



PATRIMONIO INMATERIAL
ámbitos y contradicciones

Carmen Morales Valderrama y Mette Marie Wachter Rodarte
(coordinadoras)

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

- MACHUCA, Jesús A., 2004, "Texto complementario: El patrimonio cultural intangible", en Lourdes Arizpe, *Los retos culturales de México*, Cámara de Diputados-CRIM-UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 319-326.
- OLIVÉ, Julio C. y Bolfy Cottom (coords.), 2003, *INAH. Una historia*, 3 vols., Conaculta/INAH, México.
- PONCE, Armando (coord.), 2003, *México: su apuesta por la cultura*, Grijalbo-Proceso-UNAM, México.
- RUBÍN DE LA BORBOLLA, Daniel, 2005, "Las artes populares indígenas de América, supervivencia y fomento", en Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, *Patrimonio cultural y turismo*, Cuaderno 3, México, pp. 270-301.
- SAHAGÚN, Bernardino, 1938, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Imp. ht y encuadernación de I. Paz, México.
- TEXEIRA, Coelho, 2004, *Cultura y sociedad* (Unidad de enseñanza aprendizaje II), Cenart/Conaculta-OEL-UAM Iztapalapa, México.
- TOVAR Y DE TERESA, Rafael, 2004, "Hacia una nueva política cultural", en Enrique Florescano (coord.), *El patrimonio nacional de México*, CNCA/FCE, México, vol. I, pp. 87-107.
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura), 2003, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, 17 de octubre, París.
- _____, 1972, *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, 21 de noviembre, París.
- YÁÑEZ, Sergio, 2008, "Marco Legal para la Conservación y Salvaguardia del Patrimonio Cultural En México", Seminario-Taller "Patrimonio Cultural y Políticas Públicas", Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 24 y 25 de junio, Toluca, Estado de México.

LA NOCIÓN DE PATRIMONIO INTANGIBLE EN RELACIÓN CON EL TERRITORIO SAGRADO, EL ESPACIO Y EL PAISAJE CULTURAL

Jesús Antonio Machuca R.*

EL TERRITORIO COMO PATRIMONIO DE NATURALEZA SIMBÓLICA

Un asunto que ha dado lugar a controversia en las reuniones preparatorias para la aprobación de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de la UNESCO es el que se refiere a la significación del territorio como un aspecto fundamental del patrimonio de los pueblos, en especial de los pueblos indígenas. La discusión sobre la problemática territorial ha puesto en evidencia las limitaciones en que se incurre en otros campos, al separar el patrimonio construido del inmaterial. Una dificultad de este tipo (como se ve en los documentos de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual) obligó a considerar los artefactos de la tecnología cultural, así como las artesanías y los instrumentos musicales y la medicina tradicional (con un pie en el conocimiento científico-práctico y otro en la representación) como elementos de esta forma de existencia de la cultura.

Por su parte, el territorio constituye un aspecto insoslayable de la dimensión espacio-temporal de la cultura. El componente territorial es a un mismo tiempo un soporte físico y el marco espacial envolvente en el que se desarrollan las diferentes prácticas sociales y las configura. Más aun, el territorio mismo posee en muchos casos —como lo ha mostrado Marcelo Carmagnani (1993: 15)— una doble determinación (que encontramos en los bienes simbólicos): una física (territorial) y

* Dirección de Etnología y Antropología Social-*INAH*.

otra como su calidad de espacio simbólico. Incluso en la ocasión mencionada, de modo excepcional la delegación mexicana —sin dejar de reconocer la relación estrecha con el patrimonio material o tangible— sostuvo la propuesta del territorio como un componente simbólico fundamental, a partir de la realidad de los pueblos indígenas. Permítasenos citar un pasaje de la intervención de los representantes de México ante la UNESCO:

la dimensión intangible y simbólica del paisaje y del territorio [...] sólo tiene sentido cuando en ellos se desarrollan las actividades de carácter ritual, festivo, lúdico o mítico, es decir, la geografía simbólica.

El estudio del territorio es básico para las culturas que lo ocupan. En el caso de nuestro país, los grupos indígenas han vivido estrechamente vinculados a su territorio ancestral, lo conocen, lo interpretan y tratan de convivir con él. Para los indígenas comunidad significa una red de relaciones que ligan personas y familiares en un espacio comunal.

El compadrazgo, el matrimonio y las múltiples expresiones de reciprocidad en el intercambio constante de trabajo y bienes genera relaciones sólidas entre personas que habitan un espacio que tienen en propiedad comunal y que ocupan desde hace siglos. Por tanto, la profundidad de las redes de relación y la historia compartida en el mismo lugar colectivo, en el mismo espacio, son la base de la vida comunitaria. El territorio comunal es comprendido desde hace siglos de manera distintiva por cada cultura, y con base al saber que lo explica han creado los procedimientos rituales, conceptuales y prácticos para relacionarse con él.

Para los habitantes originarios se trata de una porción de espacio en la que los hombres viven y mueren en comunidad y su vida es compartida con potencias y seres sobrenaturales que habitan en el mismo territorio, con las que se relacionan por medio de rituales en lugares geográficos que muestran su carácter sagrado al ser lugar de residencia o manifestación de lo sobrenatural benigno o maligno.

[...] Resumiendo, nos interesa señalar más bien el carácter simbólico e intangible del espacio físico [...] el paisaje puede ser un palimpsesto intangible.¹

¹ Se puede consultar en las minutas y la relatoría de las discusiones preparatorias a la aprobación de la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* de la UNESCO durante el año de 2003.

Pese a que el territorio constituye un soporte material para los detractores de esta postura, y no cabe en su consideración como patrimonio inmaterial, a medida que nos acercamos al fenómeno territorial y espacial advertimos una diversidad de rasgos y características que nos obligan a concebir su problemática como eminentemente cultural y estrechamente ligada a las representaciones sociales. Si partimos de una definición de la cultura, sea que ésta se entienda como sistemas simbólicos² o se conciba a partir de las normas, pautas y producción de significados, no parece tener sentido la discusión en torno a la naturaleza (material o inmaterial) de los objetos o prácticas. Lo cultural es algo que traspasa y más bien conecta a ambas formas (cristalizada o activa) de la cultura.

(Una diferencia que en nuestra opinión es más significativa (y que se confunde a menudo con la que se refiere al aspecto físico o intangible de la cultura) es aquella en la que se pone el acento, bien en el aspecto práctico-utilitario e instrumental de la actividad social, o bien en el simbólico, estético o afectivo de la actividad humana. La diferencia que se desprende es culturalmente significativa en cuanto que se refiere a la intencionalidad de las manifestaciones: aquellas que se dirigen a la solución de las necesidades materiales y vitales y las que aluden a aquellas de naturaleza psíquica o espiritual.) Sin embargo, ya se ha visto que incluso en este caso el fetichismo y la magia y lo simbólico pueden ser también algo esencialmente concreto.³ Para la perspectiva cultural, no tiene sentido la diferencia entre la materia física y la intangible, sino la relación dinámica que se establece entre estos momentos a lo largo de una especie de "anillo de Moebius" del proceso cultural.

EL TERRITORIO: INTEGRACIÓN DE LO FÍSICO Y LO SIMBÓLICO

El territorio, considerado como un espacio simbólico, se inscribe en esta problemática. ¿Quiere ello decir acaso que la noción de patrimonio inmaterial no tiene objeto? No, ni mucho menos, alude a un aspecto

² La ya clásica definición que da Clifford Geertz en *La interpretación de la cultura* (1989).

³ Consúltese, por ejemplo, a Augé (1998: 433-447).

muy importante de la cultura, referido a las condiciones de la permanencia, recambio y transmisibilidad. Pierre Bourdieu la refería al concepto de *habitus*. Visualizada así, desde esta categoría, la cultura puede transitar y circular a través de soportes de distinta naturaleza. Tampoco cabe duda de que el concepto simbólico de la cultura constituye un punto de partida adecuado para una definición contemporánea de la misma, considerando las tendencias de desmaterialización del trabajo que se abren paso en la sociedad de la comunicación, así como la manipulación de imágenes, símbolos y diseños.

La noción territorial se halla relacionada con las categorías de "lugar" y "espacio"; en el primer caso como referencia de identidad, memoria y asociatividad, y en el segundo por cuanto a que el espacio es una construcción social⁴ o la parte sagrada complementaria del componente físico del territorio que integra una dualidad, una característica de todo símbolo, como sucede en el caso de los territorios indígenas. Por esa razón, la noción de territorio resulta difícil de asimilar desde un concepto escindido de la cultura. Un lugar sagrado, por ejemplo, integra elementos físicos y simbólicos. Muchas veces, el territorio físico se concibe sólo como el referente de una construcción simbólica, una "organización conceptual de la estructura espacial", como dice Carmagnani (1993: 52).

Se llega a considerar que la geografía sagrada de ciertas regiones preexiste y subyace —como una dualidad— a la puramente fenoménica. Otras veces, la representación (mítica y simbólica) de los lugares se reconoce como una transfiguración de los lugares físicos, considerados en sentido utilitario. En todo caso, el componente geosimbólico no puede quedar fuera del concepto de patrimonio inmaterial.

Una de las razones políticas que han surgido, pese a todo, como un posible motivo para excluir el territorio de la promoción del patrimonio inmaterial, como se deja ver en algunos posicionamientos en el seno de la UNESCO, es que las reivindicaciones territoriales que elevan los pueblos de distintas partes del mundo (Australia, Canadá, etc.) han llegado a los foros internacionales. Ello ha suscitado cierta aprehensión,

⁴ Puede verse a este respecto Hoffmann (1997).

ya que los movimientos sociales han ejercido por su parte una presión constante. De ahí que la UNESCO haya procurado no respaldar reivindicaciones por las que se pudiera objetar que incurren en una intromisión en los asuntos internos de los Estados. El problema territorial representa un asunto delicado, ya que incluye aspectos que se refieren a componentes inseparables de la soberanía del Estado-nación.

No resulta por tanto extraño que el territorio quedara excluido como un aspecto del patrimonio intangible, no obstante que la lucha por su posesión como un bien primordial sea una demanda esencial. Sin embargo, ha reaparecido, si bien su reinserción ha tenido cierto tono eufemístico, acotada y mediatizada en la figura de los espacios y paisajes culturales. Éstos aluden, en efecto, a una disposición social y visual de los lugares y es por ello que en ese carácter pueden asimilarse con mayor facilidad a la noción de un patrimonio inmaterial. Si el territorio queda descartado como objeto de disputa frente al Estado-nación, ha reaparecido en cambio de forma especializada en los espacios de concurrencia festiva y ritual, los lugares sagrados y las regiones que en lo específico (y no en lo general) pueden proclamarse como patrimoniales.

EL TERRITORIO COMO METONIMIA Y LUGAR EN EL QUE CONVERGEN CONDICIONES Y PROCESOS TEMPORALMENTE DIFERENCIADOS QUE ENTRAN EN TENSIÓN

La noción de paisaje cultural tiene su antecedente en la visión romántica. Cabe recordar que el romanticismo reivindicó el valor patrimonial de los restos del pasado feudal. El paisaje indica un estado de ánimo. La empatía con el paisaje se debe también a que ha aportado un fondo natural a la percepción subjetiva del mundo y la vida, como un espejo de la subjetividad. A su vez, el nacionalismo retomó la imagen sentimental del paisaje como un componente suyo. Esta concepción es el antecedente más directo de la actual geografía de la percepción, ya que como dice Gilberto Giménez (2005: 441):

la región puede ser reapropiada como objeto de representación y apego afectivo y sobre todo como símbolo de identidad socioterritorial [...] los sujetos interiorizan el espacio regional integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto

pasamos de una realidad territorial externa a una realidad territorial interna e invisible, resultante de la filtración de la primera con la cual coexiste.

La imagen distintiva y específica, nos dice Giménez (2005), "puede ser más o menos compleja y tener por fundamento un patrimonio pasado o presente. Un entorno natural valorizado [...] una combinación de todos estos elementos". Podríamos ver acaso en la integración de estos componentes el equivalente de una síntesis o una condensación simbólica. El autor afirma que, en su carácter cultural, el paisaje natural antropizado queda en primer lugar convertido en "símbolo metonímico de toda la región (geosímbolo) o también en signo mnemónico que señala las huellas del pasado histórico". En este caso sucede exactamente lo observado con el patrimonio cultural en general: es el resultado de una selección, de la disposición de "una parte por el todo", lo cual constituye a la vez una suerte de operación simbólica. El paisaje, precisa, es un "resumen del territorio, una ventana abierta sobre el territorio [...] la faceta sensorial o la parte emergente del iceberg territorial" (Giménez, 2005: 437). Sin embargo, puede condensar el conjunto de características de una región más extensa capaz de simbolizar incluso al país mismo. En el paisaje hay la idea de un "conjunto unificado", del mismo modo como se nos presenta el símbolo.

En el caso de la región de Peña Bernal, por ejemplo, el paisaje considerado sustituye metonímicamente a la región que puede ser mayor. La región cultural puede coincidir o no con la natural. Incluso la región natural puede ser sólo el referente de la cultural; otras veces la región cultural imprime en la natural sus propias representaciones, como sucede en la geomitología. En general, el paisaje es la traducción visible de un ecosistema, a la vez que pertenece al orden de la representación y la vivencia. Una región como la otomí-chichimeca, en la que se halla Peña Bernal, podría formar parte a la vez de los tres "tipos ideales" de regiones que señala Giménez: las regiones fluidas, como las de los cazadores-recolectores y los nómadas y seminómadas; las regiones de arraigo, relativas a las viejas civilizaciones campesinas; y las regiones funcionales, dominadas por las ciudades, todo lo cual nos hace suponer que debe producirse una acentuada tensión territorial que se

refleja en los diferentes tipos de uso del territorio, sus dinámicas y sus fuerzas de atracción. En el caso propuesto encontramos en coexistencia los elementos que corresponden a las tres distintas etapas. La población se moviliza y emigra, entre los ámbitos campesino-rural y urbano, mientras los centros mnemónicos y sagrados persisten y conservan su representatividad para la población como lugares de frecuentación y uso ritual.

Un ejemplo palmario de superposición violenta, en el cual el aspecto funcional se sobrepone en detrimento del uso simbólico del territorio, es el que se ha observado en ocasión de la construcción de una carretera en el norte del estado de Jalisco, que responde a los intereses de los grupos económicos regionales y que afecta a los habitantes de la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatlán, municipio de Mezquitic). El tramo divide, al cortar espacialmente a la comunidad huichola, y afecta a un sitio sagrado que representa una etapa del trayecto en la ruta que frecuentan los "jicareros" que viajan en peregrinación a wiricuta donde el monolito sagrado Hutsekie ha quedado enterrado a varios metros, bajo toneladas de tierra sobrante de la obra de la carretera que ha mandado construir el gobierno del estado.⁵

EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL COMO DISPOSITIVO PARA GENERAR VALOR

Gilberto Giménez anota lo siguiente:

la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional, por ejemplo cuando se considera el territorio como mercancía generadora de renta (valor de cambio) o prevalentemente simbólico-cultural, por ejemplo cuando se considera como lugar de inscripción de una historia o tradición, como la tierra de los antepasados, recinto sagrado; patrimonio valorizado; paisaje natural; repertorio de geosímbolos, reserva ecológica, bien ambiental, símbolo metonímico de la comunidad o referente de la identidad de un grupo. Es entonces cuando se está privilegiando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio, como es el caso de la territorialidad étnica (Giménez, 2005: 431-432).

⁵ Puede consultarse Liffman, Neurath, Carrillo, Lira y Ruy (2008).

En la etapa actual se pretende conjugar y hacer coexistir el territorio, e incluso concederle un valor histórico y simbólico en función del interés utilitario en él. Con ello pueden surgir fuertes tensiones sociales, debido a que se trata de maneras distintas y opuestas de percibir y actuar sobre los territorios. Las declaratorias y proclamaciones de “lugares de memoria” (como la de la región otomí-chichimeca de Peña Bernal) y “paisajes culturales” (como la región del agave en el estado de Jalisco) por parte de la UNESCO constituyen formas de reconocimiento de entidades territoriales que podrían servir de plataforma —aun sin ser ésa su intención principal— para facilitar el desarrollo de formas de aprovechamiento de la cultura como un “activo de capital”.

La globalización capitalista no ha cesado de avanzar en la apropiación de territorios ricos en recursos. Una variante es la que se ha promovido mediante corredores integrados a procesos productivos como el que se ha pretendido establecer en el Istmo de Tehuantepec. Otra es la integración regional de orden supranacional para la explotación de la biodiversidad (recursos genéticos, agua, sumideros de carbono y otros servicios ambientales), como sucede en el caso del Corredor Biológico Mesoamericano. En la actualidad, una estrategia preferencial es la que se extiende a aquellas regiones con diversidad paisajística. El Mundo Maya y la Escala Náutica del Mar de Cortés constituyen proyectos turísticos de ese tipo. El primero de ellos ha infligido fuertes impactos ambientales, sociales y culturales en la región de la península yucateca.

En general, se ha procurado fomentar una organización del territorio, concebido como un dispositivo para generar valor y plusvalor a partir de los recursos naturales y humanos como factores de valorización. En consecuencia, y aunado a ello, se intenta lograr un ordenamiento territorial de la cultura, organizada para la producción de un beneficio económico con base en gran medida en los servicios específicamente ligados al aprovechamiento de las expresiones y manifestaciones culturales. Asimismo, se quiere con ello acreditar el reconocimiento conspicuo de una región y su componente natural y cultural como una marca de prestigio, lo cual incide en la valorización económica de los bienes culturales, sobre todo en el mercado turístico.

El ordenamiento territorial, concebido originalmente como un instrumento para regular los procesos más desbocados y rapaces del capitalismo, ha sido puesto al servicio de una lógica organizativa del espacio que procura ante todo la obtención de beneficios. En realidad, los planes de ordenamiento que se dirigen al componente cultural del territorio se orientan por principio en función de criterios exógenos, destinados a satisfacer una demanda como la turística. Desde luego, esto entra en contradicción con el requisito de que el territorio (para que cumpla con sus funciones) sea —como ha señalado Gilberto Giménez— un “referente privilegiado de la identidad socioterritorial” y un “espacio social, vivido e identitario [...] que constituya un campo simbólico donde el individuo en circulación encuentre algunos de sus valores esenciales y experimente un sentimiento de identificación” (Giménez, 2005: 434). Todo ello, por supuesto, se refiere a una forma de apropiación y uso sociocultural del espacio que se construye sobre los territorios.

COINCIDENCIA DE LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL TERRITORIO COMO SIMBÓLICO Y LA PROMOCIÓN DE SU USO PROFANO

Una situación como la señalada puede presentarse como consecuencia de la promoción del paisaje cultural denominado “Peña Bernal, Lugares de Memoria y Tradiciones Vivas de los Pueblos Otomí-Chichimecas del Semidesierto Queretano”. Se trata de saber si efectivamente esta región es considerada hoy día un territorio sagrado por parte de los habitantes ñahñú. De otra manera, estaríamos asistiendo a una especie de “invención del territorio” (así como se habla de invención de la tradición), acaso con una intención de resimbolizar y con ello de patrimonializar espacios y referentes simbólico-territoriales que perdieron tal vez ya hace mucho los atributos originales conferidos por los habitantes.

En efecto, surge la duda acerca de si la regionalización que toma como punto de referencia los lugares geosimbólicos de Peña Bernal, el Cerro del Zamorano y el Cerro del Frontón corresponde con la representación simbólica del territorio que asumen los propios pobladores y si la forma como disponen socialmente de él pertenece a un ámbito

con esas características. Más aun, si ello contribuye a reforzar esta forma de representación y relación con el territorio o, por el contrario, a inducir formas que se superponen a los trazos y rutas cuyo atractivo principal se refiere a los motivos de atracción propios del “imaginario” sociorreligioso y cultural vernáculo.

Por otra parte, cabe preguntarse sobre el papel referencial y el tipo de interés que representan actualmente sitios como Peña Bernal en el contexto simbólico-territorial, en especial en relación con la composición sociodemográfica y específicamente étnica de esta región. El significado mítico y religioso de esta región y sus sitios para los pobladores ñahñús tiene un origen remoto, por lo que el reconocimiento de su cultura posee como objeto primario obtener el respeto que merecen por parte de la sociedad. Otra cosa es que, con motivo de su proclamación, se justifique la promoción y apertura para dar acceso a la región, con fines de aprovechamiento turístico, el cual es como se sabe de carácter eminentemente profano.

En consecuencia, a Peña Bernal se le conoce ya como el centro de un “polígono sagrado” (cuya área comprende 60 ha), y al mismo tiempo se anuncia que “se le posicionará en el mercado” como destino de “alto nivel cultural”. Ésta no parece por cierto una denominación de tipo cultural. El riesgo que se corre es que el encumbramiento turístico sea el que finalmente se imponga y sus agentes económicos obtengan provecho del reconocimiento cultural otorgado por la UNESCO. Los mismos actores sociales que participan actualmente en su promoción (como el gobierno del estado y la Secretaría de Turismo estatal) estudian ya las formas de explotar económicamente la región a partir de su inminente declaratoria.

En efecto, en las figuras de paisaje cultural y lugares de memoria se ha procurado abarcar, bajo un mismo concepto, la diversidad de los elementos de un patrimonio cultural que de otro modo habrían aparecido de forma dispersa. La entidad territorial así conceptualizada unifica los elementos culturales, traspuestos en el espacio de forma articulada y en su contexto. Permite visualizar desde una perspectiva unificada los componentes natural, histórico y etnográfico. Hay que recordar que la región ñahñú comprende varios estados de la Repú-

blica: Querétaro, Estado de México (municipios de Acambay y Villa del Carbón) y se prolonga al estado de Hidalgo. Sin embargo, aquí se ha restringido estrictamente a los límites del estado de Querétaro y ajustado a su división política. No parece ceñirse tanto a lo que define una región cultural como a la del paisaje. En las declaratorias sobre paisajes culturales se debería tomar en cuenta que la región cultural no siempre se agota en un paisaje, sino que considera que los aspectos que definen o determinan a un grupo etnocultural no son únicamente su hábitat, bajo el riesgo de incurrir en un determinismo e innatismo geográfico de la cultura (como el que proviene del pensamiento de Montesquieu).

No se ha precisado, por cierto, si se ha hecho una evaluación de las afectaciones sufridas, por ejemplo de plantas cactáceas (como la biznaga), el abandono de tierras por problemas de riego y emigración, así como el establecimiento de industrias (vitivinícolas o transnacionales como la Anderson Clayton), o el desarrollo de extensas zonas construidas de unidades habitacionales que representan la extracción excesiva de agua en las áreas colindantes. Estos factores que alteran de manera negativa deben ser motivo de consideración y deben mencionarse de forma explícita para justificar la necesidad de una declaratoria como la propuesta. La categoría de “paisaje” cultural y natural se inscribe en la noción de patrimonio cultural inmaterial. Sin embargo, todo parece indicar que en el caso de la región otomí-chichimeca del semi-desierto queretano está a punto de adoptarse una medida para la salvaguardia, distinta o paralela a la de la realización de inventarios del patrimonio inmaterial.

La promoción de los “lugares de memoria” permite que se recuperen aspectos que de otra manera se habrían considerado por separado. Por consiguiente, se eligen ciertas regiones que ofrecen un conjunto de propiedades que se hallan entrelazadas. A la vez, para los promotores empresariales de proyectos económicos también representan atractivos culturales. Dicha promoción implica una especie de “paquete” de ventajas integradas, ya que esta compleja entidad que conforma el territorio cultural constituye, a la vez, una oferta diversificada de atractivos que prometen jugosos beneficios, de tal manera que en lugar de

tener en perspectiva la elaboración de los inventarios sobre los bienes que deben salvaguardarse se impulsen iniciativas por la vía más fácil y atractiva para el aprovechamiento territorial y paisajístico de las regiones y, desde luego, como una manera de retomar la idea —rentable por cierto— de que el patrimonio cultural inmaterial no debe considerarse de forma fragmentada sino en función de su contexto. En realidad, un riesgo es que la promoción de la región impulsada se traduzca en un procedimiento discriminador, debido a que la porción restante de la región otomí podría quedar excluida de los beneficios de esta región, en aras de una delimitación que responde a la división política estatal y a los intereses relacionados con los grupos de poder económicos que la promueven.

Se dice que hay más de 350 000 personas hablantes de ñahñú. Empero, esto no da cuenta de una unidad regional, sino más bien de la dispersión de hablantes residentes en distintas jurisdicciones, como la ciudad de México e incluso Estados Unidos. En realidad, la región delimitada (de 62 683 habitantes) es étnicamente heterogénea, ya que en las cabeceras municipales de Cadereyta y localidades como Bernal predomina la población mestiza, lo cual hace pensar en que la denominación étnica elegida para identificar a la región puede tener un carácter más bien emblemático, no tanto representativo, en lo etnocultural. Por otra parte, no parece clara la forma en que quedará garantizada la sustentabilidad que se anuncia en las tres medidas señaladas por la Secretaría de Turismo del Estado de Querétaro. Al parecer, se trata de aseveraciones declarativas, ya que no se precisan las medidas que se emprenderán. Tampoco se sabe de qué manera se anulará la afluencia de un turismo que, como todo indica, será masivo, ya que precisamente el aparato de publicidad y fomento del turismo que se activará se enfoca a ese fin.

Tampoco el INAH adopta posición alguna frente a los riesgos que implica el hecho de que la promoción turística ocupe el lugar de la cultural. Se actúa como si el turístico y el cultural fueran discursos complementarios que respondieran al mismo propósito. Cabe hacer notar que las limitaciones que establece el Decreto de Área Natural Protegida para Peña Bernal no han sido suficientes para impedir que se

construyan zonas residenciales de lujo en sus inmediaciones, dado que la creación de nuevos centros de población es lo único que se prohíbe. Puesto que el objeto principal de esta promoción es la cultura otomí y sus espacios locales y simbólicos, debe verificarse si es central aquí Peña Bernal, ya que el criterio de “autenticidad” al que hoy se apega la UNESCO se basa en la continuidad histórica de las prácticas culturales. De otro modo, la Peña Bernal sería en todo caso uno de sus centros referenciales, pero no el motivo principal, especialmente si se pretende considerarlo como un factor simbólico y socialmente vigente.

Nos encontramos ante un proyecto mediante el cual ciertos sectores pretenden poner en valor el territorio, transfigurado en “paisaje” y patrimonio cultural. Para ello, la UNESCO se encarga de otorgar una forma de “certificación”. El “territorio” en cuanto tal no es considerado patrimonio cultural inmaterial por parte de la UNESCO, sólo en la medida en que aparece transfigurado como paisaje o espacio cultural, y por supuesto despojado de su condición como objeto de apropiación y disputa. La propuesta de este paisaje cultural es ante todo una iniciativa del gobierno del Estado de Querétaro, que se apoya en las estructuras de gobierno (municipal, comisariado, ayuntamientos; delegados y subdelegados) y en las organizaciones corporativas (mayordomías, comités de festejos, de mujeres, organizaciones productivas, etc., así como rezanderos y el Consejo Estatal de Pueblos Indígenas) y que se especializa en la preparación de una consulta para que los “pueblos” emitan una declaratoria en la que apoyan el proyecto cultural.

Se tiende a emplear de manera indistinta los objetivos específicamente culturales y turísticos. Da la impresión de que el propósito es la prestación de servicios en las localidades, así como la oferta de productos y circuitos turísticos para llevar a cabo visitas guiadas. De este modo se comienza por semiotizar el territorio respecto de un dispositivo de señalización y organización en función de los servicios. Y en el caso mencionado, el esquema y los conceptos empleados por la Secretaría de Turismo del estado no se distinguen en nada de los empresariales. Al lado del expediente y la fundamentación aportada por el INAH, se prepara una vía turística de aprovechamiento mercantil del patrimonio cultural inmaterial del pueblo otomí. Lo que no se ha logrado plena-

mente en relación con las zonas arqueológicas, se perfila como plausible en lo relativo al paisaje natural y cultural. Nada más y nada menos que la entronización del modelo de la globalización en las regiones étnicas del país.

Existe un vacío considerable, ya que se desconoce la política institucional que se promoverá aquí, ya no el comercio, sino la cultura: grupos de músicos, tejedoras, lengua, danzas y tradiciones, etc. Una excepción es el caso de las capillas, algunas de las cuales (entre 16 y 20) han sido restauradas, si bien se trata de un total de 258. ¿Qué programas de salvaguardia se han previsto para contener los efectos de la apertura turística a la que dará lugar esta promoción? El paisaje cultural corre el riesgo de convertirse en la imagen promocional que precisamente utilizan de manera estratégica las empresas turísticas. Asistimos en estos casos a un fenómeno de patrimonialización, sólo que en un sentido internacional y económico. Este proyecto, que pretende ser la salvaguardia de los valores y de la identidad del pueblo otomí, puede convertirse en su opuesto. Contiene de forma larvaria y latente los elementos y la fórmula que permiten a los sectores empresariales explotar el patrimonio cultural y natural de los ñahñús. En la figura de los "paisajes culturales" entroncan la perspectiva de una tradición del análisis territorial, y aquella que actualmente promueve de manera especial el turismo internacional.

Estas cuestiones deben precisarse para impulsar los proyectos necesarios que beneficien en términos sociales a esta región. Hay que mencionar, como conclusión, las siguientes consideraciones que deben tomarse en cuenta en este caso: 1) se debe revalorar la región otomí-chichimeca y dar cuenta de los elementos que fortalecen su identidad mediante acciones encaminadas a consolidar proyectos de salvaguardia en materia de patrimonio cultural; 2) el elemento principal al promover la nominación de un paisaje cultural para su reconocimiento por parte de UNESCO debe ser un plan de salvaguardia de modo que tal reconocimiento ha de quedar sujeto a esta condición, pues dicho plan denota la preocupación principal de orden cultural por el bien en cuestión; 3) un plan de salvaguardia debe incluir la realización de inventarios de patrimonio cultural inmaterial, así como la salvaguardia

dirigida a todos los tipos de actividad (dancística, musical; tradiciones religiosas; tradición oral; cosmovisión y representaciones ligadas a la vida cotidiana y productiva; lengua; conocimientos tradicionales; artesanía del tejido y diseños, etc.). No es probable que los agentes que promueven el turismo sean los que pueden sustituir a las instituciones responsables y competentes encargadas de desarrollar y garantizar este plan; 4) el plan de salvaguardia supone el establecimiento de ciertas prioridades y no puede ser un aspecto complementario cualquiera y subsidiario de otro tipo de proyecto; 5) el plan de salvaguardia puede traer beneficios consigo, si se considera que se trata de una región deprimida y marginada. Pese a su extrema pobreza, esta región sólo se ha convertido en un atractivo a partir de que, paradójicamente, su cultura viva ofrece un recurso más, del que por cierto otros sectores pretenden disponer. Hasta ahora no ha habido otras posibilidades o propuestas que justifiquen el interés en la región, ni los apoyos para su desarrollo. Debe entonces promoverse la producción cultural de la región: sus empresas artesanales, organizadas de forma comunitaria y sin intermediarios, más que para los apoyos que requiere su más amplia difusión.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGÉ, Marc, 1998, *Dios como objeto*, Gedisa, Barcelona.
- CARMAGNANI, Marcelo, 1993, *El regreso de los dioses (el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII)*, FCE, México.
- GEERTZ, Clifford, 1989, *La interpretación de la cultura*, Gedisa, Barcelona.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1, Conaculta, México, caps. 1 y 5.
- HOFFMANN, Odile, 1997, "Entre representación y apropiación, las formas de ver y de hablar del espacio", en Odile Hoffmann y Fernando I. Salmerón Castro (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio representación y formas de apropiación*, CIESAS/IRD, México.

JESÚS ANTONIO MACHUCA R.

Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro y Monumentos de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas, 2007, con el apoyo de la CDI y el INAH. *Paisaje Sagrado. Lugares de Memoria y Tradiciones Vivas de los Pueblos Otomí-Chichimeca de Tolimán en el Semidesierto Queretano (Peña de Bernal, Cerro del Frontón y el Pinal del Zamorano, Guardianes del Territorio Otomí-Chichimeca)*, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro y Monumentos de la Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas del Estado de Querétaro/CDI/INAH, México.

LIFFMAN. P., J. Neurath, C. Carrillo, R. Lira y S. Ruy, 2008, "Caminos impuestos sobre caminos sagrados", en *Diario de Campo, Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología del INAH*, núm. 98, mayo-junio, México.

LUGARES SAGRADOS HUICHOLES Y PATRIMONIO CULTURAL*

Marina Anguiano**

LAS COMUNIDADES TRADICIONALES Y LOS NUEVOS ASENTAMIENTOS
El pueblo huichol o *wixárika*¹ vive en el occidente de México, en los estados de Nayarit y Jalisco y en pequeñas áreas de Durango y Zacatecas. Hasta hace 40 años habitaba de forma mayoritaria en cuatro grandes comunidades y un anexo: San Andrés Cohamiata, Santa Catarina Cuexcomatitán, San Sebastián Teponáuastán y su anexo, Tuxpan de Bolaños, todas ellas en Jalisco, con pequeños terrenos en Durango y Zacatecas; la cuarta comunidad es Guadalupe Ocotán, situada en el estado de Nayarit.

Estas comunidades, cuya tenencia de la tierra es comunal, cuentan con un centro cívico-ceremonial con numerosas rancherías y poblados dispersos y dependientes. La región presenta una topografía de difícil acceso por lo abrupto de sus barrancas, la altura de sus montañas y la profundidad de sus ríos, con alturas sobre el nivel del mar que oscilan entre los 600 m y los 2 700 m o más.

Sin embargo, el panorama poblacional ha cambiado y, debido a una migración muy intensa, los *wixaritari* viven también en numerosos municipios mestizos, con tenencia de la tierra ejidal o privada. Más aun, han migrado a ciudades pequeñas, como son Puerto Vallarta, San Blas, Santiago Ixcuintla, entre otras; a ciudades medias, como Tepic,

* Una versión similar, inédita de este trabajo, fue escrita en coautoría con Cristina García Alba.

** Dirección de Etnología y Antropología Social.

¹ El pueblo huichol se denomina a sí mismo *wixárika*, en singular o *wixaritari* en plural.