Juande el Puchero. Todas esas cosas, que en realidad son sentimientos, forman parte del frágil patrimonio inmaterial de la cerámica. ¿Cómo podemos atrapar todo esto?

SUPERVIVENCIA DE LA CERÁMICA

Como hemos ido viendo, a lo largo de los siglos la transmisión de los conocimientos y la adaptación de los mismos a las diferentes coyunturas económicas han hecho posible que la cerámica se haya perpetuado hasta nuestros días. Con la diferencia lógica de población de ambos centros productores, podemos afirmar que el peso específico de la artesanía en la economía de las comunidades portadoras ha sido muy fuerte. En El Puente del Arzobispo ese impacto ha sido mucho mayor, por una mera cuestión de ratio entre talleres vivos y número de habitantes. Los empleos directos siempre han supuesto un volumen notable en el conjunto de la sociedad puenteña. Incluso ha desbordado a sus habitantes y atraído a artesanos de Talavera, cuando no de una miríada de pequeñas poblaciones vecinas que enviaban a sus jóvenes como aprendices. En una comarca dominada por los municipios de menos de mil habitantes, la cerámica puenteña ha sido durante siglos un sólido refugio laboral. En los momentos de mayor auge, principalmente en los años ochenta del siglo XX, se llegaron a abrir fábricas en los pueblos vecinos.

El tamaño de la ciudad de Talavera trae consigo un menor impacto directo del sector de la cerámica en su economía. No obstante, debemos prestar atención al empuje que ha supuesto la fama de Talavera como ciudad de la cerámica en su balance económico. Talavera creció entre los siglos XVI y XVIII con la cerámica como punta de lanza, a lo que sin duda contribuyeron los monarcas, empezando por Felipe II y su encargo para El Escorial. La fama de su cerámica fue la responsable del incremento de las exportaciones, de la emigración hacia el Nuevo Mundo, y del asentamiento en Puebla de Zaragoza de algunos alfareros talaveranos. Los viajeros que visitaron la ciudad siglo tras siglo no se olvidaron de reseñar la importancia de las fábricas de loza; los edificios principales se revisitaron y todavía hoy se siguen decorando con azulejería; y los industriales del barro abanderaron las continuas revitalizaciones de la ciudad tras las profundas crisis provocadas por las guerras o por los cambios en los modelos de producción.

Así las cosas, ¿cuál es la situación actual de la cerámica? ¿Qué papel juega en la economía de las comunidades portadoras?

La población de El Puente del Arzobispo según el último censo de 1 de enero de 2016 es de 1296 habitantes. Alrededor de 63 personas trabajan en el sector de la cerámica, aunque de forma muy diversa. Predominan los pintores sobre los barreros y las empresas pequeñas sobre los trabajadores individuales, entendidos como aquellos que no tienen vinculación a una sola empresa. Este último es el sistema preferido por los alfareros, tres de los cuales se dedican a proveer de piezas en juguete a la mayor parte de los ceramistas de la localidad, e incluso reciben encargos de fuera del pueblo. Es habitual que los artesanos compaginen su trabajo en la cerámica con otras ocupaciones, desde la hostelería a la organización de cacerías, pasando por diversos empleos en el sector servicios. Es frecuente que se alternen períodos laborales con otros de nula actividad. Al menos cuatro negocios dejaron de funcionar por jubilación o quiebra pero mantienen sus tiendas abiertas para

liquidar el stock acumulado. Algunos se han especializado en las ferias artesanas, la mayoría se enfoca al comprador nacional, y sólo dos fábricas exportan regularmente al extranjero (fundamentalmente a USA y Alemania). Estas últimas han optado por proyectar una imagen cuidada a través de Internet y por contar con empresas norteamericanas para la comercialización de sus productos, adaptando las piezas y sus decoraciones a los gustos de ese mercado.

Los datos proporcionados por la Concejalía de Artesanía del Ayuntamiento de Talavera de la Reina, señalan la existencia de 27 ceramistas y un solo alfarero. La mayor parte se agrupan en menos de una decena de talleres familiares fundados a partir de los años 80 y 90 del siglo XX, e incluso a principios del XXI. Los pintores más avezados se han formado con maestros y oficiales de la Fábrica de Ruiz de Luna. Las producciones son diversas, con especial hincapié en las vajillas de calidad y en la azulejería. Sobresale la Cerámica San Ginés, a cuyo frente se encuentra Mónica García del Pino, bisnieta de Juan Ruiz de Luna. Esta fábrica se caracteriza por su apuesta por la innovación e investigación y su enfoque hacia el mercado internacional. De su taller salió el mural de Orán (Argelia), el más grande del mundo de azulejos pintados a mano (55.000 piezas de 20x20 cm). Una obra que, sin embargo, fue posible gracias a la colaboración de gran parte de los artesanos de la ciudad. Recientemente obtuvo un encargo notable de la mano del cocinero José Andrés para la decoración del restaurante Bazaar Mar en Miami. Se están explorando otras vías como la elaboración de joyería o de los más diversos objetos sobre cerámica, desde guitarras a juguetes eróticos.

MEDIDAS TOMADAS POR LAS AUTORIDADES

Los ayuntamientos de Talavera y Puente muestran una clara preocupación por el estado de la cerámica. Como instituciones más cercanas al ciudadano, son las más conscientes del delicado momento que viven

sus artesanos y, en la medida de sus posibilidades, adoptan acciones tendentes a mejorar los negocios. Ambos consistorios han optado por la realización de encargos para la decoración de los espacios públicos que van desde grandes murales a la mejora de los bancos de las plazas públicas, o a la ordenanza impuesta por el ayuntamiento de Talavera para que el 1% de las fachadas de los edificios de nueva planta cuenten con cerámica artesana de la localidad. En El Puente del Arzobispo se ha visto en la atracción del turismo la vía para regenerar la maltrecha economía local, tradicionalmente sustentada por las fábricas de cerámica. Fruto de su preocupación destacan dos logros: la creación y apertura del Centro



BAUTIZO DEL BARRO.
FOTO: MANUEL RICO

de Interpretación de la Cerámica, y la institución de la fiesta conocida como “Bautizo del barro” que, desde hace dos años ha sido adoptada por Talavera de la Reina con el nombre de “La Barrada”.

El gobierno de la provincia, encarnado por la Diputación de Toledo, promovió la puesta en marcha de dos Escuelas Taller financiadas con fondos europeos, que se emplearon en la construcción del citado Centro de Interpretación, en la elaboración del libro “Barros y colores. Historia de la cerámica de El Puente del Arzobispo”, y en la formación de alfareros y pintores a lo largo de dos años.

En lo que respecta a la Junta de Comunidades de Castilla – La Mancha, la Dirección General de Turismo, Comercio y Artesanía, tiene como uno de sus objetivos prioritarios impulsar el sector artesano por los valores de riqueza, generación de empleo, tradición, cultura y cohesión social que implica. Por ello, se ha creado un programa de subvenciones con dos líneas de actuación:

- a) Línea de promoción, que tiene como objeto la comercialización de productos artesanos y como finalidad la mejora de la competitividad del sector. Dotada con 124.000 €.
- b) Línea de inversión en talleres artesanos, que tiene como objeto la actividad productiva artesanal y como finalidad la mejora de la innovación y de la productividad y competitividad del sector. Dotada con 60.000 €.

La misma Dirección General se encarga de otorgar el carné de artesano y de empresa artesana, aunque sólo a efectos de control y ayudas.

Desde 1980 se convoca la Feria de Artesanía de Castilla – La Mancha. En 2016 la XXXVI edición de FARCAMA contó con 158 artesanos y los ceramistas estuvieron representados por cinco talleres de Puente del Arzobispo, tres de Talavera de la Reina y dos de su entorno (Segurilla y Velada) con producciones similares. La asistencia se calculó en 64.000 visitantes que hicieron 24.000 compras cuyo impacto económico real se desconoce.

La Consejería de Educación, Cultura y Deportes se ha unido a la propuesta de Tierras de Cerámica declarando Bien de Interés Cultural las cerámicas de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo, y ofreciendo su asesoramiento a dicha asociación para la presentación de la candidatura como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad ante la UNESCO. Del mismo modo, se ha reforzado el Museo de la Cerámica Ruiz de Luna con el nombramiento de un director-conservador. En el Museo de Santa Cruz de Toledo se expone la Colección Carranza, con una magnífica representación de las producciones talaveranas. Recientemente ha colaborado con la cesión de piezas talaveranas para una exposición en Puebla de Zaragoza (México).

CONCLUSIONES

A pesar de los esfuerzos de la administración pública y de los artesanos, se está tardando demasiado en superar esta crisis. Por esta razón, en el año 2015 surgió la asociación “Tierras de Cerámica”, cuyo objetivo fundamental es la recuperación del prestigio de la cerámica de Talavera de la Reina y El Puente del Arzobispo mediante la salvaguardia de las técnicas y saberes tradicionales acumulados y transmitidos durante cinco siglos por los artesanos.

Pese a que los problemas que acucian a la cerámica en el siglo XXI recuerdan mucho a los ya

superados en siglos precedentes, hay algunos matices que impiden que las soluciones adoptadas entonces sean eficaces ahora. Los artesanos ya han hecho lo que saben hacer: jugar con los precios, idear nuevas series que encajen en el mercado, ahorrar costes. No es suficiente. Las administraciones públicas han respondido al desafío con subvenciones exiguas o títulos honoríficos que no han ayudado al artesano a pagar las facturas.

Entendemos que es necesaria una política decidida de promoción de los productos artesanos con el fin de que se reactive el consumo. Para ello no basta con diseñar ferias en las que el artesano se muestra al visitante como una rareza rescatada de la máquina del tiempo. Es preciso abordar el problema desde múltiples enfoques. De entrada, tal y como hicieron los monarcas de la Edad Moderna, debería reducirse la presión fiscal sobre los ceramistas y adecuar las cuotas de la Seguridad Social a las facturaciones reales. De este modo es posible que se redujera la economía sumergida y, desde luego, podrían mantenerse los precios competitivos gracias a un aumento del beneficio. Siguiendo con el ejemplo de Felipe III, podría fomentarse el uso de la cerámica artesanal en los edificios públicos de nueva construcción o en las mesas de la red de Paradores Nacionales. Las políticas en pro del avance de la igualdad de sexos tendrían un buen escenario en las fábricas de cerámica, donde tradicionalmente ha habido una alta presencia de la mujer. Con todo, reconociendo que la supervivencia del ceramista es la reactivación del mercado, no debemos de olvidarnos de un factor que ha contribuido a poner a este patrimonio cultural en la zona roja de peligro: la deshumanización de la cerámica.

Curiosamente, a la vez que las producciones de los años setenta y ochenta de ambos centros alfareros empiezan a revalorizarse en las casas de subastas, el aprecio por las producciones actuales decae. Entendemos que este hecho se debe a la desconexión producida entre el artesano y el comprador. Existe un divorcio claro entre aquellos que hemos conocido los tiempos más boyantes de la cerámica y los que no comprenden el trabajo que hay detrás de una pieza acabada. Resulta muy difícil explicar a alguien ese trabajo y —no ya que te comprenda— que te crea. En estos tiempos de inmediatez y consumo veloz hay que idear sistemas para recuperar el gusto por lo elaborado en tiempo lento, de forma manual, con recursos cercanos y con impactos ambientales bajos. La corriente *slow*, cada vez más valorada en el mundo de la alimentación, puede ser el camino a seguir. Para ello hay que escuchar al artesano, trabajar con las comunidades desde abajo en lugar de abordar los problemas desde arriba. La apertura de museos, los galardones y reconocimientos, y la publicación de estudios históricos pueden estar bien, pero debemos ir más allá.

La historia se repite. El gran encargo que el rey Felipe II hizo a Talavera para decorar El Escorial en el siglo XVI nos recuerda al mural de Orán; del mismo modo que las grandes crisis de siglos pasados nos recuerdan a la crisis económica actual. Ya vimos que, tras las crisis, la ciudad volvió a levantarse en gran parte por el empuje de los ceramistas, que no cejaron en su empeño por adaptar las producciones a las nuevas demandas. En el siglo XXI Talavera tiene más problemas sobre el tablero que soluciones y, aun así, mantiene encendidos los rescoldos de su artesanía en un pequeño número de talleres capaces de afrontar los desafíos que se les planteen. La ciudad necesita reinventar su futuro a muy corto plazo. Desaparecidas las huertas, la confección, el mercado de ganados, y maltratada por un urbanismo demencial, las opciones que le quedan son la apuesta por convertirse en un potente nudo de comunicaciones y por poner a trabajar sus recursos culturales. En este sentido, la

gema cultural que distingue a Talavera del resto del mundo no puede ser ignorada. La cerámica tiene que ser uno de los abanderados de la recuperación, y su impacto visual y colorista debe esgrimirse como el mejor de los embajadores para atraer inversiones a la ciudad. Esa reinención de la cerámica en Talavera y Puente no debe olvidarse de la tradición y, para ello, debe cuidarse especialmente que la transmisión del patrimonio inmaterial que atesora no se diluya en unos pocos años.

Ni qué decir tiene que los problemas en la pequeña localidad de El Puente del Arzobispo son todavía mayores. La economía del lugar ha estado sostenida por los vaivenes de la cerámica. Aquí no hay posibilidad de volver los ojos al sector primario o secundario porque, como vimos, ni siquiera cuenta con un término municipal en el que sembrar frutales, instalar centrales eléctricas o estabular ganado. La subsistencia del propio pueblo tendrá mucho que ver con el mantenimiento y recuperación de la cerámica.

Tierras de Cerámica impulsó la declaración de las cerámicas de Talavera y Puente como Bien de Interés Cultural Inmaterial, como primer paso en el largo camino de la recuperación del saber y del prestigio de los artesanos. Para ello, nos reunimos con los productores de ambas localidades, escuchamos sus pareceres, recabamos la información necesaria para iniciar los expedientes, y recogimos cientos de apoyos de los habitantes de los centros productores, de estudiosos, empresas, grupos políticos, medios de comunicación... El trabajo directo con el colectivo artesano está empezando a dar sus frutos. Los ceramistas vuelven a creer en sí mismos, en que pueden tener un futuro; las administraciones públicas están tomando conciencia de la delicada situación, y el ayuntamiento de Talavera de la Reina ha respondido al reto creando la figura de Embajador de la Cerámica.

Tras lograr la declaración de Bien de Interés Cultural en 2015, actualmente trabajamos con México en la redacción del proyecto para solicitar a la UNESCO la inscripción en la *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad* de las cerámicas de Talavera de la Reina, El Puente del Arzobispo y las Talaveras de Puebla, unidas por unos lazos que trascienden lo histórico y se adentran en lo más profundo del sentir de las comunidades de ambas orillas del océano.

Concluyo tomando prestado el lema de la Cerámica San Ginés, cuando acometió el encargo del mural de Orán: *Lo haremos porque no nos consta que sea imposible.*



NIÑO CON CERÁMICA.

FOTO: ANTONIO GARCÍA BLANCO



**REFLEXIÓN SOBRE LA CONTRIBUCIÓN
DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL
AL DESARROLLO ECONÓMICO INCLUSIVO:
AVANCES Y DESAFÍOS**

FRÉDÉRIC VACHERON

SECTOR CULTURA, REPRESENTACIÓN DE LA UNESCO ANTE LOS GOBIERNOS
DE ARGENTINA, PARAGUAY Y URUGUAY

Estimados amigos, en primer lugar quiero agradecer a México y a la ciudad de Tlaxcala, a la Dirección de Patrimonio Mundial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en particular al Dr. Francisco López Morales y a su equipo, por haberme invitado a participar en este Octavo Coloquio Internacional sobre el Patrimonio Inmaterial y sus Usos Sustentables.

Debido a imprevistos, no puedo estar con ustedes físicamente, pero la tecnología nos aproxima en esta instancia. Quiero felicitarlos por organizar nuevamente esta iniciativa que constituye un espacio de diálogo y de reflexión muy importante sobre el patrimonio inmaterial, tema prioritario de la UNESCO.

Tuve el privilegio de participar en uno de sus coloquios en 2011, un encuentro en Oaxaca sobre el tema del patrimonio y la salvaguardia versus turismo. Las publicaciones que nacen de estos coloquios son muy útiles para nuestro trabajo y de hecho usamos esos conocimientos en el marco de nuestra gestión en la región.

Para los funcionarios de la UNESCO y gestores culturales, es muy importante estar en constante contacto con los expertos de diferentes países, con los portadores de las expresiones culturales y los demás actores que trabajan en el campo de la preservación y salvaguardia del patrimonio, así como otros actores económicos y sociales. Por eso, estos encuentros son fundamentales y permiten un ejercicio adecuado de nuestra gestión para adecuar a la realidad de la región.

Estamos agradecidos de participar, y no es un lujo, sino una de verdadera necesidad. Quisiera resaltar la importancia que desempeñan estos espacios de reflexión para la cultura; en particular la del patrimonio inmaterial como garante del desarrollo sostenible, especialmente en el marco de la consecución de los diecisiete Objetivos del Desarrollo Sostenible de la *Agenda 2030*.

El trabajo del INAH es complementario a las acciones que realizamos en el Observatorio UNESCO de Villa Ocampo en Argentina, donde actualmente trabajo, que también tiene como objetivo captar, coordinar y difundir conocimientos sobre los temas de diversidad cultural y de desarrollo sostenible, para permitir un espacio de debate y de reflexión, y generar análisis sobre los grandes cuestionamientos que trabajamos en el marco del mandato de la UNESCO.

En este punto quiero compartir una frase de la gran artista francoamericana, Louise Bourgeois, que decía reflexionando sobre la cultura y su obra, *“si no puedes resignarte a abandonar el pasado, lo debes recrear”*. Esta frase de esta gran artista, me hace pensar en lo que es el patrimonio inmaterial y en los desafíos que encontramos cuando vinculamos este mismo patrimonio inmaterial a grandes temas de desarrollo, y que la frase de Louise Bourgeois demuestra que si la aplicamos a patrimonio inmaterial hay un elemento muy importante. El elemento de recreación. Más allá de la preocupación de su preservación, el patrimonio inmaterial necesita una recreación constante, esa mezcla de creatividad y renovación en constante acción. Es ahí donde ponemos foco en los usos y especialmente en los usos económicos del patrimonio inmaterial, tema del cual me pidieron una reflexión y de lo que hablaré ahora.

La primera reflexión que quisiera compartir es sobre la incorporación del patrimonio inmaterial, que ha permitido una ampliación de la noción de patrimonio y también una diversificación de las oportunidades económicas para su uso.

Sabemos que los primeros textos que sirvieron de base para elaborar las primeras Directrices de la *Convención de Patrimonio* de 1972, uno de esos conceptos generado por la *Carta de Venecia* de

1964, era relacionado a una definición tradicional de patrimonio que se fundamentaba en dos tipos de valores: históricos y estéticos o artísticos. Lo que significaba que el valor y la autenticidad del patrimonio se fundamentaban esencialmente en la materialidad, es decir a los cambios, a la evolución de los materiales y a la ubicación o los entornos históricos. También se consideraba que el patrimonio cultural tenía un carácter estático e inmutable en el tiempo.

La determinación de los valores históricos y estéticos, y la conservación de los materiales, dependían de los análisis de los expertos especializados en el tema y no tanto en la percepción o en la función social que puede tener ese patrimonio. Esa concepción en cierta manera fue cuestionada por varios textos que conocemos y justamente uno de ellos fue generado en México, en la ciudad de Tlaxcala en 1982. La *Declaración de Tlaxcala* de ICOMOS, que reconoció que las nociones intangibles del patrimonio y la vida tradicional, el saber comunitario u otros elementos relacionados a valores culturales inmateriales, tenían que estar considerados en la definición de patrimonio, lo cual implicó un cambio importante.

A nivel global, la *Carta de Burra* en Australia y después el *Documento de Nara* en Japón en 1994, van a atribuir una nueva definición del patrimonio cultural. En ese sentido se debía tomar en cuenta los elementos intangibles y los conocimientos de los antepasados, los valores sociales y espirituales del lugar, así como los usos tradicionales para definir las condiciones de conservación y la definición de patrimonio, y no limitarse a la conservación material del sitio. Vemos que estos textos tuvieron una influencia muy importante en la *Convención de Patrimonio Mundial* de 1972 y en la redefinición de sus directrices.

La definición de patrimonio obviamente se ha ampliado por esos elementos vinculados a lo intangible y por consiguiente esta ampliación tiene también una consecuencia sobre la gestión de estos sitios. En primer lugar, esta evolución se refleja en la manera de definir el Valor Universal Excepcional. Si tomamos el ejemplo de la Ópera de Sídney, ésta ingresó en la *Lista de Patrimonio Mundial* obviamente fundamentada sobre los valores tangibles del edificio, pero también se han incorporado los conceptos y materiales vinculados con la funcionalidad del espacio. Es decir, que la protección del sitio no solo debe orientarse hacia la conservación material de ese extraordinario edificio, sino también asegurar que la funcionalidad está en la salvaguardia, en otras palabras que el edificio debe desempeñar su papel de espacio al servicio de la comunidad. Esta nueva definición y consideración es muy importante porque de cierta manera demuestra que el patrimonio, en una definición más amplia, ofrece también otras oportunidades económicas para la comunidad.

Muchas personas por ejemplo van a la Ópera de Sídney no tanto para ver el edificio, que sin duda tiene un gran valor, sino para participar en esas actividades artísticas, ése público genera por consiguiente un ingreso económico importante a la ciudad y a la Ópera de Sídney.

Esta ampliación se refleja también con el programa de los sitios de *Memoria de la Ruta del Esclavo*, para dar otro ejemplo. Las estancias jesuíticas, sitio de patrimonio mundial en Argentina, agregaron hace unos años a la definición de valor de estos sitios, los aportes y materiales de los esclavos. De esta manera, se amplían las posibilidades de valoración cultural a través de los programas turísticos, por ejemplo en Córdoba el de la *Córdoba Negra*, que permite un recorrido turístico de la ciudad basado en el fundamento de la historia de los esclavos.

Entendemos también esta idea con el concepto del “espíritu del lugar”, que desarrolló ICOMOS.

Por ejemplo, El Abasto de la ciudad de Buenos Aires, que además de ser un edificio de valor patrimonial importante, fue también un lugar histórico que forma parte de los lugares emblemáticos de la cultura porteña y que está vinculado a la historia del tango. Muchos consideran que la transformación del edificio en centro comercial, o como decimos acá, en *shopping*, ha logrado cambios no precisamente positivos porque ha eliminado de cierta manera esas consideraciones inmateriales, no ha respetado el espíritu del lugar. Obviamente es una cuestión muy compleja, pero es interesante escuchar este tipo de críticas porque podemos pensar, efectivamente, que el lugar en cierta manera ha perdido un valor cultural que tenía y ese valor cultural le podía generar aportes económicos importantes que hoy en día no existen más.

Es una reflexión que actualmente podemos aplicar a cualquier sitio que tiene un valor inmaterial importante, como son las casas de los creadores o las casas de grandes escritores, que pueden ser casas con un valor patrimonial local, nacional o internacional, pero que además tienen un valor vinculado no solo a la materialidad del sitio, sino también al legado de la personalidad que tenía esta casa. Ejemplo de ello es la Villa Ocampo, donde nos encontramos hoy, en Argentina, que conocemos un poco más, en la cual hemos hecho un ejercicio pensando en la gestión sin poder beneficiar de este legado. Obviamente no podíamos ofrecer al público el mismo producto, hablando en términos económicos, y el lugar no tendría el mismo valor o las mismas oportunidades económicas tomando en cuenta que muchos visitantes o socios que trabajan con nosotros, se asocian a las actividades de la Villa Ocampo, de las actividades económicas que generan ingresos, no solamente porque es un lugar patrimonial, con un jardín de una gran belleza, sino también porque fue y es la casa de Victoria Ocampo, importante representante de la cultura argentina y latinoamericana.

Hemos calculado hace poco, que hubiéramos perdido hasta el 30% de nuestros ingresos, si no tuviéramos un especial cuidado de la gestión inmaterial del lugar, es decir, del legado de Victoria Ocampo.

Resumiendo este punto, podemos decir que la consideración de los valores sociales y de la función social del patrimonio, permite una visión mucho más dinámica de este mismo patrimonio que le permite vincularse a otras problemáticas económicas o sociales. Entonces vemos que el patrimonio puede resolver problemáticas de exclusión social, de reducción de pobreza. Es decir, una función social es una contribución al desarrollo de las comunidades, así salimos de una visión puramente material del patrimonio, pero preservamos los beneficios de esa función social que aporta a la comunidad.

Otro ejemplo para fundamentar la importancia de la incorporación de lo inmaterial en la noción de patrimonio en el marco de la *Convención* de 1972, es la alusión en 1994, de la categoría de paisajes culturales. Esta inclusión en las Directrices Prácticas de la *Convención de 1972*, ha permitido un reconocimiento del paisaje cultural, visto como una obra conjunta entre el hombre y la naturaleza, y que permite una protección más amplia del patrimonio. Entonces, la protección de esa categoría de patrimonio es también la protección de sistemas económicos tradicionales que permiten el desarrollo sostenible de muchas comunidades.

Sabemos, por ejemplo, que el Valle de Viñales, paisaje cultural en Cuba, inscrito en la *Lista de Patrimonio Mundial* en 1999, demuestra una persistencia de técnicas tradicionales de producción

agrícola, vinculada especialmente al tabaco y que de cierta manera permite generar ingresos económicos a comunidades locales cubanas.

Podemos tomar el ejemplo de los Paisajes Cafeteros de Colombia, espacios de producción importantes y de sobrevivencia de las comunidades. Otro ejemplo más cercano es el caso del Agave en México, inscrito en 2006, que también es un paisaje cultural y que obviamente constituye también, una fuente de ingreso importante de las comunidades. Por ende, se puede tomar el ejemplo reciente en la inclusión de la *Lista de Patrimonio Mundial* del Paisaje Cultural Industrial de Fray Bentos en Uruguay. Este expediente tiene un fundamento basado en el relato inmaterial, y vemos que en este sitio está viviendo un desarrollo tecnológico importante, con la creación de un foro tecnológico de alto nivel en el sitio mismo, además de las actividades de preservación e interpretación del lugar como sitio histórico. Así se ve que la inscripción del sitio constituyó un disparador de desarrollo económico local, como lo está realizando ahora el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), haciendo inversiones de alto nivel en Fray Bentos. Sin la consideración de lo inmaterial, Fray Bentos no hubiera tenido este reconocimiento y hoy no se beneficiaría de este nuevo impulso económico.

Quisiera abordar el tema de los paisajes urbanos históricos, sabemos que en 2011, se adoptó una nueva recomendación sobre el paisaje urbano histórico que ha introducido una nueva metodología para la conservación y preservación de los centros históricos. El paisaje urbano histórico, no constituye una categoría patrimonial, sino una nueva visión de la gestión de los centros históricos. En este sentido, lo que se considera en esta metodología, es tomar en cuenta los usos y valores sociales y culturales, y también los procesos económicos. Es decir, todos los aspectos inmateriales de los centros históricos para mejorar la gestión. Se trabaja un enfoque holístico en el cual la ciudad se ve en toda su complejidad y de hecho existe la visión de que el centro histórico es un espacio vivo y dinámico.

En este sentido, la preocupación de esta recomendación, es asegurar el Valor Universal Excepcional del espacio, es decir, el bienestar de la población. Asegurar que la población pueda mantener una calidad de vida importante e ingresos económicos decentes. De hecho, sabemos que uno de los desafíos de los centros históricos que fueron declarados patrimonio mundial, es el fenómeno de la gentrificación. Es decir, el desplazamiento de la población local, hacia otros lugares debido, en gran parte, a la especulación inmobiliaria.

Sabemos entonces, que esas poblaciones pierden oportunidades económicas, su sistema económico de sobrevivencia y vemos que la consideración inmaterial ofrece nuevas perspectivas económicas, permitiendo mantener los recursos económicos tradicionales, porque lo que se debe considerar en la gestión de los centros históricos, es también su población, las actividades de las mismas, los usos tradicionales. En particular, los que merecen una preservación y una salvaguardia como merecen también, la preservación material del centro histórico como conjunto histórico.

Para finalizar, podemos agregar que el concepto de *itinerario cultural*, agotado en 2005, como categoría de patrimonio mundial, también amplía la noción de patrimonio y amplía las posibilidades de un uso económico del mismo. Así, situamos el ejemplo del Qhapaq Ñan, declarado patrimonio mundial en 2014, que además de ser un sistema de redes viales prehispánicas, abarca una dimensión de patrimonio vivo actual importante, como festividades religiosas, artesanías y otras expresiones inmateriales comunitarias que representan oportunidades económicas de gran importancia.

Después de este primer punto sobre la importancia de la contribución, de la incorporación de lo inmaterial para ampliar las posibilidades económicas, quisiera brindar una segunda reflexión, que es sobre el imponente reconocimiento de los aportes del patrimonio cultural inmaterial al desarrollo económico inclusivo.

Como ustedes saben, la Agenda para el Desarrollo Sostenible del 2030, constituye un importante paso para el desarrollo sostenible en numerosos ámbitos, de manera más concreta, en el ámbito cultural. Habida cuenta de que es la primera vez que el programa internacional de desarrollo hace referencia a la cultura en el marco de los objetivos de desarrollo sostenible vinculados a la educación, al logro de ciudades sostenibles, a la seguridad alimentaria, a la protección del medio ambiente, al crecimiento económico, a las pautas de consumo, a la producción sostenible, a la promoción de sociedades inclusivas y pacíficas. De hecho, la *Convención* de 2003 y sus Directrices en el capítulo VI, están en perfecta sintonía con esa agenda, ya que ahí se alienta a los Estados Parte a reconocer que la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial contribuye al desarrollo económico inclusivo.

El patrimonio cultural inmaterial con frecuencia es esencial en los medios de subsistencia de grupos y comunidades. Las familias campesinas de Estonia, por ejemplo, crían ovejas y producen lana en armonía con la naturaleza y la tradición local. Este modo de vida les aporta un medio de subsistencia y moldea su identidad. Fabrican hilados para las máquinas de tejer, crean objetos de lana y fieltro, hacen velas y jabón a partir de la grasa de las ovejas. Estos métodos de subsistencia son fundamentales para el bienestar de la comunidad y constituyen un factor clave de protección frente a la pobreza a escala local. Lo mismo ocurre en otros lugares, con muchas otras prácticas como las técnicas agrícolas autóctonas y los sistemas de gestión de los recursos naturales.

Muchas comunidades locales han desarrollado formas de vida y prácticas de patrimonio cultural inmaterial que están estrechamente vinculadas a la naturaleza y que respetan el medio ambiente. El patrimonio cultural inmaterial puede generar ingresos y dar empleo a una amplia gama de personas. La artesanía, por ejemplo, genera ingresos no solo para los artesanos y sus familias, artesanía muy vinculada con la identidad, sino también para los que se encargan del transporte y la venta de los objetos artesanales o del almacenamiento y la producción de materias primas. Estas actividades generan un trabajo decente, ya que muchas veces se llevan a cabo en el marco familiar y comunitario, ofreciendo seguridad en el lugar de trabajo y un sentido de pertenencia. Se considera un trabajo digno, puesto que está estrechamente vinculado a la identidad de la comunidad.

Las actividades del tango, por ejemplo, en Argentina y en Uruguay, han ganado una extensión muy significativa en los últimos años y los ingresos económicos totales del sector en forma global han crecido enormemente en un periodo muy corto. Vemos entonces que hay muchos ejemplos de cómo el patrimonio inmaterial puede aportar a la economía.

Para abordar la tercera reflexión, quisiera empezar con esta pregunta ¿por qué a pesar de todas esas demostraciones de los beneficios económicos del patrimonio cultural inmaterial, muchos economistas siguen dudando sobre su importancia en el sector económico?

Muchos economistas han defendido el tema de la diversidad cultural, conocemos en particular, el gran Premio Nobel de Economía 1998, el profesor Amartya Sen, profesor de la Universidad de Harvard, que ha escrito muchos textos, incluidos algunos para la UNESCO, sobre la cultura como

base de desarrollo contemporáneo. Sin embargo, si analizamos uno de los documentos más recientes del Programa de Naciones Unidas para el desarrollo, el PNUD, el *Informe Regional sobre el Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe 2016. Progreso Multidimensional: Bienestar más allá del ingreso*, este importante informe de alrededor de 400 páginas, ofrece una nueva visión muy original de cómo combatir la pobreza en sus múltiples dimensiones y constituye con seguridad un punto de partida para la consecución de los objetivos de Desarrollo Sostenible, de acuerdo con las necesidades específicas de cada país.

Este informe, sin embargo, tiene muy pocas referencias a la cultura, casi ninguna. Y no tiene tampoco ninguna referencia al patrimonio y mucho menos al patrimonio inmaterial. De cierta manera, si hablamos de las diferentes dimensiones de los problemas del desarrollo y si consideramos que hubo un reconocimiento importante por parte de las convenciones internacionales y hasta de los propios Objetivos de Desarrollo Sostenible y tomando en cuenta la extraordinaria diversidad cultural que tiene América Latina y el Caribe, nos podemos preguntar de manera legítima ¿por qué ese informe no hace referencia a una noción tan importante como el patrimonio, y especialmente el patrimonio inmaterial?

En este sentido, podemos hacer esa pregunta a los propios economistas: ¿por qué esa relación entre economía y patrimonio inmaterial aún no está totalmente consagrada? Es decir, que no hay un reconocimiento por parte de todos los economistas de este valor, del valor y de los posibles aportes del patrimonio inmaterial, para resolver temas de desarrollo y para aportar un apoyo económico a las comunidades.

Para analizar esta resistencia de los economistas, quisiera retomar el análisis de una gran economista, Françoise Benhamou, quien en el marco de un seminario internacional que organizamos hace unos años en Villa Ocampo, nos explicó la razón por la cual la cultura no está considerada como representativa en la economía por algunos pensadores económicos. Primero, porque algunos la consideran dentro de lo que denominamos como gastos de lujo, que obviamente en tiempo de crisis disminuye de manera inevitable.

Françoise Benhamou explica también que los economistas han ignorado la cultura en razón de la gran especificidad de los bienes culturales. Muchos de ellos consideran los bienes culturales como bienes singulares, o prototípicos. Los economistas piensan en bienes de consumo masivo, que son reproducibles o en reproducción en serie, y obviamente no es el caso de muchos bienes culturales. Particularmente del patrimonio inmaterial, que no se prestan al consumo masivo y no se reproducen fácilmente y que no permite una producción en serie. La naturaleza de los bienes culturales se opone entonces, muchas veces, a los bienes industriales y por consiguiente, los economistas desconfían de un dominio que les resulta atípico.

La segunda razón, que explica la Sra. Françoise Benhamou, es que la cultura y el patrimonio inmaterial son bienes de consumo conjunto. Es decir, implica la posibilidad de que varias personas puedan consumir el mismo bien al mismo tiempo y sobre todo sin destruirlo. En el fondo, también esos productos son muy alejados de los bienes que los economistas habitualmente analizan, por eso durante mucho tiempo optaron por no confiar en un producto que se presenta como muy original, pero con presencia atípica, demasiado marginal como para merecer la inversión intelectual que ellos demandarían.

Otro aspecto que la profesora Benhamou desarrolla, son los riesgos que implica la actividad cultural. El desarrollo de la actividad cultural en general, se parece a una lotería, un juego de azar. Muchos artistas o muchos portadores de tradiciones no cumplen su meta de éxito, solo algunos tienen éxito comercial y muy pocos se convierten en estrellas en su campo. Es decir, una pequeña parte puede ganar dinero y fama. Según los economistas, esta faceta de lotería que tiñe a la cultura, y especialmente al patrimonio inmaterial, está vinculada a ese carácter prototípico que mencionamos anteriormente. Si tomamos el ejemplo de algunas expresiones inmateriales, artísticas o del cine, sabemos que el agente cultural va a arriesgar su suerte un poco como sucede en la lotería. En resumen, para el economista el mundo cultural y el del patrimonio inmaterial, que se puede reconocer de esta realidad desde el punto de vista económico, un portador de una expresión inmaterial, un artista, puede ganar, pero muchos van a perder. Tal como ocurre en el juego de azar.

En el fondo, es una actividad que tiene mucha incertidumbre y de cierta manera nunca sabemos cuáles son los factores de éxito de la actividad cultural que permite decir cuál tendrá éxito y cuál no. En el ámbito cultural, la incertidumbre del éxito comercial es siempre grande, lo que explica esta faceta de juego de azar que obviamente no constituye una ventaja desde un punto de vista económico. La profesora Benhamou hace referencia al economista William Baumol, estadounidense que explica las dificultades estructurales que tienen las expresiones culturales o inmateriales, debido a su especificidad por su producción.

Efectivamente, si ponemos el ejemplo de un grupo de músicos, es necesario que la música sea tocada por esos mismos músicos, nunca podremos escapar a ellos, nunca la máquina podrá reemplazar al hombre. Entonces se enfrentan a la problemática de cómo mejorar la productividad y obviamente todas las artes del espectáculo, las artesanías, que forman parte del patrimonio inmaterial, están destinadas a estas crisis estructurales por no poder mejorar la productividad.

En este sentido, la profesora Benhamou escribió una obra muy importante sobre la economía del patrimonio cultural. En esta obra demuestra cómo el patrimonio inmaterial, viene a salvar la economía local. Genera empleo, crea lazos sociales, hace renacer los lugares que están adormecidos, les da sentido y peso a las relaciones entre los hombres y los territorios. En este mismo libro, dice que el patrimonio es una herramienta que sirve para la reorientación económica hacia las actividades que incluyen múltiples servicios.

De la misma manera, también explica los desafíos que tiene la política patrimonial, y uno de los desafíos que pesan en los lugares o en las expresiones declaradas como patrimoniales, es el control a la apertura del turismo masivo y el turismo más elitista. En cierta manera, ambos se proponen aprovechar la diversidad del mundo, al nacer del aprovechamiento económico de la diversidad, pero vuelven a enviar a los necesitados a su miseria, al considerar que esa miseria es la garantía de la autenticidad de esos lugares y tradiciones. Entonces, es necesario conservar el patrimonio para los pueblos y a la vez, preservarlo del uso excesivo de los pueblos.

Si bien hemos explicado las críticas o las dudas, y también las contra-críticas de la profesora Benhamou en su libro, ahora quisiera profundizar en otras justificaciones de algunos economistas sobre los beneficios económicos de la cultura del patrimonio inmaterial. En este sentido, hay que analizar tres principios económicos. El primero es la ley de la utilidad marginal decreciente.

Este primer principio, es interesante porque cuanto más se consume un bien, el placer o la necesidad disminuye, se aplica a casi todas las categorías de bienes, es un principio económico. Pero no se aplica justamente a los bienes culturales, y en particular no se aplica al patrimonio cultural inmaterial. Si tomamos un ejemplo, imaginemos una persona que observa un espectáculo o la demostración de una expresión inmaterial en una plaza pública, esta persona se da cuenta que es una segunda experiencia y que reconoce una cierta familiaridad ya sea a través del marco de la educación formal o del ámbito informal familiar. La persona obviamente se emociona, se conmueve, experimenta una satisfacción más fuerte que la vivida anteriormente, que crece más y más. Si imaginamos una tercera oportunidad, esta será aún mayor.

Lo mismo sucede con las personas que escuchan en una plaza pública una melodía que le recuerda a una experiencia anterior. Inconscientemente identifican el reconocimiento del patrimonio propio y más lo van a vivir, más lo van a disfrutar y serán proclives a querer adquirir conocimientos parecidos. Los economistas llaman a esa satisfacción creciente, una excepción a la ley de utilidad marginal decreciente. Es decir, que a diferencia de otros bienes, la satisfacción del consumo de éste no baja, sino constantemente crece. Hay una condición previa para que esta excepción funcione y es que la persona necesita un proceso previo de aprendizaje de este conocimiento, iniciado por la educación formal, por la comunidad o por el ámbito familiar, con la intención de que sea un anzuelo para que la dosis de patrimonio cultural inmaterial se procese y quede en el histórico de la memoria de esta persona.

Entonces vemos, en este caso, que el patrimonio cultural inmaterial tiene un impacto positivo y podemos decir que esta persona motivada por la experiencia, tal vez querrá adquirir un CD para prolongar esa experiencia y crear un impacto económico. Otra idea no tiene ese mismo resultado, por ejemplo tomar agua, se toma agua hasta que se cumple con la satisfacción de saciar la sed y no existe continuidad.

El segundo principio económico que justifica el aporte económico del patrimonio inmaterial, es el principio de las externalidades positivas. El economista Adam Smith demostró que cuando se manifiesta la cultura incluyendo las expresiones inmateriales, se generan beneficios no solamente a los que producen esa expresión o a sus consumidores directos, sino también tiene efectos sobre la comunidad y el país. Por lo tanto, la cultura genera efectos positivos a un conjunto mucho más amplio, más allá del país y también sobre la calidad de vida.

Estos efectos son elementos para justificar la inversión en cultura. Adam Smith dice que la inversión en la cultura tiene un impacto sobre el prestigio de la nación. Así como alguien encuentra a una persona carioca de Rio de Janeiro y lo pueden identificar con el reconocido carnaval de Rio, y el carioca se beneficia con capital de simpatía, sin haber hecho ningún esfuerzo para obtenerlo. Es una herencia que proviene de su cultura y que le genera posicionamiento y eventualmente beneficios. Son ejemplos de externalidades positivas, que se atribuyen al patrimonio inmaterial, a pesar de que no se sea necesariamente un portador o un actor de esa expresión.

Por ello, ciudades y países tienen marca-ciudad o marca-país, debido a expresiones inmateriales. El tango es una marca-ciudad de Buenos Aires, o hasta de Montevideo, con una fuerte atracción turística importante y de ingresos económicos. Según Smith, esta característica de la cultura, de la expresión inmaterial, fundamenta la necesidad de la inversión pública en la cultura, porque no es el mercado privado quien lo va a solventar.

El tercer principio económico que justifica también el efecto positivo del patrimonio inmaterial en la economía, es el efecto multiplicador de la inversión cultural. Si una municipalidad, una ciudad, invierte en una expresión cultural inmaterial es para posicionarlo. Es así potencialmente transformado en motivo de atracción turística local o internacional. Los consumidores de esta expresión inmaterial querrán disfrutar y con esa motivación van efectuar gastos en esta experiencia tales como: hoteles, restaurantes, taxis, etc., generando así un efecto multiplicador. Estos gastos no hubieran existido si no hubiera existido esa expresión inmaterial. Por lo tanto, la economía local se beneficia de esos efectos, aunque esos beneficios no vayan directamente a los portadores de esta misma expresión.

Estos tres principios se aplican a cabalidad al patrimonio cultural inmaterial, pero especialmente en el sector turístico. Por eso quisiera, en una última reflexión, tratar el tema de la relación, o del uso económico sostenible del patrimonio cultural inmaterial, con el ejemplo del sector turístico. Este punto ya había sido estudiado en el Coloquio de Oaxaca, en 2011, organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia y quisiera proponer un repaso de este tema.

Según la Organización Mundial de Turismo, el turismo cultural se estudia de manera profunda solamente desde hace cuarenta años. Se fomentaron los primeros estudios con la adopción, en 1976, de la *Carta sobre Turismo Cultural* de ICOMOS. Hay que destacar que la academia, los centros de investigaciones, no han dedicado estudios profundos sobre la relación entre turismo y patrimonio inmaterial. Sin embargo, podemos resaltar algunas iniciativas interesantes, como es el caso del estudio *Patrimonio Cultural Inmaterial, Identidad y Turismo. El Tango como expresión rioplatense*, realizado por la Cátedra de Turismo Cultural en Buenos Aires, en colaboración con la Oficina Regional de UNESCO en Montevideo. Este estudio proporciona metodologías novedosas y herramientas de gestión sobre el patrimonio cultural inmaterial y turismo, destinados a los diferentes actores locales asociados a la salvaguardia del Tango.

A nivel global, la Organización Mundial de Turismo ha realizado un estudio sobre la relación entre patrimonio inmaterial y turismo, y concluyó que los actores locales e internacionales de turismo demuestran mayor interés en la creación de los productos turísticos viables asociados al patrimonio cultural inmaterial. Las empresas turísticas tienen el interés de diversificar sus productos con la inclusión de la dimensión inmaterial. El estudio indica también las diferentes tendencias actuales relacionando el patrimonio inmaterial con el turismo. Por ejemplo, constataron que el patrimonio inmaterial gastronómico, así como las artes del espectáculo, son muy propensas al desarrollo de las actividades turísticas, metas que el patrimonio inmaterial vinculado a los conocimientos tradicionales, a los rituales, a las espiritualidades, requieren medidas de precaución específicas y no son sistemáticamente proclives a una comodificación, para usar una palabra de origen inglés: *commodification*, compatible con la viabilidad de la expresión.

De manera general, este estudio demuestra que existe una falta de formulación de estrategias integradas de gestión, que deberían tomar en cuenta las múltiples dimensiones del producto turístico asociado al patrimonio cultural inmaterial. Estas estrategias son aún más necesarias, tomando en cuenta que el uso del patrimonio inmaterial en el campo turístico puede generar beneficios directos a las comunidades, al respecto buenos ejemplos y prácticas han sido inventariadas. Estas buenas prácticas demuestran los efectos positivos del uso del patrimonio cultural inmaterial en el

sector turístico para contrarrestar los problemas de desarrollo de las comunidades. Si este posicionamiento no se realiza sobre la base de estrategias multidimensionales, se corre el riesgo que el uso turístico incida de manera negativa sobre esas mismas comunidades, cuestionando la viabilidad de las expresiones inmateriales. Así como también es necesario desarrollar o definir límites de cambio aceptables; por ejemplo, algunas comunidades decidieron separar el espacio turístico de una expresión del espacio del ejercicio de los valores fundamentales de esta misma expresión. La primera es una aproximación para el disfrute legítimo del turista, y la segunda es un ejercicio de los derechos culturales de la comunidad.

Por ejemplo, la milonga es un espacio casi ritual, mientras que la tanguería es una aproximación del tango para todo público. Esta separación permite al turista disfrutar de la cultura de una comunidad, sin poner en riesgo las prácticas inmateriales. Se puede hablar del espacio turístico y del espacio propio de la comunidad. Un ejemplo interesante en esta separación en la gestión, fue desarrollado por los garífunas en Honduras, para evitar una tensión entre el ejercicio de los derechos culturales y la actividad turística local.

Si tomamos el caso del Parque Nacional de Uluru-Kata Tjuta, en Australia, se ha decidido no incluir en la gestión turística algunos elementos de las expresiones inmateriales. Por ello, los turistas no pueden visitar algunos sitios sagrados de las comunidades aborígenes. Esa prohibición da, además, un valor agregado al destino que incrementa el interés turístico del lugar. Para los gestores culturales, son medidas de salvaguardia. Para los economistas son métodos de *marketing* respetuosos del patrimonio inmaterial, pero también eficientes desde un punto de vista comercial.

Otro elemento de la gestión turística es la necesidad de definir marcos éticos, a nivel global existe un *Código Ético Mundial para el Turismo*, en el cual se hacen recomendaciones para los viajeros, consejos prácticos. Por ejemplo, uno de ellos es la necesidad del turista de investigar sobre las costumbres y las particularidades del destino, el respeto de las tradiciones, bienes y creencias locales.

Esas estrategias de gestión son complejas y los elementos de esa complejidad se pueden ejemplificar con la necesidad de estudiar el tipo de consumidores y qué tipo de perfil tienen los que consumen el patrimonio inmaterial. El turista puede tener varios motivos de acercamiento al patrimonio inmaterial, puede ser un motivo más o menos profundo, fortuitos, algunos están motivados por una razón profundamente cultural y otros más superficiales. Todas esas categorías se tienen que estudiar para poder tener una gestión sostenible del producto turístico vinculado al patrimonio inmaterial.

Para poder captar esa complejidad, hay una etapa fundamental en la gestión del patrimonio inmaterial, que es la elaboración de los inventarios. En Buenos Aires, ese trabajo se realizó con el estudio de experiencia piloto de participación comunitaria en seis milongas. Es un análisis de base que permite explorar la posibilidad de la creación de algunos productos turísticos, sin perjudicar la viabilidad de la expresión cultural. Estos estudios previos deben formar parte de las estrategias de gestión mencionadas anteriormente.

Con esta última reflexión, se ha tratado de hacer una aproximación sobre las condiciones del uso turístico del patrimonio inmaterial. Ahora, quisiera concluir con una frase del Che Guevara: "Hay que endurecerse pero nunca perder la ternura". Si bien el patrimonio cultural inmaterial puede contribuir sustancialmente al desarrollo económico inclusivo, habrá que recordar que su misión primordial, es fomentar la cohesión social y crear la identidad de una comunidad. Es como el poder tierno de la

cultura o el poder blando de la cultura, que contrasta con el poder duro de la economía o política. No podemos condicionar la existencia del patrimonio inmaterial solamente a su utilidad económica o política. El uso económico excesivo del patrimonio cultural inmaterial puede generar una instrumentalización del mismo.

Por eso se creó el concepto de la “economía púrpura”, que tiene como objetivo la culturización de la economía, es decir, la humanización de la economía. De la misma manera que la “economía verde” tiene como objetivo no solamente el uso económico de los recursos naturales, sino la adopción de medidas económicas respetuosas del medio ambiente. Por consiguiente, tanto una como otra, son necesarias para la sobrevivencia en este planeta.



“PATRIMONIO Y DESARROLLO ECONÓMICO SOSTENIBLE: UNA MIRADA RENOVADA A LA PRODUCCIÓN TRADICIONAL DE CACAO Y CHOCOLATE”

OLIVER ROMO MIRANDA
CLUB UNESCO HYPATIA, MÉXICO

FOTOS: OLIVER ROMO

INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene por objetivo abordar dos enfoques —el uso del patrimonio y la sustentabilidad—, añadiendo un elemento específico —cacao/ chocolate—, y, desde nuestra perspectiva, puede ofrecer un referente de la aplicación de dichos enfoques al sumar aspectos económicos.

En el ámbito del Patrimonio Inmaterial existen claros ejemplos de cómo diversas prácticas culinarias o gastronómicas se han constituido como parte del patrimonio cultural universal. Ya la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de 2003 prevé, en la definición que hace del patrimonio inmaterial, componentes y consideraciones que dan lugar a expresiones gastronómicas —en particular sus procesos y prácticas— como parte de los elementos de esta categoría de Patrimonio. La elaboración del pan de especias en el norte de Croacia; la cultura y tradición del café a la turca o el Washoku: tradiciones culinarias de los japoneses, son ejemplos de ello.

En la definición se contemplan usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural y les adhiere algunos imperativos, entre los que debe destacarse el desarrollo sostenible (UNESCO, 2003, Art. 2).

Éste último cobra importancia no sólo para el texto que presentamos, sino también para sus implicaciones en el ámbito económico, puesto que las agendas nacionales cada vez están más comprometidas con la sustentabilidad; sobre todo en los temas de la *Agenda 2030* (Objetivos de Desarrollo Sostenible), que enmarcan un mejor balance mundial entre el desarrollo, la sustentabilidad y la economía.

Al abordar estos temas en relación al cacao y el chocolate en México, visualizamos una oportunidad de explorar algunos puntos que nos parecen importantes, tales como la relación entre economía y patrimonio; la inclusión y los derechos económicos, y el uso del patrimonio en ambientes con importancia económica específica como la que tiene el chocolate.

UNA BREVE REFERENCIA SOBRE EL CACAO EN LA ECONOMÍA DEL MÉXICO ANTIGUO

El uso del cacao, desde su domesticación en el México precolombino, ha estado vinculado con mucho más que la alimentación; su importancia cultural comprende usos simbólicos como la espiritualidad y la economía. “En la época prehispánica, en el altiplano central de México, el cacao funcionaba como moneda en los mercados, pero su funcionamiento como moneda, junto con otros usos en la cultura de Mesoamérica, también estaba relacionado con lo sagrado” (Aranda, s.f., p. 1440).

La apropiación cultural del cacao por parte de los pueblos mexicanos, en particular de los mayas y después de otros como los mexicas, nos muestra una relación primigenia y originaria entre el fruto del árbol del cacao, los procesos ideados y desarrollados por los pobladores para transformarlo y utilizarlo, y el significado cultural —endógeno y característico—, cuyo empleo empezó a configurarse desde muy temprano en México.

Esta referencia permite señalar el punto que deseamos destacar: su empleo como moneda. Debido a la importancia del cacao, de sus cuidados necesarios, de su escasez y su empleo en

prácticas como rituales o para ser disfrutado por las élites de los pueblos mesoamericanos, la semilla del cacao, de ciertas características físicas (como tamaño y constitución), se volvió factible para ser utilizada como medio de cambio o moneda. Aunque su valor pudo no ser equiparable con el de otras monedas como el oro, es de vital importancia subrayar el hecho indubitable de su empleo como divisa; lo que nos permite, como introducción al resto de la exposición, señalar que el cacao, desde tiempos ancestrales, ha sido objeto de una valoración económica, más allá de su empleo en otras áreas.

Es importante señalar esta temprana referencia a la economía y el cacao, pues es una premisa básica considerar que un elemento de patrimonio cultural, como lo es el cacao y sus usos —entre ellos, la producción del chocolate—, desarrolla su historia en medio de intereses económicos, propiamente dichos.

EL CHOCOLATE: ENTRE LA ECONOMÍA Y EL PATRIMONIO.

Para efectos de las consideraciones del Patrimonio Inmaterial, la existencia de productos ligados a un elemento patrimonial constituye sólo una parte de él y, sin ésta, dicho elemento no se entendería; aunque, el cacao, por sí mismo, no explica su esencia como elemento patrimonial. En otras palabras, cuando hablamos del cacao, nos referimos a éste como punto de partida, pero no como proceso ni como producto. Los procesos —prácticas y significados— se convierten en el elemento patrimonial. Su resultado —el chocolate—, deviene en la expresión culturalizada del cacao. Esta tesis central nos permite referirnos más enfáticamente a la cultura del chocolate, a una economía del chocolate y a su proyección actual, tomándolo como ejemplo y considerándola una práctica ligada a la sostenibilidad por sus portadores actuales, herederos directos y practicantes de hecho de aquellos procesos originariamente desarrollados por los antiguos mexicanos.

Dicho esto, centramos nuestra exposición en aspectos económicos que, de manera natural, pero no siempre evidente, se encuentran en torno al cacao y, en especial, al chocolate, haciendo hincapié en éste como la expresión culturalizada del fruto del árbol cacaotero. Conviene señalar a este efecto, que el uso del cacao en la producción de chocolate está referido y documentado en México por diversos estudiosos que señalan su relación con la miel del Yucatán para endulzarlo y de la vainilla original de Papantla, ambos en México, para aromatizar y enriquecer el consumo del cacao con fines de degustación por placer.

Jacqueline de Durán-Forest (Estudios de Cultura Náhuatl, v. 47 p. 164) enuncia el uso de diversas plantas aromáticas, la vainilla y la miel como parte de los hábitos desarrollados por los aztecas para el consumo del cacao, lo que demuestra el consumo del chocolate con sus elementos como tal.

El uso del cacao como semilla escasamente se compara con el producto de su transformación, el chocolate. El *valor agregado* al cacao, gracias a los usos de los pueblos prehispánicos, explica la valía que desde entonces este alimento alcanzó entre los mexicanos.

En síntesis, desde un enfoque cultural, es ese *valor* lo que hace del chocolate un elemento patrimonial. Así pues, es preciso acercarnos a los linderos, donde se encuentran los elementos económicos, patrimoniales y de identidad alrededor del chocolate.

Por lo tanto, podemos señalar y visualizar un panorama donde el elemento patrimonial *choco-*

late se ve íntima e inevitablemente ligado a temas económicos, puntualizando con esto que la asociación entre economía y patrimonio puede ser tan natural y evidente, que nos permite vislumbrar nuevos enfoques y balances cuando hablamos de actualidad en términos de desarrollo sostenible, economía y uso del patrimonio.

EL CHOCOLATE COMO ELEMENTO DE PATRIMONIO

El patrimonio inmaterial se encuentra íntimamente ligado a la identidad de sus portadores, relación derivada del principio de diferencia frente al otro y como manifestación que implica la heterogeneidad como estatus natural desde la cultura.

Esta idea nos lleva al campo del patrimonio inmaterial como un patrimonio vivo, cambiante, recreado, significativo e identificable por y para sus portadores; pero no necesariamente excluyente de los demás. Una manifestación de patrimonio inmaterial es definitoria de sus practicantes, pero puede ser aprehendida por los demás, es decir, cualquier otra persona, sea cercana o no a aquellos portadores originarios puede identificarla, entenderla y apreciarla. El principio del *valor universal excepcional* en el ámbito de la UNESCO sería el paroxismo de este principio que podemos identificar en el chocolate y su consumo, como una práctica originada en México, que ha alcanzado una universalidad innegable.

En un marco de derechos humanos, abordar el tema del cacao y el chocolate en relación con sus portadores originarios y sus practicantes actuales (tales como agricultores cacaoteros, cocineras o cocineros, vendedores de chocolate, entre otros) es fundamental para comprender los aspectos económicos relacionados con este elemento. La idea en sí de patrimonio abarca distintos derechos,



como el derecho a la identidad y derechos colectivos como los que reivindican los pueblos indígenas, mientras que los derechos ambientales figuran a través del derecho a un ambiente sano o a la alimentación, por ejemplo. Además de éstos, contamos con derechos económicos como la seguridad económica, el desarrollo o el bienestar. La integralidad de los derechos humanos, su interdependencia y su corresponsabilidad, exige que tomemos en cuenta todas sus aristas, sin excluir elementos que, en ocasiones, son entendidos o interpretados como ajenos a su expresión cultural. Tal es el caso de la economía, incluyendo sus expresiones como los salarios, la producción, las necesidades de consumo o la acumulación de bienes, todos ellos naturales e indispensables, como cualquier otra expresión de derechos humanos.

Entender y aceptar estos hechos es a veces un reto, dada la costumbre o el hábito de numerosos científicos sociales que suelen restringir las consideraciones económicas, dando supremacía o relevancia únicamente a las expresiones culturales, antropológicas o hasta sociológicas; lo que no sólo constituye una omisión técnica, sino una negación de derechos económicos que implica una exclusión del sistema económico hacia los portadores de ciertas expresiones culturales patrimoniales, en referencia a la producción tradicional de cacao y chocolate, como es en este caso.

Entre 2012 y 2015, el Comité del Patrimonio Mundial impulsó el desarrollo de una política para la incorporación del desarrollo sostenible en los procesos de la *Convención del Patrimonio Mundial*, con el propósito de ayudar y guiar a los Estados Partes, profesionales, instituciones y comunidades a aprovechar el potencial de los bienes del Patrimonio Mundial y el patrimonio en general —incluido el patrimonio cultural inmaterial— para contribuir al desarrollo sostenible (UNESCO, 2015).

Con ese objetivo, la UNESCO ha impulsado no sólo una actualización de los procesos de la *Convención*, sino que también reconoce el potencial del uso sustentable y sostenible de los elementos de patrimonio más allá de los alcances hasta entonces desarrollados. El uso sostenible del patrimonio, en cuyo núcleo se encuentran también los individuos y las comunidades, es un imperativo de inclusión y una estrategia para impulsar el bienestar de las personas a partir de elementos patrimoniales.

Lo anterior puede ejemplificarse en el proyecto regional “La Ruta del Cacao en América Latina y el Caribe. Diversidad cultural para un desarrollo endógeno”, que tiene como finalidad el desarrollo local integral en zonas cacaoteras de América Latina y el Caribe en relación con la salvaguardia y gestión del patrimonio cultural. Con ello se busca mejorar las condiciones de vida de los pobladores asentados en los espacios cacaoteros (UNESCO, 2009, en línea).

Los recursos disponibles en dicho proyecto, especialmente éste último objetivo —mejorar las condiciones de vida de los pobladores—, es relevante para el planteamiento expuesto en este trabajo, pues resalta la importancia de las condiciones de vida de los actuales portadores del patrimonio constituido por el cacao y su cultura.

Diversos alimentos preparados son producto de procesos culinarios, gastronómicos e identitarios que, al ser parte de un consumo más allá de lo local, se convierten en parte de su identidad y, eventualmente, parte de su economía.

Algunos ejemplos en México lo constituyen las bebidas hechas con manzana en Zacatlán, una comunidad en el estado de Puebla, o los dulces de leche elaborados en Celaya, Guanajuato. Quizá el ejemplo mexicano más identificable a nivel internacional sea el el tequila, en cuyo caso podemos ubicar un sitio de patrimonio cultural, el *Paisaje de agaves y antiguas instalaciones industriales de Tequila*,

incluido en la *Lista del Patrimonio Mundial* por la UNESCO en 2006. La industria del tequila generó, en el año 2012, \$997 millones de dólares estadounidenses en ingresos por exportaciones, de acuerdo con información de diversas fuentes y del Consejo Regulador del Tequila.

Aunque, desde luego, la explotación económica del tequila es muy anterior a la declaratoria de la UNESCO, no omitimos que el valor universal del sitio y su relación con la bebida coadyuvan en la identificación y la valoración que de ellos se tiene en la apreciación del tequila como bien de consumo.

UN TERRENO MACRO: ECONOMÍA MUNDIAL DEL CACAO Y DEL CHOCOLATE

Abordamos ahora consideraciones económicas de orden internacional para después enfocar nuestra atención en aspectos diversos del cacao y el chocolate en su relación actual con la sustentabilidad y la economía en México.

A manera de reactivo, planteamos la siguiente pregunta: ¿qué pasa cuando alguien se «apropia» de un elemento de patrimonio inmaterial para obtener con éste fines distintos a su naturaleza originaria?

No hacemos referencia a la apropiación que señalamos antes, en la que un elemento de patrimonio pueda ser también aprehendido por otras personas, desde un aspecto cultural. Nos referimos a esta apropiación desde la perspectiva del sector económico y el mercado que representa, lo que implica, de manera preponderante, la explotación del cacao y el chocolate.

A partir de esta perspectiva, señalamos, de manera más puntual, que este elemento del patrimonio cultural, culinario, gastronómico, con origen y pertenencia primigenia en los pueblos mexicanos, ha adquirido universalidad; no sólo desde el punto de vista del consumo, sino también desde el punto de vista económico. Al ser pilar de una industria millonaria a nivel internacional, el cacao y el chocolate conviven cotidianamente entre la cultura y los intereses económicos de grandes consorcios, que más allá de su explotación económica industrializada, implican otros escenarios que conviene señalar.

El estudio *Perspectivas a plazo medio de los productos básicos agrícolas*, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 2004), presenta la producción de cacao localizada entre los trópicos, bajo la óptica de la producción agrícola. Los países productores son países de bajos ingresos (Costa de Marfil, Ghana, Nigeria, Camerún) y algunas economías emergentes (Indonesia, Brasil, México). Entre Costa de Marfil, Ghana e Indonesia se concentra aproximadamente el 70% de la producción mundial de cacao (FAO, 2004), y el precio de este *commodity* en el mercado de valores de Nueva York (Wall Street, 2017, en línea), para julio de 2017, es de aproximadamente \$ 2 000.00 dólares estadounidenses por tonelada. Es decir, cerca de dos dólares por kilogramo de cacao.

No obstante, desde la perspectiva económica, no es lo mismo referirse al cacao que referirse al chocolate.

Diversas fuentes, incluyendo referencias de la Organización Mundial del Cacao (2017), señalan que el importe del mercado global del chocolate es de entre 100 y 110 mil millones de dólares anuales. Por otra parte, el mercado de la materia prima apenas supone un importe de aproximadamente



8 mil millones de dólares anuales. La proporción, en ningún caso, entre la economía del chocolate y la del cacao, es menor a 12:1.

Dicha información nos remonta, ahora, al terreno económico del proceso del cacao al chocolate y, por tanto, al consumo. Aunque no abordaremos los tipos y tendencias de consumo de chocolate, basta decir que la economía que subyace en los mercados mundiales del cacao y el chocolate permite visualizar momentos y escenarios favorables para el impulso y el desarrollo de la economía de los productores tradicionales de esos productos; lo que, en última instancia, debería resultar en mejorar las condiciones de vida de los mismos. Es éste el aspecto que buscamos resaltar y que retomaremos un poco más adelante.

El consumo global de chocolate, como hemos señalado, representa una fuerza económica considerable; lo que implica posibilidades concretas para considerar este elemento patrimonial como una fuente de bienestar para quienes están relacionados con su origen y permanencia.

En los hábitos de consumo, como tendencia global, se encuentra la búsqueda de una alimentación mejor y más natural, con menor consumo de azúcar, por ejemplo. Es ahí donde la economía de los productores tradicionales hoy encuentra un nicho que simultáneamente reivindica la cultura del chocolate y alivia la economía de sus portadores, entre otros factores; pues la industria a gran escala está dirigida, principalmente, a la producción de chocolate con bajo contenido de cacao (Monzón, y García, 2017, en línea). La autenticidad y la calidad de los productos apegados al consumo cultural del cacao y el chocolate están del lado del productor tradicional y del consumidor consciente de los beneficios de un buen chocolate.

ECONOMÍA EN MÉXICO DEL CACAO Y EL CHOCOLATE

Con un consumo per cápita anual aproximado de 750 gramos y una industria que comercializa alrededor de 1 200 millones de dólares anuales, la economía del cacao y el chocolate en México enfrenta diversas problemáticas.

El bajo consumo y la también baja calidad de chocolate que se distribuye mayoritariamente en México son condiciones que resultan de un aprovechamiento muy por debajo de su nivel óptimo. Ser la cuna del chocolate debería posibilitar mejores condiciones y así beneficiar a toda la cadena, pero, en especial, a los actores tradicionales de chocolate en el país.

Según diversas fuentes (SAGARPA, 2014, Comisión Especial de la Industria del Cacao / Cámara de Diputados, 2017), actualmente México produce cerca de 28 000 toneladas de cacao, lo que representa entre 1% y 1.2% de la producción mundial; sin embargo, importa más de 60 000 toneladas de grano de cacao, licor de cacao, pasta y manteca de cacao, así como leche en polvo para su procesamiento, dada la primacía del consumo de chocolate con leche en México.

La industria genera alrededor de 33 mil empleos, además de que entre 40 y 55 mil productores y sus familias dependen económicamente del cultivo del cacao (Cámara de Diputados, 2017). La mayoría de esas familias son pequeños productores, con pequeñas propiedades de tierra dedicada a este cultivo.

Las cifras anteriores nos dan una idea de cómo el cacao y el chocolate tienen tras de sí una carga económica considerable; a tal grado, que las políticas públicas en México lo han consignado como un contribuyente especial para el erario público. En la *Ley del Impuesto Especial sobre Producción y Servicios* para el ejercicio fiscal 2017 aún se considera el chocolate y demás productos derivados del cacao como objeto de gravamen especial, con una tasa impositiva del 8% (además de los impuestos generales), calificándolo como un “alimento no básico... con una densidad calórica de 275 kilocalorías o mayor por cada 100 gramos...” y lo coloca en el mismo nivel de valoración que las botanas o los refrescos (SAT, 2017).

Esta situación responde a un interés del gobierno por hacerse de recursos mediante impuestos, lo que no toma en consideración ni el beneficio nutricional del auténtico chocolate ni la cadena económica y cultural que existe tras de él. Una situación que ha sido denunciada, hasta ahora sin éxito, en diversos foros.

En todo caso, esa decisión gubernamental evidencia, una vez más, que la economía del chocolate y el cacao reviste de una importancia que no podemos soslayar en ningún momento y, por ello, retomamos al cuestionamiento que planteamos con anterioridad, acerca de lo que sucede cuando alguien se apropia de un elemento patrimonial y obtiene de él beneficios diversos, sin que ello implique un beneficio para sus portadores originarios.

ALGUNOS PRODUCTORES Y PROMOTORES EN MÉXICO

Para efectos del tema del patrimonio y la sostenibilidad con relación al cacao y el chocolate, es vital señalar al menos algunas referencias que nos ayuden a dimensionar la importancia que tienen los diversos esfuerzos por preservar, difundir y fortalecer esta cultura en México.

En la zona del sureste mexicano, especialmente en los estados de Tabasco y Chiapas, se concentra la producción de cacao. Los estados de Veracruz, Oaxaca y Guerrero, aunque en menor proporción, han comenzado también a producir cacao. Abordemos ahora el caso de una hacienda cacaotera en Comalcalco, Tabasco, que conocemos de primera mano. La Hacienda La Luz, propiedad de los señores Ana Parizot Wolter y Alejandro Campos, fue herencia del abuelo de ella. El manejo de esta hacienda cacaotera se caracteriza por el cuidado sustentable, por la calidad de la producción del cacao y por ocuparse constantemente del aspecto cultural del chocolate mexicano. Ellos, además, han impulsado el turismo en torno al chocolate y la presencia del chocolate mexicano fuera del país.

Otras fincas, como la Hacienda Jesús María y la Hacienda Cholula, igualmente en Comalcalco, han desarrollado procesos semejantes y se enfrentan a problemáticas comunes, como las antes descritas y algunas otras. Junto a ellos como referencias de productores locales de alcance medio, tenemos la existencia de pequeños productores de cacao y chocolateros artesanales, lo que nos ubica en un escenario natural donde una cultura alrededor del cacao y el chocolate se entiende y se proyecta con la fuerza de su herencia y su proyección originaria.

En el estado de Chiapas, segundo productor nacional de cacao, la existencia de experiencias similares ha tenido lugar y con características semejantes. En la actualidad, las políticas públicas, desde las leyes, atraviesan por un momento decisivo debido a la existencia, por primera ocasión, de la Comisión Especial de la Industria del Cacao, en la Cámara de Diputados federal, cuyo objetivo es desarrollar un marco legislativo que fortalezca diversos aspectos, desde la producción hasta el consumo de chocolate mexicano.

Pero más allá de los estados productores de cacao, están también los esfuerzos en torno a la expansión y fortalecimiento de esta cultura del chocolate. Centrándonos ahora en pequeños productores y chocolateros, podemos referir el trabajo a cargo de iniciativas como la de *Artefacto*, con su *Festival Artesanal de Cacao y Chocolate*, llevado a cabo en la Ciudad de México. Bajo el lema *#cacao-paratodos*, este festival impulsa el consumo de cacao y chocolate artesanal, al tiempo que conjuga una serie de acciones académicas y culturales en torno al mismo tema. En la iniciativa del Festival están presentes algunos participantes de diversos lugares de México, como es el caso de Cacao Unión, Chocolahj, Chocolate Zandunga y Chocolates Ferzo —de Oaxaca—; Cooperativa Cacao, Chocolate Maya, Chocolates Vientos de la Selva, Ko'kov y Los Carreantes —de Chiapas—; o Cooperativa Meztlitzin y ChocoPinole, de la propia Ciudad de México.

Parte de la trascendencia de estos esfuerzos reside en la presencia y el impulso a los productores y chocolateros artesanales, quienes representan la esencia cultural a la que hemos hecho referencia en esta exposición, como portadores y herederos directos del origen de esta cultura del chocolate, y en quienes descansan algunos de los esfuerzos permanentes por enaltecer y valorar mejor la producción y consumo del chocolate auténtico.

Es fundamental otorgarle a dichos portadores y herederos reconocimiento y apoyos efectivos, pues se enfrentan a una serie de problemáticas que incluyen: precios bajos de la materia prima; adversidades derivadas del cambio climático; enfermedades del cultivo (como la moniliasis, entre otras); inseguridad económica; explotación laboral y de niños trabajadores, así como cambios exógenos a su tipo y calidad de vida; riesgos por la manipulación en los cultivos o el propio monocultivo y la manipulación genética del cacao. Además de sufrir exclusión económica, en especial por expropiaciones

de tierras, expulsión de tierras explotables o la asimilación forzada a una dinámica de producción y bajos salarios.

Estas condiciones, aun cuando aquí no habremos de abordarlas a profundidad, deben ayudarnos a reflexionar acerca de que, junto a las grandes empresas e intereses desarrollados por corporaciones, debe existir un estado de bienestar para quienes históricamente, y hasta el día de hoy, han sustentado el cultivo del cacao y la cultura del chocolate. Por ello, nuestra preocupación se centra en repensar, con miras hacia nuevos horizontes, cómo esta economía debe ser corresponsable de su base y no sólo en la punta de la pirámide.

Otras actividades y cadenas económicas ligadas como el turismo, la gastronomía, las ferias, los festivales, las exposiciones y los salones del chocolate e industrias, como la panificadora y la cosmética, deben mucho al cacao y el chocolate, de modo que un mínimo de justicia económica es imprescindible para alcanzar un balance adecuado para todos los participantes de este sector cultural y económico.

USOS SUSTENTABLES DEL PATRIMONIO

Desde aquella visión global que citamos respecto a la política de la UNESCO en relación con el uso sostenible del patrimonio mundial, hasta las necesidades e imperativos que nos demanda el panorama frente al cambio climático, podemos apreciar posibles derroteros y escenarios. El turismo sosten-



table, el consumo responsable, la agricultura orgánica y otros aspectos aparecen como una constante en el caso de la cultura del cacao y el chocolate.

La agricultura del cacao es de uso dedicado, sensible y demandante de cuidados específicos, por lo tanto, es limitado, como todo bien económico. La manipulación genética ha permitido explotarlo económicamente en algunos países; sin embargo, lo que interesa destacar a este trabajo es que esta agricultura del cacao es una opción viable y sustentable, compatible con la economía y con las expresiones culturales que acompañan al chocolate, además de la calidad del producto cacao.

Respecto a la economía local y familiar, ésta atiende las necesidades de pequeños productores; sin embargo, sus condiciones no siempre les aseguran permanencia en el sector, debido a los riesgos ya referidos. Como producto orgánico, este elemento suma al cuidado de la salud y la nutrición como tendencia de los consumidores en la actualidad; lo que, por otro lado, suele devenir en temáticas *gourmet*, habitualmente excluyentes de la mayoría de las economías familiares. Por ello, la cadena económica del cacao y el chocolate busca también opciones como las redes de comercio justo, a una escala pequeña pero sustentable y de alto valor cultural.

Por lo tanto, es posible desprender lecciones importantes acerca del tema abordado; puesto que, histórica y culturalmente, el cultivo del cacao y el consumo de chocolate han tenido como guía esta visión de armonía, equilibrio y aportación culinaria y gastronómica con un enriquecimiento cultural, además de una economía sustentable.

A MANERA DE CIERRE

Las consideraciones que hemos abordado en esta exposición merecen, desde luego, una explicación profunda antes de extraer conclusiones; pero consideramos que, por lo menos en este espacio, podemos resaltar algunas de sus implicaciones de mayor valor.

La primera de ellas es la economía. No considerar la dimensión económica del patrimonio sería no sólo una omisión conceptual sino que, a su vez, significaría la exclusión de los portadores originales de sus derechos económicos. Vivimos en un mundo que no necesariamente tiene que debatirse entre la cultura o la economía, dado que ambos constituyen campos confluyentes y derechos inalienables. Los temas expuestos por la llamada *economía naranja* pueden ser perfectamente referidos en esta cultura del chocolate y su consumo, exponiendo las confluencias y correspondencias entre una economía de proporciones como la que entraña la industria del chocolate y el bienestar económico de los pequeños productores y chocolateros.

Por ello, debe buscarse siempre el diálogo con las otras partes del sistema de producción, sin exclusión mutua, sin sumisión, sin permitir abuso y sin comprometer la sostenibilidad.

La economía y el uso del patrimonio hacen posibles verdaderas alternativas para el desarrollo social y económico de las personas directamente participantes en los sistemas de producción. El balance entre el patrimonio, la sostenibilidad y la economía es perfectamente factible. En el caso del chocolate, es una oportunidad de mostrarse como un referente de aplicación de los principios de esos tres campos.

Es necesario un aporte desde el diseño de políticas públicas —que consideren el patrimonio como eje fundamental del interés público—, con el fin de buscar y fomentar la conciliación de los

distintos intereses, instrumentando acciones correctivas, si es necesario, y buscando su sostenibilidad. Las leyes y los marcos de las acciones de gobierno deben ser corresponsables, junto con los portadores del patrimonio, en el diseño de acciones que respondan a las necesidades por satisfacer y la responsabilidad desde la cultura y la identidad de esos mismos portadores.

Creemos que el uso adecuado del patrimonio, en particular del patrimonio vivo, posibilita la creación de nuevos o mejores equilibrios o balances entre economía, sostenibilidad y patrimonio; contribuye al elevar la calidad de vida de sus portadores originarios, posibilitando su permanencia y, con ello, su identidad y cultura viva.

FUENTES DOCUMENTALES

- De Durán-Forest, Jacqueline. El cacao entre los aztecas, en *Revista de Estudios de la Cultura Náhuatl*, México, pp. 155 a 181. Universidad Nacional Autónoma de México, en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/092.pdf>
- Fletes Ocón, Héctor, y Ocampo Guzmán, Guadalupe. *Dinamismo de la agroindustria en el Corredor Costero de Chiapas, México*. Coordinación y competitividad territorial. Mundo Agrario, vol. 17, n° 36, e038, diciembre 2016. ISSN 1515-5994, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Consultado en <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAe038/7784>
- Kilian Aranda, Lucía. "El uso de cacao como moneda en la época prehispánica y supervivencia en la época colonial". Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, Actas Volumen II, págs. 1439 a 1450. Consultada en http://www.mecd.gob.es/cultura-mecd/en/dms/mecd/cultura-mecd/areas-cultura/museos/mc/actasnumis/volumen-ii/edad-moderna/El_uso_cacao_como_moneda.pdf
- <http://www.fao.org/docrep/007/y5143s/y5143s0w.htm>
- <http://www.elfinanciero.com.mx/pages/produccion-de-cacao-en-el-mundo.html>
- <https://www.merca20.com/los-10-paises-cuyos-habitantes-consumen-mas-chocolate-en-el-mundo/>
- https://elpais.com/elpais/2015/07/06/planeta_futuro/1436177352_249047.html
- <https://www.elindependiente.com/economia/2017/02/25/el-chocolate-esta-en-crisis/>
- http://expansion.mx/empresas/2016/09/14/el-chocolate-muy-afectado-por-el-ieps-segun-la-asociacion-del-sector?internal_source=PLAYLIST
- <http://www.sagarpa.gob.mx/saladeprensa/2012/Paginas/2013B602.aspx>
- Sistema de Administración Tributaria – Secretaría de Hacienda y Crédito Público de México, *Ley de Impuesto Especial a Productos y Servicios*, 2017.
- UNESCO. *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, 2003.
- Patrimonio Mundial y Desarrollo Sostenible, *Proyecto de Resolución*, París, 2015.

CONCLUSIONES

HUGO CALLEJAS MARTÍNEZ • IRERI HUACUZ DIMAS • MARGARITA MAGAÑA •
ENRIQUE PÉREZ LÓPEZ • SOL RUBÍN DE LA BORBOLLA

En junio de 2016 se estableció la Agenda para el Desarrollo Sostenible de 2030 como parte de un nuevo capítulo de las Directrices Operativas de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de 2003. Esta Agenda se constituyó como un Plan de Acción en el que se abordaron tres dimensiones para la integralidad de la protección y la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: la dimensión económica, la social y la ambiental, a las que también se agregarían la paz y la seguridad como ámbitos interrelacionados e indisolubles.

Y es que, de acuerdo con el espíritu de la propia *Convención* de 2003, el Patrimonio Cultural Inmaterial se considera un “impulsor y garante del desarrollo sustentable, en la medida que contribuye a la seguridad alimentaria, auxilia en el mantenimiento de una buena salud, aporta un modelo de educación de valores y competencias para la vida, da soporte e igualdad de género, apoya los medios de subsistencia, respeta la sostenibilidad ambiental, influye en la solución de conflictos y refuerza la cohesión social” (Dos Santos y Ferreira, 2016: 57).

Lo anterior fue el motor que orientó la conceptualización del VIII Coloquio Internacional sobre Patrimonio Inmaterial, titulado en esta ocasión “Usos Sustentables del Patrimonio”, realizado del 26 al 28 de julio de 2017 en la ciudad de Tlaxcala de Xicoténcatl, y cuyo propósito fue reunir y presentar algunas experiencias que pudieran reflejar de manera más concreta dichas afirmaciones.

De las diversas exposiciones de ponentes provenientes de Guatemala, Colombia, Brasil, Argentina, Canadá, España y de distintas entidades federativas de México, se obtuvieron una serie de preceptos generales que no sólo promovieron una rica retroalimentación durante la reunión misma, sino que han sentado un precedente importante para el análisis sobre la vinculación entre Patrimonio Cultural Inmaterial y el desarrollo sustentable, de cara a los desafíos que se nos presentan en la actualidad.

Como punto de partida contamos con la participación del biólogo Jorge Larson Guerra, de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad en México (CONABIO), cuya intervención puso de manifiesto la importancia y urgente necesidad de volver la mirada hacia los conocimientos tradicionales, muestra contundente del Patrimonio Cultural Inmaterial, a fin de encontrar las mejores rutas para recuperar el equilibrio biológico y con ello, garantizar el desarrollo sustentable en sus diferentes vertientes.

Asimismo, Jorge Larson cuestionó ampliamente el uso generalizado que se ha hecho del concepto *sustentabilidad*, que ha impactado en el sentido integral que posee el término, pues en muchas ocasiones se reduce a una serie de criterios técnicos no vinculantes que excluyen una parte

importante de los contextos y procesos culturales en el que la propia sustentabilidad tiene fundamento, una situación que desdibuja su papel como integrador de comunidades, manifestaciones culturales y sitios naturales.

A partir de esta reflexión, es posible afirmar, tal y como también lo exponen Dos Santos y Ferreira (2016) en su ensayo “Desarrollo Sustentable y Patrimonio Inmaterial: una interconexión necesaria”, que la concepción integral de éstos es de suma importancia para el diseño y ejecución de políticas eficientes de gestión del Patrimonio, particularmente ante los desafíos más grandes de la época que son la optimización de recursos financieros escasos, el combate a la pobreza y la desigualdad, y principalmente los problemas ambientales que se encuentran en centro de la Agenda 2030.

Y es que, de acuerdo con la propia *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, el PCI se considera un “impulsor y garante del desarrollo sustentable, en la medida que contribuye a la seguridad alimentaria, auxilia en el mantenimiento de una buena salud, aporta un modelo de educación de valores y competencias para la vida, da soporte e igualdad de género, apoya los medios de subsistencia, respeta la sostenibilidad ambiental, influye en la solución de conflictos y refuerza la cohesión social” (Dos Santos y Ferreira, 2016: 57).

En este mismo orden de ideas, se desarrollaron los debates de los tres ejes analíticos en que se dividieron los trabajos de la reunión.

I. EL PATRIMONIO INMATERIAL Y LA GESTIÓN SUSTENTABLE DE LA BIODIVERSIDAD

Procurar el acceso equitativo de la población a la naturaleza y sus recursos biológicos es uno de los grandes retos que enfrentan pueblos, sociedades y gobiernos contemporáneos, pues la desigualdad en el acceso y el disfrute de la naturaleza, así como la explotación desmedida de los recursos naturales, han acarreado problemas y crisis socio-ambientales de gran magnitud en algunas regiones del mundo, las cuales han llegado a experimentar conflictos en la gobernabilidad y han puesto en peligro la paz social.

No obstante, existen otras formas de gestionar la biodiversidad implementando métodos y estrategias más sustentables y acordes con los contextos geográficos, sociales y culturales en donde tienen presencia, además de que pueden llegar a colaborar con el desarrollo económico de localidades y poblaciones enteras, por lo que es importante identificarlas y visualizarlas para poder aprender de ellas y salvaguardarlas.

A lo largo de las diferentes exposiciones fue posible identificar un eje en común, el cual se define como la compleja existencia de una relación determinante entre la diversidad biológica, la diversidad cultural y lingüística en ciertas partes o regiones del mundo, entre ellas México, pero también otras regiones en América ubicadas en países como Colombia y Brasil, o algunas zonas en África o el sudeste asiático. Un hecho que, a decir de los ponentes, ha contribuido al desarrollo de diferentes formas de relación entre los grupos humanos y la naturaleza (cosmovisiones) creando conocimientos y estrategias (saberes) mediante los cuales se expresan, interpretan, nombran, clasifican y significan los recursos biológicos y demás seres vivos que habitan en esos territorios.

El primer ejemplo presentado fue durante la ponencia “*Un patrimonio inmaterial que perdemos: la erosión del léxico para nombrar la diversidad natural*”, en donde se destacó que diferentes pueblos indígenas en México poseen complejos sistemas de agrupación y categorización de plantas y animales

según su uso, características físicas o biológicas, lo que constituye conocimientos tradicionales del medio ambiente que emplean nomenclaturas en lenguas vernáculas para codificar los usos y hábitos: lo que se puede comer crudo o cocido, lo que es medicinal y lo que es tóxico, la separación de plantas leñosas y rituales, estos saberes contenidos en el ámbito del conocimiento de la naturaleza y el universo han sido desarrollados y transmitidos por generaciones.

De la misma forma, durante la presentación de *“El manejo de la milpa Rarámuri, una previsión para anticipar la escasez”*, se destacó la importancia que tienen los conocimientos y saberes tradicionales que han desarrollado las propias comunidades en la construcción de modelos de desarrollo alternativos que permiten el planteamiento de soluciones claras ante problemas contemporáneos como los ambientales (sequías) y socioeconómicos (pobreza).

“Los mesoamericanos no sembramos maíz, los mesoamericanos hacemos milpa. Y son cosas distintas porque el maíz es una planta y la milpa un modo de vida.

Si en verdad queremos preservar y fortalecer nuestra identidad profunda, no sólo agroecológica sino socio-económica, cultural y civilizatoria, debemos pasar del paradigma maíz al paradigma milpa: un concepto complejo que incluye al maíz pero lo rebasa....

La fuerza de la milpa no está en la productividad del maíz o del frijol o de la calabaza, o del chile, o del tomatillo, medida por separado. Su virtud está en la sinérgica armonía del conjunto”.
(Armando Bartra)

El sistema milpa por ejemplo, es un modelo de policultivo de cosecha múltiple basado en el manejo sustentable experimentado y probado por los saberes tradicionales, en donde es posible que diferentes especies de plantas se complementen y exista un sinergismo que permita asegurar la alimentación a lo largo del año en situaciones climáticas y de suelos diversos. Lo anterior es posible gracias a la estructuración y evolución de los conocimientos micro locales aplicados en la selección de plantas y granos (bancos de germoplasma), de suelos y climas que poseen los diferentes pueblos y culturas que hacen la milpa u otros sistemas de policultivo.

También es importante decir que se ha demostrado la efectividad de este mecanismo de producción de alimentos para asegurar la autonomía alimentaria de las comunidades indígenas y campesinas, una experiencia que podría aplicarse en sitios donde ello represente un problema y así se pueda disminuir la dependencia de la agricultura intensiva, que sin duda lesiona y daña la biodiversidad a lo largo y ancho del planeta.

A ello se deben agregar las diferentes formas comunitarias para la gestión de los recursos, tales como la presencia de sistemas de trojes o graneros familiares, y las redes de solidaridad comunal que se generan en festividades, mismas que se constituyen como formas propias de organización, producción y distribución tradicionales y que, juntas, facilitan la sustentabilidad de los recursos y la vida en las comunidades portadoras de ese PCI.

Por su parte, en las presentaciones sobre *“Los conocimientos ancestrales de la espiritualidad Maya y la gestión sustentable de la biodiversidad”* y *“Más allá de los tubos y de los tanques: cosmovisión, agua y territorialidad en los Altos de Chiapas”*, observamos algunos casos en donde comunidades y pueblos indígenas conciben a los elementos hidrológicos, como el agua en los ríos y lagunas, a los medios

orográficos como cerros, cuevas y parajes, como seres vivos o espacios sagrados que forman parte de sus cosmovisiones y relatos mitológicos, construyéndose así como parte esencial de sus identidades como pueblos y culturas.

La sacralidad que las diferentes cosmovisiones otorgan a los elementos de la naturaleza permite la existencia de complejos rituales religiosos que elevan la valoración y la salvaguardia de los elementos, generando así un complejo universo de saberes, creencias y prácticas que expresan una forma sustentable de manejar los recursos. A partir de lo anterior, se concluye que la gestión de los recursos y espacios naturales se encuentra estrechamente vinculada con los sistemas de organización social y prácticas religiosas que se visibilizan socialmente en figuras como los patronatos civiles y las mayordomías religiosas, una conjunción que permite la sustentabilidad y la distribución negociada para el acceso y distribución equitativa y pertinente de los recursos.

Finalmente, es oportuno mencionar que la diversidad cultural y lingüística representa una variedad heterogénea de estrategias que los diferentes grupos humanos han desarrollado a partir de su interacción con el medio ambiente, y que se han constituido como ejemplos de la gran capacidad que posee el ser humano para adaptarse e innovar y que se han transmitido generacionalmente impactando y creando distintos modelos de sociedad (Dos Santos y Ferreira, 2016: 57).

A pesar de que el modelo de desarrollo económico imperante en nuestro mundo haya llegado a su punto máximo de insostenibilidad en los últimos años, queda claro que aún existen variados caminos y formas de producir los medios materiales para vivir, sin necesidad de depredar o sobreexplotar nuestro medio ambiente. Por ello, es que existe la necesidad imperante de concebir a estos modelos sintetizados en los saberes tradicionales como patrimonios vivos que puedan ofrecer una diversidad de alternativas sustentables para las sociedades contemporáneas.

II. EL DESARROLLO SOCIAL INCLUSIVO BASADO EN EL PATRIMONIO INMATERIAL

En el caso de esta mesa, las diferentes intervenciones de los especialistas se orientaron a resaltar la participación de las comunidades portadoras en la toma de decisiones respecto a proyectos de registro, documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial y que han tenido un impacto directo en el desarrollo social y económico de sus pueblos o territorios.

El caso expuesto en la ponencia *“El patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial”* de Andalucía, España, resaltó la necesidad de visualizar el Patrimonio desde una visión integral, en donde se procure la salvaguardia del proceso social y no solo de los objetos para garantizar la creatividad continuada de las manifestaciones culturales de una comunidad. Y es que, de acuerdo con lo dicho por la especialista en este tema, el patrimonio cultural es un constructo social que no se caracteriza por ser estático, sino que, más bien es cambiante, vivo, representativo, resistente, resiliente y sustentable, y que con el paso del tiempo se constituye como un producto de las reivindicaciones y movimientos sociales que a su vez genera conocimiento y producción científica gracias a su análisis y gestión.

Así, la preservación del patrimonio se encontraría entonces determinada a partir del uso y continuidad que las comunidades mismas le otorguen a sus manifestaciones y saberes. Sin embargo, en ocasiones se olvida que estas expresiones culturales tienen una testimonio territorial, es decir, que

se establecen y desarrollan en lugares y sitios físicos, tangibles y que también deben ser objetos de conocimiento y sujetos de salvaguardia. Para ello, en este caso se presentó el *Atlas del Patrimonio Cultural Andaluz*, una herramienta metodológica encaminada a la documentación del patrimonio para el desarrollo de proyectos de salvaguardia con una visión integral.

En este Atlas, se busca registrar lo más representativo de una región cultural bajo una visión integral del territorio. Mediante la inclusión de los actores involucrados, se pretende propiciar la resignificación y la revaloración del PCI, constituyéndose también como un esfuerzo orientado a la clasificación y registro tanto de sitios como de comunidades, grupos, personas, materiales, manifestaciones, etc., para posteriormente socializarlo con fines educativos, de difusión cultural y, principalmente, para la elaboración de planes y estrategias de salvaguardia.

Por su parte, la experiencia presentada en la ponencia *“El sistema normativo de los Wayuus y su contribución a la paz y al desarrollo social”*, puso de manifiesto la efectividad que puede tener un sistema normativo tradicional basado en la compensación y el diálogo para garantizar la paz social. Actualmente, la inclusión de esta práctica en la *Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*, y el reconocimiento por parte del Estado Colombiano a las instancias autónomas que se han creado para su mantenimiento y administración, se considera también un claro ejemplo de pluralismo jurídico que permite la vigencia y la conservación del PCI, resaltando las virtudes de la cohesión y convivencia pacífica de este pueblo.

En el caso de la intervención titulada *“Recrear el Patrimonio Inmaterial para fortalecer vínculos intergeneracionales y consolidar el futuro. Reflexiones sobre dos experiencias de salvaguardia en Salta-Argentina”*, se observa que el PCI se ha constituido como una estrategia de resistencia cultural, que les ha permitido a las comunidades portadoras ingresar en el terreno de la acción política, permitiéndoles llevar por otros caminos la reivindicación y el reconocimiento de los derechos culturales y territoriales de minorías históricamente segregadas e invisibilizadas.

A pesar de la fuerza que ello pueda adquirir, se aprecia que en el camino para que el PCI se constituya como un instrumento de afirmación étnica y de acción política, las instituciones juegan un papel crucial en el acompañamiento a las comunidades portadoras, facilitando los procesos y generando una oportunidad para la sustentabilidad y la representatividad de las manifestaciones.

En el caso de *“Patrimonio Inmaterial: ¿de qué sustentabilidad estamos hablando?”*, es un caso que resalta cómo la política pública brasileña se ha caracterizado por tener una perspectiva integral del patrimonio, que se ha concretado a través de su larga experiencia en el registro de las manifestaciones y expresiones culturales, mismos que se agrupan y estructuran en cuatro grandes libros: 1. De los saberes: que documenta los conocimientos y modos de hacer enraizados en la cotidianidad de las comunidades; 2. De las celebraciones: que registra rituales y fiestas que marcan la vivencia colectiva del trabajo, la religiosidad, el entretenimiento y otras prácticas de la vida social; 3. De las formas de expresión: que da cuenta de las diferentes manifestaciones literarias, musicales, plásticas, escénicas y lúdicas; y finalmente 4. De los lugares: registrando mercados, ferias, santuarios, plazas y demás espacios donde se concentran y reproducen prácticas culturales colectivas.

Pero no todo ha sido un trabajo ideal, puesto que, para la especialista en el tema, la *patrimonialización* de algunas manifestaciones o lugares ha sido vista por algunas comunidades brasileñas como una acción exógena, impuesta desde los organismos internacionales y las instituciones de gobierno

nacionales que otorga nuevos atributos a los patrimonios haciendo de unos más representativos y estratégicos para el desarrollo, y ocasionando desigualdad y desventaja en otros.

La presentación “*El museo, un espacio de inclusión y reflexión en torno a la diversidad biocultural*”, planteó que espacios como los museos poseen una gran responsabilidad con relación al patrimonio biocultural, una tarea que se ha establecido como política cultural en México, por ejemplo, y que ha tenido frutos en acciones como *La Feria de la Diversidad Biocultural* en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo, en el marco del programa *Museo foro, un espacio académico para la reflexión de la diversidad cultural del mundo*.

Esta iniciativa, ejemplifica cómo los museos puedan llegar a considerarse espacios idóneos para visibilizar, aportar y difundir información que facilite la transmisión de conocimientos, así como de las diferentes estrategias desarrolladas por pueblos originarios, principalmente, y que se están conduciendo en la defensa, conservación y reapropiación social de la diversidad del planeta. Al incluir estos temas en las salas de los museos, se proyectan y legitiman ante la sociedad la diversidad de patrimonios y prácticas locales que buscan la sostenibilidad del medio y la biodiversidad, pidiendo la concientización de la población en general.

En resumen, en esta mesa se dio testimonio de diferentes casos en donde el trabajo de salvaguardia, preservación, difusión y transmisión del PCI, se fortalece a través del empoderamiento de los actores y comunidades portadoras, quienes en compañía de diferentes instituciones tanto gubernamentales, como de la sociedad civil y de la academia, pueden llegar a integrarse en los procesos de toma de decisiones, desde el diseño y la construcción de políticas públicas y programas, hasta el impulso de nuevas legislaciones que protejan y garanticen los derechos humanos y la sustentabilidad del medio ambiente.

III. EL PATRIMONIO INMATERIAL COMO ACTIVO Y CATALIZADOR DEL DESARROLLO ECONÓMICO

En esta última mesa, las presentaciones se abocaron a destacar la importancia y relevancia que posee la gestión integral del PCI para lograr el impulso y desarrollo económico de comunidades, así como las diferentes estrategias exitosas para posicionar a nivel global productos locales, como resultado de procesos y actividades productivas que se relacionan con saberes patrimoniales y recursos biológicos, como lo fueron los casos de los ceramistas de Talavera de la Reina en España y el chocolate de México.

En la exposición “*La medición del PCI a través de indicadores socioeconómicos: comprender mejor la salvaguardia*”, fue compartida la experiencia del trabajo realizado por el Consejo Quebequense de Patrimonio Vivo, y su vinculación con los organismos de la sociedad civil para lograr la gestión y protección efectiva del PCI, a pesar de que Canadá no ha ratificado la *Convención* del 2003.

El Consejo Quebequense se configura como una organización central que coordina y apoya los trabajos de otras organizaciones mediante el empleo de una herramienta que pretende llenar los vacíos detectados en materia de protocolos y metodologías para la medición de los impactos económicos, sociales y políticos que el reconocimiento patrimonial ha tenido sobre grupos, expresiones y lugares en particular.

Lo anterior se lleva a cabo gracias a la recolección de datos estadísticos que de alguna forma permiten medir, registrar y contar los diferentes proyectos que desarrollan organizaciones, grupos, colectivos y practicantes alrededor de expresiones culturales y artísticas a lo largo de la provincia de Quebec. Buscando con ello que, a partir de la información precisa sobre corporaciones (lugares, presupuestos, salarios, grados de instrucción del personal, número de visitantes); ayudas públicas (becas y subvenciones, inmuebles, cursos) y estudios de caso (entrevistas a portadores, ingresos, etc.) ésta oriente la toma de decisiones públicas y colabore a encontrar una mejor distribución de esfuerzos y recursos.

Por su parte, a través de la exposición *“Tradición y adaptación de los ceramistas de Talavera de la Reina y Puente del Arzobispo”*, se identificó un claro ejemplo de cómo el oficio de la alfarería, en este caso, se encuentra íntimamente ligado a la vida de las comunidades portadoras y a sus procesos socio económicos. Por ejemplo, la elaboración de este bien patrimonial, como es la talavera, no solo implica la producción del mismo, sino que fundamentalmente destacan el conjunto de técnicas y saberes tradicionales que poseen los alfareros y que representan medios de socialización y reforzamiento del sentimiento de comunidad.

Esto es relevante no solamente por la función social y familiar que tiene la práctica del oficio de ceramista, sino que de igual manera representa una alternativa de empleo y desarrollo para las comunidades portadoras tal y como se evidenció en esta exposición. En donde la revaloración de esta actividad artesanal permitió impulsar la economía de la región, la cual fue duramente golpeada por la crisis económica que se desencadenó en 2008. Un ejemplo claro de cómo el PCI se puede configurar como un catalizador del desarrollo.

La presentación *“Reflexión sobre la contribución del Patrimonio Cultural Inmaterial al desarrollo económico inclusivo: Avances y desafíos”*, ejemplificó de manera contundente cómo la recreación constante del PCI, así como sus capacidades de renovación, le permiten a éste diversificar sus usos económicos.

De la misma forma, se trajo a la memoria cómo durante 1982 en la misma ciudad de Tlaxcala, el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) emitió la conocida *Declaratoria de Tlaxcala*, en la cual se planteaba la ampliación del concepto de Patrimonio mediante el reconocimiento de los recursos inmateriales, tales como la vida comunitaria, los valores sociales y espirituales, los usos tradicionales de los objetos y recursos naturales, una integralidad que en conjunto se denominarían como valores intangibles de la cultura.

Lo que dio impulso a esa propuesta fue principalmente la idea del concepto “Espíritu del lugar”, el cual vincula los lugares con las manifestaciones históricas y artísticas que se llevan a cabo allí, y el objetivo es ocuparlos y aprovecharlos como un activo potencialmente generador de desarrollo económico acompañado del turismo. Así un valor cultural puede ser transformado en valor económico con una función estrictamente social y a favor del bienestar de las comunidades.

Lo anterior se sintetiza en el concepto de “paisaje cultural”, el cual se entiende como la obra conjunta producto de la interacción histórica de un grupo humano con su entorno natural, concepto que de igual forma vino a procurar una protección más amplia al patrimonio ya que se toman en cuenta los sistemas económicos y productivos tradicionalmente desarrollados por los grupos oriundos de ciertos territorios, como el caso de la producción de tabaco en Cuba, el café de Colombia, el agave en México, entre otros.

Finalmente, en la exposición *“Patrimonio y desarrollo económico sostenible: una mirada a la producción tradicional de cacao y chocolate”*, se observó el desarrollo de diversas actividades económicas

y usos que se le han dado a un bien biocultural como lo es el cacao. Lo que cabe destacar aquí es el desarrollo del proyecto regional denominado “La Ruta del Cacao en América Latina y el Caribe. Diversidad Cultural para un Desarrollo Endógeno”, el cual tiene como finalidad impulsar el desarrollo local integral en zonas cacaoteras de América Latina y el Caribe en relación con la salvaguardia y gestión del patrimonio cultural. Con este tipo de proyectos se busca mejorar las condiciones de vida de los pobladores asentados en los espacios cacaoteros y que los beneficios de la comercialización de productos derivados del cacao ingresen directamente a las comunidades, bajo esquemas de sustentabilidad y comercio justo.

De acuerdo con la visión del ponente, se considera que el uso adecuado del patrimonio (en particular del patrimonio vivo), posibilita la creación de nuevos o mejores equilibrios entre economía, sostenibilidad y patrimonio, un escenario que contribuye a elevar la calidad de vida de los portadores, posibilitando su permanencia y con ello su salvaguardia.

Tal y como se constató en las diferentes intervenciones, como conclusión puede decirse que a lo largo de esta tercera mesa se realizó un llamado para considerar el aspecto económico que se encuentra inherente a cualquier recurso biológico y cultural, para que sea tratado desde una visión integral de sustentabilidad a cargo de las propias comunidades portadoras, y en el marco de un manejo responsable que permita un equilibrio y distribución de los recursos para garantizar la preservación de los mismos, así como de las técnicas, conocimientos, saberes y territorios que permiten su reproducción.

CONCLUSIONES GENERALES

A manera de conclusiones generales, podemos resaltar que la riqueza patrimonial presente en los territorios con amplias concentraciones de diversidad biológica, mantiene su sustento en los conocimientos ancestrales, usos, tipos de aprovechamiento y denominaciones lingüísticas que los grupos y culturas han desarrollado a partir de la interacción y apropiación de su entorno físico. Sin embargo, el avance desmedido en el desarrollo económico e industrial que ha ocurrido en las últimas décadas ha puesto en situación de vulnerabilidad, no solo física y ambiental de los territorios, sino también social y económica de millones de personas que los habitan y viven.

Un ejemplo de ello es el fenómeno del desplazamiento lingüístico, el cual conlleva a la pérdida de las denominaciones originarias de plantas, animales y otros seres vivos. A su vez, la extinción de la flora y fauna endémicas de un territorio en específico, trae como consecuencia la pérdida de conceptos y significaciones desde las lenguas que se hablan allí. En otras palabras: “no se puede nombrar lo que no existe o lo que no se practica”.

Por otra parte, queda de manifiesto que la preservación y la transmisión de los conocimientos tradicionales, mismos que se han configurado a través de las generaciones como PCI de amplios grupos humanos, como son los saberes sobre el manejo de la milpa Rarámuri, los sistemas normativos Wayuus o el arte de la producción de cerámicas por los Talaveranos, se constituyen en estrategias efectivas tanto para la autosuficiencia alimentaria, como para la promoción de una cultura de la paz o el desarrollo económico de los pueblos y comunidades portadoras.

Asimismo, fue posible expandir la mirada para comprender los casos específicos de algunas comunidades, cómo la gestión de los recursos naturales y el desarrollo de las formas en que se transforman

éstos, se encuentran estrechamente vinculadas a los sistemas de organización social y a las diferentes prácticas rituales que significan y sacralizan los elementos, elevando su valoración y salvaguardia. Una conjunción ideal que permite la sustentabilidad y la distribución negociada de los recursos.

La posibilidad de mantener esas condiciones y poder proyectarlas a futuro es nodal cuando se piensa en términos de sustentabilidad del PCI, pues no se puede negar que éste es construido, sostenido y recreado por los grupos sociales, quienes actualizan y crean las condiciones generales, materiales y simbólicas para su salvaguardia y transmisión. Así, se asevera que el patrimonio solo tiene sentido cuando en la cotidianeidad forma parte de un todo interconectado social, cultural, económico y político.

A través de cada exposición, se corrobora que con el VIII Coloquio Internacional sobre Patrimonio Inmaterial, "Usos Sustentables del Patrimonio", se establece a nivel mundial un precedente importante sobre el análisis de la vinculación entre Patrimonio Cultural Inmaterial y el desarrollo sustentable. Habrá que continuar este análisis desde otros ámbitos y desde todos los órdenes de gobierno en la elaboración y aplicación de programas, políticas e iniciativas relacionadas, en la reflexión de los impactos, o bien en la identificación, registro y respeto a formas de vida y territorios de los pueblos y comunidades poseedoras del Patrimonio Cultural.

PROPUESTAS Y RECOMENDACIONES

- La relación de los pueblos indígenas, y en general de los portadores del PCI, con el mundo globalizado es asimétrica, el mundo es más desigual que hace 35 años, por tanto, pretender competir en iguales circunstancias es una utopía. En ese sentido se requiere de una mayor creatividad para generar espacios y mecanismos de diálogo que abran circuitos económicos internos para fortalecer al patrimonio.
- Hacer énfasis en la importancia del trabajo y acompañamiento de las generaciones más jóvenes en los procesos de conservación del PCI, no solo con la gente mayor que conserva los conocimientos, pues los primeros son quienes serán los custodios y transmisores de mañana.
- Hacer un llamado a las instituciones públicas para recuperar e integrar la figura del *extensionista*, quienes acompañaban a los campesinos en la gestión y el manejo de los proyectos productivos para garantizar un mínimo de sustentabilidad posible gracias a la conjunción y complementariedad de saberes tradicionales con los conocimientos desarrollados por las ciencias y tecnologías modernas.
- Desde la perspectiva del PCI es necesario pugnar para que los proyectos de desarrollo consideren los factores culturales en el manejo sustentable de los recursos naturales.
- Haciendo hincapié en el mecanismo de diálogo con las comunidades portadoras del PCI se recomienda reforzar la difusión y divulgación, por diversos medios, de los documentos de la *Convención para la Salvaguardia del PCI*, sus Directrices Operativas y los objetivos de la ADS 2030, con traducción a todas las lenguas de los pueblos indígenas portadores del patrimonio vivo, destacando ejemplos de prácticas ancestrales como modelos de desarrollo alternativo, además de remarcar la importancia de identificar, preservar, implementar y transmitir estos saberes.

SEMBLANZAS

ROBERT BYE

Hizo su doctorado en Biología en la Universidad de Harvard, con la tesis doctoral: *Ethnoecology of the Tarahumara*, Chihuahua. Por lo cual ha trabajado en la Sierra por 47 años.

Ha sido investigador del Jardín Botánico del Instituto de Biología de la UNAM desde 1981, del cual fue Director de 1991 al 2003. Es Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores.

Ha sido director de múltiples proyectos de investigación, en especial el de “La Milpa” (*Conservation of Genetic Diversity and Improvement Crop Production in Mexico: a farmer-based approach*) (1994-2003) y actualmente codirige con Edelmira Linares el proyecto apoyado por CONABIO: “Conservación de la agrobiodiversidad de la milpa tarahumara” y el proyecto “Semillatón, acompañando a la Sierra Tarahumara” que ha contribuido a la salvaguardia de las razas de maíz nativo de la Sierra tarahumara.

FLORENCIA BOASSO

Florencia Boasso es maestra en Antropología Visual, graduada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y licenciada en Antropología, egresada de la Universidad Nacional de Salta.

Desde hace 25 años se dedica al trabajo con Pueblos Originarios en Salta - Argentina, siendo su práctica de investigación más prolongada entre comunidades guaraníes del departamento de Orán en esa provincia.

Como Responsable de Programa Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura de Salta realiza tareas de investigación, relevamiento, registro y salvaguardia de distintas expresiones en esa provincia Argentina, destacándose entre otras la salvaguardia del “Baile del Surí” en Quebrada del Toro y del “Toque Tradicional de Violín para Misachico” en Finca Las Costas.

HUGO ENRIQUE CALLEJAS MARTÍNEZ

Político por la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador independiente. Se ha desempeñado como asistente de investigación en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de la UNAM, participando en los proyectos: *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México / Estudios Estatales*, para el estado de Chiapas y la Región Totonaca (éste último desarrollado en coordinación con el Centro de las Artes Indígenas de Papantla, Veracruz) y, en el proyecto PAPIIT *Análisis de la relación UNAM - Pueblos indígenas*, con la próxima publicación del artículo: “Políticas educativas y organismos internacionales en México: interculturalidad en educación superior”.

GEMA CARRERA DÍAZ

Es doctora en Antropología por la Universidad de Sevilla. Desde el año 2000 trabaja en el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico como jefa de proyecto de Patrimonio etnológico. Pertenece al Grupo para el estudio de las Identidades Socioculturales de Andalucía (GEISA).

A lo largo de su trayectoria como investigadora, ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y monografías relacionadas con el patrimonio cultural. Actualmente ha coordinado el último número monográfico de la Revista Andaluza de Antropología sobre patrimonio inmaterial. En los últimos años se ha centrado en la dirección del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía y de otros proyectos de investigación y documentación del patrimonio cultural.

Es miembro de la Comisión de Etnología de la Consejería de Cultura (2008-2011). Es miembro del Comité de redacción y seguimiento del Plan Nacional de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura (2011-2015). Ha colaborado con el Ministerio de Cultura evaluando candidaturas UNESCO a la Lista Representativa de PCI (2012-13) y como asesora en esta materia. Ha formado parte del grupo de expertos para la realización por parte de UNESCO de un Código Ético para la salvaguardia del PCI (Valencia, 2015).

LUIS FELIPE CRESPO OVIEDO

Licenciado en Geografía, con estudios de maestría en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Desde el 2001 se desempeña como Subdirector de Catalogación y Documentación de las colecciones del Museo Nacional de las Culturas del INAH. Con el apoyo de la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones del INAH, elaboró el guión científico y la curaduría de la exposición *Haciendo milpa, sembrando vida. Maíz y Patrimonio Biocultural de México*.

Desde el año de 1980 ha trabajado en diversas regiones indígenas del país, siempre con temas relacionados con los conocimientos y saberes sobre el territorio y el manejo de la naturaleza.

Ha publicado diversos artículos, entre ellos: *Espacio, territorialidad y poder; Ejidos, Pueblos Indios y Desarrollo Sustentable, el caso de la Sierra Tarahumara; La industria forestal en la Tarahumara. ¿La base del desarrollo?*

Como docente imparte en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, las materias de Geografía de América Latina, Tendencias actuales de la Geopolítica en América Latina y el seminario *Territorialidad, autonomías y pueblos indígenas en América Latina*.

ANTOINE GAUTHIER

Antoine Gauthier tiene una maestría de Altos Estudios Internacionales de la Universidad Laval con especialización en macroeconomía, así como una maestría en Filosofía de la Universidad de Montreal.

Es Director General del Consejo Quebequense de Patrimonio Inmaterial, institución que agrupa a más de 80 organismos en el sector de las tradiciones culturales de Canadá. En tal calidad, ha realizado diversos proyectos, consultas, coloquios, formaciones y publicaciones. Muchos de sus artículos han sido publicados en revistas nacionales e internacionales. Es miembro del Comité de Pilotaje del Fórum de ONG-PCI de la *Convención de 2003 de la UNESCO*; presidente del Comité Consultivo de Patrimonio, Historia y Museología del Observatorio de la Cultura y de Comunicaciones (Instituto de Estadística de Quebec) y dirigente del comité sectorial a cargo del área cultural. Asimismo, el señor Gauthier ha trabajado en la Organización de Ciudades del Patrimonio Mundial, de la Cátedra UNESCO en patrimonio cultural de la Universidad Laval y del Secretariado de la organización de la Décimo Segunda Cumbre de la Francofonía.

IRERI HUACUZ DIMAS

Mujer purépecha originaria de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, Michoacán; desde 1997 labora como promotora y gestora cultural. En 1998 comienza a laborar en el Instituto Michoacano de Cultura, hoy en día Secretaría de Cultura.

Del 2008 al 2012 fungió como Jefa del Departamento de Atención a la Diversidad Cultural, desde donde emprende proyectos de promoción, revaloración y respeto por las expresiones culturales de los cuatro pueblos indígenas de Michoacán y de la región cultural de Tierra Caliente.

En el periodo 2011-2014 formó parte del Consejo de Arte y Cultura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, como miembro honorario. En 2013 es comisionada a la Unidad Regional Michoacán de Culturas Populares, para coordinar el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias PACMyC. Actualmente es Directora del Museo del Estado de Michoacán.

JUAN LUIS ISAZA LONDOÑO

Arquitecto de la Universidad Pontificia Bolivariana. Realizó estudios de Historia del Arte Hispano Americano y de Alta Dirección Pública en Gestión Cultural en la Universidad Complutense de Madrid, así como de Doctorado en la Universidad Politécnica de Madrid. Ha ocupado los más altos y destacados cargos relacionados con el patrimonio cultural en los ámbitos nacional de Colombia y de Bogotá, así como cargos directivos en prestigiosas universidades privadas de Colombia.

Ha sido consultor internacional, entre otros, de los gobiernos de Chile y Perú; del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios, Icomos, organización no gubernamental de la cual es miembro; de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco y de World Monuments Fund, WMF. Profesor invitado en varias universidades de América Latina y el Caribe, y de Europa; miembro de comités, consejos y juntas de diversas instituciones culturales en Colombia y el exterior. Es coautor de varios libros, así como de numerosos textos publicados en medios especializados.

Actualmente es el Director de la Fundación Ferrocarril de Antioquia, entidad privada sin ánimo de lucro, creada en 1986 y dedicada a la gestión integral del patrimonio.

Vive y trabaja en Medellín, Colombia

MARINA KAHN

Es científica social. En los años 1980, como funcionaria de la Fundación Nacional del Indio, vivió entre pueblos indígenas de la Amazonia actuando como educadora y formadora de líderes y profesores indígenas. Esta inmersión le dio elementos para colaborar en las discusiones que fundamentaran la actual legislación brasileña que reconoce los derechos de las minorías étnicas.

De 1990 a 2010 trabajó en organizaciones no gubernamentales, dedicándose a la producción de información calificada sobre pueblos indígenas; a la formación de cuadros indígenas para la gestión de sus asociaciones representativas; a la formulación e implantación de proyectos de inclusión y protagonismo político.

En los últimos años se ha enfocado en participar en trabajos que involucran al sector privado en la ampliación del alcance de sus inversiones dentro del territorio económico en que el sector está presente. En este contexto es que ha actuado con más énfasis en discusiones impregnadas por el enfoque del patrimonio material e inmaterial.

Ha escrito artículos sobre políticas públicas aplicadas a la educación intercultural. Fue editora asistente de

la colección Pueblos Indígenas en Brasil, del Instituto Socioambiental (ISA). En 2015 fue editora del texto para la colección "Dossiê IPHAN", del Ministerio de la Cultura, que trata del manejo de la diversidad agrícola como patrimonio cultural en el medio y alto río Negro (Amazonas). (No publicado)

JORGE LARSON

Es biólogo de la UNAM. Colabora desde 1992 con la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) en temas relativos al uso de recursos biológicos. En 1998 fue distinguido con la beca MacArthur con el proyecto *Propiedad intelectual y recursos biológicos en el México rural*. Entre 2002 a 2008 coordinó el Programa Recursos Biológicos Colectivos de la CONABIO que entre otros resultados produjo los mapas de difusión sobre *Mezcales y diversidad y acerca de Nopales, tunas y xoconostles*. Actualmente es coordinador de planeación para el uso de la biodiversidad en la CONABIO donde el equipo de trabajo a su cargo desarrolla herramientas de análisis espacial y visualización acerca de suelos, agua y los recursos biológicos como patrimonio de las comunidades rurales.

MARÍA EDELMIRA LINARES MAZARI

Estudió su Maestría y el Doctorado en la Facultad de Ciencias de la UNAM y en la Universidad de Colorado. Trabaja en el Jardín Botánico desde 1977 en el campo de la Etnobotánica documentando y estudiando principalmente plantas medicinales y comestibles. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

Ha sido coordinadora en colaboración con Robert Bye del proyecto *Semillatón*, acompañando a la Sierra Tarahumara (2011-), apoyado por la Familia Gastronómica de México y Fundación UNAM. Actualmente También llevan a cabo el proyecto "Conservación de la agrobiodiversidad de la Milpa Tarahumara, Chihuahua" apoyado por la CONABIO con especial énfasis en quelites.

ISABEL MARGARITA MAGAÑA GÓMEZ

Realizó estudios en Sociología en la UNAM. Ha colaborado con la Dirección del Centro INAH-Querétaro desde 1998 a la fecha, apoyando en la gestión, coordinación, seguimiento y evaluación de programas de trabajo de sus áreas sustantivas, y con las instituciones gubernamentales y /o de la sociedad civil involucrados.

Participó en los equipos interdisciplinarios e interinstitucionales conformados para la integración de los expedientes técnicos para la postulación de: Misiones Franciscanas de la Sierra Gorda como Patrimonio Cultural la Humanidad, otorgada por la UNESCO en 2003 y de los Lugares de memoria y tradiciones vivas de los pueblos otomí chichimecas de Tolimán. La Peña de Bernal, guardián de un territorio sagrado, como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, otorgada por la UNESCO en 2009.

BIENVENIDO MAQUEDANO CARRASCO

Miembro de Tierras de Cerámica. Redactor del documento para el reconocimiento como Bien de Interés Cultural Inmaterial a nivel nacional.

Bienvenido Maquedano Carrasco es licenciado en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid y Master en Mediación y Gestión del Patrimonio en Europa. Ha dirigido más de un centenar de excavaciones arqueológicas, en su mayor parte de arqueología urbana. Trabajó para la Diputación Provincial de Toledo como responsable de Patrimonio y Arqueología de la Unidad de Promoción y Desarrollo. En la actualidad es

Jefe de Sección de Bienes de Interés Cultural en la Consejería de Educación, Cultura y Deportes de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

Natural de El Puente del Arzobispo y estrechamente vinculado a Talavera de la Reina, procede de una familia de ceramistas. Esta circunstancia le ha hecho interesarse especialmente por la arqueología, historia y tradiciones de las producciones cerámicas de ambas localidades. Fruto de ello ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, y dos monografías: "Barros y colores. Historia de la cerámica de El Puente del Arzobispo" y "Los orígenes de la azulejería talaverana: las Casas de Vargas".

En la actualidad compagina su trabajo en la administración regional con la escritura de libros de infantiles, de viajes y divulgación y una columna semanal en el periódico "La Tribuna de Toledo".

DANIEL MURILLO LICEA

Es comunicólogo, editor, escritor y fumador. Es Doctor en Ciencias Sociales y labora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ha trabajado en proyectos de agua y sociedad desde hace 27 años. Es miembro fundador de la Red de Investigadores Sociales Sobre el Agua y de la Plataforma de Comunicación para el Desarrollo en Centroamérica y México. Es Coordinador del *Programa Agua y Cultura* que cubre el Programa Hidrológico Internacional de la UNESCO en México, de 2007 a la fecha.

ENRIQUE PÉREZ LÓPEZ

Realizó estudios de licenciatura en Psicología social, actualmente es director del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas del Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.

Promotor de la escritura en lenguas indígenas, ha publicado diversos libros y traducido a la lengua tsotsil textos literarios y jurídicos.

Como miembro de la red de facilitadores de la UNESCO, ha impartido diversos talleres para la Confección de Inventarios del Patrimonio Cultural Inmaterial con la participación de las comunidades en Cuba, El Salvador, Guatemala y República Dominicana, así como talleres para la implementación de la *Convención* en Managua, Nicaragua y Tegucigalpa, Honduras.

OLIVER ROMO MIRANDA

Estudió Relaciones Internacionales en la Universidad Nacional Autónoma de México, así como Sociología de la Educación, en la Universidad Pedagógica Nacional.

En el ámbito educativo, se ha desempeñado principalmente como investigador en diversos espacios como la Fundación para la Cultura del Maestro, en la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe y Dirección General de Educación Indígena (SEP), en temas de cooperación internacional (SEP), entre otros.

Es Miembro Fundador y presidente de Difusión de Asuntos Internacionales Hypatia, Asociación civil dedicada al desarrollo de plataformas internacionales en diversas materias. Es presidente del Club UNESCO Hypatia y coordinador de los trabajos del Programa de Educación para el Patrimonio Mundial, así como de la radio en línea "Hyp Radio", participando en diversos programas desde octubre de 2011, particularmente entre ellos "El Navegante", sobre temas de Patrimonio Mundial.

SOL RUBÍN DE LA BORBOLLA ARGUEDAS

Maestra de Historia y Geografía del Patrimonio Cultural en México en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); directora del Centro de Documentación e Investigación Daniel Rubín de la Borbolla, asociación civil reconocida en la UNESCO como consultora para temas de patrimonio cultural inmaterial, donde se generan proyectos de investigación y difusión del patrimonio cultural, las artes populares y la gastronomía mexicana. Fue Directora del Museo Nacional de Culturas Populares y de Patrimonio Cultural en el CONACULTA. Participó en los grupos de investigación y trabajo que llevaron a la Cocina Tradicional Mexicana y a Los Parachicos a recibir los reconocimientos de la UNESCO como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Forma parte de varias asociaciones civiles como el Conservatorio de la Cultura Gastronómica Mexicana, y el Consejo Internacional de Museos capítulo México (ICOM-México).

ROLANDO RUBIO CIFUENTES

Guatemalteco, con estudios en antropología y arqueología en la universidad del Valle de Guatemala; administración y conservación del patrimonio cultural, Institución Smithsonian; postgrado en filosofía en la universidad Rafael Landívar, Guatemala; *magister artium* en historia, *magna cum laude*, en la Universidad Francisco Marroquín, Guatemala; actualmente está preparando la investigación doctoral en historia.

Ha desarrollado investigación cultural por 40 años en la República de Guatemala, llegando a ocupar diversos cargos como catedrático en las universidades del Valle de Guatemala, San Carlos de Guatemala, Mesoamericana y Francisco Marroquín; director de proyectos arqueológicos, especialmente en la boca costa del Pacífico y el altiplano central de Guatemala; investigación en más de 20 comunidades de afiliación maya, xinca y garífuna. En el campo de historia se ha especializado en la época hispánica, siglos XVI a XVIII; actualmente es Director de Patrimonio Intangible, en el Viceministerio de Patrimonio Cultural y Natural.

FRÉDÉRIC VACHERON

Comenzó su carrera en la Organización de Naciones Unidas en 1993 y trabajó en varios países (Camboya, Mozambique, El Salvador y Sahara Occidental) en el campo de la educación cívica, derechos humanos y la democratización.

Participó en el equipo de trabajo encargado de la elaboración de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) y contribuyó a la preparación de las reuniones de expertos encargados de la redacción de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial* (2003) y la *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* (2005).

En febrero del 2004, fue nombrado Coordinador del Equipo Cultura en la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO (La Habana, Cuba).

En julio de 2008, asume como Especialista de Programa de Cultura en la Oficina Multipaís de la UNESCO para Argentina, Paraguay y Uruguay con sede en Montevideo. Tiene a su cargo la implementación de varios programas de alcance nacional o subregional sobre los ejes de acción prioritarios de la UNESCO: Patrimonio Mundial, Patrimonio inmaterial, Museos y tráfico ilícito, industrias culturales, diversidad cultural y diálogo intercultural. Supervisa la implementación de los proyectos interagenciales en cultura y desarrollo implementado en el marco UNA-ONU en Uruguay. Asimismo, tiene bajo su responsabilidad la supervisión del Proyecto Villa Ocampo en Argentina. Está encargado de la cooperación técnica entre UNESCO y el MERCOSUR Cultural.

NOTAS

**EL PATRIMONIO CULTURAL
INMATERIAL:**
USOS SUSTENTABLES DEL PATRIMONIO

Se terminó de imprimir y encuadernar en
diciembre de 2017 en Offset Rebosán S. A. de C. V.
La edición consta de 300 ejemplares.

CULTURA

INSTITUTO VENEZOLANO



INAH