



COLOQUIO
INTERNACIONAL

“CONSTRUYENDO
NUESTRO FUTURO COMÚN:
Por una gestión ética del
patrimonio cultural
inmaterial”

1 AL 3 DE SEPTIEMBRE DE 2015

ÁLAMOS, SONORA, MÉXICO

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Rafael Tovar y de Teresa
Secretario

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

María Teresa Franco
Directora General

Diego Prieto Hernández
Secretario Técnico

Víctor Augusto Armenta Landa
Secretario Administrativo

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

Primera edición, 2015
© Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.

Coordinación editorial: Edaly Quiroz
Corrección de estilo: Edaly Quiroz
Diseño: Rocío Preciado Quintana/Juan Carlos Burgoa
Impresión:
Hecho en México
Correo electrónico: dirección.pmundial@inah.gob.mx
<http://www.patrimonio-mexico.inah.gob.mx/index.php>

AGRADECIMIENTOS

GOBIERNO MUNICIPAL DE LA CIUDAD DE ÁLAMOS, SONORA

José Benjamín Anaya Rosas
Rosario Álvarez Quijada

CENTRO INAH SONORA

Antrop. José Luis Perea González
Martha Olivia Solís Zatarain

COORDINACIÓN NACIONAL DE CENTROS INAH

José María Muñoz Bonilla
Ana Cecilia León Valdez
Esther Adrián Apolinar

DIRECCIÓN DE PATRIMONIO MUNDIAL

Estrella Pérez Jiménez
María Alicia Díaz Morales

INTÉRPRETES

Brisa Mendoza Pedroza
Mónica Valdez Barragán



Presentación	9
Francisco Javier López Morales <i>Dirección de Patrimonio Mundial</i>	
Conferencia inaugural	15
Fernando Brugman <i>Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe UNESCO (La Habana)</i>	
MESA 1. LA CONVENCIÓN DE 2003, ¿INSTRUMENTO PARA DEMOCRATIZAR LA CULTURA?	29
La participación de las comunidades portadoras del Patrimonio Cultural Inmaterial: ¿un ejercicio para democratizar la cultura?	
	31
Enrique Pérez López/ <i>Centro Estatal de Lenguas Indígenas de Chiapas, México</i>	
El vértigo de las listas: ética, identidades y representaciones	45
Juan Luis Isaza Londoño/ <i>Colombia</i>	
Ixtijia Tlan Latamat/El camino del Buen Vivir a la manera totonaca. El Modelo Tajín	59
Francisco Acosta/ <i>Centro de las Artes Indígenas</i>	
MESA 2. LEGISLACIÓN ÉTICA PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL: CASOS EXITOSOS	69
La ley 10/2015 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de España	71
María Pía Timón Tiemblo/ <i>Instituto del Patrimonio Cultural de España</i>	

La ética y lo sagrado entre el desierto y la sierra de Sonora	83
Alejandro Aguilar Zeleny/ <i>Centro INAH Sonora</i>	
Preservation and promotion of Onggi in Korea	101
Ilkwon Kang/ <i>Instituto Nacional de Investigación de Patrimonio Cultural, Corea del Sur</i>	
Participation’ et ‘Democratisation’ au sein de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Intangible: un exemple Turc ‘Karagöz’	111
Öcal Oğuz/ <i>Comisión Nacional de Turquía para la UNESCO</i>	
Logros y retos de las Declaratorias Estatales de Patrimonio Inmaterial-San Luis Potosí	123
Rocío Marcela Acosta Chávez/ <i>San Luis Potosí, México</i>	
MESA 3. LA GESTIÓN ÉTICA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL, HERRAMIENTA PARA ASEGURAR EL DESARROLLO SUSTENTABLE	
	137
“Tango y candombe, una aproximación ética en dos casos diversos”	139
Carmen Orguet, Roberto Elissalde/ <i>Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO</i>	
Patrimonio biocultural: haciendo milpa, ética y crisis civilizatoria	155
Luis Felipe Crespo/ <i>Museo Nacional de las Culturas INAH</i>	
El respeto a la tradición. Los pascolas y el venado en la ritualidad indígena del noroeste de México	171
José Luis Moctezuma, Antolín Vázquez Valenzuela/ <i>Centro INAH Sonora</i>	
CONCLUSIONES	
	185
Luis Felipe Crespo/ <i>Museo Nacional de las Culturas INAH</i>	
Margarita Magaña/ <i>Centro INAH Querétaro</i>	
Hugo Callejas Martínez/ <i>Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC)-UNAM</i>	
Marco Antonio Chávez Aguayo/ <i>Universidad de Guadalajara</i>	
Ignacio Bonilla/ <i>Dirección de Culturas Populares de Jalisco</i>	
SEMBLANZAS	193



Francisco Javier López Morales



La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial está llegando a su doceavo aniversario y, como cada año desde su creación, nos plantea nuevos escenarios y retos a los que hay que hacer frente y que han sido la base fundamental de las temáticas de los ya seis coloquios internacionales sobre patrimonio cultural inmaterial que hemos realizado. Durante estos años, nos planteamos la problemática de la elaboración de los inventarios, de la participación comunitaria, de la necesaria interrelación entre el patrimonio construido y el inmaterial, de la también polémica vinculación con el turismo, y con conceptos como la *autenticidad*, de cuyos resultados se obtuvieron experiencias sumamente enriquecedoras, pero ¿cómo podemos llevarlas a cabo en un contexto de igualdad y justicia, siendo éticamente responsables principalmente con las comunidades portadoras?

Desde el proceso de su creación, los principios éticos que debían regir el tratamiento y gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial eran una constante inquietud y motivo de polémica e interminables debates en las sesiones de expertos. Esta preocupación se ha hecho más profunda con el paso del tiempo y los desafíos que se presentan día con día requieren ser atendidos de manera impostergable, en pro de la protección de los derechos de los individuos, grupos y comunidades portadoras.

Es en este escenario que, aunado al trabajo que desde la UNESCO se ha llevado a cabo sobre el tema, el Instituto Nacional de Antropología e Historia a través de la Dirección de Patrimonio Mundial y del Centro INAH Sonora, en seguimiento al compromiso que se ha asumido en el marco de la Convención de 2003, acordó con el gobierno municipal de Álamos, Sonora, convocar al Sexto Coloquio Internacional sobre Patrimonio Inmaterial, titulado **“Construyendo nuestro futuro común: por una gestión ética del Patrimonio Cultural Inmaterial”**.

Conti de fiesteros mayos.
JLMZ



Ténabaris de pascola mayo.
JLMZ

¿Por qué se eligió este título? ¿Por qué vincular el futuro con la ética y con la colectividad que entraña el Patrimonio Cultural Inmaterial? Porque estamos ciertos de que a fin de preservar nuestro futuro como raza humana, tenemos que emprender una visión de conjunto como sociedad, tenemos que estar conscientes de cómo influyen o afectan nuestros actos en el otro y de que, en ese sentido, las expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial están fuertemente vinculadas con el desarrollo sustentable.

El papel de la ética en la gestión del PCI es un aspecto por demás importante considerando los diferentes actores y sectores que se involucran y relacionan en

este quehacer, ya que, al tiempo que es necesario se vigile la salvaguardia de los principios y beneficio directo de las comunidades portadoras, es imprescindible se garantice el derecho de acceso y disfrute del patrimonio por parte de la sociedad en general, lo cual a su vez, también garantizará la pervivencia y transmisión de las expresiones culturales, siempre y cuando se realice en el marco de un intercambio ético.

Así, el encuentro tuvo por objetivo la creación de un espacio de intercambio de perspectivas y experiencias sobre los diferentes temas que se relacionan con el tratamiento ético del PCI, en seguimiento a la implementación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, con enfoques particulares en:

1. La Convención de 2003, ¿instrumento para democratizar la cultura?
2. Legislación ética para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: casos exitosos.
3. La gestión ética del Patrimonio Cultural Inmaterial, herramienta para asegurar el desarrollo sustentable.

Fernando Brugman, de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, ofreció la conferencia inaugural que brindó un contexto general del tema sobre cómo se entiende la ética desde la perspectiva de la UNESCO e impulsó notablemente el debate de la reunión.

En la primera mesa, **La Convención de 2003, ¿instrumento para democratizar la cultura?**, se planteó el objetivo de exponer casos en los que se analizarán los sentidos en los que pueden entenderse las diferentes formas en que se puede de-

mocratizar la cultura, entendiéndose esto como el acto de permitir e incentivar el libre acceso a las diversas facetas de la cultura, su uso y usufructo, por parte de todos los integrantes de una sociedad dada. Así, contamos con las importantes contribuciones de Enrique Pérez López, Director del Centro Estatal de Lenguas y Literatura Indígenas de Chiapas y facilitador oficial de la UNESCO sobre la Convención de 2003, de Juan Luis Isaza Londoño, especialista en Patrimonio Cultural y ex Director de Patrimonio de Colombia, y de Francisco Acosta, Director General del Centro de las Artes Indígenas, instancia inscrita en el Registro de las Mejores Prácticas para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, quienes compartieron sus experiencias y reflexiones en torno a este tema, así como las diferentes problemáticas y escenarios en los que la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial ha incidido en una nueva concepción de la cultura en general y del patrimonio en particular.

Por otro lado, y dada la juventud de la Convención de 2003, el debate sobre las dinámicas y metodologías para su aplicación continúa siendo vigente. Es por ello que la Mesa 2 se enfocó en mostrar casos en los que ya se hubieran registrado experiencias exitosas en torno a la elaboración de legislaciones específicas sobre patrimonio inmaterial, cuya base se fundamente en el tratamiento ético del mismo, pero principalmente de sus comunidades portadoras. Para ello, contamos con la intervención de María Pía Timón Tiemblo, Coordinadora del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de España, quien nos habló sobre los principios, competencias e instrumentos de gestión y cooperación de la Ley 10/2015 para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de España.

Por su parte, Alejandro Aguilar Zeleny, investigador del Centro INAH Sonora, nos compartió la experiencia particular de gestión que se ha llevado a cabo en esta región del país, cuya cultura originaria es muy poco conocida. De igual manera, contamos con la participación de Ilkwon Kang, experto en patrimonio inmaterial de Corea, uno de los países pioneros y más avanzados en el área de la identificación, registro y salvaguardia del PCI a nivel mundial, quien nos compartió el caso de la preservación del Onggi, una vasija artesanal, cuyo proceso de elaboración es milenario. En esta mesa, también tuvimos el honor de contar con la ponencia de Öcal Oğuz, Presidente de la Comisión Nacional de Turquía de Cooperación con la UNESCO, quien nos habló de la experiencia turca en la aplicación de las Directrices de la Convención, desde un enfoque ético de las mismas. Igualmente, y para reflexio-

Artesana macurawe,
tejiendo un guari. Roberto
Ramírez Méndez



nar sobre otro caso nacional, Marcela Acosta nos habló sobre los logros y retos de las declaratorias estatales de patrimonio inmaterial que se han llevado a cabo en el estado de San Luis Potosí.

En cuanto a la Mesa 3. La gestión ética del Patrimonio Cultural Inmaterial, herramienta para asegurar el desarrollo sustentable, se buscó que se presentaran experiencias en las que se mostraran los beneficios que una gestión ética del PCI puede significar para la comunidad portadora, pero también para la sociedad en general, para la pervivencia de la humanidad. Así, contamos con la participación de Carmen Orguet, de la Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO, cuya presentación se centró en los casos del Tango y el Candombe, expresiones culturales urbanas a las que aquejan circunstancias muy particulares, resultado de su notable visibilidad. De igual manera, tuvimos la oportunidad de escuchar la intervención de Luis Felipe Crespo, del Museo Nacional de las Culturas, quien expuso sobre la importancia que entraña la recuperación de los cultivos y las formas de cultivo originarias, no sólo por ser una expresión más del patrimonio inmaterial, sino por su contribución para la preservación del medio ambiente y del equilibrio ecológico. En esta misma sintonía, José Luis Moctezuma, investigador del Centro INAH Sonora y experto en las culturas indígenas del noroeste de México, nos habló de manera profunda sobre la rica y mística ritualidad que se expresan en las danzas de los pascolas y el venado, que sin duda constituyen el corazón de la cultura de la región.

Finalmente, se presenta el documento de conclusiones que, tomando la esencia de cada una de las presentaciones, tiene además la virtud de ser un compendio de los principios éticos que se deberían considerar en cualquier acción que se lleve a cabo en pro de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. En este sentido, el trabajo realizado por Margarita Magaña, Hugo Callejas Martínez, Marco Antonio Chávez Aguayo, Ignacio Bonilla y Luis Felipe Crespo, fue por demás sobresaliente y requirió de una gran capacidad de reflexión crítica y síntesis, por lo que hacemos uso de este espacio para extenderles nuestro más profundo agradecimiento y reconocimiento por el compromiso demostrado por segundo año consecutivo.

De igual manera, es fundamental subrayar que este sexto encuentro no hubiera sido posible sin el apoyo del Gobierno Municipal de Álamos, Sonora, cuyo entonces titular, Ing. José Benjamín Anaya Rosas, no vaciló en respaldar la propuesta e hizo suyo el

proyecto. Asimismo, es igualmente importante manifestar nuestra gratitud al Antrop. José Luis Perea González, Director del Centro INAH Sonora que, con la colaboración de Martha Olivia Solís Zatarain, constituyeron el apoyo angular necesario para la realización de este Coloquio.

Así pues, es importante hacer un merecido reconocimiento al trabajo del equipo de la Dirección de Patrimonio Mundial, cuyo compromiso, dedicación y alto sentido de la responsabilidad, fueron los pilares de este esfuerzo que hoy culmina en la impresión de estas memorias, especialmente a Edaly Quiroz, Subdirectora de Patrimonio Inmaterial, a Estrella Pérez Jiménez y María Alicia Díaz Morales, así como a Brisa Mendoza Pedroza y Mónica Valdez Barragán, por su excelente desempeño como intérpretes.

Por último, queremos agradecer y reconocer el respaldo siempre decidido de la Directora General del Instituto Nacional de Antropología e Historia, María Teresa Franco, quien comprometida con la misión que le ha sido otorgada al INAH, ha confiado en la labor que lleva a cabo esta Dirección, en pro de la salvaguardia y conservación del patrimonio cultural de México, tarea que continuaremos desempeñando como corresponde a la responsabilidad que adquirió el Gobierno Mexicano en el marco de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Danzantes de pascola y venado yaquis. JLMZ



Procesión de la semana santa o'ob/pima. AAZ,



Fernando Brugman Álvarez de Toledo



Gracias, buenos días a todos. Ayer, mientras esperaba el vuelo que me traería hasta acá en el aeropuerto de la Ciudad de México, entré a una librería porque tuve la curiosidad de saber qué es lo que se estaba vendiendo en este momento en una librería de un aeropuerto, en este caso el de la Ciudad de México. Y encontré, estoy contando esto justamente por lo que compré, un libro que hace relación a lo que acaba de decir el Dr. Francisco López Morales: *El Quijote*, y no un Quijote cualquiera, sino una traducción del castellano al castellano del Quijote.

Eso, una traducción del castellano de principios del siglo XVII a nuestro castellano de hoy, para entender mejor qué es lo que quería decir Cervantes en 1604-1605, o en 1616. Y cuando lo empecé a leer, comprendí mucho mejor esas primeras páginas, comprendí mucho mejor las intenciones de Cervantes. Era una crítica a la sociedad de su época, una llamada de atención sobre la pérdida de valores, un mensaje sobre la necesidad de cambiar el rumbo para mejorar la vida.

En fin, en ningún momento esperaba que Pancho empezara hablando de algo que comencé a leer ayer, que es precisamente comprender el pasado a través de los ojos de hoy, y como dijo el Antropólogo Perea también, comprender el futuro a través de los ojos de ayer. Y eso es extraño porque a veces pensamos en el pasado como una unidad, algo que siempre estuvo allí y que no evolucionó. No somos conscientes de que el pasado son muchos momentos distintos, muchas sociedades distintas, son muchas formas distintas de ver el mundo y, precisamente cuando se publicó *El Quijote*, se estaba criticando un mundo que era un mundo de la primera mitad del siglo XVII, pero también era un mundo del siglo XVI y otros mundos anteriores. Estaban criticando una sociedad decadente, una sociedad en declive, una sociedad en la que había, para algunos, pocos valores morales, y sobre todo muy poca ética en la administración del Estado, en el sistema económico, en la forma de gestionar los recursos, en la forma de distri-

*Fariseos pimas saliendo
a la lucha ritual.
Padre David Beaumont
Pfeiffer*

buir esos recursos. Había voces muy críticas que decían que en principio habría que recuperar algunos de esos valores, de esa ética que hubo antes y que juega precisamente con la ironía del sarcasmo de las novelas de caballería, para al final decir que lo que hace falta es tener un mundo y una administración pública mucho más ética que la que tenemos ahora.

Como saben, o quizá no, dentro de dos semanas se reúnen en La Habana los ministros de Cultura de América Latina y el Caribe. Son 33 delegaciones que se van a reunir para, en el marco de la comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, hablar de cómo la región y cómo la cultura, las culturas de la región, van a contribuir al desarrollo sostenible. Porque, como saben también, a fines de este mes de septiembre la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobará los nuevos objetivos de desarrollo sostenible para los próximos quince años, y esta región ha tenido una labor importante en los últimos años en insistir por qué la cultura es esencial para que alcancemos un desarrollo sostenible.

Se ha hecho referencia esta mañana al desarrollo sostenible y a la diversidad y, justamente dentro de ese tema, la ética es un punto fundamental. La Oficina Regional de Cultura realizará un taller durante esa reunión de ministros para aprobar un plan de trabajo de cultura para los próximos cinco años, con el que queremos ayudar a lograr esos objetivos, tomando en cuenta, evidentemente,

las prioridades de la UNESCO y las prioridades de la región.

Por eso tengo que agradecer que este taller, esta reunión, este retiro espiritual que tenemos aquí en este lugar tan bello, es extremadamente oportuno porque precisamente dentro de 15 días sus ministros van a estar hablando de estos temas también, en un marco mucho más amplió quizá que el que tengamos aquí, pero que va a ser esencial para los próximos años. Y sé muy bien que cuando hablamos de ministros, de políticos, no estamos hablando de nosotros, no estamos hablando de las personas que nos dedicamos en el día a día a un tema tan determinado como puede ser en este caso el patrimonio inmaterial; pero sí sé que el hecho de que estemos aquí reunidos de nuevo en la sexta ocasión, después de tantos años, es lo que ha permitido que la salvaguardia del patrimonio inmaterial en América Latina y el Caribe sea un tema esencial en los debates sobre la necesidad de incluir la cultura en la agenda de desarrollo.

Por tanto, quisiera agradecer en primer lugar a todo México, al Estado Mexicano, esa dedicación incluso en circunstancias muy difíciles e incluso adversas, por precisamente apoyar durante los últimos años el trabajo de la UNESCO en la

región, aquí, mostrando toda esa diversidad cultural. También quisiera agradecer al estado de Sonora su apoyo a esta reunión porque de nuevo vamos a comprender una visión nueva, una visión diversa, una visión distinta, de la importancia del patrimonio inmaterial. Y dentro de esa diversidad de Sonora, vamos a comprender una mucho más específica, la de Álamos, por lo que quiero agradecer a la Alcaldía de esta bellísima ciudad, en nombre de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, el recibarnos aquí. Es un honor poder participar en sus debates, muchas gracias.

Hablando de diversidad, nuestra oficina publica desde hace unos años la revista “Cultura y Desarrollo”, para mostrar cómo las culturas de la región contribuyen al desarrollo. Esta que tengo aquí, el último número, trata precisamente del patrimonio cultural inmaterial en América Latina y el Caribe. Quisiera dedicar este ejemplar al Dr. Francisco López Morales, no sólo por la excelente contribución que ha hecho a la misma, sino porque hoy es, también, su cumpleaños.

Cuando me invitaron tan amablemente a participar en este taller, empecé a pensar “¿cómo voy a hacer esa presentación y cómo voy hablar de ética?, ¿quién soy yo para hablar de ética?” Un tema muy complejo, con infinitud de definiciones del concepto de la ética. ¿Cuál deberíamos aplicar aquí, en este coloquio? No sé, no sé cuál es la definición correcta, ni la podría imponer aquí. Así que decidí no centrarme en investigar, o estudiar el concepto de ética, asumiendo que todos entendemos, cuando hablamos de salvaguardar el patrimonio inmaterial, lo que es ético y lo que no lo es.

Pienso que la ética tiene mucho que ver con principios y valores de cada uno de nosotros, y la forma en que aplicamos esos principios y valores con respecto a los principios y valores de los demás. Es decir, actuamos éticamente cuando lo hacemos en consecuencia de nuestros principios y valores, pero también cuando somos conscientes de que no estamos atacando los principios y valores de otros. Al mismo tiempo tiene que haber un límite, porque puede ser que los principios y valores de los otros, o a lo mejor los nuestros, no lo sé, cruzan, pasan fronteras de lo que es aceptable o no es aceptable. ¿Cuáles son esas fronteras y qué criterios tenemos que aplicar? Evidentemente, las fronteras y los criterios se determinan en nuestros marcos normativos, nacionales e internacionales.

Por eso estoy hoy aquí, como representante de la UNESCO, porque en nuestros marcos normativos, incluidos los tratados internacionales como el del patri-



*Fiesteros mayos de Sinaloa.
Hugo López*



*Altar de la ceremonia del
yúmari o 'ob/pima de Sonora
y Chihuahua. AAZ*

monio inmaterial, nuestra referencia es la defensa y protección de los derechos humanos. Así, algo no es ético cuando ataca a los derechos humanos, o cuando minusvalora, o incluso desprecia, toda una serie de acuerdos que hemos elaborado conjuntamente a lo largo de los años, y en los que todos debemos estar de acuerdo. O al menos, mantenemos quizá esa ficción, de que estamos de acuerdo en que hay una serie de valores y principios, de derechos humanos, cuyo respeto permite la convivencia. No sólo derechos, sino también deberes, como el deber de respetar a los demás, y de promocionar la diversidad de valores, de culturas, como una riqueza colectiva.

Así que pensé que hay una parte de la ética que es personal, que es cómo yo aplico mis principios y valores, y cómo yo respeto los principios y valores de los demás. Pero también es cómo yo lucho cuando los principios y valores de otros no están siendo respetados; es decir, podemos asumir una actitud pasiva ante la *falta de ética* cuando no se respetan los principios y valores de otros, y decir “no somos culpables, yo no he intervenido en eso”. No luchar por los principios y valores universalmente reconocidos sería una actitud cobarde. Debemos luchar por ellos, aunque el daño no nos afecte directamente a nosotros. Eso también es ética, una ética colectiva.

Hay una parte personal de la ética que es cómo aplicamos nosotros nuestros principios y valores en el día a día y cómo respetamos los principios y valores

de los demás; pero estaba pensando también que tiene que haber una parte más general y más práctica de los principios y valores éticos. Me planteaba qué marcos regulan esa ética colectiva, y a qué niveles. Cómo traducir la teoría del respeto a medidas prácticas. Y pensé que en la UNESCO, como en todo el Sistema de las Naciones Unidas y en las administraciones públicas, en las leyes estatales, existen manuales, normas de comportamiento y comisiones, relacionadas con la deontología profesional y el respeto a los otros. Esas normas delimitan las fronteras y los criterios.

Por ejemplo, los funcionarios de la UNESCO, como imagino que muchos de ustedes, tenemos que rellenar unos formularios todos los años, en el que hay que responder si estamos o no mezclando intereses personales y profesionales a través del trabajo –es decir, si estamos faltando a la ética profesional. Te pueden culpar de ello y además, si se comprueba que es cierto, como has firmado diciendo que no lo has hecho, tienes una penalización. Me parece que está muy bien.

Y entonces me di cuenta de que en realidad, ese cuestionario ético trata solo aspectos financieros e intereses económicos. Estamos hablando de ética financiera, o ética de gestión de presupuestos, así que pensé que sería interesante saber dónde está la otra parte de la ética, dónde está el cuestionario correspondiente al respeto a la diversidad, el cuestionario que tuviera que ver con la igualdad de género, otro que se relacionara con la forma en que yo en mi trabajo estoy respetando el medio ambiente, —por ejemplo, si imprimo muchos de mis correos o no—.

Porque pensé, en realidad, que el respeto a la diversidad en la orientación sexual, el respeto a la diversidad religiosa, el respeto al origen étnico de las personas, es decir, a la diversidad que tenemos en nuestro mundo, es una parte fundamental de la ética de trabajo. Así que solicité el formulario sobre esos temas éticos, pero ya imaginan la respuesta. Ese formulario no existe. Y no existe porque se asume que quienes firmamos un contrato con la administración, respetamos los valores de las Naciones Unidas. Es cierto, pero también lo es que al firmar el contrato me comprometo a no desviar fondos y, sin embargo, sí existe un cuestionario anual para ese tema.

Al plantear la cuestión de la necesidad de cuestionarios éticos sobre otros aspectos, me argumentaron, con razón, que si había alguna lesión de esos derechos, o valores y principios, existía la posibilidad de denuncia. Pero, comparado con el formulario, me parece una medida desproporcionada que crea un conflicto, en vez de prevenirlo –la prevención es precisamente el objetivo del cuestionario “económico”. La alternativa, en el caso del respeto de valores no económicos, está en la formación ética profesional –pero es una medida mucho más costosa.

Creo que el problema es por tanto que nuestros sistemas de control no dan el mismo valor a la parte humana que a la económica. Digo todo esto porque cuando hablamos de desarrollo sostenible, cuando hablamos de un futuro mejor, cuando decimos que vamos a implementar nuevos objetivos de desarrollo sostenible durante los próximos quince años, hablamos precisamente de lograr el respeto a los derechos humanos, es decir, eliminar la pobreza, el hambre, reducir el cambio climático, desarrollar las ciudades en forma sostenible, el reconocimiento a las lenguas, el reconocimiento a la diversidad. Es decir, estamos hablando de lograr esos objetivos compartidos, colectivos, los que todos queremos. Queremos un desarrollo que mejore la calidad de vida de las personas y, ¿de qué depende esa calidad de vida? Depende de una serie de políticas, nacionales e internacionales, implementadas por nuestras administraciones junto a las instituciones y asociaciones civiles. Tienen que ser buenas políticas para poder lograr esos objetivos, y para que sean buenas, también tienen que ser éticas.



María Luisa Astorga, Consejo de Ancianos de El Desemboque comcáac. Rodrigo Rentería

Celebración del año nuevo seri. Rodrigo Rentería



Esa es la visión general, y yo lo tengo que aterrizar al patrimonio inmaterial. Cuando me planteé de qué iba a hablar hoy aquí, tenía claro que iba hablar de desarrollo sostenible y de la nueva agenda de desarrollo, y me quedó claro también que quería ver cómo el patrimonio inmaterial puede contribuir a esa agenda de desarrollo, y cómo lo hace desde dos perspectivas: la económica, y la humana, porque hablamos de desarrollo económico y de desarrollo humano.

Entonces, antes de pasar al patrimonio inmaterial en sí, me gustaría enseñar un video que preparó nuestra oficina sobre cómo la cultura contribuye al desarrollo económico como parte de todo este proceso de trabajo para la preparación de la nueva agenda de desarrollo sostenible. El video está también disponible en nuestro sitio www.unesco.lacult.org.

La razón por la que he querido enseñar este video es precisamente porque habla de la cultura que tiene un valor económico, pero como hemos visto al final, en realidad lo que estamos viendo son toda una serie de transacciones humanas, de intercambios humanos, de manifestaciones, en el que estamos diciendo que hay en primer lugar un valor económico porque los productos, los bienes, los servicios, las actividades culturales, tienen un valor comercial directo.

Pero el hecho de que la cultura brinde un sentimiento de identidad a un grupo, que facilite la cohesión social, el hecho de que pueda resolver conflictos son elementos económicos fundamentales; una sociedad no puede ser sostenible si tiene conflictos y si esos conflictos no se resuelven, y conflictos nuestras sociedades tienen muchos. Sin embargo, no estamos aplicando, utilizando la cultura, como un medio precisamente para resolver los conflictos.

La cohesión social en buena medida depende, precisamente, también de ese entendimiento y de compartir esos conocimientos simbólicos, porque sabemos quiénes somos, cómo interpretarnos gracias a la simbología que transmite la cultura, y eso tiene un valor económico también, estamos hablando del conocimiento. Transmitimos conocimiento a través de la cultura y no consideramos que eso tenga un valor económico; sin embargo, tenemos programas educativos formales a los que dedicamos buena parte del Producto Interior Bruto, —que debería de ser mucho más—.

Es decir, estamos invirtiendo, y lo hacemos bien y es necesario, en educación formal, y a menudo no somos conscientes de que hay mucho conocimiento que se transmite a través de sistemas educativos no formales y que la cultura es, precisamente, el sector principal de transmisión de conocimiento no formal. ¿Por qué? Porque la cultura transmite conocimiento, porque nos entretiene, porque comprendemos y entendemos lo que quiere decir, porque estamos preparados para imitar y para compartir y para divertirnos, porque es también ocio, lo que nos permite un aprendizaje más rápido.

Es mucho más fácil aprender cuando te estás divirtiendo o cuando estás

interesado. Así que, a diferencia de otros sectores, en el de la cultura, cuanto más oferta haya, más diversidad de actividades, bienes y servicios culturales, mayor va a ser la demanda: no hay un máximo en el que empiece a reducirse la demanda, y no sucede porque estamos adquiriendo conocimiento, nos estamos desarrollando.

Digo esto porque quizá de todas las Convenciones de la UNESCO que tratan la cultura, una de ellas, la de Patrimonio Inmaterial, que centra su acción en las personas y las comunidades, tiene también un valor de desarrollo económico. A diferencia de la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, la conocida Convención de 2005, que trata precisamente de las actividades, bienes y servicios culturales que tienen un valor económico explícito, la Convención de Patrimonio Inmaterial habla en primer lugar de identidades colectivas, de un patrimonio vivo que se recrea constantemente, de transmisión de modos de vida, usos y, especialmente, conocimiento.

Los Estados miembros de la UNESCO se reunieron en Estocolmo en el año 1998 donde subrayaron que la cultura no es sólo un bien comercial, los productos culturales no son solo bienes comerciables, son algo más: son transmisores de identidades. Digo esto porque en las reuniones de acuerdos comerciales, anteriores a la creación de la Organización Mundial de Comercio, a principios de los años 90 del siglo pasado, hubo unos debates muy encendidos sobre la liberalización del comercio de servicios, incluidos los de educación y cultura, principalmente entre Estados Unidos y Europa. Algunos países europeos, liderados por Francia, se opusieron a la liberalización de los servicios culturales y educativos a nivel global, por lo que crearon y aplicaron la llamada “excepción cultural”, que todos conocen probablemente, por la que se establecen medidas de protección de mercados culturales nacionales, en detrimento del libre acceso de grandes empresas multinacionales contra las que no podrían competir las pequeñas y medianas empresas locales y nacionales. El argumento detrás de ello era que, si existiera esa capacidad de acceder directamente a los mercados, al final sería en menoscabo



Máscara de pascola mayos.

JLMZ



Discurso ritual entre
fiesteros y pascolas mayos.
JLMZ

de la diversidad cultural y de identidades, al entender que la cultura es transmisora de éstas.

Entonces, hay un argumento lógico que está allí detrás en el que se entiende que si las leyes del mercado se aplicaran pura y duramente al sector de cultura, habría una reducción en la diversidad de ofertas culturales, y por tanto una reducción paulatina de la demanda. Es una cuestión en la que se puede estar de acuerdo o no, pero sirvió para que

en algunos países se mantuvieran las cuotas, por ejemplo de cine, de las películas que puedas ver o que se puedan exhibir, o la música en la radio. Suena antiguo, ¿verdad? Pero son medidas proteccionistas de mercado aplicadas al sector cultural. Digo que suena antiguo porque esto fue a principios de los años 90, y en Estocolmo se decidió reconocer que la cultura tenía algo más que un valor comercial.

Poniéndose de acuerdo todos los países, a través de la UNESCO, en el 2001 aprobaron la Declaración de la Diversidad Cultural, cuyo plan de implementación dio lugar en el 2003 a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, y en 2005 a la de la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. Hoy, en el 2015, estamos en un mundo que no tiene nada que ver con el de hace 15 o 20 años, porque los sistemas y las nuevas tecnologías permiten un intercambio muchísimo mayor de servicios, permiten cambiar todo el sistema de producción de actividades, bienes y servicios culturales que no existían hace 20 años y, por tanto, aquellas leyes proteccionistas, en buena medida, están superadas.

Las Convenciones de la UNESCO, no. La única forma de poder mantener esa diversidad en la oferta es promocionando, ayudando y facilitando a las personas para que puedan precisamente crear, producir, distribuir bienes, actividades y servicios culturales. Así lo dice la Convención de 2005, pero, ¿qué sucede con la de 2003? Esa en la que algunos pensaban que había que separar el aspecto económico del aspecto humano de la cultura, porque el patrimonio inmaterial sólo lo es si las comunidades y grupos los consideran parte de su patrimonio cultural, porque habla de respeto del patrimonio de otras comunidades, o busca la fortalecer la cohesión social, el diálogo... Es decir, trata de valores muy humanos y, en principio, no de valores económicos. ¿Es así?

¿Alguien sabe por qué la Convención de Patrimonio Inmaterial no entró en el tema de cuestiones económicas? En realidad, durante unos 40 años, la UNESCO

junto con todos los Estados miembros, estudió la forma de proteger eso que hoy llamamos patrimonio inmaterial. Se trató de hacer por ejemplo a través de la Convención de Patrimonio Mundial en 1972, o a través de un instrumento específico, auspiciado por Bolivia, que protegiera el folclore —término que ya no se utiliza en la UNESCO, al comprenderse que podría tratarse de manifestaciones “congeladas” en el pasado—. No funcionó, porque se intentaba proteger el patrimonio inmaterial aplicando las mismas medidas económicas de protección del derecho a la propiedad que se utilizaban —y siguen utilizándose— para el patrimonio mueble e inmueble, el patrimonio material.

Cuando hablamos de patrimonio material es relativamente fácil saber quién es el propietario y por tanto, la administración sabe a quién imponer una serie de normas de conservación y de gestión de ese patrimonio. Al patrimonio material le podemos dar un valor económico porque es un producto físico que se puede vender: se puede vender un edificio, o una vasija de un lugar arqueológico. Sabemos quién es el propietario, y podemos calcular su valor de mercado, que variará también según su valor cultural.

Con el patrimonio inmaterial, ¿cómo sabemos quién tiene la propiedad intelectual colectiva de ese patrimonio? ¿Cuál es el valor de mercado? Durante muchos años, la UNESCO y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual prepararon leyes modelo de protección de la propiedad intelectual colectiva, sin demasiado éxito. Hay una ley modelo para las islas del Pacífico, países que acordaron a través de un mecanismo de coordinación regional una ley para proteger ese patrimonio.

Pero en realidad el tema de la propiedad intelectual colectiva es muy complejo. ¿Cómo definir la colectividad? Es decir, ¿cómo definir a la comunidad propietaria de ese patrimonio? La puedes definir de distintas formas, y puedes hacerlo utilizando como base una zona geográfica delimitada donde vive un grupo de personas, que formarían esa comunidad. Esa es la lógica aplicada, por ejemplo, a espacios naturales o arqueológicos reconocidos como Patrimonio Mundial, donde la comunidad viene determinada principalmente por las fronteras del espacio protegido —es decir, del territorio, sobre el que

Danzante pascola
macurawe/guarijío.
Martha Solís Zatarain



se puede determinar la propiedad, y por tanto también aplicar una serie de políticas de conservación y gestión.

Sin embargo, en el caso del patrimonio inmaterial son las personas las portadoras del patrimonio, no los espacios. La propiedad intelectual está en las personas que *manifiestan* ese patrimonio, como puede ser el conocimiento colectivo de una canción tradicional con sentido de identidad comunitario, que alguien canta. Si una persona la registra y la distribuye, habiéndola registrado, la propiedad intelectual tiene efecto sobre ese registro determinado. O el conocimiento tradicional sobre el uso medicinal de ciertas plantas, puede ser patentado por una empresa farmacéutica, protegiendo la propiedad intelectual al producto patentado y a su propietario. En estos casos, ¿quién se beneficia, de ese patrimonio, el artista y la empresa, o la comunidad que es creadora, portadora y propietaria de ese patrimonio? Ahí llegamos al punto de relación entre economía e identidad colectiva, porque hay una apropiación, a menudo indebida, de conoci-



Transmitiendo el conocimiento tradicional macurawe. AAZ

mientos colectivos en muchos campos, que, tras ser registrados o patentados, están dando un beneficio económico a sus “nuevos” propietarios, gracias a sistemas existentes de propiedad intelectual.

La comunidad durante todos esos años llegó a la conclusión de que había que buscar otras formas más allá de leyes de la propiedad intelectual existentes, para evitar la continua pérdida de este patrimonio y los conocimientos inherentes a él.

Se optó por empezar haciendo inventarios del patrimonio inmaterial en el mundo y se aconsejó, en una declaración de 1989, que se hicieran registros nacionales. Y esa fue una recomendación, no fue una Convención.

Y aun así, varios años después de esa declaración, gracias a la cual se habían hecho tantísimos registros en todo mundo, el resultado era que en realidad no se estaba asegurando, a través de esa documentación, que ese patrimonio fuera a seguir existiendo después, porque lo que se registraba eran las manifestaciones concretas del patrimonio en un momento dado, y por una generación concreta. Es decir, no se podía reflejar esa recreación continua, y esa transmisión de generación en generación que va cambiando el significado del patrimonio para una comunidad determinada.

Así, algo que se registra en el año '93, ¿tiene el mismo valor en el año '98 para

la comunidad? Se entendió que en realidad se estaba haciendo un trabajo desde una perspectiva académica en el que no había una verdadera participación comunitaria, por lo que se decidió que habría que intervenir de alguna forma que no fuera a través sólo de la documentación, ni de la protección a través de los derechos de la propiedad intelectual, sino que se desarrollaran medidas para asegurar la transmisión de ese patrimonio, su viabilidad, es decir, su salvaguardia. Para ello se elaboró la Convención de 2003 que obliga a los Estados signatarios a confeccionar inventarios, con la participación en todo el proceso, incluida su actualización, por las comunidades. Se aseguraba así, por ejemplo, que solo se incluyeran elementos autorizados por las comunidades, e indicando, por ejemplo, si hay aspectos secretos o sagrados que no se pueden incluir ni difundir. Esos inventarios no podrían ser el fin en sí mismo, sino la base para desarrollar políticas de salvaguardia.

La cultura, el patrimonio inmaterial, se recrea constantemente. Evoluciona, cambia, y también lo hace su valor. La comunidad decide sobre su valor cultural

—ya que es ella quien determina si una manifestación es patrimonio o no—, pero, ¿cuál es el valor económico? Parece difícil de determinar, pero podemos calcularlo cuando estudiamos los beneficios obtenidos por el registro de una canción, o el valor de un medicamento. Estamos hablando de cuestiones éticas. Lo que la Convención determina es que los Estados que la han ratificado, deben de confeccionar y actualizar esos inventarios del patrimonio presente en su país (no del patrimonio *del* país) precisamente para que en el caso de que hubiera una apropiación indebida, el mismo Estado pueda intervenir porque ha reconocido la existencia de ese patrimonio y de su comunidad portadora, a través del inventario. Si no se sabe que ese patrimonio existe, no se pueden aplicar leyes para su protección. El inventario no tiene por qué ser nacional. Pueden ser muchos inventarios locales, municipales, regionales, no importa; pero tienen que ser inventarios que han sido reconocidos por el Estado.

Insisto, los inventarios son importantes por la parte que tiene que ver con la economía; pero en la realidad la Convención, como sabéis, no trata de hacer inventarios. La Convención busca salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial, y salvaguardar quiere decir que las administraciones públicas tienen la obligación



Echando las tortillas para la fiesta macurawe. AAZ

de facilitar a las comunidades la viabilidad de su patrimonio, es decir, la recreación constante y transmisión de una generación a otra de ese patrimonio y del patrimonio que la comunidad considere importante.

Y de ahí la cuestión ética, por parte de la administración pública, al tener la obligación de salvaguardar ese patrimonio, el de todo ese patrimonio presente en su territorio, sin hacer valoraciones estéticas o sociales relativas a las comunidades portadoras, ni apreciaciones sobre el valor que tengan ciertas manifestaciones, y no otras, a nivel nacional o para grupos sociales mayoritarios. Las administraciones deben proteger y ayudar a salvaguardar ese patrimonio, independientemente de que los valores y principios de la comunidad no sean los mayoritarios. El límite está en que ese patrimonio no atente contra los derechos humanos, sea respetuoso con otras comunidades y con el medio ambiente.

Cuando hablamos de gestión ética del patrimonio inmaterial debemos de fijarnos al menos en dos aspectos. Uno que es si realmente estamos haciendo un trabajo para que las comunidades puedan salvaguardar su patrimonio, es decir, asegurar su continuidad, sobre la base de inventarios que se estén confeccionando y que reconocen la existencia de ese patrimonio. Y dos, si tenemos y aplicamos las políticas apropiadas para asegurarnos de que nadie abuse o se apropie de manera indebida de ese patrimonio, no sólo por su valor cultural, sino también porque tiene un valor económico.

Por ejemplo, puede haber un uso inapropiado del patrimonio inmaterial por parte del sector turístico, al escoger ciertos elementos del mismo, como una danza especialmente hermosa, que la comunidad baila para los turistas. Esa danza tiene también un valor económico mayor, y por tanto, puede que la comunidad deje de recrear otros elementos de su patrimonio inmaterial por tener un valor económico menor. Es decir, se está destruyendo el patrimonio, y fosilizándolo en esa manifestación específica de más valor económico. Una política ética de turismo sostenible, debe tener en cuenta una situación como ésta y comprender que, aunque se pueda sacar un rendimiento económico —muy necesario para la comunidad y el sector turístico—, el objetivo final debe de ser la salvaguardia de la totalidad del patrimonio.

Danza de pascolas y venados mayos. José Luis Moctezuma Zamarrón JLMZ



Verónicas mayos en viernes santo. JLMZ

Entonces, una política ética de patrimonio inmaterial implica que hay que sensibilizar y reconocer el valor de ese patrimonio independientemente de su valor económico, es decir, el valor que tiene para cada una de las comunidades porque eso es lo que dice la Convención. No negamos el valor económico, porque está ahí, y además a mí me parece, que sí hay que sacar un fruto económico del patrimonio inmaterial, si es en beneficio de las propias comunidades. Porque, ¿por qué hasta ahora hemos aceptado que otros lo tengan, a través de registros y patentes, y no la comunidad misma?

Así que me parece que debemos hacer un estudio sobre cómo podemos aprovechar mejor ese recurso económico. Para eso habrá que hacer unas políticas muy éticas, políticas éticas que no sólo respeten los principios y valores de las comunidades reflejados en el patrimonio cultural, sino que permitan luchar contra apropiaciones indebidas de ese patrimonio.

Finalizo así mi intervención relacionando el principio general de la ética con la gestión pública ética del patrimonio inmaterial. Tiene que ver no sólo con cómo nosotros los funcionarios, o administradores públicos, o políticos, gestionamos ese patrimonio, sino también con cómo defendemos el respeto a las comunidades portadoras del mismo y evitar abusos o apropiaciones indebidas, desde el punto de vista económico, pero sobre todo del humano.



COLOQUIO
INTERNACIONAL

“CONSTRUYENDO
NUESTRO FUTURO COMÚN:
Por una gestión ética del
patrimonio cultural
inmaterial”



1 AL 3 DE SEPTIEMBRE DE 2015
ÁLAMOS, SONORA, MÉXICO

MESA 1

LA CONVENCIÓN DE 2003,
¿INSTRUMENTO
PARA DEMOCRATIZAR
LA CULTURA?



La participación de las comunidades portadoras del Patrimonio Cultural Inmaterial: ¿un ejercicio para democratizar la cultura?

Enrique Pérez López

El tema de esta ponencia es “La participación de las comunidades portadoras del Patrimonio Cultural Inmaterial: ¿Un ejercicio para democratizar la cultura? Está construida a modo de pregunta, porque justo a eso nos lleva, a generar más preguntas; tal como se plantea el título de esta primera mesa: La Convención de 2003, ¿instrumento para democratizar la cultura?, por lo tanto trataré de verter algunas ideas acerca de las dos cuestiones. Tomando como punto de partida la Convención de 2003 que tiene entre sus premisas la participación de las comunidades interesadas, entendiendo que la participación basada en la cooperación, el consentimiento, así como la inclusión de todos los actores pasando por las cuestiones de equidad de género y las normas consuetudinarias, son temas que coloco como guías de esta exposición.

La Convención 2003 de la UNESCO: visión participativa e inclusiva para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

Los treinta años que hay entre la Convención de 1972, que se refiere a la protección del patrimonio cultural y natural, y la Convención de 2003 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, es un tiempo considerable en donde sucede un amplio debate y tránsito conceptual, ideológico y político de la visión patrimonialista y materialista de la cultura al reconocimiento de las culturas vivas que, en el caso de nuestro país, existe una preeminencia de acciones por detener la degradación del patrimonio cultural inmueble, mueble y natural, orientándose a la preservación, conservación, restauración y protección de este tipo de patrimonio. Entonces, la llegada de la Convención de 2003 fue un verdadero logro intelectual, académico y a la vez político, de acuerdo y consenso entre los países interesados.

*Niños capitanes -Tajimal
k'in_Tenejapa*

Basado en la reflexión conceptual de lo que debería entenderse por *Patrimonio Cultural Inmaterial*, el cual, sugieren algunos, se fortaleció en los años 90, y que hasta entonces había tenido una azarosa historia, intentando cada vez con mayor insistencia quitarse el velo de ser considerado únicamente como “costumbres y tradiciones”, hasta lograr visibilizarse como la columna de la identidad de los pueblos, es también producto de la insistencia y exigencia de comunidades ignoradas, marginadas y discriminadas culturalmente.

En ese contexto, el surgimiento de la Convención respondió a la constatación de la importancia del patrimonio cultural inmaterial como sustancia irremplazable para la conformación del cuerpo de la diversidad cultural, se le atribuyó propiedades y responsabilidades para el logro del desarrollo sostenible; así como su papel para reconocer y aceptar que lo inmaterial es indisociable con lo material; además le brinda sus aportes a la comprensión de la relación entre lo cultural y natural, entendiendo así que el hombre y la naturaleza tienen interdependencia, que el uno y el otro intervienen en la modificación de los entornos tanto físicos como mentales. Así pues, la Convención al ser elaborada también como una respuesta a los riesgos que implican los procesos de mundialización, que si bien es cierto, genera condiciones propicias para un diálogo constante y renovado entre las comunidades por muy distantes que estas se encuentren, también existe la posibilidad del resurgimiento o la renovación de fenómenos de intolerancia, la invisibilidad, así como el abandono y desaparición de las prácticas culturales conservadas por muchas generaciones en las comunidades y que han resistido embates de todo tipo, pero que permanecen gracias a la memoria colectiva que preserva la información cultural como si se tratase de un sistema archivístico de datos a los cuales las comunidades pueden recurrir para referenciar sus manifestaciones de hoy.

La naturaleza y el origen de la Convención tiene como enfoque el logro de la participación abierta, plural para todos y todas, y es que esa necesaria inclusión es cimiento de lo que se expresa en términos de democracia cultural, que sin duda debe consolidarse en la participación colectiva. En sus diversas condiciones y roles que les corresponde desempeñar, involucra no solo a los portadores, que son los principales actores, porque sin ellos las manifestaciones dejarían de realizarse al ser los depositarios de los conocimientos; pero también se convoca a la participación de los niños, niñas, jóvenes, hombres y mujeres así como a los adultos mayores, que se sienten identificados con los elementos culturales como parte constitutiva de su forma de ser y que además los comparten con el resto de la comunidad extensa de la cual forman parte.

Si bien es cierto que las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial las hacen posibles una comunidad bien identificada de portadores, quienes son responsables de realizarlas y transmitirlas, no son los únicos interesados, ya que

la existencia de una comunidad amplia en donde se lleva a cabo, comparten espacios, territorio y significaciones arraigadas, entonces toma otro sentido la manifestación y surge la noción del “nosotros todos”, porque la comunidad es un todo integrado.

¿Democratización y visibilización del Patrimonio Cultural Inmaterial desde la cooperación?

La cooperación es una base sustancial para lograr la democratización, la Convención de 2003 considera que esta debe ser un compromiso para que los Estados Parte desarrollen acciones de cooperación, sea de manera bilateral, subregional, regional o internacional, como una tarea necesaria a resolver de acuerdo a su situación y que les permita lograr ese diálogo renovado con las comunidades. Se pone énfasis en el diálogo porque esta es una herramienta indispensable para lograr acuerdos y compromisos, pero no solo eso, sino que a través de esta se pueda encontrar estrategias y mecanismos de cooperación para la atención de temas y problemáticas comunes o en su caso, permita proponer de manera conjunta iniciativas que permitan visibilizar su patrimonio cultural.

Señala el párrafo 2 del artículo 19 de la Convención, referente a la cooperación:

1. Sin perjuicio de lo dispuesto en su legislación nacional ni de sus derechos y usos consuetudinarios, los Estados Parte reconocen que la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial es una cuestión de interés general para la humanidad y se comprometen, con tal objetivo, a cooperar en el plano bilateral, subregional, regional e internacional¹.

En las diversas experiencias alcanzadas durante la facilitación de talleres en distintos países de Centroamérica y el Caribe, por ejemplo, se encontraron vivencias similares en donde los participantes daban cuenta de las muestras de intolerancia, discriminación, exclusión y burla hacia el patrimonio cultural inmaterial con fuerte tendencia hacia sus portadores, dentro de sus lugares de origen; estos fenómenos, que han estado presentes a lo largo de la historia de las relaciones sociales, estaban estimulando el deterioro y la paulatina desaparición del PCI, un proceso de destrucción que poco a poco iba socavando las raíces identitarias, provocado



Autoridades civiles
en fiesta_Chenalhó

¹ Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO. 2003



Carnaval Huixtán-2015

muchas veces por la sociedad mayoritaria o, peor aún, por las mismas comunidades. En este contexto, la cooperación resulta muy importante porque en la medida que fue posible la reunión entre especialistas y portadores de tres países (Honduras, Nicaragua y el Salvador), permitió el intercambio de experiencias, conocimientos y estrategias de acción para la salvaguardia de su patrimonio cultural. Compartir el conocimiento y las experiencias es un acto necesario

que permite entender que existen temas comunes y que mediante la cooperación se pueden vislumbrar soluciones a través del ejercicio participativo comunitario.

Para el ejercicio de democratización y la visibilización, es necesario el reconocimiento de las comunidades como transmisoras y recreadoras de su PCI, pero no solo requieren ser identificadas y reconocidas las comunidades de portadores junto con las comunidades amplias que se reconocen con determinado patrimonio inmaterial, sino que debe ser un conjunto integral de acciones que garantice no sólo el acceso y disfrute de las manifestaciones culturales, sino que procure también la protección y conservación de los elementos materiales así como los sitios y lugares naturales que están asociados a este patrimonio, este es un paso necesario ante la escalada de proyectos de desarrollo que los ponen en riesgo y que sin ellos las manifestaciones dejarían de tener significado y sentido simbólico espiritual, aquí la colaboración entre comunidades interesadas es de suma importancia para lograr acuerdos.

A pesar de las líneas expresadas ya, hay otras interrogantes que surgen, una de ellas: ¿las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial se democratizan o se visibilizan? Cuando se habla de democratización de la cultura, mayormente se hace referencia al acceso, a la formación de públicos, a acercar la oferta cultural, entre otros, por parte de las instituciones del Estado. En cambio el patrimonio cultural inmaterial como una realización de comunidades, grupos y personas, cuyo acceso, uso y disfrute es eminentemente público y comunitario. Qué es lo que hay que democratizar del PCI, ¿el acceso que es generalmente comunitario y que por eso genera sentido de identidad y pertenencia? ¿Acaso hay que democratizar su realización? Si fuera así, ¿cómo hacerlo cuando se trata de sistemas de cargos complejos que se han tejido en esa fina urdimbre comunitaria? Entonces, la idea de democratizar la cultura, particularmente las que conciernen a las ma-

nifestaciones del patrimonio cultural inmaterial, se vuelve compleja, tan compleja como son las comunidades quienes lo promulgan. Hacerse el planteamiento sobre la democratización nos lleva a preguntarnos también: ¿qué papel jugarían en este caso el Estado y las ONG's, cuando éstos no fungen como portadores ni transmisores de las manifestaciones?

En cambio, fortalecer la visibilización de las manifestaciones y de las comunidades, grupos y personas portadoras, con el apoyo y acompañamiento del Estado y las ONG's, impulsan la participación directa para que logren incidir en las decisiones para la creación de marcos jurídicos tendientes a la salvaguardia del PCI, ya que la formulación de normatividad legal que se realice sin la participación de las comunidades será un acto contrario a la democratización cultural, convirtiéndose en un acto político y de especialistas porque no tendrá la trascendencia que se espera tener en el futuro. Como señala el artículo 15 de la Convención:

En el marco de sus actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo.²

Cuando se busca asociar a las comunidades en la gestión de su patrimonio es necesario considerar que éste está integrado de procesos, a veces complejos, como: la planificación, ejecución, verificación de lo realizado en función de lo planeado y accionar con base a esa planeación; para lograrlo es preciso el fortalecimiento de capacidades desde el interior de las comunidades. Así como es necesario tomar en cuenta que la naturaleza del patrimonio inmaterial requiere de gestión con características muy específicas, distinta a la de otros ámbitos culturales, -por ejemplo al de la creación artística, en donde hay sujetos que delegan los aspectos logísticos-organizativos de su quehacer-, en tanto que la dinámica y el estrecho vínculo comunitario del PCI, nos indica que el control de la gestión debe ser de la comunidad y no de un gestor o instancia cultural, porque en ese momento perdería su sentido y significado de realización. Nuevamente insiste la pregunta ¿de quién es la atribución de democratizar el PCI?

La democratización de la cultura: ¿tarea del estado?

Si tomamos a la Convención como instrumento democratizador de la cultura, tendría diversos matices de aplicación y resultados, ya que al ser la Convención un acuerdo entre países y con la opción flexible para que realicen acciones de

² Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. UNESCO, 2003

salvaguardia en función de su situación y posibilidades. Entonces, los actores políticos del Estado pueden promover las condiciones de democratización de la cultura, considerando que cada país instrumenta sus políticas culturales y da peso específico a sus acciones de acuerdo a los intereses que tenga sobre algún aspecto cultural en particular.

Haciendo una ligera revisión acerca del tema de la democratización de la cultura en México, el comunicado número 51 de la Secretaría de Educación Pública, señala: “Democratizar la cultura, tarea del Estado”. Una parte del texto señala:

El Estado es responsable de democratizar la cultura, asegurar las condiciones para su libre creación y expresión, entendida como la suma de la inteligencia, la práctica diaria y plural del pueblo en su vida cotidiana.

Democratizar la cultura significa “multiplicar las oportunidades de acceso por parte de las mayorías a su disfrute, procurando una vida cultural más equilibrada; tenemos que mirar por el apoyo a las culturas de las regiones, queremos una vida local cada vez más fuerte” porque consideramos que la cultura mexicana toma de las comunidades y de los pueblos sus características particulares y en ello radica su universalidad.³

Esta posición democratizadora de la cultura desde el Estado, tiene que ver con las políticas dirigidas al acceso y disfrute de la cultura, y deja entrever la importancia de las culturas locales cuando dice que la cultura mexicana toma de las comunidades y de los pueblos sus características particulares, es como una referencia no explícita hacia el patrimonio cultural inmaterial.

Seguramente las políticas culturales, de alguna manera, se orientan a cumplir algunos de los compromisos contraídos en el ámbito internacional. Sin embargo, es de considerarse que no es solo tarea del Estado democratizar la cultura, sino que se requiere de una amplia participación de los creadores, y en el caso específico del PCI, es insustituible la presencia y la participación de los portadores y las comunidades; la verticalidad de la democratización cultural, puede resultar en un proceso selectivo de manifestaciones y expresiones privilegiadas para ser arraigadas en la sociedad, limitando la prerrogativa de las comunidades para decidir cuáles son las que le generan sentido de identidad y pertenencia.

Una vertical conducción del acceso y disfrute a la cultura, ahora a veces muy matizada desde el concepto de lo intercultural, por ejemplo, continuamente resulta impositiva, específicamente para las comunidades indígenas, pues se entiende que ellos deben hacerse interculturales para poder participar en la vida más amplia de la nación. Entonces, la interculturalidad no es una necesaria recon-

³ http://www.sep.gob.mx/es/sep1/Comunicado_051. Consultado el 20 de agosto de 2015

figuración social, cultural y convivencia generalizada. Siguen siendo los integrantes de los pueblos originarios quienes están obligados a conocer y aprender otras lenguas y culturas para ser funcionales en el contexto social y cultural en que interactúan, legitimando así su presencia. Al respecto, Rubens Bayardo del Programa de Antropología de la Cultura de la Universidad de Buenos Aires Argentina, señala:

Las políticas culturales, como intervenciones orientadoras del desarrollo simbólico, contribuyen a establecer el orden y la transformación legítimos, la unidad y la diferencia válidos, las identidades locales, regionales y nacionales. Su sentido profundo apunta más al hacerse de la sociedad, a la conformación de marcos y pautas generales de convivencia...⁴

Lo que, a juicio de este autor, sucede en el país argentino sobre el interés que muestran las políticas culturales para orientar el desarrollo simbólico, no puede ser distante de otras realidades nacionales. Entonces, la aserción anterior sustenta el supuesto de que el Estado promueve políticas y ejecuta acciones dirigidas a reconfigurar las realidades, a fortalecer los sentidos simbólicos de adscripción y pertenencia. Actualmente a la vista del desarrollismo arrasador que afecta a tierras y territorios simbólicos de las comunidades

indígenas en donde se nutren las raíces del sentido de pertenencia e identidad, están en constante riesgo por la implementación de megaproyectos, dejando en entredicho la posibilidad de que las comunidades pueden continuar con su autodefinición cultural. El impacto que puede tener la democratización cultural conceptualizada por el Estado, puede tener serias complicaciones en algunas manifestaciones culturales poco visibilizadas; por ejemplo, hay programas que se convierten en preservación y apoyo de algunos elementos, particularmente dirigidos a los que tienen relación con los intereses económicos y turísticos, esto incluye la promoción de los sitios y lugares inherentes a las manifestaciones. A este respecto, nuevamente retomo una idea de Rubens Bayardo, quien señala el papel del Estado en la apropiación del patrimonio cultural:

⁴ Rubens Bayardo. Antropología, identidad y políticas culturales. Programa Antropología de la Cultura, ICA, FFyL, Universidad de Buenos Aires, en <http://www.equiponaya.com.ar/articulos/identi01.htm> consultado el 15 de agosto de 2015.



Ceremonia en la cueva sagrada Ulowil_Cancun

El Estado sólo mantiene la gestión de los bienes tradicionales, emblemáticos y no lucrativos, en gestiones que propician el patrimonialismo cultural y el esencialismo identitario. Por otro lado transfiere los espacios modernos y rentables de la cultura hacia agentes privados capitalizados, convirtiéndolos en áreas de explotación comercial, mientras que niega apoyo a los agentes privados sin capital y a los agentes comunitarios, librando esas iniciativas a una autoproducción escuálida.

Su apropiación del patrimonio cultural esteriliza la variedad de las experiencias humanas en un repertorio sesgado y congela la cultura en atributos inmutables calificados. El esencialismo identitario presenta a las desigualdades como meras diferencias y a estas las taponan en provecho de una unidad cristalizada.⁵

A pesar de la intervención y orientación de las políticas culturales impulsadas por el Estado desde sus instituciones culturales, puede que ser que estas tengan impacto en ciertos campos culturales, quizá en eso estriba la continuidad de tan ricas y diversas manifestaciones. En el caso del patrimonio intangible, por su naturaleza viva, en donde la creación, recreación y continuidad se ajusta a la dinámica de sus portadores, quienes a lo largo de generaciones han logrado transmitirla a sus descendientes ajustando sus mecanismos de promulgación de acuerdo a los contextos, porque guardan en la memoria los componentes más esenciales y, cuando perciben que hay un riesgo en su manifestación, reajustan las estrategias para su continuidad. Cito el caso de la realización de una festividad en el municipio tsotsil de Pantelhó, en Chiapas, México, en donde la manifestación se ha venido debilitando con el paso de los años, por la conversión religiosa de la mayor parte de la comunidad, por lo que la comunidad cambió el nombramiento de portadores que tradicionalmente era mediante sistemas de cargos, a la cooperación comunitaria para dar continuidad a su manifestación.

El ejercicio de democratización de la cultura, caso del específico del PCI

La naturaleza dinámica, viva y humana del patrimonio cultural inmaterial obliga a pensar cómo entender la democratización en este caso, pues no se trata de acrecentar el acceso al mayor número de personas posibles, ni de generar días sin costo para el acceso, tampoco se trata de becas ni apoyos para su creación, este patrimonio subsiste más allá de las transformaciones sociales, se van adaptando a ellas y logran transitar hacia las siguientes generaciones, así pues, pensar en la

⁵ Rubens Bayardo. Antropología, identidad y políticas culturales. Programa Antropología de la Cultura, ICA, FFyL, Universidad de Buenos Aires, en <http://www.equiponaya.com.ar/articulos/identi01.htm> consultado el 15 de agosto de 2015.

democratización cultural desde la perspectiva del PCI tiene que ver con algunos de los aspectos que a continuación menciono:

- *Visibilizar y reconocer el papel protagónico de los portadores culturales.* Durante muchos años, los portadores que son los especialistas y conocedores de las manifestaciones culturales, están pasando de ser informantes de especialistas, investigadores y académicos, o como parte de la escenografía de algún evento para “lucir la riqueza cultural” de tal o cual región, a ser protagonistas de su patrimonio. La Convención señala la necesaria intervención de las comunidades interesadas en las acciones de salvaguardia que el Estado pretenda llevar a cabo. Percibir a los portadores solo como ejecutantes sin saber cuáles son los diversos momentos y tensiones que enfrentan para lograr la continuidad de su manifestación, sólo provoca desconfianza y genera rechazo a las acciones futuras. Por un lado, es importante reconocer que los portadores son la columna vertebral que mantiene de pie a la manifestación, los pone en el centro de las decisiones y, por el otro, que las instituciones y los especialistas son cofacilitadores de los procesos de salvaguardia y gestión.
- Un proceso democratizador de la cultura debe procurar el *fortalecimiento de las capacidades de las comunidades*. Solo una comunidad formada y capacitada en el tema puede generar procesos participativos tendientes a lograr un mayor equilibrio en la promulgación de su patrimonio cultural, podrá visualizar las diversas problemáticas que enfrenta, desde las amenazas y riesgos hasta la instrumentación de posibles planes de salvaguardia. En las experiencias obtenidas durante los talleres de confección de inventarios con la participación de las comunidades, por ejemplo, en el caso de los integrantes de comunidades, es cierto que en el manejo y comprensión de la terminología teórica y técnica de la Convención presentan ciertas debilidades, sin embargo, al momento de entrar en acción en su propio contexto para el levantamiento de información, juegan un papel relevante en la comunicación y sensibilización de otros miembros, asumiendo un papel protagónico. En el caso de las comunidades indígenas, los resultados que se obtienen van desde una conceptualización desde el propio idioma de lo que puede ser el Patrimonio Cultural Inmaterial, hasta la utilización de metodologías y herramientas para la generación de información, utilizando sus propios idiomas locales. Entonces la democratización requiere necesariamente de la formación de cuadros locales capaces de la autogestión, ya que generar el acceso o sólo brindar recursos económicos o materiales estaría siguiendo el camino del paternalismo cultural con fuerte impacto en las manifestaciones, las cuales se verían totalmente desprotegidas al momento de quitarles el apoyo.
- La Convención señala que es necesario *procurar una amplia participación en las acciones de salvaguardia*. Esto significa también un proceso de sensibilización

hacia las comunidades para lograr esta premisa. A menudo se oye decir a los portadores que “los jóvenes no les interesa conocer y aprender su cultura”. En algunas comunidades, los niños y jóvenes se involucran escasamente debido a que los adultos no les conceden espacios de aprendizaje, una dinámica de democratización cultural debe retomar las formas de enseñanza y transmisión de conocimientos que las propias comunidades han practicado por generaciones basados en el sistema del “aprender haciendo” en donde existe desde temprana edad un proceso de maduración y conocimiento de los fenómenos culturales

Cierto es que las tres cuestiones que he mencionado son ejemplos que distan de la democratización cultural entendida como concepto global, sino que es una referencia específica de percibirla según la dinámica de los pueblos indígenas. Así como es necesario atender otras cuestiones relacionadas con la vida de los portadores, por ejemplo mejorar sus condiciones que seguramente impactarían en la realización y continuidad cultural. Desde mi perspectiva se requiere de la generación de condiciones para la visibilización efectiva del patrimonio inmaterial, tanto dentro como fuera de la comunidad, eso quizá nos conduzca a su democratización, porque ésta no solo debe entenderse como la necesaria ampliación de los espacios y acceso a los mismos, sino que debe sustentarse en la tolerancia, el respeto y el diálogo que son los principios de toda democracia. Así como para lograr la democracia política se invierte recursos, se abren espacios en medios de comunicación para impulsar el voto y la participación en las elecciones, en este mismo sentido debería actuarse para ejercer los derechos culturales.

La democratización cultural debe ser directa, este proceso ideal tiene que ser adoptada con la participación de todos los miembros de la comunidad; su voz y decisión sobre su patrimonio cultural es la que debe prevalecer, pero siempre pro-

curando el diálogo respetuoso entre las partes interesadas, así como buscar la consonancia de intereses con las políticas culturales que impulsa el Estado. En el caso de las comunidades indígenas existe el basamento jurídico para hacer valer el ejercicio de sus derechos culturales y lingüísticos,

respetando sus formas de organización social e instituciones propias. En este sentido la democratización de la cultura debe tener como base una construcción colectiva en donde los intereses sean consensados, el fortalecimiento y la democratización del patrimonio cultural inmaterial debe ser pactada y aplicada mediante la participación y el acuerdo común de las partes interesadas, ya que es distinto a las otras expresiones de la cultura cuya referencia tiene que ver con bienes inmuebles y muebles contenidos en espacios construidos para tal fin, así como también es distinta a la creación artística, por su origen comunitario y permea más allá de quienes lo promulgan, porque van generando identidad desde temprana edad.

El consentimiento libre, previo e informado al que tienen derecho las comunidades y que está señalada en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, para el caso de los pueblos y comunidades indígenas, es un compromiso asumido por los Estados Parte que han suscrito esta Convención. El consentimiento es un paso necesario para democratizar la gestión del PCI, pero que hasta antes de la Convención de 2003, era algo que muy raras veces ocurría, cuando mucho se pedía autorización para realizar alguna documentación, pero la escasa información que se les brindaba a los portadores no les permitía conocer a fondo la finalidad de la actividad. Es tal esta situación que existen comunidades interesadas en recuperar algunas imágenes de su pueblo y sus actividades culturales que se encuentran conservados en museos o archivos, que para lograrlo tienen que comprar a precios elevados las copias de sus propias imágenes, por lo que han desistido del intento por no contar con los recursos para conservar las imágenes que dan cuenta de la historia de sus comunidades.

Por eso en la actualidad, el consentimiento de las comunidades debe ser una condición ineludible para avanzar en el proceso, ya que la repentina intrusión de agentes externos en la comunidad puede traer consecuencias poco favorables para el desarrollo de una actividad. El hecho que las comunidades “den su palabra” con pleno conocimiento e información anticipada y sin condicionamientos para la realización de acciones de salvaguardia, generan ese marco de respeto necesario para lograrlo. Las comunidades al estar informadas, no solo se sienten tomadas en cuenta, sino que participan activamente en el proceso.

Algunos otros aspectos que deben considerarse para el ejercicio de la democracia cultural, a manera de ideas iniciales, son los derechos consuetudinarios y la equidad de género.

Los derechos consuetudinarios y la democratización cultural.

Existe un aspecto organizativo y normativo de las comunidades que regulan el acceso a sus manifestaciones culturales. Los usos consuetudinarios para el acceso a ciertos elementos del PCI no deben contrariarse al proceso de democratiza-

Me'j-abteletik_Mujeres
autoridad_Chenalhó



ción de la cultura, ya que este es un mecanismo de regulación para resguardar ciertos conocimientos que reservan. La decisión de las comunidades para hacer valer las normas consuetudinarias, es un mecanismo que fortalece la democratización, conduce a un diálogo respetuoso de las diferencias y reconocimiento de la diversidad. Por ejemplo, en el caso de San Juan Chamula en Chiapas, el registro fotográfico de espacios y manifestaciones culturales está totalmente prohibido, no solo porque exista la creencia de la pérdida del espíritu al ser fotografiado, sino que ha sido producto también de la excesiva comercialización del que han sido objeto sus imágenes, sin que haya una retribución para ellos, estas restricciones están asociadas al otorgamiento del consentimiento por las comunidades.

Equidad de género y la democratización del PCI

Un tema polémico y que genera sin duda muchos debates, es la equidad de género en la promulgación de ciertas manifestaciones del patrimonio cultural intangible. Parece ser el gran reto a superar, dado que las exigencias de movimientos en pro de la equidad, cuestionan cada vez más los llamados “usos y costumbres” de las comunidades, en virtud de algunas manifestaciones en donde la participación de los hombres es mucho más pública en tanto que el de las mujeres se circunscribe al ámbito de lo privado.

Por ejemplo, los cuestionamientos de por qué solo los hombres o únicamente las mujeres lleven a cabo tal o cual elemento, es ahora una discusión que debe ser vista desde diversas perspectivas. Hay manifestaciones que no implican cuestiones simbólicas pero cuando la carga simbólica es muy fuerte y es la razón de la manifestación, entonces la equidad de género y sus implicaciones en la democratización de las manifestaciones del PCI deben considerar este significado simbólico antes de someter a juicio la exclusión o inclusión. De hecho, en las comunidades indígenas, los portadores de cargos tradicionales o civiles, comparten tal responsabilidad y título con sus parejas, por ejemplo, las esposas de las autoridades civiles tienen tanta carga simbólica y responsabilidad como sus esposos, esto por el principio de dualidad hombre-mujer. En el caso de cargos festivos, tanto el hombre como la mujer comparten título, cargo y responsabilidades, ambos desempeñan funciones simbólicas que son seguidas con mucha atención por parte de la comunidad y ambos son responsables de su cabal cumplimiento. El papel de los roles en la promulgación de una manifestación cultural, debe reconocer que cada comunidad tiene una forma de organización para su realización. En las comunidades indígenas, particularmente, hay actividades en donde la participación por géneros está plenamente identificada y definida por los portadores.

A modo de reflexión final.

El intento de comprender la Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y sus posibilidades para lograr la democratización cultural se vuelve compleja cuando se desciende al plano local y comunitario, sobre todo cuando estas ejercen una especie de democracia consultiva en donde todas las voces cuentan y se realizan largos procesos para el logro de acuerdos. Esta es una democracia distinta a la que se conceptualiza e idealiza desde la teoría, porque la democracia entendida desde las comunidades indígenas, por ejemplo, tiene que ver con “el escuchar y decir la palabra que sale de la mente y el corazón” esto se entiende como un diálogo cálido, afectivo, busca la concreción de un acuerdo racional pero a la vez emocional, es una democracia con dinámicas particulares que conlleva tensiones y conflictos para llegar a la toma de decisiones, la participación y la resolución de éstas, que se intensifican en muchas de las veces en la expresión de sus manifestaciones culturales, pero que ésta logra ser el catalizador de las controversias, inclusive supera las diferencias políticas, esa otra democracia que ha llegado, pero que genera tantos conflictos porque se entrecruzan intereses con ciertas manifestaciones culturales, violando lo simbólico y significativo que pudiera representar.

La Convención, como bien lo expresa, no genera derechos sino obligaciones. Es un instrumento que sugiere un replanteamiento de la actuación de las instituciones, organizaciones con las comunidades, grupos e individuos antes, durante y después de alguna actividad que involucre la salvaguardia del PCI, es pues un marco de referencias para impulsar el respeto de la participación de los mismos y es una tarea de los Estados Parte procurar todos los medios posibles para su consecución.

Entonces, podemos decir que las políticas culturales y patrimoniales en cuanto a su marco normativo sí son efectivas, sin embargo dejan de serlo cuando en su ejercicio se omite el objetivo central que es la participación de las comunidades. No obstante, también es cuestionada por diferentes posturas ideológicas y por las políticas culturales que homogeneizan y han ido degradando cada vez más el patrimonio cultural inmaterial.

Si bien la Convención coadyuva para promover, salvaguardar y visibilizar las manifestaciones, aún no se logra empoderar a las comunidades para una efectiva participación, esta es una tarea pendiente del Estado y sus instituciones. Hacer efectivo el consentimiento es complejo, pero no imposible ante una gran diversidad de expresiones culturales, de manera tal que queda un reto no sólo para las políticas culturales, sino para todos los coadyuvantes, reconociendo a las comunidades como sujetos necesariamente presentes en la democratización de la cultura.



El vértigo de las listas: ética, identidades y representaciones

Juan Luis Isaza Londoño

*Es difícil decir de qué modo un cuadro puede presentar cosas o bien sugerir un "etcétera",
como si admitiese que los límites del marco lo obligan a silenciar un resto inmenso.*

Umberto Eco

Exordio

No pretendo, ni mucho menos, entrar a hacer una disertación pormenorizada sobre los procesos históricos, cada vez más analizados y ajustados, que ha vivido nuestro continente americano, y muchísimo menos ante una audiencia tan selecta e importante; sin embargo, permítanme traer a colación algunos asuntos básicos que me permiten elaborar y enmarcar mis ideas.

Bien sabemos, cuando hablamos de la América precolombina que, haciendo un mínimo de justicia, no nos referimos a un territorio homogéneo y muchísimo menos a una población que compartiera los mismos niveles culturales, políticos, sociales o tecnológicos, por enunciar solamente algunos aspectos. Nos referimos, necesariamente, a un vasto territorio marcado por su diversidad geográfica y su biodiversidad, y a una infinidad de pueblos que ostentaban muy disímiles condiciones, niveles y características culturales, que abarcan desde los grandes imperios hasta comunidades de un incipiente neolítico.

De igual manera, podría traer a la memoria las circunstancias de una península Ibérica poblada por una muy diversa cantidad de pueblos que solamente durante el reinado de Felipe II, y por un periodo histórico relativamente corto, va a estar unida en lo administrativo, lo político o lo religioso.

Son innumerables las crónicas, descripciones y relaciones con las que contamos en donde se narra la sorpresa que se genera, entre unos y otros, con ese

*Los conocimientos
tradicionales de los
chamanes jaguares de
Yuruparí (Colombia).
Fotografía de Juan Luis
Isaza Londoño, 2011.*

encuentro y esa convivencia durante los más de tres siglos de dominio hegemónico de España y Portugal. España, incluso más que Portugal, ha de imponer nuevos paradigmas culturales, por la razón o por la fuerza, en donde bien sabemos que se presentó un amplio abanico que va desde el exterminio hasta el sincretismo. No creo que sea necesario ampliar, hoy y aquí, los pormenores de estas historias que determinan, en muy buena medida, nuestras vidas cotidianas de hoy.

Muchas, muchísimas, formas de entender el mundo, de usarlo, de celebrarlo, de trabajarlo, de muchísimos pueblos americanos han de sufrir grandes cambios, cuando no su completa desaparición. Miles de prácticas, como es fácil comprender, estaban muy lejos de aquellos preceptos establecidos por la religión católica y por los usos y costumbres los que estaban habituados los peninsulares.

También es necesario traer ahora a la memoria el aporte y la huella profunda que ha de dejar el continente africano en nuestras múltiples identidades. Como bien señala el ensayista colombiano William Ospina, “Es imposible saber cuántos africanos fueron cazados en su continente por los safaris de holandeses, portugueses, españoles, ingleses y otros europeos. La cifra de entre 13 y 15 millones en tres siglos podría ser aproximada.”¹

Bien sabemos que las cosas fueron diferentes en los distintos momentos históricos y en las distintas regiones de América; no es lo mismo hablar de esa relación de distintos pueblos, africanos, americanos y europeos, en el siglo XVI que en el XIX, o de lo que sucedió en la Nueva España o en la Capitanía General de Chile. Hoy en día son múltiples los estudios temporales y regionales que contribuyen a entender, en su justa dimensión, la diversidad y complejidad de nuestra historia.²

Las nacientes repúblicas decimonónicas han de adoptar, casi sin excepción, las ideas positivistas tan en boga para el momento, generando nuevos procesos de “civilización”, y de “homogeneización” de las sociedades y las culturas que conllevan, en algunos de nuestros países, campañas oficiales y estatales de genocidio que, históricamente, son muy recientes y bien conocidas por todos: “El mejor indio es un indio muerto”³, o que han de llevar a ferias, zoológicos o exposiciones universales algunos “ejemplares” de pueblos aborígenes, “salvajes dignos de estudio”,

¹ Ospina, William (2006)

² Resultan especialmente valiosos y pertinentes los estudios de dos grandes historiadores ingleses, hispanistas y americanistas, como son John H. Elliott y Hugh Thomas.

³ La frase *The only good Indian is a dead Indian* fue acuñada por el General y posteriormente Comandante en jefe del ejército norteamericano, Philip Henry Sheridan (1831-1888), a raíz de la sangrienta campaña de exterminio llevada a cabo en 1869 para doblegar y someter a los indios kiowa, nación aborígen estadounidense que habitó los actuales estados de Nuevo México, Oklahoma y Texas.

como es bien conocido el caso de los kawésqar, o alacalufes, australes.⁴ Hoy, muchísimos especialistas se debaten en la definición de términos como mestizaje, asimilación, genocidio, incorporación, resistencia o hibridación, entre tantos otros. No pretendo entrar en ese complejo mundo de las definiciones ni de estos enconados debates. Quizás, sea prudente y justo, entender y aceptar que todos ellos se han dado, y que permanecen en cada rincón de nuestra geografía continental.

Identidades

A lo largo de la primera mitad del siglo XX, van a aparecer importantísimas instituciones nacionales tales como el Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional de Brasil, del año 1937; el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, cuyo origen se remonta a 1938, o el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, de 1939. Dichos institutos, y sus homólogos de otros países, van a encargarse de los aspectos antropológicos de los distintos pueblos y regiones de nuestros países, y del folclore⁵, definido hoy por la Real Academia Española como “conjunto de creencias, costumbres, artesanías, etcétera, tradicionales de un pueblo”.

Actualmente, sin embargo, por un lado lamentamos la destrucción y aniquilación de pueblos y culturas, de las que conocemos muy poco, y ese poco por crónicas o por vestigios arqueológicos, como es el caso de los habitantes de las Antillas, y por el otro celebramos la riqueza cultural de nuestro continente, comparable con la infinita biodiversidad del mismo. Asimismo, por diversas razones culturales, políticas, sociales, temporales, y ajustándonos a las nuevas tendencias, cada día más se reconoce la diversidad y la otredad como condiciones fundamentales dentro de los llamados Derechos Humanos de tercera generación.

Si bien muchos de nuestros países se caracterizaron, durante buena parte de los siglos XIX y XX, por la búsqueda de unas identidades nacionales, generalmente blancas, católicas, europeas, y masculinas, en las últimas décadas del siglo pasado, varios países de Sudamérica hicieron importantísimos cambios constitucionales reconociendo, entre otras cosas, su condiciones pluriétnicas y multiculturales, cuando no su plurinacionalidad, como son los casos de Colombia y Bolivia, en 1991 y 2009 respectivamente.

⁴ Familias completas de indígenas de las etnias kawésqar, mapuche, selknam y yagán fueron exhibidas en Alemania, Bélgica, Francia e Inglaterra en el periodo comprendido entre 1871 y los primeros años del siglo XX.

⁵ El término inglés «*folklore*» fue usado por primera vez el 22 de agosto de 1846 por su creador, el arqueólogo británico William John Thomson, quien deseaba crear una palabra para denominar lo que entonces se llamaba «antigüedades populares».

Listas

Dentro de ese clima, de ese “caldo de cultivo” descrito de manera breve y sucinta en el exordio, bañado, marcado e irrigado por un contexto de globalización y neoliberalismo, han de adoptar nuestros países la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, aprobada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO, en su 32ª reunión, celebrada en París del veintinueve de septiembre al diecisiete de octubre de 2003, y que entró en vigor en 2006. Con su adopción, también entramos, una vez más, en la dinámica de las listas.

Permítanme hacer referencia a un reciente estudio y libro del reconocido y distinguido filósofo, medievalista, semiólogo y experto en comunicación de masas, el italiano Umberto Eco, denominado *El Vértigo de las Listas*, del que he tomado el título de ésta breve ponencia. El Museo del Louvre le encargó a Eco que organizara, a lo largo del mes de noviembre de 2009, una serie de conferencias, exposiciones, lecturas públicas, conciertos, proyecciones, etc. sobre un tema de su elección. Eco no dudó ni un momento y propuso como tema la lista o el elenco.⁶

Eco define una lista práctica como aquella “que se refiere a objetos existentes en un lugar determinado, y en este sentido es necesariamente finita. Pero ¿cómo debemos considerar un museo en sí o una colección cualquiera? Excepto en los casos rarísimos de una colección que reúna todos los objetos de un tipo determinado (por ejemplo todas, pero realmente todas, las obras de un determinado artista), una colección siempre es abierta y siempre podría enriquecerse con algún otro elemento. Especialmente si la base de la colección, como ocurría en el caso de los patricios romanos, los señores medievales o las galerías y los museos modernos, es el gusto por la acumulación y el incremento ad infinitum.”⁷

¿Son las Listas de la UNESCO listas prácticas?

En el ámbito regional de Sudamérica, encontramos que dentro de los 10 países que conforman la región, todos, sin excepción, han adoptado la Convención en cuestión, entre 2005 y 2007, y con la única excepción de Paraguay, todos tienen elementos o manifestaciones inscritas dentro de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural de la Humanidad que, sumados, alcanzan el número de 32.

Villaseñor y Zolla señalan claramente cómo se hace necesaria “una reflexión central acerca del patrimonio como categoría conceptual y de las listas como instrumentos de operación, ya que la patrimonialización (y su consagración en

⁶ Eco, Umberto. (2009).

⁷ Eco, Umberto. (2009).

País	Fecha de adopción de la Convención 2003	Número de elementos inscritos en la LRPCIH	Número de expedientes en curso (2015)	Año de incorporación en la LRPCIH y nombre del elemento
Argentina	08.08.2006	1	1	2009 - El tango
Bolivia	28.02.2006	4	0	2008 - La cosmovisión andina de los kallawayas 2008 - El carnaval de Oruro 2012 - Ichapekene Piesta, la fiesta mayor de San Ignacio de Moxos 2014 - El Pujllay y el Ayarichi: músicas y danzas de la cultura yampara
Brasil	01.03.2006	6	0	2008 - La Samba de Roda de Recôncavo de Bahía 2008 - Las expresiones orales y gráficas de los wajapi 2011 - El Yaokwa, ritual del pueblo enawene nawe para el mantenimiento del orden social y cósmico 2012 - Frevo: arte del espectáculo del carnaval de Recife 2013 - El “Círio de Nazaré”: procesión de la imagen de Nuestra Señora de Nazaret en la ciudad de Belem (Estado de Pará) 2014- El círculo de capoeira
Chile	01.12.2008	1	0	2014 - El baile chino
Colombia	19.03.2008	8	2	2008 - El espacio cultural de Palenque de San Basilio 2008 - El carnaval de Barranquilla 2009 - Las procesiones de Semana Santa de Popayán 2009 - El Carnaval de Negros y Blancos 2010 - El sistema normativo de los wayuus, aplicado por el pütchipü'üi (“palabrero”) 2010 - Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico Sur de Colombia 2011 - Los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí 2012 - Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó (Colombia)
Ecuador	13.02.2008	2	1	2008 - El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara 2012 - Tejido tradicional del sombrero ecuatoriano de paja toquilla
Paraguay	14.09.2006	0	0	N/A
Perú	23.09.2005	7	1	2008 - El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara 2008 - El arte textil de Taquile 2010 - La huaconada, danza ritual de Mito 2010 - La danza de las tijeras

País	Fecha de adopción de la Convención 2003	Número de elementos inscritos en la LRPCIH	Número de expedientes en curso (2015)	Año de incorporación en la LRPCIH y nombre del elemento
				2011 - La peregrinación al santuario del Señor de Qoyllurit'i 2013 - Conocimientos, técnicas y rituales vinculados a la renovación anual del puente Q'eswachaka 2014 - La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno
Uruguay	18.01.2007	2	0	2009 - El tango 2009 - El candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria
Venezuela	12.04.2007	1	1	2013 - La parranda de San Pedro de Guareñas y Guatire

Cuadro 1: elaboración propia a partir de datos de la UNESCO.

listas) conlleva la valoración y jerarquización de determinadas obras o expresiones a expensas de otras. Es decir, la patrimonialización centra la atención y dirige recursos hacia una selección de manifestaciones, necesariamente excluyendo y privando de recursos a otras (Hafstein, 2009). Por lo tanto, no sólo es necesario reconocer la exclusión como elemento inherente a las prácticas patrimoniales, sino que es imprescindible reflexionar acerca de quién posee la autoridad legal o moral para seleccionar y jerarquizar bienes y expresiones (y por lo tanto también de excluir a otros), así como de los impactos de dicha jerarquización.⁸

Eco, en un capítulo de su libro que denomina “La Enumeración Caótica”, señala que “La lista se convierte en un modo de resolver el mundo, casi de poner en práctica la invitación de Tesouro a acumular propiedades para que surjan nuevas relaciones entre cosas alejadas entre sí o, en cualquier caso, para poner en duda las que están aceptadas por el sentido común.”⁹

Representaciones

Ahora bien, y volviendo al numeral anterior, ¿ese corto listado sudamericano, de 32 elementos, es representativo de nuestras culturas y diversidad patrimonial? La respuesta, creo que obvia para todos, es un no rotundo. ¿Cuántos elementos o manifestaciones debemos tratar de incluir en las anheladas Listas para lograr una representación de nuestras culturas y diversidad patrimonial? Si juzgamos por lo que ha venido sucediendo con la Lista del Patrimonio Mundial, instituida por la Convención para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural,

⁸ Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez. (2012).

⁹ Eco, Umberto. (2009)

de 1972, en donde hoy contamos con 1031 sitios, localizados en 163 Estados Parte, el vértigo de las Listas puede llegar a ser infinito.

Si bien podemos señalar y justificar, por un lado, que la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y sus Listas son muy recientes, y que, como bien lo señala el título de este coloquio internacional, aún estamos construyendo nuestro futuro común, también se precisa mirar el otro lado, el de la gestión ética del patrimonio cultural inmaterial.

En los ámbitos del patrimonio cultural material, y sus Listas nacionales y mundiales, se ha visto cómo la monumentalidad, la unicidad, la excepcionalidad, han marcado los derroteros a seguir, y que han seguido, prácticamente sin excepción, todos nuestros países, haciendo sus listados con bienes a imagen y semejanza de los eurocéntricos, excepción hecha, claro está, de toda la rica, variada y “exótica” huella material prehispánica. Sin lugar a dudas, es posible ver reflejado el afán de mostrar estados cultos, civilizados, portadores de un rico legado material en perfecta conexión con los generados por la cultura occidental.¹⁰ Con los recientes discursos relacionados con el patrimonio cultural inmaterial, buena parte de los países de América Latina y el Caribe, igual que los de otras regiones del mundo, han visto la manera de “equilibrar” sus listados y “complementar” sus formas de visibilización y representación, nacional o internacional, con elementos y manifestaciones de dicho patrimonio. El patrimonio cultural inmaterial abre una dimensión, no digamos que desconocida pero sí limitada, para poder mostrar al mundo las riquezas y diversidades culturales que anteriormente estaban reducidas, en buena medida, al ámbito de lo material.

Ética

Sin embargo, la propia Cultura, con mayúsculas, así como la gestión del patrimonio cultural, material o inmaterial, por parte de los “expertos” y de los Estados,

¹⁰ No deja de ser curioso y paradigmático que, desde el continente americano, los epicentros de la cultura occidental se encuentren a nuestro oriente.



Fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó (Colombia).
Fotografía de Juan Luis Isaza
Londño, 2011

lejos está de ser “neutra” o alejada de intereses más allá de la mera conservación o salvaguardia. Detrás de las listas, en sus diversos ámbitos nacionales, mundiales o de la humanidad, tienen un fortísimo discurso político y una clara intencionalidad de “representar” algo que conlleva, automáticamente a discernir y elegir a unos bienes y manifestaciones sobre otros y otras, determinando claramente escalas de valoración y de visibilidad.

Muchos de los elementos o manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial, incluidas en listas de diverso ámbito, llevan implícitas reivindicaciones, legítimas por demás, de orden económico; político; territorial; social; religioso; étnico, grupal o trivial. Si bien es cierto que la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 va a dar toda la importancia y relieve a las comunidades, abogando por su autonomía y capacidad de decisión, no es menos cierto que también le atribuye un papel fundamental a los Estados Parte. En la práctica, son los Estados los que tienen la potestad, o no, de presentar, apoyar y gestionar la inscripción de un determinado elemento de “su” patrimonio cultural inmaterial. Ya hemos visto y se conocen ejemplos de algunos de esos elementos a los que nos venimos refiriendo, que “coinciden” con los intereses culturales o regionales, cuando no económicos, de los funcionarios públicos, gobernantes o políticos que tienen la posibilidad de acceder a la maquinaria estatal que mueve este tipo de procesos, en los ámbitos nacionales e internacionales. Por lo tanto, es ingenuo pensar y creer que todas las manifestaciones o elementos que finalmente pueden llegar al feliz ingreso en una determinada lista, está completamente de desprovisto de intereses, y de presiones ejercidas por muy distinto tipo de poderes.

Resulta fácil, en contextos sociopolíticos como los que vive América Latina y el Caribe, caer en aquello que en Colombia hemos denominado porno – miseria.¹¹

En varias ocasiones, y en distintas circunstancias, he afirmado, no exento de sorna, que la pobreza y la miseria suelen ser muy fotogénicas. Comunidades, como la de San Basilio de Palenque, en Colombia, que viven en condiciones alarmantes de marginalidad, abandono y miseria, son a su vez portadoras de un riquísimo y extensísimo patrimonio cultural inmaterial, denominado “espacio cultural” por no poderlo asignar a uno solo de los ámbitos que contempla nuestra lista representativa nacional, y la misma Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. ¿Cómo puede y debe la inclusión en ambas listas representativas, nacional y de la humanidad, contribuir a la mejora de

¹¹ El cine de la *porno miseria* fue el término que se empleó por la crítica en Colombia durante la década de los años setenta del siglo XX para denominar a aquel que se valía de la pobreza y la miseria humana para hacer dinero y conseguir reconocimiento internacional.

la calidad de vida de los palenqueros, y a que vivan, al menos, dentro de unos estándares de salubridad, escolaridad y calidad de vida acordes con el siglo XXI?

Como bien lo señalan Villaseñor y Zolla, “Las declaratorias de patrimonio inmaterial lejos de ser un simple acto de conservación o un instrumento de salvaguarda de la integridad de una práctica cultural específica, ponen en movimiento una serie de procesos (económicos, políticos y culturales) y juegos de poder que inciden sobre el conjunto de relaciones sociales que les dan origen y, en consecuencia, conllevan la posibilidad de modificarlas”.¹²

Conclusiones

Se me ha pedido, explícitamente, tratar de discernir y responder a la pregunta ¿Es la participación de las comunidades portadoras de las manifestaciones del Patrimonio Cultural Inmaterial, PCI, un ejercicio para democratizar la cultura?

Por definición, “la UNESCO obra por crear condiciones propicias para un diálogo entre las civilizaciones, las culturas y los pueblos fundado en el respeto de los valores comunes. Es por medio de este diálogo como el mundo podrá forjar concepciones de un desarrollo sostenible que suponga la observancia de los derechos humanos, el respeto mutuo y la reducción de la pobreza, objetivos que se encuentran en el centro mismo de la misión y las actividades de la UNESCO. La misión de la UNESCO consiste en contribuir a la consolidación de la paz, la erradicación de la pobreza, el desarrollo sostenible y el diálogo intercultural mediante la educación, las ciencias, la cultura, la comunicación y la información”.¹³

No puedo dejar de pensar, y de creer, que a la UNESCO la alientan los pensamientos, estrategias, mecanismos e ideas más altruistas y desinteresadas posibles, y que dicha organización siempre ha hecho esfuerzos ingentes por buscar el bien común, un mundo más equilibrado y más justo, en donde exista un respeto profundo por la diversidad y un clima de paz mundial.

Sin embargo, en sus Convenciones de 1972 y 2003, particularmente, el mecanismo o instrumento de las Listas, ya hemos visto y comprendido cómo desatan procesos que no necesariamente están hechos a imagen y semejanza de ese altruismo de la UNESCO.

¹² Villaseñor Alonso y Zolla Márquez. (2012).

¹³ Oficina de Información Pública, UNESCO. ¿Qué es la UNESCO? ¿Qué hace? 2011. Pág. 2 - 3



La participación de las comunidades portadoras de las manifestaciones del PCI. 6º sesión del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Bali – Indonesia. Fotografía de Juan Luis Isaza Londoño, 2011.

Las listas no están exentas de intereses mundanos y mezquinos que pueden llegar a atropellar o avasallar a las comunidades portadoras de un determinado elemento o manifestación, en aras de una “representatividad” estatal o nacional, en el mejor de los casos, cuando no se trata de fuertes grupos e intereses económicos.

Las presiones de ciertos grupos hegemónicos, con su poder económico, político y/o social, pueden llegar a excluir a los verdaderos portadores de la manifestación, o a desvirtuar, alterar, modificar, de manera grave y no consultada ni consensuada, el delicado, frágil, intrincado y sutil hilo conductor de un determinado elemento del patrimonio cultural inmaterial, de su estructura y componentes, o de su “puesta en escena”.



El carnaval de Barranquilla (Colombia). Fotografía de Juan Luis Isaza Londoño, 2012

En Sudamérica, y no es muy distinto en otras regiones del continente y del mundo, la falta de recursos económicos por parte de la comunidad portadora de una determinada manifestación puede poner en riesgo su continuidad temporal y la transmisión de saberes asociados a la misma; sin embargo, en muchísimas ocasiones, el aporte económico que pueden hacer las instituciones públicas y, particularmente, privadas, resulta más riesgoso y nocivo, al alterar los procesos comunitarios, muchas veces milenarios, con las desastrosas consecuencias que ello puede acarrear.

El caso del Carnaval de Barranquilla, en mi país, resulta ejemplarmente patético; mueve miles de millones de pesos colombianos y, lenta y vergonzosamente, se ha ido trasformando desde una vistosa, participativa, abierta y democrática fiesta de muchos pueblos y culturas ribereñas del Magdalena, a una revista en donde la farándula criolla, nacional y local, se viste de fiesta y de carnaval, para ser televisada por los grandes monopolios de los medios de comunicación, en una borrachera colectiva patrocinada por las industrias licoreras públicas, y en donde toda gran empresa del país, que presume de serlo, cuenta con una comparsa que, alterando por completo las tradiciones y los usos, desfila usando trajes sobre medidas, que corresponden a los colores distintivos e institucionales de las mismas; la mayoría de los verdaderos portadores de la manifestación, están excluidos de la organización, programación y, por supuesto, de caudal económico que no riega más que algunas selectas y determinadas fracciones. La comunidad portadora de las ricas tradiciones musicales y dancísticas, de verdaderos y complejos universos culturales, así como de vínculos insustituibles de cohesión

social, ha preferido y han optado por hacer “otro” Carnaval de Barranquilla, a su usanza, forma y a su manera tradicional.

¿Hace la Convención de 2003 más democrática la cultura?

Mi respuesta encarna dos aspectos: por una parte, no me cabe la menor duda de que la propia Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, a través de la vinculación y participación activa y protagónica de las comunidades portadoras del patrimonio cultural inmaterial, pretende hacer más democrática la cultura; sin embargo, por la otra, el uso que de ella se hace, por parte de las propias comunidades, los organismos, gubernamentales y no gubernamentales, los denominados “expertos”, y los propios Estados, no siempre es democrático, y he ahí el gran dilema ético que nos convoca y reúne en ésta hermosa e histórica ciudad de Álamos.

Considero que, un coloquio internacional como éste que nos reúne, bien sirve para señalar y asignar la responsabilidad inmensa que tenemos todos, de garantizar que esa participación consentida, plena y real de las comunidades portadoras de una u otra manifestación correspondiente al patrimonio cultural inmaterial sea, de veras, un espacio que, en primer lugar, permita el ejercicio pleno de los derechos humanos y, en segundo lugar, logre democratizar la cultura en nuestros estados, naciones y regiones y, por qué no señalarlo, de nuestra humanidad común.

Velar, entonces, porque los portadores de las tradiciones o manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial tengan un lugar de honor y un papel protagónico y decisivo dentro de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 y sus Listas, y que no sean unos simples y pobres “convitados de piedra”, es una enorme y crucial responsabilidad que, en buena medida, está en nuestras manos. Así mismo, que los muy distintos y diversos beneficios que pueda acarrear la inclusión de cualquier manifestación en algún tipo de lista, nacional o internacional, repercutan equitativamente, de forma directa en una mejora de la calidad de vida de todos los integrantes de la comunidad portadora.

Villaseñor y Zolla, en el texto ya citado, señalan como “los países suelen postular a la Lista Representativa del Patrimonio Oral e Intangible únicamente las expresiones más espectaculares y aquellas que sean coherentes con las políticas nacionales. Con frecuencia, por lo tanto, el resultado de esta lista no es representativo de la diversidad y riqueza cultural de un país, sino de la capacidad de los actores institucionales para identificar y gestionar las expresiones que consideran sobresalientes, o aquellas que resultan convenientes de promocionar por razones políticas o económicas. Sin embargo, más allá del problema de qué tan representativas son, está el hecho de que la intención por salvaguardar estas prácticas parece ser la



La participación de las comunidades portadoras de las manifestaciones del PCI. 6ª sesión del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Bali – Indonesia. Fotografía de Juan Luis Isaza Londoño, 2011.

conservación de un muestrario cultural, más que la protección del conjunto de relaciones sociales que producen y se manifiestan en dichas prácticas.¹⁴

Así mismo, como bien lo señala Santamarina: “La distinción del patrimonio inmaterial es un paso en el plano formal y en ese camino vemos los distintos giros practicados. En primer

lugar, hemos pasado del discurso del proyecto nacionalista del XIX, al discurso global de las diferencias, es decir, el eje se ha desplazado de la distinción a la diferencia. En segundo lugar, hemos asistido a un cambio en la forma de protección pasando de la conservación a la salvaguardia. En tercer lugar, hemos presenciado una mudanza de los objetos a los sujetos o, si se prefiere, de los artefactos a los mentefactos, con lo cual el acento pasa del resultado al proceso. En cuarto lugar, hemos pasado del confinamiento político-científico en la definición de lo patrimonializable al discurso que enfatiza la participación y la comunidad. Y, por último, todos estos cambios deben entenderse en el sutil deslizamiento hegemónico: del eurocentrismo hemos pasado al globocentrismo. Un movimiento de ficha que oculta y legitima las asimetrías y los sometimientos. Visto así el andamiaje narrativo sobre el reequilibrio y la co-gestión del patrimonio inmaterial puede ser visto como un efecto perverso de la democratización. En suma, por decirlo de una vez, si desvestimos lo inmaterial, descubriremos que bajo la nueva capa ceremonial se asoman los viejos ropajes de antaño. La ilusión óptica nos devuelve a la realidad fragmentada, China sigue siendo exótica, Kenia seguirá siendo salvaje e Italia siempre será Cultura.”¹⁵

Construyendo nuestro futuro común por medio de una gestión ética del Patrimonio Cultural Inmaterial, ha de ser un paradigma que nos sirva de linterna que guíe y rompa las tinieblas del azaroso camino que se nos ha abierto por delante, en buena hora y medida, gracias a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 y sus Listas. Los certeros pasos que demos ahora, cuando aún son jóvenes e incipientes, excluyentes e incompletos, serán seguramente los que sigan las generaciones que nos sucederán. Como señaló el Nobel colombiano, Gabriel García Márquez, que tantos años vivió en México, país en donde

escogió existir, escribir y morir, nosotros, los americanos al sur del río Grande, “... nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía (...). Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra.”¹⁶

Bibliografía

- Andrade Pérez, Martín (2013). “¿A quién y qué representa la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la nación en Colombia?” En: Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 28, No. 46, pp. 53-78
- Biblioteca Virtual de la Universidad Latinoamericana. Diccionario de Filosofía Latinoamericana – Positivismo Latinoamericano. <http://www.cialc.unam.mx>
- Eco, Umberto (2009). El vértigo de las listas. Lumen, Barcelona, primera edición, 2009. 408 págs.
- García Márquez, Gabriel (2010) Yo no vengo a decir un discurso. Random House Mondadori, S.A. Bogotá, primera edición, 2010. 154 págs.
- Meskeil, Lynn (2010). “Human Rights and Heritage Ethics” En: Anthropological Quarterly. Stanford University of the Witwatersrand, South Africa, Vol. 83, No. 4, pp. 839–860.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco. <http://www.unesco.org>
- Ospina, William (2009). América Mestiza: El país del futuro. Punto de Lectura. Bogotá, primera dedición – segunda reimpresión, 2009. 268 págs.
- Santamarina Campos, Beatriz (2013). “Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial.” En: Revista de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Vol. 22, pp. 263-286
- Tello Moreno, Luisa Fernanda (2007) “El patrimonio común de la humanidad y los derechos humanos”. En: Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, D.F.; No 5. Sección de Artículos, pp. 121 – 142 <http://www.juridicas.unam.mx>
- Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Márquez (2012) “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura.” En: CULTURA Y REPRESENTACIONES SOCIALES, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, D.F; Año 6, No. 12, pp. 75- 101 <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs>

¹⁴ Villaseñor Alonso y Zolla Márquez. (2012).

¹⁵ Santamarina Campos, Beatriz. (2013).

¹⁶ “La soledad de América Latina” discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Premio Nobel de Literatura. Casa de Conciertos de Estocolmo - Suecia, 8 de diciembre de 1982.



Ixtijia Tlan Latamat/ El camino del Buen Vivir a la manera totonaca. El Modelo Tajín

Francisco Acosta

En primer lugar quiero agradecer a los organizadores de este gran Coloquio por invitarnos a compartir la experiencia de regeneración cultural que estamos viviendo en la región totonaca de Veracruz.

Y para iniciar 2 citas:

En el Totonacapan, el arte prehispánico llegó a la magia de la sonrisa...
Octavio Paz

...las caritas sonrientes de los totonacas, poseen “un significado mítico que no alcanzamos a comprender ahora”
Alfonso Medellín Zenil

Quise iniciar con estas 2 citas porque creo que resumen de manera magistral la esencia del sentido de la vida del pueblo totonaca que desde la época precolombina plasmaron la mejor imagen que podemos tener de una vida plena: la sonrisa.

Pero Medellín Zenil, al igual que Paz, reflexionan que en el arte complejo de las caritas sonrientes de los totonacas hay un sentido profundo, mítico, que para los no-tononacas quizá nos resulte difícil entender.

Octavio Paz se pregunta: ¿De qué se ríen los totonacas? ¿Con quién? ¿Por qué? Fernando Savater dice que la ética nos debe servir para ser felices, si no ¿para qué?

Los Abuelos totonacas actuales nos dicen que:
“El *tayat* (ética) se basa en los principios del *Don*, entendido éste como parte del ser, como principio fundamental del ser humano que desarrolla sus poten-

*Ceremonia del Litlan
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
“Pumakgpuntumintakatsín”
Centro de Artes Indígenas/
Parque Takilhsukut/Cumbre
Tajín*

cialidades con base en su libertad humana, es la esencia del ser que debe ser y en querer ser un *talhsi-xokgonat* (Semilla relevo) dentro de sí mismo para vivirlo en los demás...”

“Por tanto, el *tayat* (ética) es una forma de regirse por códigos propios encaminados a aflorar el *Don*, entendido el *Don* como *Staku*, una estrella con luz propia que da sentido a la vida del ser”.

Cuando esa luz se desarrolla, la persona es feliz, haga lo que haga (danzante, músico, pintor, sanador, labrador, pescador, escritor...) será un artista, habrá aprendido el Arte de Ser, a la manera totonaca, habrá desarrollado el *Arte de la Vida* y entonces puede compartir su luz, su resplandor con todos los demás seres de la creación.

Pero el Arte de la Vida, no sólo es técnica, conocimiento, sabiduría, sino también, valores, principios, ética: *tayat*

Esta manera de entender la vida de los totonacas, que siguen sonriendo, cobra mayor relevancia cuando sabemos que el pueblo totonaca históricamente ha sido un pueblo colonizado. Antes de la llegada de los españoles, los totonacas ya pagaban un pesado tributo al imperio mexica de Moctezuma. Y aún, después de las luchas de independencia y contra el imperio francés y contra la intervención norteamericana, aún después del movimiento revolucionario del siglo pasado, los neo-colonizadores siguen presentes en el Totonacapan, quizá ahora más sofisticados como “herederos de la revolución”, grandes latifundios ganaderos, empresas petroleras o mineras, etc.

Así pues, ¿por qué sonríen los totonacas? ¿Cuál es su secreto de la vida que les permite caminar con la luz, como dicen los Abuelos *Tutu-nakú*?

Kantiyan Casa de los Abuelos-
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
“Pumakgpuntumintakatsín”
Centro de Artes Indígenas/
Parque Takilhsukut/Cumbre
Tajín



La historia reciente, el nuevo siglo, el nuevo ciclo...

El Modelo Tajín

Y es en esta tierra de los *tutu-nakú* (tres-corazón) donde hace 15 años se inició un proceso que ahora llamamos el *Modelo Tajín*.

La historia empieza con la realización de un gran festival internacional, en el año 2000, en la primavera del nuevo milenio. El propósito es dar a conocer al mundo la zona arqueológica de El Tajín y teniendo a la cultura totonaca viva como anfitriona.

La zona de monumentos arqueológicos de El Tajín, según la denominación oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) o *la ciudad sagrada donde habitan nuestras deidades*, según los totonacas, se localiza al oriente del territorio mexicano, en las costas del Golfo de México.

En 1992, El Tajín recibió la Declaratoria de Patrimonio Mundial por parte de la UNESCO y en la primavera del nuevo siglo, como ya se dijo, ahí se realizó la primera Cumbre Tajín, el festival internacional cuya realización se propuso por el Gobierno de Veracruz para difundir la riqueza patrimonial de este sitio y para atraer turistas o visitantes a la región, con la consiguiente derrama económica. En el Tajín se encuentra la Pirámide de los 365 Nichos, edificio calendárico de singular belleza que materializa los conocimientos y el arte de los antiguos habitantes de estas tierras.

A 15 años de su realización podemos decir que el Festival Cumbre Tajín, también llamado *El Festival de la Identidad*, se ha posicionado como uno de los

Ceremonia del Litlan
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
“Pumakgpuntumintakatsín”
Centro de Artes Indígenas/Par-
que Takilhsukut/Cumbre Tajín

eventos más importantes de México y ha permitido que durante la fecha de su realización, siempre alrededor del equinoccio de primavera, sea una nueva *temporada alta* para los prestadores de servicios turísticos de una amplia región, con la resultante generación de empleos y de ingresos económicos para sus habitantes. Por ejemplo, durante el festival se crean más de 5000 empleos temporales.

La Cumbre Tajín también llevó a la creación del Parque *Takilhsukut*, 12 hectáreas de infraestructura para la realización del Festival y de otros eventos masivos y que a partir del año 2006 es la sede del *Xtaxkgakget Makgkaxtlawana*/El Resplandor de los Artistas, el Centro de las Artes Indígenas (CAI) que en diciembre del 2012 recibió el reconocimiento de la UNESCO en la categoría de Mejores Prácticas de la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

En el año 2009, la Ceremonia Ritual de los Voladores, también por iniciativa de la Cumbre Tajín y del Centro de las Artes Indígenas, se inscribió en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por parte de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés).

El CAI, una experiencia de regeneración cultural

La propuesta metodológica de la *Regeneración Cultural* la desarrolló el Dr. Gustavo Esteva a partir de la teoría del *Control Cultural* del Dr. Guillermo Bonfil Batalla, autor del libro *México Profundo*. Se sustenta en el reconocimiento de aquellos elementos de la cultura que los pueblos reconocen como *propios*, es decir, aquellos sobre los que ejercen el control completo en los procesos de creación, diseño, producción, uso, manejo, compartir y disfrute. Así también se ubican los elementos *impuestos*, aquellos que llegan a través de procesos coloniales, algu-

nos violentos y otros más sutiles. De la misma manera se analizan los elementos *apropiados*, es decir los que vienen de otras culturas pero que ya el grupo o pueblo maneja con decisiones propias, sobre los que ya tiene el control de su uso. Otros elementos en esta clasificación son los *enajenados*, los que siendo propios en su origen pero sobre los que ya se perdió la capacidad de decidir, los que están fuera de contexto y de sentido para sus creadores.

El método de la regeneración

cultural propuesto por el Dr. Esteva también dimensiona los 3 diferentes niveles o ámbitos de la existencia cultural:

El plano mítico que correspondería a la raíz de un árbol, plano no visible pero que nutre de significados al tronco, ramas, flores y frutos del árbol de la cultura. “Es la cosmovisión, la visión del *yo*, lo divino, lo humano, el tiempo, el espacio, la espiritualidad, el conocimiento, el saber...”

El plano estructural, corresponde al tronco del árbol, es en parte visible y en otras no, comprende la estructura de la persona, la familia, la organización social, las instituciones, las prácticas rituales, también la estructura lingüística, las normas, etc...

El plano morfológico, es completamente visible, comprende la lengua, la tecnología, el vestido, la comida, la música, la danza, etc...

Sobre esta base metodológica se propuso la creación del Centro de las Artes Indígenas (CAI) como un proyecto educativo en artes donde se transmite a las nuevas generaciones el legado milenario de los ancestros totonacas, a partir de sus conceptos y formas propias, es decir, nos propusimos crear una **Escuela a la manera propia**.

No ha sido un proceso fácil, a pesar de los avances que tenemos que nos permitieron el reconocimiento de la UNESCO, quizá los dos grandes retos que hemos enfrentado es, primero, que los totonacas nos creyeran que iba en serio nuestra propuesta de hacerlo a la manera propia, que ellos serían los maestros y tendrían el control sobre la manera de transmitir el legado, costó trabajo, son muchos los años en que han tenido que soportar la imposición de modelos educativos y de vida. El sistema educativo nacional, homogeneizador, ha sido uno de los principales agentes de aculturación de nuestros pueblos originarios. *La escuela nos duele*, nos decían los abuelos. Sabemos de la larga noche que han sufrido en la escuela oficial, durante mucho tiempo se les negó hablar su propia lengua, ejercer su cultura a cambio de aspirar a ser “incorporados al progreso”. Nuestra gran diversidad cultural se consideraba un “obstáculo para el desarrollo”.

El otro reto que hemos tenido que resolver en el CAI, aún permanente, es: *comunicar mundos*, es decir, hacer efectivo el reconocimiento a nuestra diversidad, a que somos un país multicultural y que se debe impulsar un diálogo respetuoso y efectivo en la interacción cultural. Nuestros pueblos indígenas han tenido que desarrollar estrategias de resistencia y sobrevivencia en espacios de refugio, no solo los geográficos, cada vez más acotados, sino también en la fami-



Ceremonia del Litlan
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
“Pumakgpuntumintakatsín”
Centro de Artes Indígenas/
Parque Takilhsukut/Cumbre
Tajín



Ceremonia del Litlan
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
“Pumakgpuntumintakatsín”
Centro de Artes Indígenas/
Parque Takilhsukut/Cumbre
Tajín



Kantiyan Casa de los Abuelos-
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
"Pumakgpuntumintakatsín"
Centro de Artes Indígenas/
Parque Takilhsukut/Cumbre
Tajín

lia y los espacios rituales, a veces enmascarando el verdadero sentido de los conceptos y formas propias.

Todo lo anterior nos llevó a crear el CAI, como un espacio público, abierto, con reconocimiento de nuestros gobiernos, donde se valora la gran contribución que los pueblos indígenas pueden hacer a

nuestras sociedades nacionales y globales y donde se da el justo valor a su invaluable patrimonio cultural: material, inmaterial y espiritual.

Este gran logro ha sido posible gracias a las condiciones que se generaron a partir de la Cumbre Tajín, del Parque *Takilhsukut* y del apoyo del Gobierno del estado de Veracruz, del Gobierno Federal a través de instituciones como el INAH y CONACULTA, y finalmente, el reconocimiento de la UNESCO que ha sido una llave de gestión para un proyecto educativo que nació a contracorriente y que ahora es un modelo a seguir.

El modelo educativo totonaca

*"El arte totonaca sabe que la verdadera grandeza es equilibrio...
pero equilibrio en movimiento"*
Octavio Paz

Los maestros de tradición y los pedagogos totonacas han llegado a una propuesta de Modelo Educativo propio, han registrado y sistematizado la manera en que se transmite la sabiduría y los conocimientos a las nuevas generaciones.

La estructura del Modelo tiene forma de estrella, con muchos picos. En el centro, dos triángulos en movimiento que se complementan, uno oscuro y otro de luz, a veces se unen y forman una mesa de la creación o las ofrendas. Ahí está el *Malaná*, el dios creador y los dueños de las cosas. También ahí están las Abuelas y los Abuelos que comparten el sentido de *Latamat* (la Vida) a la manera totonaca.

Estos dos triángulos las personas los tenemos en nuestro cuerpo: uno de la cintura para arriba y otro, del ombligo para abajo. Con esta misma base se elabora el altar para ofrendar a las deidades, a los de arriba y a los de abajo. Es la estructura también de las casas totonacas, del Palo Volador, del Universo... "Hay

que ofrendar a todos, dar comida, bebida, música, danza, copal, buenos pensamientos y buenas intenciones..." dicen los Abuelos.

Hay que ofrendar a los dueños de todo, a las entidades oscuras que moran en el seno de la Madre Tierra y a las aéreas o solares que conectan con los de arriba que habitan en las muchas estrellas o soles. "Si alguien no está contento en el planeta o en el universo, habrá problema..."

La semilla necesita del abrigo y la oscuridad de la Madre Tierra para germinar pero también de la lluvia y del calor del sol para crecer, florecer y dar frutos. En el equilibrio está el secreto del *Ixtiaj Latamat*, el sentido de la ética que propicia el buen vivir a la manera totonaca. Si alguien está enfermo, molesto, tiene envidia o quiere pelear, hay que arreglarlo, abogar por él ante lo visible y lo invisible, hay que procurar los buenos arreglos, haciendo *tachiwin*, dialogando, platicando, trabajando, teniendo disciplina, buen ánimo, una sonrisa...

El Modelo Educativo Totonaca, también se sustenta en el *staku*, el *Don*, que todas las personas tenemos al nacer. Al *Don* se le llama *Staku*, que significa estrella porque es como una luz que el *Malaná*, el dios creador, puso en nosotros para que nos ilumine en nuestro paso por esta tierra, aquí solo venimos por un tiempo, luego tenemos que regresar al *jardín cósmico de las flores de luz* que cuida el *Malaná*.

Desde el nacimiento, las parteras totonacas pueden ver el *staku* del nuevo ser y desde ahí, los padres, los abuelos, los tíos, la familia, la comunidad, contribuyen para que esa luz no se apague, no se enferme, sino que se desarrolle, resplandezca y se pueda compartir. Por eso el nombre del Centro de las Artes Indígenas es ***Xtaxkgakget makgaxtlawana***: *El esplendor de los artistas*, "donde se forman aquellos que comparten su luz": los Artistas.

El Kachikín (poblado) de los artistas. Las Casas/Escuela

El Centro es como un pueblo o poblado con sus casas, jardines, espacios públicos y privados, grandes plazas para la convivencia de todos. Se constituye por 16 Casas o Escuelas de Tradición. La primera escuela, que a través de la consulta y el diálogo se acordó crear, es el ***Kantiyán***, la Casa Grande, donde está el *Napuxkún Lakkgolon*, el Consejo de los Abuelos. Ellos son el Consejo Académico y el órgano de gobierno tradicional del Centro. Ahí se enseñan los principios, valores y fundamentos del *Ser Totonaca*. Es como el tronco común del plan de estudios por donde tienen que pasar todos los que se quieren formar en el CAI. Ya después, según su *staku* o *don*, se siguen formando en las Casas/Escuela de su especialidad.

Así se creó *Kxpumasiyukan Xataxanatlin Tachiwin*, la ***Casa de la Palabra***, el idioma totonaca es el idioma oficial del Centro, se habla y se piensa en totonaco.

Kxpumasiyukan Takuchín, ***La Casa del Arte de Sanar***: ¿de qué se enferman los totonacas? ¿Cómo se curan? Si bien existe un sistema oficial de salud, este

es insuficiente, los totonacas tienen terapias y conocimientos propios que los ayudan a mantener el equilibrio de lo frío y lo caliente, el fuego y el aire, el día y la noche, lo de abajo y lo de arriba, el agua, la tierra y las estrellas: es un arte holístico de salud.

Otra de las primeras escuelas fue la *Pulakgtawakga xla Tantlén Xalakgmakgan*, **Casa de la Danza**, el arte de ofrendar con el ritmo, la música, el movimiento. Actualmente tenemos cinco Escuelas de *Niños Voladores*, otra de *Guaguas* o *Quetzalines* y una más de los *Negritos*.

Las **Casas del Arte con las Manos**. *Ixpulataman Panámak*: Casa del Mundo del Algodón y *Lhtamanah*: Casa de Alfarería Tradicional Totonaca.

Pumakgatawakgan xla Tatlakgne: **Casa de la Música**. Aquí se forman las nuevas generaciones de la Banda Tradicional del Tajín, un Coro y una Orquesta del Totonacapan.

Pumakgpuntumintakatsín/ **Casa de los Medios de Comunicación y Difusión**. *Xa Liukxilhtin Xalak'apukuxtun*: Video Indígena. *Tachiwin Lin Un*: Radio Tajín y Escuela de Cine.

La cultura también se come para restaurar el cuerpo y el espíritu, así que tenemos *Xamakgan Puway Litutunaku*: **Casa de la Cocina Tradicional Totonaca**. La cocina indígena es sana y nutritiva, no usa grasas, es hervida o asada. Ahora que tenemos problemas de obesidad por la ingestión de comida chatarra, la comida propia es una alternativa.

Kxpumasiyukan Limanin: **Casa de las Pinturas**. Un concepto propio del color y sus múltiples tintes naturales de plantas y minerales de la región. Los alumnos de la escuela hacen sus propias pinturas y las aplican con diversas técnicas en: textiles, cerámica, madera, piedra, zacuales, pintura corporal, murales, medicina, danza, etcétera.

Pumakgamakglhtin xla Xakanikuwa Paxialhnanen: **Casa/Escuela de Turismo Totonaca**. En la región hay formas propias de recibir a los visitantes y compartirles lo que se puede compartir.

Listakayawan Púxwakni Xlamakgspuxtu/ **Casa del corazón de la madera**. Aquí se aprende la relación con los árboles y con el *Kiwikgolo* o Dueño del Monte a quienes se les pide que compartan sus dones para el arte de trabajar con la madera.

Katuxawat/ **Casa de la Tierra**. Los totonacas tienen una relación sagrada con la Madre Tierra que está viva, nos acoge y nos da los alimentos pero también la podemos enfermar con la basura y con nuestras malas acciones de falta de respeto hacia ella y hacia el agua y todo lo natural. Aquí se aprenden técnicas de reciclado, de cosecha de agua, de ecología, de agricultura orgánica a la manera propia y en diálogo con las nuevas tecnologías.

Xatakatsín Limaxkgakgentastakat / **Escuela de Museología Indígena**. Este es un proyecto en colaboración con el Museo Nacional del Indígena Americano del

Smithsonian Institution y que se sustenta en una museología propia del **compartir**.

Xochikali Tepeko: Moyolitia Sintsi / **La Casa de la Flor en Tepeko: Maíz que renace**

El modelo del CAI se está compartiendo con la comunidad nahua de *Tepeko* en la Huasteca Veracruzana, quienes a partir de su propio espacio sagrado *Xochikali*, la Casa de la Flor, están desarrollando sus propios surcos de conocimientos, basados en la formación y fortalecimiento del *Ser Nahua*: Tienen el surco del *Huehuetlatoli*, la Palabra Antigua. El surco de la música, el arte textil y del *Tlatothtokanij* / Los sembradores, quienes desarrollan el cultivo del complejo cultural de la milpa y del *Chicomexóchitl*, 7 Flor, que incluye al maíz, al frijol, el chile, la calabaza, el amaranto, el camote y el algodón.



Cierre CAI 2014
Casa de Medios de Difusión
y Comunicación
“Pumakgpuntumintakatsín”
Centro de Artes Indígenas/
Parque Takilhsukut/Cumbre
Tajín

Conclusiones

El Modelo Tajín lo constituye una ciudad sagrada, la ceremonia ritual de los Voladores y el Centro de las Artes Indígenas (CAI), tres elementos con Declaratoria de Patrimonio Mundial por parte de la UNESCO y que se comparten con los habitantes de la región y del mundo a través de un Festival Internacional, la Cumbre Tajín, en el equinoccio de primavera y durante todo el año por el Consejo Ritual de Voladores y del CAI.

La experiencia en El Tajín nos ha permitido hacer efectivo el Derecho a la Cultura de los pueblos indígenas, al uso de su lengua, a una escuela propia, a la salud, al trabajo, a la alimentación sana, a las técnicas y conocimientos propios, a la música, a la danza ritual, al uso de los medios de comunicación, a dialogar con otros pueblos y culturas en un marco de respeto, equidad y dignidad.

Para los Abuelos Totonacas esto es el *Tayat*, la ética, los principios y los valores del vivir bien.

Paxkat katsini, Tlasokamati: Muchas gracias



VI
COLOQUIO
INTERNACIONAL

“CONSTRUYENDO
NUESTRO FUTURO COMÚN:

Por una gestión ética del
patrimonio cultural
inmaterial”



1 AL 3 DE SEPTIEMBRE DE 2015

ÁLAMOS, SONORA, MÉXICO

MESA 2

LEGISLACIÓN ÉTICA PARA LA
SALVAGUARDA DEL PATRIMONIO
CULTURAL INMATERIAL:
CASOS EXITOSOS



La ley 10/2015 para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de España

Principios, competencias y el Plan Nacional
como instrumento de gestión y cooperación

María Pía Timón Tiemblo

A. ¿QUÉ ES EL PLAN NACIONAL DE SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL?

El Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial es un instrumento de gestión y de colaboración entre las distintas administraciones en el que se definen las metodologías y los criterios, y se programan las líneas de actuación, con el fin de coordinar las medidas de salvaguardia de diversas entidades públicas y privadas sobre los bienes culturales inmateriales.

Este Plan está gestionado por la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales y de Archivos y Bibliotecas a través del Instituto del Patrimonio Cultural de España. El Plan fue aprobado por el Consejo de Patrimonio celebrado en el Paular (Madrid) el 25 de octubre de 2011. Con posterioridad se constituyó la Comisión de Seguimiento del Plan, el 24 de febrero de 2012 con su Comité de Coordinación (coordinadora, vicecoordinadora y secretaria). La Comisión está compuesta por: técnicos de las distintas CCAA (12), expertos en Antropología procedentes de distintas universidades y representantes de la Administración General del Estado y portadores.

Las funciones de la Comisión son: Propuesta de líneas de actuación, valoración y selección de proyectos y seguimiento y evaluación de los mismos. Hasta el momento se han celebrado 11 reuniones.

B. APARTADOS QUE COMPRENDE EL PLAN NACIONAL DE SALVAGUARDIA DEL PCI

Relacionamos los apartados que comprende el documento del Plan. El documento desarrollado se encuentra en la web del Instituto del Patrimonio Cultural

Cestero de Peralta

en España y colgado en Internet como *Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*.

1. ASPECTOS BÁSICOS

1.1. DEFINICIÓN, CARACTERÍSTICAS Y AMBITOS DEL PCI

- 1.1.1. Qué es el PCI
- 1.1.2. Qué características tiene
- 1.1.3. Qué ámbitos desarrolla

1.2. ANTECEDENTES DEL PLAN NACIONAL DE SALVAGUARDIA DEL PCI

- 1.2.1. Necesidad de un Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial
- 1.2.2. Documento de Teruel (Anexo I)

1.3. ESTUDIOS PREVIOS DE INTERÉS SOBRE EL PCI

- 1.3.1. Marco normativo del PCI en el ámbito nacional e internacional (Anexo II)
- 1.3.2. Iniciativas y actuaciones de interés sobre PCI en España. Principales organismos e Instituciones (Anexo III)
- 1.3.3. Iniciativas y actuaciones de interés sobre PCI en Latinoamérica. Principales organismos e instituciones (Anexo IV)

1.4. IDENTIFICACIÓN DE RIESGOS DEL PCI

2. ASPECTOS METODOLÓGICOS

- 2.1. OBJETIVOS DEL PLAN
- 2.2. CRITERIOS PARA LA ACTUACIÓN EN EL PCI
- 2.3. COORDINACIÓN DE ACTUACIONES

3. PROGRAMACIÓN Y LÍNEAS DE ACTUACIONES

- 3.1. PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN, DOCUMENTACIÓN y DIAGNOSIS
- 3.2. PROGRAMA DE CONSERVACIÓN DE LOS SOPORTES MATERIALES
- 3.3. PROGRAMA DE FORMACIÓN, TRANSMISIÓN, PROMOCIÓN Y DIFUSIÓN

4. EJECUCIÓN Y SEGUIMIENTO

- 4.1. ESTUDIO ECONÓMICO
- 4.2. CONTROL Y SEGUIMIENTO
- 4.3. VALIDEZ Y REVISIONES DEL PLAN

C. LEY 10/2015 DE SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

En el preámbulo de la Ley se analiza la legislación española, haciendo hincapié en la Ley de Patrimonio Histórico Español 16/85 así como en diferentes artículos de la Constitución Española. De la misma manera se incluyen los documentos in-

ternacionales de interés como la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas culturales UNESCO, celebrada en México en 1982. Se resalta la importancia de las obras intangibles. También se analiza la Recomendación de la Cultura Tradicional y Popular de UNESCO del año 1989. Igualmente la Declaración adoptada en Estambul en el año 2002 cuando se consolida la expresión de Patrimonio Cultural *Inmaterial* para finalizar con la Convención para la Salvaguardia del PCI de 2003, ratificada por España en el 2006.

En este preámbulo se reflejan las competencias del Estado, argumentando: por ser una norma de tratamiento general, también porque la cultura es un deber y atribución del Estado, así como la comunicación cultural. Además incluye como competencia la defensa del PC contra la expoliación y la exportación. Manifiesta la concurrencia de competencias en este ámbito.

D. CONCEPTO Y ÁMBITOS DEL PCI EN LA LEY

Tendrán la consideración de bienes del patrimonio cultural inmaterial los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos, reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural, y en particular:

- a) Tradiciones y expresiones orales, incluidas las modalidades y particularidades lingüísticas como vehículo del patrimonio cultural inmaterial, así como la toponimia tradicional como instrumento para la concreción de la denominación geográfica de los territorios.
- b) Artes del espectáculo;
- c) Usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) Técnicas artesanales tradicionales;
- f) Gastronomía, elaboraciones culinarias y alimentación;
- g) Aprovechamientos específicos de los paisajes naturales.
- h) Formas de socialización colectiva y organizaciones;
- i) Manifestaciones sonoras, música y danza tradicional.



Fiesta de las Mòndidas en San Pedro Manrique. Soria

E. PRINCIPIOS GENERALES DE LA LEY

Las actuaciones de los poderes públicos sobre los bienes del patrimonio cultural inmaterial que sean objeto de salvaguardia por la Administración General del Estado, por las Comunidades Autónomas o por las Corporaciones Locales deberán respetar, en su preparación y desarrollo, los siguientes principios generales:

Los principios y valores contenidos en la Constitución Española y en el Derecho de la Unión Europea así como, en general, los derechos y deberes fundamentales que aquella establece, en especial la libertad de expresión.

El principio de *igualdad y no discriminación*. El carácter tradicional de las manifestaciones inmateriales de la cultura en ningún caso amparará el desarrollo de acciones que constituyan vulneración del principio de igualdad de género.

El protagonismo de las comunidades portadoras del patrimonio cultural inmaterial, como titulares, mantenedoras y legítimas usuarias del mismo, así como el reconocimiento y respeto mutuos.

El principio de *participación*, con el objeto de respetar, mantener e impul-

Fiesta de las Cruces. Feria.
Badajoz. Extremadura



sar el protagonismo de los grupos, comunidades portadoras, organizaciones y asociaciones ciudadanas en la recreación, transmisión y difusión del patrimonio cultural inmaterial.

El principio de *accesibilidad*, que haga posible el conocimiento y disfrute de las manifestaciones culturales inmateriales y el enriquecimiento cultural de todos los ciudadanos sin perjuicio de los usos consuetudinarios por los que se rige el acceso a determinados aspectos de dichas manifestaciones.

El principio de *comunicación cultural* como garante de la interacción, reconocimiento, acercamiento y mutuo entendimiento y enriquecimiento entre las manifestaciones culturales inmateriales, mediante la acción de colaboración entre las Administraciones Públicas y de las comunidades o grupos portadores de los bienes culturales inmateriales.

El dinamismo inherente al patrimonio cultural inmaterial, que por naturaleza es un patrimonio vivo, recreado y experimentado en tiempo presente y responde a prácticas en continuo cambio, protagonizadas por los individuos, los grupos y comunidades.

La sostenibilidad de las manifestaciones culturales inmateriales, evitándose las alteraciones cuantitativas y cualitativas de sus elementos culturales ajenas a las comunidades portadoras y gestoras de las mismas. Las actividades turísticas nunca deberán vulnerar las características esenciales ni el desarrollo propio de las manifestaciones, a fin de que pueda compatibilizarse su apropiación y disfrute público con el respeto a los bienes y a sus protagonistas.

La consideración de la *dimensión cultural inmaterial de los bienes muebles e inmuebles* que sean objeto de protección como bienes culturales.

Las actuaciones que se adopten para salvaguardar los bienes jurídicos protegidos deberán en todo caso respetar los *principios de garantía de la libertad de circulación* establecidos en la normativa vigente en materia de unidad de mercado

F. LA PROTECCIÓN EN LA LEY DE LOS BIENES MATERIALES ASOCIADOS

Las Administraciones Públicas velarán por el respeto y conservación de los *lugares, espacios, itinerarios y de los soportes materiales* en que descansen los bienes inmateriales objeto de salvaguardia. A estos efectos, las medidas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial podrán determinar las medidas específicas y singulares de protección respecto de los bienes muebles e inmuebles asociados intrínsecamente a aquél, siempre que esa protección permita su mantenimiento, evolución y uso habitual, sin perjuicio de las medidas singulares que, para la protección de dichos bienes muebles e inmuebles, puedan establecerse a tenor de lo dispuesto en la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español y en la legislación de las Comunidades Autónomas competentes en la ma-



Tocados masculinos de fiestas de la vaquilla. Madrid

teria. Se incluyen aquí los bienes muebles y espacios vinculados al desenvolvimiento de las manifestaciones culturales inmateriales que podrán ser objeto de medidas de protección conforme a la legislación urbanística y de ordenación del territorio por parte de las Administraciones competentes. En ningún caso dichas medidas de protección supondrán una restricción a las facultades de los propietarios o titulares de derechos sobre dichos bienes. Para

que puedan darse tales limitaciones será preciso seguir, en su caso, los procedimientos previstos en la Ley 16/1985.

IMPORTANCIA DADA EN LA LEY A LA TRANSMISIÓN, DIFUSIÓN, PROMOCIÓN Y A LAS MEDIDAS EDUCATIVAS.

Las Administraciones Públicas competentes garantizarán la adecuada difusión, transmisión y promoción de los bienes inmateriales objeto de salvaguardia. Las Administraciones Públicas competentes promoverán la transmisión a las nuevas generaciones de los conocimientos, oficios y técnicas tradicionales en previsible peligro de extinción, apoyando y coordinando iniciativas públicas y privadas, y mediante la aplicación a estas actividades de medidas de fomento e incentivos fiscales que les puedan resultar de aplicación, en los términos que establezca la legislación vigente.

Las Administraciones educativas y las universidades procurarán la inclusión del conocimiento y el respeto del patrimonio cultural inmaterial entre los contenidos de sus enseñanzas respectivas y en los programas de formación permanente del profesorado de la educación básica.

El Gobierno, a partir del respeto a la autonomía universitaria y en colaboración con las Comunidades Autónomas y el Consejo de Universidades, promoverá, en el ámbito de sus competencias:

- El diseño e implantación de títulos universitarios oficiales de grado cuyos planes de estudio contemplen una formación específicamente orientada a la adquisición de competencias y habilidades relativas a la protección, gestión, transmisión, difusión y promoción del patrimonio cultural inmaterial.

- El diseño e implantación de programas de máster en áreas relacionadas con el patrimonio cultural inmaterial.

H. LA LEY PROMOVERÁ MEDIDAS DE INFORMACIÓN SENSIBILIZACIÓN, DISFRUTE PÚBLICO Y LA COMUNICACIÓN CULTURAL

La Administración General del Estado, las Administraciones de las Comunidades Autónomas y las Corporaciones Locales, en el ejercicio de sus respectivas competencias, y en el marco del Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, podrán promover medidas tendentes a informar y sensibilizar a la población sobre las características y valores del patrimonio cultural inmaterial y las amenazas que pesan sobre él. Por otro lado, las Administraciones Públicas, dentro del Plan establecerán las medidas que garanticen el acceso de la ciudadanía a las distintas manifestaciones inmateriales de la cultura, siempre que esas acciones no vulneren la esencia y características de los bienes ni los derechos de terceros sobre los mismos y sin perjuicio del respeto a los usos consuetudinarios de las mismas. Las Administraciones Públicas propiciarán, de común acuerdo, la comunicación cultural entre ellas, el conocimiento de la pluralidad del patrimonio cultural de los españoles, los pueblos de España y otras comunidades, así como el intercambio de información sobre sus actividades culturales, considerando la diversidad de las expresiones culturales como una riqueza que ha de ser mantenida y preservada hacia el futuro.

El Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial incluirá bases y líneas de colaboración para el impulso de la comunicación cultural

I. COMPETENCIAS DE LA ADMINISTRACIÓN GENERAL DEL ESTADO SOBRE EL PCI EN LA LEY

Corresponde a la Administración General del Estado, de conformidad con lo establecido en la Constitución Española, garantizar la conservación del patrimonio inmaterial español, así como promover el enriquecimiento del mismo, fomentar y tutelar el acceso de todos los ciudadanos a sus diferentes manifestaciones. A tal fin, se adoptarán las medidas necesarias para facilitar su colaboración con los restantes poderes públicos y la de éstos entre sí, así como para recabar y proporcionar cuanta información fuera precisa a los fines de esta Ley.

Corresponden a la Administración General del Estado, a través del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en colaboración con las Comunidades Autónomas, las siguientes funciones:



Xeneral do Ulla

- La propuesta, elaboración, seguimiento y revisión del Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.
- La gestión del Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial.
- La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial mediante la Declaración de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, en los términos previstos en esta ley.

De la misma manera corresponde:

Elevar a la UNESCO las propuestas para la inclusión de bienes culturales inmateriales en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, la Lista de bienes que requieren Medidas Urgentes de Salvaguardia así como los Programas, Proyectos y Actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial que reflejen de modo más adecuado los principios y objetivos de la Convención. La formulación, ante el Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, de solicitudes de asistencia internacional para la salvaguardia de dicho patrimonio presente en el territorio nacional. También la remisión de informes periódicos al citado Comité sobre las disposiciones legislativas, reglamentarias o de otra índole que se adopten en aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. También promover conjuntamente con otros Estados, la puesta en valor del patrimonio cultural inmaterial compartido, estimulando la promoción de candidaturas ante las instituciones internacionales competentes.

Declaración por parte del Estado de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial

La Administración General del Estado, de acuerdo con los principios establecidos, tendrá competencias para declarar la protección y adoptar medidas de salvaguardia respecto de los bienes del patrimonio cultural inmaterial en los que concurra alguna de las siguientes circunstancias:

- Cuando superen el ámbito territorial de una Comunidad Autónoma y no exista un instrumento jurídico de cooperación entre Comunidades Autónomas para la protección integral de este bien.
- Cuando así lo solicite la Comunidad Autónoma donde tenga lugar la manifestación, previa petición a la misma de la comunidad portadora del bien.
- Cuando la consideración en conjunto del bien objeto de salvaguardia requiera para su específica comprensión una consideración unitaria de esa tradición compartida, más allá de la propia que pueda recibir en una o varias Comunidades Autónomas.

- Cuando tenga por objeto aquellas manifestaciones culturales inmateriales que, en su caso, puedan aparecer asociadas o vinculadas a los servicios públicos de titularidad estatal o a los bienes adscritos al Patrimonio Nacional.
- Cuando el bien posea una especial relevancia y trascendencia internacional para la comunicación cultural, al ser expresión de la historia compartida

La declaración de las Manifestaciones Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial generará la obligación de inscripción de éstas en el Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial

El Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial

El Gobierno, a propuesta del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, y previo acuerdo del Consejo del Patrimonio Histórico, aprobará el Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, destinado a desarrollar con las distintas Administraciones Públicas una programación coordinada de actividades en función de las necesidades del patrimonio cultural inmaterial a través de su Comisión de Seguimiento, sin perjuicio de lo establecido en el artículo 35 de la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español.

El Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, como instrumento de gestión y de cooperación entre la Administración General del Estado, las Comunidades Autónomas, los Entes Locales, y otras entidades públicas o privadas, deberá:

- Facilitar la información y la habilitación en el nivel estatal de acciones que permitan la interrelación entre los distintos agentes
- Contemplar los criterios y metodologías de actuación más apropiados para el patrimonio cultural inmaterial
- Alertar sobre los riesgos y amenazas a los que se puede ver expuesto.



Fiesta de San Sebastián en Fresnedillas de la Oliva. Madrid

Además, deberá contener una relación de los programas y líneas de trabajo imprescindibles para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial como son:

- *Investigación y documentación*, con las listas, censos, registros, inventarios, catálogos, estudios específicos y programas especiales.
- *Conservación de los soportes materiales del patrimonio cultural inmaterial*, tanto muebles como inmuebles y de los espacios que les son inherentes.
- *Formación, transmisión, promoción y difusión*
- Las *medidas generales de protección* de los bienes declarados **Manifestaciones Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial** por la Administración

General del Estado y de los que *disfruten de la máxima categoría de protección otorgadas por las Comunidades Autónomas*, así como las fórmulas de cooperación interterritorial para su protección.

Dentro del Plan se preverán especiales actuaciones de fomento incardinadas en lo dispuesto en la Ley 47/2003, de 26 de noviembre, General Presupuestaria, o en la Ley 38/2003 de 17 de noviembre, General de Subvenciones. El Plan tendrá una vigencia de diez años y se revisará transcurridos los cinco primeros.

Deberá proporcionar información actualizada sobre las manifestaciones que integran a éste, a partir de la información estatal y de la suministrada por las Comunidades Autónomas.

El Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial

Este Inventario General deberá contener la identificación de los bienes y la información más completa posible sobre los mismos, en los soportes documentales más adecuados. También deberá incluir aquellos bienes culturales inmateriales declarados por las Comunidades Autónomas con el máximo grado de protección, así como los protegidos por la Administración General del Estado bajo la categoría de Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial. El Gobierno determinará reglamentariamente la estructura y régimen de funcionamiento del Inventario General de Patrimonio Cultural Inmaterial. Corresponde a la Administración General del Estado suministrar ante instancias internacionales la Información contenida en el Inventario General de Patrimonio Cultural Inma-

terial. También las declaraciones, listas, inventarios y atlas de las Comunidades Autónomas que deban ser incluidas en el Inventario, deberán observar metodologías comunes de registro, y deben relacionarse con el Inventario General a través de medios digitales interoperativos.

J. EN LAS DISPOSICIONES FINALES SE INCLUYEN

Autorización para elaborar un texto refundido en materia de Patrimonio Histórico Español. Se autoriza al Gobierno para elaborar, en el plazo de un año a partir de la entrada en vigor de esta ley, un texto refundido en el que se integren, debidamente regularizadas, aclaradas y armonizadas, la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español y la presente Ley para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, así como las disposiciones en materia de protección del patrimonio histórico contenidas en normas con rango de Ley. Se establece también en la Disposición Final sexta, la regulación de la tauromaquia como patrimonio cultural.

Lo establecido en la presente Ley se entiende, en todo caso, sin perjuicio de las previsiones contenidas en la Ley 18/2013, de 12 de noviembre, para la regulación de la tauromaquia como patrimonio cultural. Disposición transitoria única. *Vigencia del Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.*

La aplicación de lo dispuesto en el artículo relativo al Plan queda diferida hasta la aprobación de un nuevo Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, que se deberá llevar a cabo en el plazo máximo de tres años desde la entrada en vigor de esta Ley. Otra disposición importante es la modificación de la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. Se añade el siguiente inciso final al apartado 2 del artículo 1 de la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español: «Asimismo, forman parte del Patrimonio Histórico Español los bienes que integren el Patrimonio Cultural Inmaterial, de conformidad con lo que establezca su legislación especial».



Cestero de Peralta



La ética y lo sagrado entre el desierto y la sierra de Sonora

Alejandro Aguilar Zeleny

Introducción

Piensa la gente del desierto —*los tohono o'odham*¹ una sociedad fronteriza—, que lo sagrado es algo que sencillamente no se puede discutir, porque representa y es algo superior a cada uno de nosotros. Sin embargo, en la época actual la defensa de lo sagrado es algo que difícilmente se puede evitar, lo cual constituye un problema esencial en el ámbito de lo que entre ellos se conoce como “*him:dag*”, concepto propio que significa y representa el “*modo adecuado de vivir*” o'odham, que engloba una serie de normas y conocimientos heredados por generaciones, se trata así de un *ethos* del desierto, que ha posibilitado por siglos la permanencia de esta sociedad en un territorio hermoso y agreste, como lo es el Gran Desierto de Altar y donde la cultura se desarrolló también en armonía con la naturaleza y no en contra de ella, como lo harían los llamados agrotitanes, agricultores y empresarios que a mediados del siglo XX se ufanaban de haber conquistado el desierto y cuyo desarrollo, años después, apenas refleja aquellas efímeras glorias del pasado, pues no se dieron cuenta de que su error era intentar luchar en contra del desierto y no a favor de la naturaleza, conociendo y respetando sus dones y sus tiempos: los pueblos originarios no cantan o danzan a la lluvia en cualquier momento, sino cuando el tiempo y las condiciones lo permiten y esto se basa en un conocimiento de los ciclos de la naturaleza que hasta la fecha nos resistimos a comprender y aceptar. Las consecuencias de este error parecen claras hoy en día, a la luz de las señales de alarma en el cambio climático.

¹ Los tohono o'odham históricamente han sido conocidos como pápagos, término que desde 1972 es rechazado oficialmente por los miembros de esta nación, por considerarlo de carácter despectivo.

Los o'ob / oichkama de la sierra, que viven entre Sonora y Chihuahua, que son conocidos históricamente como pimas y más específicamente pimas bajos, por su parte saben y sienten que deben tener la fortaleza para seguir cantando y danzando al maíz y a los seres de antes, especialmente en la ceremonia del *yúmari*, ritual de carácter agrícola, o en la celebración de la semana santa, donde se confronta entre lo simbólico, lo imaginario y lo real, la ética y moral de este pueblo originario, frente a las de los *chabochis* (blancos/mestizos), quienes desde hace largo tiempo se establecieron en su territorio, despojándolos de él y sometiendo a sus intereses y reglas, poniendo en riesgo la conservación misma de estos territorios de montaña y bosques cada vez más afectados por la tala inmoderada, la implantación de carboneras que operan sin control y por la creciente invasión de proyectos mineros basados en técnicas invasivas que arrasan con cerros, bosques y las pequeñas zonas de cultivo de esta región. En otra región de la sierra, al sureste de Sonora, mientras año con año el mundo macurawe / guarijío se reconstruye a sí mismo entre cantos, danzas y sones en la ceremonia de la cava-pisca, también dedicada al maíz, en la cual hombres y mujeres agradecen el don de la existencia mediante la ceremonia de la *tuburada*, su futuro se decide prácticamente al margen de ellos, negándoles el reconocer su derecho y espacio en la historia y cultura de la humanidad e imponiéndoles la noción de que no se pueden oponer a un desarrollo que en principio les excluye, al no considerar su modo de vida y tradiciones, de tal manera que carreteras, presas y minas, en vez de ayudar a su existencia, parecen oponerse a ella. Lejos de ahí, entre el mar y el desierto, la nación comcáac / seri mira con cierta desconfianza al paradisíaco mundo del eco-turismo, mientras siente cómo las raíces ancestrales de este pueblo van siendo minadas por un cúmulo de buenas intenciones, que no logra dimensionar la profundidad de su conocimiento y cosmovisión. De esta forma celebraciones como la fiesta de la pubertad, la fiesta de la caguama de los siete filos o la llegada del año nuevo, en el mes de julio, confrontan serios problemas que ponen en riesgo la propia conservación de esta cultura única en el mundo. Sirva este breve panorama como preámbulo a la reflexión en torno al patrimonio cultural inmaterial entre el desierto y la sierra, en el Noroeste de México, donde habitan diversas sociedades con una riqueza y una vitalidad culturales, pero también con una gran capacidad de resistencia, que les han permitido sobrevivir a los retos, riesgos, problemas y peligros que enfrentan en la época actual como sociedades originarias y contemporáneas, conservando y protegiendo sus territorios.

Legislación ética para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial: casos exitosos, es el título de la presente mesa de trabajo, aquí en el Pueblo Mágico de Álamos, Sonora y es por ello que quisiera señalar que en realidad, al menos por

el momento, en el caso del noroeste de México los casos realmente exitosos en la salvaguardia del patrimonio cultural tienen que ver con la vida, la dignidad y la lucha misma de los pueblos originarios del noroeste quienes en circunstancias a veces tremendamente adversas han logrado por sí mismos y hasta hoy, la conservación de una parte importante de la herencia y enseñanzas de sus antepasados, lo que para ellos es la vida y el sentido de lo sagrado y que desde el exterior reconocemos como patrimonio cultural inmaterial, un patrimonio vivo y en movimiento; por ello han llevado en más de una ocasión a los diferentes niveles de gobierno a darles respuesta y solución directa y concreta, a sus justos reclamos de seguir habitando el mundo de una manera específica, con respeto a las enseñanzas de los mayores, con cariño por las nuevas y futuras generaciones, logrando de esta manera fortalecer así poco a poco el marco legal que les puede permitir conservar esta riqueza cultural, como siempre ha sido, sin menoscabo de utilizar los recursos modernos en la preservación de sus identidades étnicas. Es de reconocerse por ello, en primer lugar, que han sido y siguen siendo cantadores, cantoras, “mestros” o rezadores, músicos, danzantes, médicos tradicionales, gente del pueblo, es decir: ancianos y ancianas, señoras y señores, muchachos y muchachas, e incluso niños y niñas, quienes a lo largo de su vida, con o sin dinero o trabajo, de una forma o de otra, han participado de manera activa en la conservación de piezas fundamentales de un legado cultural ancestral y contemporáneo de gran valía, el cual sin embargo, en muy frecuentes ocasiones fuera de estas comunidades, ha sido poco entendido, poco querido y apenas protegido.

Con más de treinta años de experiencia en el trabajo de campo con las sociedades originarias del noroeste he podido ser testigo de los complejos procesos culturales en que se ven involucradas estas sociedades; que tienen que luchar una y otra vez las mismas causas; cada vez contra nuevos retos, sufriendo a veces la presión de organismos del propio estado y los intereses económicos de grupos de poder, que con facilidad les ofrecen, como se dice coloquialmente “las perlas de la virgen”, a cambio de seguir trastornando su existencia entera, sin responsabilizarnos junto con ellos de su propio futuro. Son en primer lugar



Mariposas del desierto,
akimel o'odham, AAZ

los pueblos originarios y no las instituciones quienes han mantenido con gran fortaleza su modo de vida y sus distintas manifestaciones. Afortunadamente, debemos decir también que cada vez con mayor claridad, algunos políticos, funcionarios e instituciones intentan comprender un poco más el complejo y profundo significado de la lucha de resistencia de estas sociedades y de las distintas lógicas simbólicas que se manifiestan en este rico y diverso patrimonio en riesgo, que representa las bases filosóficas, el pensamiento y la cosmovisión de estas sociedades. Es por ello que resultan muy importantes, además de necesarias, las acciones, los diálogos, la ampliación del marco legal nacional e internacional y los coloquios sobre patrimonio inmaterial que permiten conocer y entender mejor la diversidad y concurrencias de esta problemática entre distintas sociedades.

**La configuración de la diversidad étnica en el noroeste:
de la exclusión a la inclusión; de la tolerancia a la comprensión**

México es reconocido como un país con una gran diversidad cultural, la cual se manifiesta en sus distintas regiones geográficas, étnicas y culturales, donde concurren diversos procesos históricos. Resultando así que podemos decir que cada

sociedad tenía su tiempo y su modo de hacer las cosas; su origen y su destino, concebidos de maneras específicas; fluyendo cada cual a su modo y encontrándose unos con otros en distintas dinámicas. Lo que me interesa señalar ahora es que, si bien el modelo es hoy en día muy criticado, en el intento de comprensión de esta diversidad étnica y cultural, siguiendo a Paul Kirchoff, se ha aceptado tácitamente la existencia de dos grandes regiones: Mesoamérica y Aridoamérica, considerándose de manera generalizada que los mayores desarrollos culturales y conocimientos se encontraban en Mesoamérica, definiéndose en consecuencia Aridoamérica como una región de indios bárbaros y salvajes; sin religiones ni conocimientos; sin valores éticos, ni morales y en guerra permanente unos contra otros. Imagen falsa y errónea que sin embargo ha logrado cubrir en cierta manera las verdaderas características, riquezas y peculiaridades de las distintas sociedades prehispánicas que habitaron lo que hoy conocemos como norte de México y más específicamente, el noroeste, lo cual de alguna manera sigue teniendo efecto en el escaso reconocimiento que por largo tiempo se ha dado a la importancia de estas sociedades y sus descendientes contemporáneos en el proceso cultural americano.

En lo que se refiere a la conquista del noroeste de México, mucho se ha insistido en que ésta fue una conquista espiritual más que bélica y que esta conquista

fue liderada por los misioneros jesuitas, encargados de salvar estas tierras de sus demonios y evangelizar a la gente, enseñándoles a hacer prácticamente todo. Se niega así muy fácilmente que las sociedades del noroeste tuvieran importantes conocimientos o algo más allá de rudimentarios sentimientos; claro que los afanes de conquista justifican el olvido, como ejercicio del dominio. Hoy en día está claro que muchas de las sociedades indígenas del noroeste eran sociedades agrícolas, incluso con grandes conjuntos poblacionales; que existían importantes rutas y distantes relaciones de comercio e intercambio y que la guerra no era la única forma de relación entre sociedades distintas e incluso de territorios muy distantes, en una compleja diversidad que es imposible resumir en unas cuantas líneas. Lo más grave es que se tiende a ignorar o desconocer el aporte y punto de vista histórico de los herederos de estas diferentes tradiciones culturales; en el recuento de la historia, aun inconscientemente, por largo tiempo ha sido más fácil ponerse del lado de los conquistadores europeos y en contra de los pueblos originarios y sus descendientes. Nos sentimos más seguros con una historia de quinientos o cuatrocientos años, que con diversas historias centenarias, e incluso milenarias, representadas hoy en día por los pueblos originarios, descendientes directos de aquellas sociedades. Y aún muchos de nosotros nos negamos a aceptar el hecho de que en nuestra sangre pueda haber también sangre india.

Desde la llegada de los primeros españoles, se diversificaron los modos de conquista, pero el proyecto colonial continuó; tal vez no con la misma violencia y guerra que en otras latitudes del continente, pero sin lugar a dudas el proceso nunca estuvo libre de sangre, dominio y control; si bien en ocasiones la violencia no era perpetrada por manos europeas, sino de miembros de otros pueblos indígenas, pero con la benevolencia de los conquistadores; en las páginas de la historia antes era muy frecuente que los indígenas sólo fueron sujetos de la acción: se daba cuenta de las cosas malas que a ojos de los conquistadores y colonizadores hacían los indios, lo cual de antemano justificaba hechos de mayor violencia que los acusados en las crónicas y testimonios; como si aquellos habitantes originarios de estas tierras no hubieran tenido nunca derecho ni razón de defender su modo de vida y sentido de la existencia.

En el caso del noroeste de México, podemos destacar las guerras e intentos de exterminio contra yaquis, seris y apaches, a quienes se pretendió desaparecer de la faz de la tierra, por defender derechos que hoy reconocemos como los más elementales: defender un territorio propio negándoles inclusive el derecho histórico a hacerlo. De esta manera en particular, desde el siglo XIX y hasta principios del siglo XX la guerra, los intentos de

*Cerámica y cestería
pima, AAZ*



*Máscara de pascola,
artesanía mayo, AAZ*



exterminio, la deportación y venta como esclavos eran la pauta en la relación con los pueblos originarios que se resistían al dominio; así los apaches fueron expulsados de México, las diversas tribus de la familia seri fueron diezmadas y algunas incluso desaparecidas y se deportó también y mediante engaños a los yaquis, vendiéndolos como esclavos en el estado de Yucatán y otras regiones del sur del país. Algunas décadas después tuvo lugar la expulsión de la población china asentada en Sonora y otras regiones, mientras que después de la segunda guerra mundial y el regreso de trabajadores temporales dio inicio a un proceso, vigente aún donde comenzaron a llegar a trabajar y establecerse poco a poco en el noroeste pueblos originarios de Oaxaca y de Guerrero, principalmente, quienes han tenido que dar una gran lucha y demostrar su gran capacidad de persistencia para lograr poco a poco en espacio en el mosaico cultural del noroeste, con respeto a sus derechos humanos, laborales y además hacia la conservación de estas distintas tradiciones culturales.

A desalambrar el sendero sagrado

Hace ya algún tiempo, como parte de mi trabajo antropológico asistí a una ceremonia en territorio de la nación tohono o’odham, (gente del desierto)², al norte de la frontera entre México y Estados Unidos; uno de los ejes simbólicos de esta tradición es la cacería y sacrificio de un venado bura (*ocodileus hemonius sp.*) acto ceremonial que debe ser realizado entre la salida y la caída del sol, durante el verano; como lo han hecho desde mucho tiempo, los ancestros de este pueblo de origen cazador y recolector, quienes sin embargo también formaron parte de una compleja sociedad agrícola desde la época prehispánica, siendo el maíz, el frijol y la calabaza algunos de sus principales cultivos. Hoy en día el territorio, las comunidades y sitios sagrados de la nación o’odham se encuentran a ambos lados de la frontera internacional, la cual en las últimas décadas ha sufrido profundos cambios debido a fenómenos como la migración, el narcotráfico y el tráfico de armas, que implican también la presencia de agentes migratorios, reforzamiento de sistemas de control y vigilancia y otras medidas de seguridad fronteriza que en su conjunto atentan y agreden de manera profunda la existencia de esta apacible sociedad del desierto.

Para acudir a la ceremonia llegué a la población de Ali-Chuck cerca del mediodía; luego de cruzar la frontera y adentrarme por las veredas del desierto, me

² Los miembros de la nación tohono o’odham históricamente han sido conocidos como “pápagos”, nombre impuesto a ellos a partir de la conquista de su territorio. Desde el año de 1976 han rechazado oficialmente este nombre de conquista, reconociéndose a sí mismos como tohono o’odham.

detuve bajo la fresca sombra de un viejo árbol de mezquite; desde ahí me pude dar cuenta de que un grupo de jóvenes se afanaba en instalar una cerca de púas, demarcando y tal vez protegiendo así el espacio, donde esa noche continuaría este ritual. Un poco más tarde, satisfechos de haber concluido su labor, los jóvenes se fueron entre risas y bromas, a descansar y refrescarse un rato del fuerte calor, ya que la ceremonia se realiza en el mes de agosto, en pleno verano y en algún lugar del desierto. Después de que ellos se habían ido se acercó al lugar un anciano de la nación o’odham y observó lo que habían hecho los jóvenes; entonces se retiró, para volver momentos más tarde con unos guantes de cuero y unas pinzas; se alistó y comenzó a quitar el alambrado recién instalado. Al mirar el sudor y el esfuerzo con que aquel hombre llevaba a cabo esta labor, me acerqué a él para ayudarlo, cosa que él me permitió con un sencillo gesto de amistad y entre ambos retiramos el cerco; cuando descansamos me atreví a preguntarle cuál había sido el problema, si es que había quedado mal puesto el cerco o qué había sucedido; él me respondió sonriendo y diciendo: “A

veces los jóvenes quieren ayudar, pero no saben cómo hacerlo, porque no han entendido bien las enseñanzas de los mayores”; me dijo que una parte muy importante de esta ceremonia eran los “llamados” que se hacían a los espíritus antepasados quienes andaban libres por el desierto. *¿Cómo podrían venir y sentirse libres en las ceremonias los antepasados con esas alambradas y esas púas?* En el desierto todo es libre y no puedes cercar lo que es sagrado dijo, hablando en inglés y con unas cuantas palabras en español insistía en decirme: “*¿Cómo los vamos a recibir si ponemos alambres?*” A veces parte del problema en la preservación de la identidad étnica es que los mayores y los jóvenes no entienden ni viven de la misma manera su cultura, les ha tocado vivir en otros tiempos, tiempos de cambios muy acelerados donde muchas cosas son diferentes y donde sin embargo sigue con vida la tradición con sus múltiples rostros y formas de expresión y donde se sigue buscando un equilibrio entre la tradición y la modernidad. El caso de la nación tohono o’odham es muy peculiar precisamente porque el gran territorio de su extensa nación quedó dividido entre México y los Estados Unidos desde mediados del siglo XIX.



Grupo de danza y canto tradicional tohono o’odham en Quitovac, AAZ



La niñez o'odham en Quitovac, AAZ

Una parte fundamental de la ceremonia es la cacería misma, la cual debe ser realizada en un tiempo determinado entre la salida y la caída del sol, pero esta no es la única restricción vigente, ya que en caso de que la mujer de uno de los cazadores esté embarazada o en su ciclo menstrual, él no podrá participar en la cacería bajo ningún motivo. Imagine el amable lector lo que significa para los cazadores y su comunidad el hecho de estar

acechando todo un día una presa de cacería que será utilizada de manera ritual y no como trofeo a exhibirse en una pared de casa, cuando al momento de hacer el disparo aparece de la nada un helicóptero o un dron de vigilancia que espanta irremediablemente a la presa. Esto tiene que ver con las medidas de seguridad internacional que se han establecido entre la frontera de México y Estados Unidos, precisamente en el territorio tradicional de la nación o'odham. Todos estos son elementos que concurren ocasionalmente en contra de la conservación de prácticas culturales de gran profundidad histórica en el caso de esta sociedad del desierto, que se ve afectada no sólo por la frontera, sino por fenómenos tales como el narcotráfico, la migración hacia el norte, el tráfico de armas o el cruce de dinero ilícito. Esto ha llevado a los tohono o'dham a buscar la defensa de sus derechos en distintos espacios y de diferentes maneras, un ejemplo de ellos es la siguiente declaración de los líderes de la ceremonia del vigitha, de la cual presentamos aquí un fragmento para tratar de acercarnos a la dimensión de las preocupaciones de los o'odham en cuanto al futuro de sus tradiciones y de su existencia:

Declaración de los líderes ceremoniales para la protección de la ceremonia del vigitha

"En 1991, hace más de veintitrés años, los líderes ceremoniales que dirigen la ceremonia del vigitha solicitaron protección del sitio ceremonial, para prevenir excavaciones arqueológicas y la remoción de objetos sagrados, para proteger y mantener la integridad de la única ceremonia de este tipo en existencia.

Ahora, en la fecha del diciembre 8 del 2014, de nueva cuenta solicitamos la protección del sitio a través de un Decreto de Protección Permanente. Ha habido invasión extensiva de los sitios ceremoniales, incluyendo la laguna sagrada y las montañas cercanas, integradas en la ceremonia.

Los recientes proyectos de desarrollo dentro de la comunidad de Quitovac han incrementado la afectación de la integridad total de la ceremonia. La mayoría de la población en Quitovac no es o'odham y no siguen el him:dag o'odham, la manera o'odham de vivir. Hay muchas diferentes consecuencias que el desarrollo ha tenido para las prácticas tradicionales o'odham. La reciente construcción de la carretera llevó a la desecación de la laguna sagrada, debido al extensivo uso del agua utilizada en ese proyecto. La construcción del camino también resultó en la desacralización de los cerros al extraer grava. La construcción también trajo más familias que no son o'odham en la comunidad de Quitovac. Otro proyecto de construcción también llevó a la construcción de un cerco alrededor de la laguna sagrada y se han hecho otras construcciones cerca de la laguna y en los campamentos históricos sin tomar en cuenta a los líderes tradicionales..."³



Caminando hacia la laguna sagrada, tohono o'odham,

Hoy en día algunas de las principales ceremonias de los tohono o'odham afrontan graves problemas, como el caso de la ceremonia de Quitovac, como lo muestra el texto anterior o los problemas que afrontan los cazadores rituales participantes de la ceremonia de la keijina, quienes ven frustrados sus esfuerzos de persecución del venado bura, cuando el sacrificio ritual resulta imposible ante la presencia de helicópteros de vigilancia y drones no tripulados que intentando controlar el problema de la migración hacia el norte de la frontera y en la búsqueda de las rutas del narcotráfico invaden su territorio tradicional y procesos rituales que siguen dando sentido a su existencia. El problema sin lugar a dudas es complejo, pero se está buscando actualmente la manera de apoyar los planteamientos de esta sociedad ancestral del desierto de Sonora.

Un rito al maíz entre las montañas.

Debemos trasladarnos mediante la lectura hacia la región serrana, en la frontera entre los estados de Sonora y de Chihuahua, donde se encuentra el territorio de

³ Statement of the O'odham Ceremonial Leaders for Protection of the Vigitha Ceremony, Diciembre 8 de 2014.

la nación o'ob / oichkama, quienes mediante la celebración de la ceremonia del yúmari, un rito agrícola dedicado al maíz tornó reproducen el universo simbólico de esta sociedad serrana. Desde la época prehispánica la ceremonia tenía como elemento central el cultivo del maíz y su ciclo natural; pero desde la llegada de los españoles el espacio ritual se ve alterado por la incorporación de la Santa Cruz, en un pequeño pero muy significativo altar establecido a flor de tierra, al frente del patio ritual, ocupando el espacio que tradicionalmente correspondía a antiguas ollas de barro, donde se fermenta el maíz, transformándose en una bebida ritual, que permite agradecer el don de la agricultura. En octubre del 2005 los hombres pimas se reunieron en un retiro para discutir sobre la ceremonia del yúmari, quienes dijeron lo siguiente: *"Primero se comprometen dos mayores para juntar maíz y ya que se junta todo se le echa a remojar en una olla cuando menos por un día antes del yúmari. Luego se hace un hoyo grande en la tierra y se le echa hoja de pino. Allí le echa y más arriba se le tapa el maíz con la misma hoja de pino. Se le echa agua tibia para que nazca de nuevo el maíz y ya que nazca hay que molerlo. Se saca el maíz y se solea un día o dos días. Se muele el maíz en puro metate, las mujeres*



Va'k, laguna sagrada del desierto tohono o'odham, AAZ

y también los hombres. El encargado del yúmari trae hombres para hacer leña. En tiempos pasados hacían caso los hombres, no como ahora. Se hace el patio en donde se va a hacer el yúmari. No se cambia el lugar del yúmari, siempre fue el mismo lugar. Se tiene que invitar el cantor para santiguar el tesgüino para poder tomarlo, tirando todo el patio con tesgüino en tres vueltas en forma de cruz. Luego cuando se cuece todo, el mismo día se puede sacar, se lleva la santa cruz en donde se va a velar. Ya están listos los

arcos. Delante va el sabino (non vam ga), en medio el pinabete (sud hék), el último es de pinate. Son tres, se hace flores de sotol, ya se lleva al patio la cruz con la música y pascolero, se da tres vueltas con la cruz por el patio y luego se mete la santa cruz en el arco. Luego se nombra 3 o 4 mayores para mandar a las mujeres hacer comida tamales (nox) y tortillas (jun tumich). Desgranaban primero el maíz, el hombre echa tres puñitos y la mujer echa cuatro puñitos, si es niño 3 y si es niña 4. Son tres noches las que velan... los hombres danzan pascola y cantan canciones del yúmari, las mujeres danzan esos cantos del yúmari (...) Al final el gobernador tradicional dice que hay que hacer fila en línea, con las mujeres a un lado y los hombres por el otro lado, al frente del altar. Las mujeres primero saludan a los hombres y luego ellos les hablan a las mujeres para dar gracias. El gobernador tiene que platicar primero a la gente en la

o'ob nokim (lengua pima) cómo salió la fiesta o explicarles sobre la fiesta, por ejemplo, en noviembre, que es para sembrar o la enfermedad, o para pedir agua...".⁴

Un aspecto que nos interesa resalta de esta bella y muy importante ceremonia es precisamente este acto de diálogo entre los hombres y las mujeres, unos a lado de las otras, de frente al altar, compartiendo cada cual sus pareceres, su punto de vista en cuanto al cumplimiento con la tradición. No se trata de discutir unos en contra de las otras, sino de entre todos y todas compartir ideas, pensamientos y preocupaciones, como partes de la misma sociedad, como integrantes de la misma identidad étnica y en un diálogo de género que nuestras sociedades occidentales en gran medida han olvidado, o lo hacen sin mediar un elemento en común, como lo puede representar este proceso ritual de raíces ancestrales y que muestra también los esfuerzos de una sociedad por no perderse a sí misma, ni olvidar el diálogo entre pares, no como diferencia de géneros, sino como colectividad, como un acto comunitario siempre necesario. Este es tan sólo uno de los distintos mensajes implícitos en una sencilla y majestuosa ceremonia que se realiza desde tiempos inmemoriales en la sierra de Sonora y de Chihuahua; que logró sobrevivir los embates e intentos de la religión católica por desaparecerlos, en los antiguos tiempos los misioneros se ocultaban y se disfrazaban de indígenas para aparecer súbitamente y tratar de romper las ollas que representan el agradecimiento de un pueblo frente a los dones mágicos y divinos de la naturaleza.

En la actualidad no es posible poner ya fácilmente poner en el espacio ritual esas ollas, porque los grupos de poder que imperan en la región se las roban, acosan a las mujeres y son capaces de dispararle a quien los confronte aunque sea con la mirada. En cierta parte de la ceremonia se representa una guerra simbólica y cuando ésta se realizaba y los vigías inoportunos por fin participan de manera adecuada en ese momento, son golpeados por su líder con la cacha de una pistola dorada, porque esta persona pensó que sus ayudantes se estaban portando mal... en el único momento en que en realidad estaban participando adecuadamente en el ritual. Este hecho me hizo pensar que tal vez hiciera falta también una guía sobre el patrimonio inmaterial y la ceremonia del yúmari, no sólo para la gente de la comunidad, investigadores, gente interesada en la cultura pima o turistas, sino también para sicarios y otros personajes de la vida actual, que han quedado al margen de los programas educativos y que tal vez por eso no comprenden en su justa dimensión la importancia, relevancia y significado de ceremonias como la del yúmari, o la de semana santa, donde se representa la lucha entre el bien y el mal y donde en más de una ocasión esta lucha simbólica se vuelve también una con-

⁴ Retiro con los hombres pimas en Yepachi, Chihuahua, octubre de 2005. Padre David Beaumont OFM, Yécora, Sonora, mecanuscrito.

frontación de identidades. Durante la semana santa se escenifica una lucha entre los fariseos pimas, con el rostro pintado de blanco y los no indígenas de la región, quienes más que luchar ritualmente lo hacen de una manera simbólica, sin estar dispuestos a ser derrotados ni de forma ritual por los indígenas.

Dar gracias y macizar la tierra

Detrás de este Pueblo Mágico de Álamos se encuentra una región serrana que por muy largo tiempo ha sido el territorio de los macurawe / guarijío, quienes fueron considerados por los primeros jesuitas como una de las tribus más fieras y bárbaras del orbe, al defender su territorio y modo de vida, del cual de todas formas fueron despojados, viviendo bajo un sistema donde aunque supuestamente se sembraba a medias entre indígenas y caciques, la realidad es que los hijos heredaban las deudas de los padres y el sistema de dominio se prolongó hasta la segunda mitad del siglo XX. A pesar de ello los macurawe conservan ceremonias de gran importancia, como la tuburada, ceremonia de agradecimiento por el don de la existencia y la cava-pisca, donde se reproduce de una hermosa manera el mundo en el que habitan, mediante el canto del mainate y las danzas de las mujeres, mientras que a un lado con música de arpa y violines, los pascolas, danzantes rituales, reproducen distintos aspectos de esa existencia, con danzas o sones dedicados a los cuervos, las chuparrosas, los lobos, coyotes, a la siembra y los seres del monte.

Olvidados entre los olvidados, por largo tiempo y bajo una férrea dominación de orígenes coloniales, lucharon por la tierra y lograron recuperarla, haciendo desaparecer ese sistema de siembra y vidas endeudadas, para enfrentarse con el hecho de que las ideas de progreso y desarrollo les exigen ahora una cuota más de sacrificio, en aras de un bien colectivo que sin embargo no parece del todo tan claro. Como bien sabemos, los pueblos originarios no se oponen al desarrollo, como un respuesta mecánica, se oponen al desarrollo que los excluye de ese desarrollo, que tiende a transformar sus modos de vida y tradiciones, sin tomar en cuenta sus opiniones además de afectar de alguna manera su territorio y con ello su existencia toda.

Detrás de esos cantos, entonados con una sonaja en la plenitud de la noche y donde las mujeres le dan consistencia el mundo con su danza y dentro de los sones y juegos de los pascolas en la cava-pisca se proyecta una visión del mundo, una manera de ser que tiende a un bien social, el cual rebasa el ámbito del mundo guarijío, al ser entendida esa acción ritual como un acto en beneficio de toda la gente y seres de la naturaleza, sin importar nombres o maneras de hablar.

Frente a todo ello es necesario tomar en consideración las acciones y políticas internacionales, nacionales y regionales y particularmente, en el caso del estado de Sonora, hacer referencia a los marcos legales que amparan, reconocen

y protegen los derechos de los pueblos originarios de este territorio, pero también de otras regiones que con el paso de los años se han venido incorporando a la población sonorenses, lo que nos remite también a la cuestión de la identidad y sentido de pertenencia y exclusión, que determina aun en gran medida las relaciones entre grupos de población en el noroeste.

La tortuga de los siete filos y el año nuevo comcáac

En la costa desértica de Sonora y el Golfo de California habita la nación comcáac, un pueblo ancestral de cazadores, pescadores y recolectores, quienes han vivido desde tiempos inmemoriales en el mismo territorio, combinando los recursos del mar y del desierto, conociendo sus ciclos, sus exigencias y sus dones; parte de su tradición oral y cosmovisión dan cuenta del origen del mundo relacionado con la tortuga marina conocida como Tortuga Siete Filos y la cual es considerada como un ser totémico, un protector de esta maravillosa sociedad el promotor cultural bilingüe Arturo Morales Blanco nos comparte una de las leyendas relacionadas con el origen de la fiesta de la caguama de los siete filos: *Esta es una historia que tiene que ver con la caguama de los Siete Filos, la gente mayor por respeto le dice xica cōtomanoj, pero la gente joven le dice mossnipool, pero es un poquito fuera de respeto, entonces la mossnipool significa Caguama Negra, pero en aquellos tiempos a nosotros nos enseñaron que la Caguama de Siete Filos era una de las personas que le llamaban Tiburón en la isla de San Esteban. Cuando una banda de los que eran Tiburón se pelearon con la gente de San Esteban y a una muchacha asesinaron a toda su familia y quedó sola y sin defensa, en la punta de la Isla de San Esteban que queda para el lado de la península de Baja California, ahí hay una corriente bien fuerte, un remolino bien fuerte, y dicen que la muchachita ahí se metió y se convirtió en la caguama negra, según la creencia de nosotros y por eso también la caguama de los siete filos es respetada dentro de la comunidad seri.*

Dicen que cuando se convirtió en la caguama de los siete filos se fue a la isla del Tiburón y llegó al campamento Las Cruces y ahí se convirtió la muchacha otra vez, y ahí estaban las personas mayores de ese campamento, que estaban tomando bebida de pitahaya y entonces la miraron muy jóvenes, como cuando le hacen la fiesta de pubertad, entonces la festejaron cuatro días y después la dejaron... Y entonces la leyenda dice que se regresó al mar y se convirtió en la

El futuro de la cultura
o'odham, AAZ





Celebración del año nuevo
comcáac, AAZ

caguama otra vez y por eso dicen que existe la tradición seri de que por eso existe la caguama de siete filos dentro del mar y entonces enfrente de la isla del tiburón hay un cerrito que en español le dicen El Choyudo, porque tenía muchas plantitas de choya y en seri le dicen "hastiziil".⁵

La comunidad comcáac celebra el inicio del año con la primera luna nueva entre finales del mes de junio y principios del mes de julio, cuando el calor es más ardiente, los frutos del mar se repliegan, mientras que los del

desierto, como la pitahaya, se encuentran en su mejor momento de madurez. Ancianos líderes y autoridades tradicionales se quejan de que por decisiones ajenas a ellos, no se respeta más la llegada de la luna nueva, sino que se le ha adjudicado una fecha oficial en el calendario y que además tienen que pedir permiso al gobierno mexicano, para que les permita capturar una tortuga para una ceremonia que es tan importante para ellos, siendo que una es insuficiente para la celebración en sus dos comunidades. Su territorio es codiciado por empresas turísticas y cinegéticas que los ubican como parte de la escenografía y no como una sociedad ancestral con un gran conocimiento sobre su territorio y recursos.

Conquista y colonización en la época contemporánea un proceso que debe desaparecer

El estado de Sonora se ubica en el noroeste de México y como hemos apenas mostrado en rasgos generales es un estado con una importante diversidad cultural, la cual sin embargo no ha sido del todo comprendida y valorada en su justa dimensión, no sólo a nivel regional, sino también en el ámbito de la cultura nacional y de su condición fronteriza, envuelta en una realidad binacional de gran complejidad. El reflexionar en cuanto a la cuestión de una gestión ética del patrimonio cultural, nos lleva a considerar en primer lugar cuál es esta ética de la que se está hablando y a reconocer que en el terreno de la ética, frente a la diversidad

⁵ Arturo Morales Blanco, entrevista personal, en preparación para la Revista cuando el Río Suena... letras lleva, Culturas Populares, / Instituto Sonorense de Cultura.

cultural, nos enfrentamos a un campo bastante complejo, toda vez que se involucran diversas concepciones éticas, sustentadas en distintas visiones del mundo en un diálogo que si bien hoy en día nombramos intercultural, no está libre de interpretaciones e intereses y donde las buenas voluntades se ven confrontadas con diversos intereses locales, regionales e incluso globales.

Para enmarcar esta reflexión, el presente trabajo pretende ofrecer una panorámica crítica de algunos aspectos fundamentales en el patrimonio cultural inmaterial de los pueblos originarios del noroeste de México, con especial énfasis a los pueblos que viven en Sonora, aunque debemos señalar que los territorios indígenas originales y tradicionales, difícilmente coinciden la geografía política regional.

El enigma y la ética del don

En el enigma del don, Maurice Godelier⁶ reflexiona y discute en torno a los trabajos fundacionales de Bronislaw Malinowski y la interpretación que sobre ello hiciera también Claude Lévi-Strauss en torno a los sistemas de intercambio e interrelación entre grupos humanos; abreviando la extensa discusión, esta ética del don nos remite a una cuestión que se resume en tres grandes momentos: dar, recibir y devolver, donde una interrogante clave era ¿por qué devolver, qué es aquello que obliga a devolver de alguna manera aquello que se recibió? En esta ecuación social el hecho de "dar", puede establecer un modo de relación, de dominio o control. Yo soy algo más que el otro, porque le doy algo y ese otro aunque puede decidir no aceptar lo que le doy, intuye que el rechazo puede tener peores consecuencias que la aceptación de aquello que es donado y se resuelve esta relación dispareja con el sencillo acto de devolver otra cosa igual o semejante, e incluso superior a lo que se ha recibido y en esta ecuación se pueden entender también las complejas y diversas formas de expresión de las relaciones humanas.

¿Pero qué tiene esto que ver con los temas que aquí nos ocupan, relacionados con el patrimonio cultural inmaterial y la ética, en el proceso de construir en conjunto un posible horizonte? Precisamente esa es la cuestión, que todo esto tiene mucho que ver en el tema que nos ocupa y en diversas ocasiones nos resulta socialmente complejo dar debida respuesta a estas tensiones. Entiendo esto de la siguiente manera, que comparto ahora: una parte fundamental de aquello que reconocemos genéricamente como patrimonio cultural inmaterial, tiene que ver en realidad con distintas concepciones de lo sagrado y el sentido de

El wakabaki,
gastronomía mayo, AAZ





Tortillas de harina yaquis,
Hermosillo, AAZ

la existencia, determinadas por la cosmovisión y lógica simbólica de las distintas sociedades que a su manera dan su aporte a la gran herencia de la cultura humana a lo largo de los siglos, y donde se encuentran importantes respuestas a las interrogantes que nos plantea nuestra realidad y perspectiva actual.

En diversas ceremonias, fiestas, ritos, actos rituales de los pueblos originarios del noroeste y me atrevo a decir que de muchas otras latitudes también, una parte importante de sus procesos rituales tienen que ver con el sentido de agra-

decimiento por los dones recibidos, pero también una petición o búsqueda de equilibrio orientado hacia los seres humanos, en un sentido amplio e incluyente. Es decir, se habla, se canta, se reza, se interpretan cantos, músicas, danzas, gastronomías y otras formas de expresión, para agradecer los dones mágicos, míticos de la naturaleza y lo divino, en la búsqueda de un beneficio real, simbólico e imaginario que rebasa la dimensión de los actores mismos que ejercen la magia colectiva en los procesos rituales que se ofrecen a todos: vivos y no vivos, miembros de la misma comunidad o de otras localidades.

En muy diversas ocasiones, lugares y contextos rituales he escuchado decir a distintos personajes que participan en estas tradiciones, que el trabajo que ellos hacen es en beneficio de toda la gente, no nada más de los miembros de su propia comunidad, sean o no indígenas, sean o no mexicanos, en esos momentos no importa, aquello que se pide, se agradece o se ofrece involucra una noción de bien colectivo que opera en los distintos planos de la existencia. No dicen: vamos a hacer esta ceremonia para conseguir un dinero, ni dicen: esta tradición es para hacerle daño a tal persona o a los de la otra comunidad. Hay algo más allá de eso, algo que a veces nos resulta difícil comprender, como herederos de sociedades diferentes, y peor aún, muchas veces con graves complejos de superioridad, sostenidos en el control de políticas económicas que determinan el sentido de la existencia, desde el exterior de la existencia misma.

Frente a ello las más de las veces la ética imperante, o ética de la tolerancia, actúa a su manera, auto-gratificación que se justifica pretendiendo hacer lo mejor posible para todos en la ética del “ganar-ganar”: gano yo, ganas tú y que el resto del mundo se vaya al demonio, como si la naturaleza fuera una especie de tarjeta de crédito... Al menos aquí en Sonora, muchos de los programas asistencialistas del gobierno son en realidad la vía para la asimilación y desintegración de los pueblos indígenas y sus territorios, tratando de llevarlos al sendero del folclor o en su defecto inmiscuirlos en las guerras interiores, donde cada grupo

se vence a sí mismo por pugnas de intereses internos /externos.

Para hablar de la ética y lo sagrado entre el desierto y la sierra

Como punto de partida hemos hecho referencia a cuatro casos, apenas esbozados, como pretexto para la reflexión, como parte de la vasta y compleja problemática que enfrentan los pueblos originarios del noroeste en la conservación de su pensamiento y su filosofía; de su forma de vida y conocimientos tradicionales: ¿Cómo se concibe la tradición al interior de los miembros de una misma comunidad? ¿De qué manera los pueblos originarios defienden su cultura y derecho a la existencia incluso frente a grupos armados, portadores de valores y normas éticas totalmente diferentes? ¿De qué manera normas y reglamentos oficiales impactan no sólo la ritualidad, sino la economía misma de los pueblos originarios y la verdadera preservación ecológica? Estos son algunos de los temas sobre los que debemos de seguir trabajando.

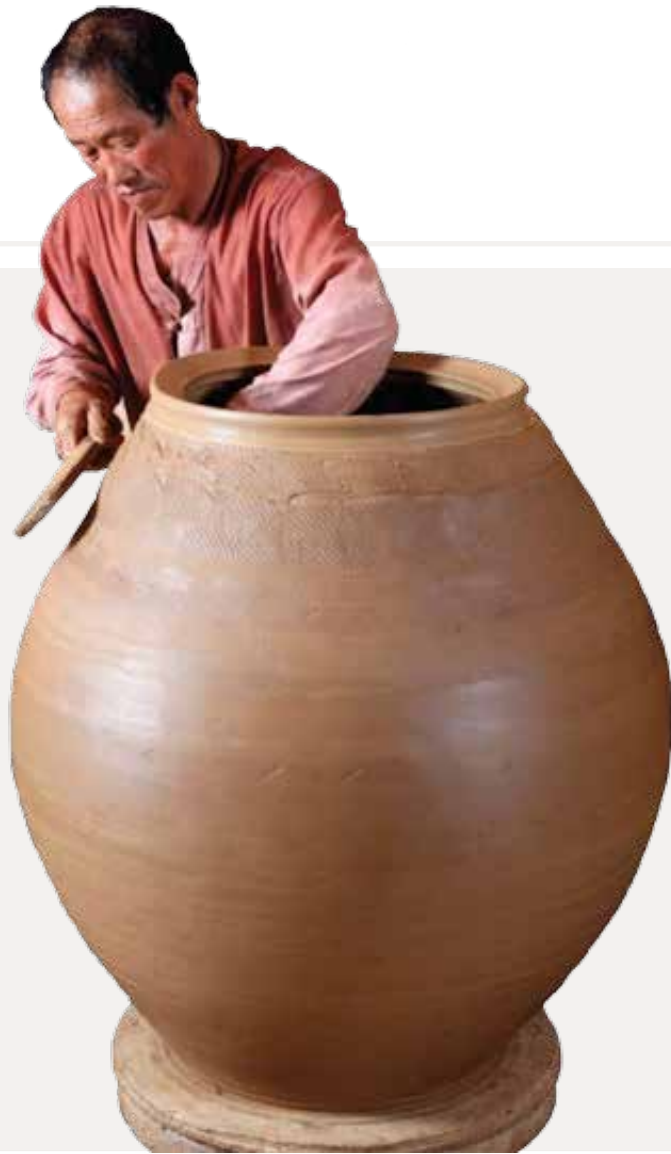
¿En qué momento las políticas de desarrollo cambiarán el acento de su interés y tomarán en cuenta las sabidurías y lógicas ancestrales que subyacen al conocimiento y saberes bio-culturales de todas estas sociedades originarias? Cuatro casos distintos, pero complementarios relacionados con el simbolismo, cosmovisión y ritualidad de sociedad indígenas de Sonora, que nos sirven como eje de reflexión y discusión de lo que se tiene que seguir haciendo en beneficio de la sociedad y de los propietarios intelectuales y culturales de esta riqueza, que es herencia de los tiempos.

Bibliografía básica a consultar

- Aguilar, Bertha Alicia y David Beaumont, OFM. *El Mensaje de las rocas. Pinturas Rupestres en la región pima*, CONACULTA, INAH, PACMYC, ISC, 2004.
- Aguilar Zeleny, Alejandro, David Beaumont OFM, et al. *Caminando por la pimería baja, O'ob pajlobguim*, Gobierno del Estado de Sonora, CAPIS, 2009.
- Aguilar Zeleny, Alejandro y Gildardo Buitimea Romero. *Memoria histórica del pueblo macurawe*, Culturas Populares, Instituto Sonorense de Cultura, 2016.
- Beaumont, David, OFM, *O'ob nokim*, Diccionario Español – Pima, Gobierno del Estado de Sonora, 2009.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis y Alejandro Aguilar Zeleny, *Pueblos Indígenas del Noroeste, Atlas Etnográfico*, INAH, INALI, Instituto Sonorense de Cultura, 2015.



Artesanas o'ob, pimas
de la sierra, AAZ



Preservation and promotion of Onggi in Korea



Il Kwon Kang

Introduction

For centuries, Korea had been a predominantly agricultural society; the overwhelming majority of its population is engaged in farming. As a result of the rapid industrialization that began in the 1960s, however, much of the population migrated from farming villages to cities.

And during this period, American-centered Western culture had an enormous impact. Owing to this simultaneous industrialization, urbanization, and westernization, the older way of life was rapidly disappearing. Since the 1970s, plastic, glass and metal containers were introduced. A more globalized cuisine slowly made inroads, as people traveled and learned about the world. People now lived in glass and steel urban environments, with office schedules and factory line shifts.

Today, Intangible Cultural Heritage (hereinafter referred to as: ICH) safeguarded by the Heritage Protect Act since 1962 which focuses on designation and Transmission system. The concept of safeguarding system of ICH faces many challenges such as ethical issue and human rights however, among the Korean expertise in intangible cultural heritage safeguarding, we also pay attention to those issues as well.

Furthermore, according to the implementing of the 2003 UNESCO Convention, new approach for safeguarding policies has been arisen.

This study illustrates what are Cultural Heritage and ICH in Korea?, Onggi and Onggijang (master potter) as the handicrafts and technique Onggijang who are an Important Intangible Cultural Properties and look over the policies of safeguarding ICH safeguarding system focuses on designation and preserving items in its original form.

*Picture of Onggi
master (Onggijang),
Il-man Kim*

What is Cultural Heritage in Korea?

According to the Cultural Heritage Charter (1997), Cultural Heritage can be described as “National, ethnic, and global legacies of great historical, artistic, academic, or scenic value which have been formed either artificially or naturally.”

- Cultural heritage must be preserved in their original condition.
- Cultural heritage, as well as their surroundings, must be protected from indiscriminate development.
- Cultural heritage must never be destroyed, stolen, or illegally traded under any circumstances, because they are beyond material value.
- The value of our cultural heritage must be taught and widely propagated through education at home, in school and in society.
- All of us must contribute to preserving, developing, and transmitting our glorious national culture.

The term ICH was defined as music, dance, drama, games, ceremonies, martial arts, and other related arts and crafts, as well as the production techniques for food and other kinds of daily needs that historically, academically, and artistically had great value, including products displaying local color by the cultural heritage protection act (1964).

Intangible cultural heritage is divided into 7 items in 2 classifications:

- Artistic accomplishments: music, dance, plays, ceremonies and rituals, martial arts
- Skill items of purpose: craftsmanship and cuisine

Onggi and Onggi master

The Korean ceramics, such as dazzling jade greenish colored Goryeo Celadons, clear pure white and bright colored White Porcelains and also rather plain, yet unrestrained Bunchung are those of the most valued artifacts among the beautiful ceramics.

On the other hand, the Onggi, which has been used by the Koreans for thousands of years as part of their household, is not well known. It was alienated during the modernization process for past several decades, because, the Onggi was the old style traditional container for the routine daily works from the past.

Onggi, a type of Korean traditional earthenware pottery, is mainly used to

store food and condiments such as soy sauce, kimchi, soybean paste, spices, and dried foods to keep food fresh. The characteristics of onggi are such factors as food storage, good ventilation, consistent internal temperature, preservation from decay, and return to nature.

Recently, people are concerned about the nature and environment and once again there is growing tendency of seeking the Onggi which is pollution free natural pottery. Traditionally, The Onggi is very important commodities in the Korean’s daily life and also it makes their life fuller and comfortable as a life companion.

It is classified as the glazed earthenware called, “Oji geurut”, and the unglazed earthenware is called “Jil geurut”. The glazed earthenware pots are used for making and storing fermented foodstuffs, such as, soy source, hot pepper paste, brown bean paste and seafood pickles. Standard model for these pots are called, “Dok”. The unglazed earthenware potteries are used for steaming the rice cake, which is called, “Siru”, and also the rice cooker is called, “Baptong”.

The usages of these potteries are different and so are the process of creating these potteries are also different. While the glazed earthenware is fired in the kiln, let air and flame could freely enter into the kiln in order for the oxidizing flame create the breathing pottery. On the other hand, while the unglazed earthenwa-



A picture of Onggi(a glazed Onggi, typical style)

It show us A cross-section of a traditional jar (urn) filled with cabbage, both before and after applying the pepper, in preparation for the winter.





A series of traditional jars are stored in a traditional Korea house.

re potteries are fired in the kiln, waited until intense flame was made by the mixture of wind and fire, then, feed a lot of pine woods and choke the feeding holes and the chimney to cut off the air.

The Onggi is a natural pottery, it possesses the simplicity of nature but, made with thousands of years accumulated experience and wisdom. Therefore, we believe that the Korean potteries are filled with the nature itself and could present comfortable composure to anybody come across with, because of its' plain and undemanding homely atmosphere.

Onggijang (Onggi Master)

The present day potteries are known as the type that we have inherited from early Chosun Dynasty period. From that time, 600 years have passed but, the production methods, the shape and the usages have been handed down to us by the way of recorded and unwritten form in detail. Because potteries were essential housekeeping containers for the Koreans'

However, there is not much of information on the life of the master potters. During the Dynastic period, master potters were disregarded from the society and treated as low class people.

During the early 20th century, the Pottery found a place in the business sector and became an industry. There was great increase in supply and demand for the potteries. But, life of the master potters were not improved neither the social

status was up graded, because, businessmen owned the ceramic factories and hired master potters from the streets for the mass production of merchandize and for whole sale.

The pottery business went down during the Korean War. After the war, there was tremendous demand for the potteries, because, during the 3 years of war, most of the potteries were destroyed from every Koreans home.

However, since the early 1970, plastic and metal containers were introduced and also decreased reliance on the fermented foodstuffs caused reduced consumption of potteries. Because of this reason, many master potters have left their Pottery to look for the new jobs.

As of now, there are few master potters producing traditional potteries. Among those masters, Kim Il-man and Jeong Yoon-seok were designated as the 'Intangible Cultural Heritage', of Korea. Which means that, they were recognized as, "True Masters of Traditional Korean Onggi Culture". They are acting as vanguards for the restoration of the Korean Onggi Culture.

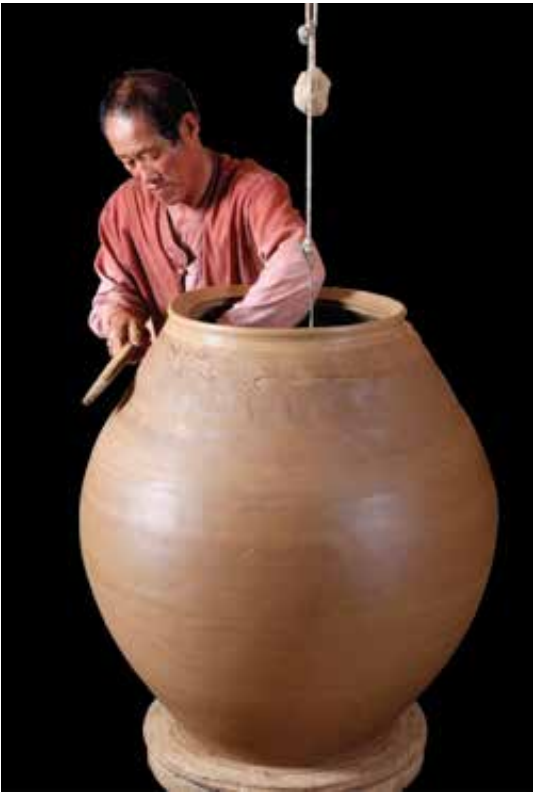
In case of master potter Kim Il-man, he is producing the potteries with his four sons. In fact, he was also tried to quit his job as master potter, because, by running his own Pottery, it was really difficult for him to met his end, because, there was almost no demand for the potteries for a while.

However, he endured such difficult times and still working in the field of pottery production. It was his strong pride as a master of pottery, made it possible for him to go through such difficult times. He feels much better now because, recently, the popularity of traditional pottery is ever increasing and also he was designated as one of the 'Intangible Cultural Heritage' of Korea in the field of Korean Onggi Culture, and this was a worthwhile recognition from the Government.

Master potter Jeong Yoon-seok's Pottery name is, 'Gangjin Chilyang Onggi' and located in the Bonghwang village at the southern tip of Korean peninsula on the seashore. The Bonghwang Village was traditionally one of the onggi villages in the past. But most master potters also have left famous Bonghwang village to find new jobs because of the transitional trend. There were master potters stayed at the village, but now, most of them were passed away of old ages. Now, from all the masters of pottery experts and from the famous Bonghwang village, one of the True Masters of Traditional Korean Onggi, Jeong Yoon-seok, all alone, prepares traditional Korean earthenware, "Onggi", today.

Picture of Onggi master(Onggijang), Il-man Kim





Picture of Onggi master (Onggijang), Il-man Kim

The procedure of making Onggi:

- 1. Treatment of the clay
- 2. Shaping Onggi
- 3. Moving the Raw Onggi
- 4. Drying the Onggi
- 5. Glazing the Onggi
- 6. Stacking the Raw Onggi in the Kiln
- 7. Firing the Onggi
- 8. Removing the Onggi

The policies of preserving and promoting for ICH

It is hard to say that all heritage maintained by communities, groups, and individuals is valuable to be promoted or transmitted, but also preserving and promoting the heritage in cultural diverse society. For decades, we have tried a lot and adopted some of policies such as designation system and the hierarchical system of transmission for the ICH but it has been challenging and facing in many ways

such as ethical management, human right and cultural diversity in Korea.

Recently, the concept of designation system for the ICH has been challenging among the Korean expertise because of the implementing of the 2003 UNESCO convention, new approach for safeguarding policies has been arisen.

However, designation system and transmission system give us important evidences of implementing ICH and the effectiveness for safeguarding ICH.

Designation system of intangible cultural heritage in Korea, there are two categories.

First is **important intangible cultural heritage** designated by the national government, and second is **local/provincial intangible cultural heritage** designated by the local/provincial government.

When one item was designated as important intangible cultural heritage, the practitioner of the item was recognized as skill holder or assistant instructor also, in order to ensure the transmission to the next generations. Skill holder or assistant instructor get the regular financial support from the government: Grants training expenses, medical insurance cost, financial support for public performance etc. The basic of designation system is preserving intangible cultural heritage items in its original form.

The basic principle of designation Korean intangible cultural heritage is preserving its original form. The objectives of designation are as follows:

- Preserve and transmit endangered elements of ICH
- Provide support for transmission activities
- Ensure the continuity of traditions & Cultural Identity

The hierarchical system of transmission for preserving ICH

Korea’s inheritance system of Intangible cultural heritage has been providing and supporting a stable atmosphere for the inheritance of precious skills and properties.

The main responsibility of holder is to spread traditional culture and inherit their property to the next generation. Once certain individuals or organizations are acknowledged as holders, they select students with the will and ability to inherit their skill and legacy. When the selected students complete the course of three years and reach up to the definite ability, they are recognized as graduate. Among these graduate, the most excellent will be selected as ‘apprentices’ by recommendations of the holders and the evaluations of cultural experts. These

Cultural heritage categorization and designating organizations

Cultural heritage categorization		Cultural heritage designation	
Type	Contents	State-designated heritage	City/Province-designated heritage
Tangible cultural heritage	Buildings, records and books, ancient documents, paintings, sculpture and handicraft, antique collection (movable properties)	National treasure Treasure	Tangible cultural heritage
Intangible cultural heritage	Drama, music, dance, technology of industrial arts and martial arts	Important intangible cultural heritage	Intangible cultural heritage
Folklore material	Manners and customs related to clothing, house and so on	Important folklore material	Folklore material
Monuments	Ruins and relics Sights Animals, plants, geological features, minerals, natural monuments & protected zones	Historic sites Historic and scenic sites Scenic sites Natural monuments	Monuments
Cultural heritage materials			Cultural heritage materials

chosen apprentices have the duty to assist the holders, as well as learn their skills.

Skill holder—a person who has mastered the art or craft skill of an important intangible heritage and is able to replicate its original form;

Trainer—a person selected from among the graduates (see below) to assist a skill holder or holding organization in conducting the training of personnel to hand down the important intangible cultural heritage concerned;

Graduate—a person selected from those who received over three years of training from a skill holder or holding organization;

Scholarship student—a trainee recommended by a skill holder or holding organization;

Honorary holder—a skill holder who has difficulty in conducting a training course to hand down his/her art or craft skill due to such reasons as ageing or physical ailments.

Conclusion

In this paper, I wanted to present brief outlines of the conceptual and practical changes in functions and meanings of Korean Onggi and Onngijang (master potter) as important ICH in Korea, since the awareness of its protection and preservation came along with the 2003 UNESCO Convention.

Intangible heritage is dynamic and changes over the time with ever changing society and lifestyle of diverse cultures. However, Global modern societies face a common challenge, which is the transmission of the intangible cultural heritage is not able to keep pace with the dramatic change of modern world, due to declining numbers of practitioners, growing disinterest of young generation and lack of administrative and financial provisions. Some heritages are being ignored and gradually forgotten by the communities, due to various socio-economic impacts.

I hope that ICH safeguarding legal system, policies and the challenges in Korean will be useful for many other countries to examine and modify their policy or project for safeguarding intangible cultural heritage very effectively. And I want to share our specifically case of preserving the Onggi as an expression of the traditional craftsmanship involves and represents a manifestation of Korean ICH.

Now, Korea government wants that renovation of the current safeguarding system through a holistic approach, and seeking a paradigm shift focused on endangered elements and including greater involvement of concerned communities and practitioners. For this reason, finally new law of ICH has been created in 2015 and which will come into effect in January of 2016.

Bibliography:

Onngi, National Research Institute of Cultural Heritage, 2010
Korean Law on the Cultural Heritage Protection, 1962
Korean Law on the Cultural Heritage Fund, 2009
Korean Law on the Cultural Heritage Commission
Cultural Heritage Administration, *Important Intangible Cultural Heritage in Korea*, 2009
National Folklore Museum of Korea, *Encyclopedia of Korean Folklore and Traditional Culture Vol. I*, 2010
Ministry of Culture and Information, *A Handbook of Korea*, 1978.

Internet sources:

UNESCO website: <http://www.unesco.org/culture/ich>
Ministry of Culture and Tourism: <http://www.mct.go.kr>
Cultural Heritage Administration: <http://www.ocp.go.kr>
Intangible Cultural Heritage Center for Asia and the Pacific: <http://www.ichcap.org>
NRICH website: <http://www.nricp.go.kr/eng>



Participation' et 'Democratisation' au sein de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel: un exemple Turc 'Karagöz'

Prof. Dr. M. Öcal Oğuz



Le texte de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel qui a été accepté à la trente-deuxième Conférence Générale de l'UNESCO et les Directives Opérationnelles qui a été préparé par le Comité Intergouvernemental et accepté par l'Assemblée Générale des États Parties, a permis d'organiser les rôles des acteurs au sein du processus de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel.

Bien que cela n'existe pas dans les Directives Opérationnelles en tant qu'un mot¹ bien définit, l'élément essentiel de la sauvegarde se base sur une communauté, un groupe et parfois même des individus qui sont définis comme détenteurs principaux du patrimoine qu'ils 'transmettent' de génération en génération, sans compter qu'ils doivent entreprendre les rôles de sauvegarde et de "participation" qui portent sur des règles 'd'éthique' et de 'démocratisation'. Notamment à propos de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et son transmis aux générations suivantes, il existe une volonté de combattre les préjugés et les évaluations péjoratives qui peuvent émerger à l'encontre du patrimoine et de ses détenteurs dans le cadre de la sensibilité éthique la plus fondamentale de la Convention. À cet égard, l'extrait suivant du *Préambule* qui encadre d'une façon méticuleuse ce sujet, contient toutes les explications à propos de tous les documents et applications qui seront produites à l'avenir.

¹ Même si dans l'article 93 des Directives Opérationnelles qui organise l'accréditation des ONG's on trouve la phrase suivante "Les organisations non gouvernementales accréditées doivent respecter les principes juridiques et **éthiques** nationaux et internationaux pertinents"; cette phrase n'aborde pas la question concernant le titre du sujet à propos des détenteurs du patrimoine. (Pour la Convention et les Directives Opérationnelles voir: Textes Fondamentaux de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel Édition 2014)

«Reconnaissant que les processus de mondialisation et de transformation sociale, à côté des conditions qu’ils créent pour un dialogue renouvelé entre les communautés, font, tout comme les phénomènes d’intolérance, également peser de graves menaces de dégradation, de disparition et de destruction sur le patrimoine culturel immatériel, en particulier du fait du manque de moyens de sauvegarde de celui-ci». Par ailleurs, le sixième paragraphe du *Préambule* met en avant les raisons pour lesquelles la communauté qui est détenteur du patrimoine devrait se servir de ses droits :

«Reconnaissant que les communautés, en particulier les communautés autochtones, les groupes et, le cas échéant, les individus, jouent un rôle important dans la production, la sauvegarde, l’entretien et la recreation du patrimoine culturel immatériel, contribuant ainsi à l’enrichissement de la diversité culturelle et de la créativité humaine.»

D’autre part, concernant la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (PCI), le respect envers la culture d’une communauté, d’un groupe ou dans certains cas d’un individu — en

prenant compte la conformité au principe défini par la déclaration universelle des droits de l’homme — a été adopté tel que fondement. Le premier article section (b) de la Convention, ayant pour titre “But de la Convention” est écrit ainsi: “le respect du patrimoine culturel immatériel des communautés, des groupes et des individus concernés.” L’une des plus importantes règles d’éthiques de la Convention requière le ‘respect’ envers la culture d’une communauté. Les divergences qui émergent dû à l’apparition de multiples facteurs tels que les changements culturels, la modernisation, l’urbani-

sation et l’industrialisation ne devraient pas être une raison pour l’humiliation des valeurs constituant la culture d’une communauté. La Convention souligne l’importance de cet aspect. De plus, l’article 103 des Directives Opérationnelles, renforce l’accent sur le ‘respect’ du premier article de la Convention:

“Les États parties sont encouragés à élaborer et à adopter des codes d’éthique fondés sur les dispositions de la Convention et sur ces Directives opérationnelles afin de garantir le caractère approprié des mesures de sensibilisation au patrimoine culturel immatériel présent sur leur territoire respectif.”

Même si la portée fondamentale de la Convention et des Directives Opérationnelles n’est pas écrite noire sur blanc, elle met quand bien même l’accent sur la ‘démocratisation’. Ceci est fait dans tous les processus concernant la sauvegarde du patrimoine par le biais de la participation volontaire de la communauté en question ou par des articles qui définissent les rôles des acteurs divers. Selon les articles la Convention ou les Directives Opérationnelles qui réglementent la participation, elles servent à la préparation d’un inventaire au niveau local et nationale, à l’intégration d’un élément dans des listes internationales, mais aussi à l’organisation et l’accentuation dans le cas d’une participation par un groupe ou par un individu. La participation au processus administratif pour la sauvegarde du patrimoine permet une protection durable qui est un l’élément le plus important de la démocratisation. Le soutien fournit à la sauvegarde des valeurs des détenteurs du patrimoine au sein d’une communauté et l’intégration des ONG et des centres académiques dans le processus sont des éléments qui renforcent la démocratisation. En tant qu’indicateur de la ‘démocratisation’, qui est situé dans la Convention et les Directives Opérationnelles, il est possible d’illustrer la ‘participation’ des acteurs de la manière suivante.

Malgré les définitions et la mise en relief faite dans la Convention et les Directives Opérationnelles, pour diverses raisons la participation au processus de la sauvegarde du patrimoine n’a pas atteint le niveau souhaité. Notamment, pendant les travaux faits par le comité dans les domaines des rapports périodiques et des listes internationales, il s’est avéré que la participation, qui est un des indicateurs majeurs de la démocratisation, était insuffisant. Compte tenu de l’article 12 de la Convention qui réglemente le rôle des États Parties et les modifications qui

Les participants au processus de sauvegarde situé dans la Convention et les Directives Opérationnelles



Les figures de Hacivat et Karagöz. (Archives de Yücel Özdemir)



ont été faite aux dossiers de candidatures, des difficultés persistent en termes de participation et l'exécution du processus en coordination avec la communauté. De même concernant les dossiers de candidatures et les rapports périodiques, les problèmes liés à la participation émergent à nouveau. Que ça soit dans les rapports de l'organe subsidiaire et de l'organe consultatif ou les décisions du comité sont prises dans le cadre de ces rapports, on souligne l'importance du sujet.

Les Détenteurs et Praticiens du patrimoine, sont les acteurs les plus importants qui assurent la transition du patrimoine culturel immatériel d'une génération à l'autre. Par conséquent, il faut s'attendre à ce qu'ils participent activement au processus de sauvegarde. Dans l'article 21 du texte de la Convention, même si le mot Praticiens est utilisé, le mot Détenteurs n'est pas mentionné. De plus, les expressions telles que l'accentuation, communauté, groupe et individu ont été utilisés à plusieurs reprises. Plus particulièrement, les articles 50, 81, 97, 105, 107, 109, 116, 117 des Directives Opérationnelles apportent plus détails sur les Détenteurs et Praticiens du patrimoine.

Contrairement à cela, on observe qu'à cause des problèmes rencontrés lors des applications dans les domaines nationaux et internationaux, les détenteurs et praticiens ne parviennent pas à avoir un rôle actif dans le processus de sauvegarde. Le manque d'intérêt et de sensibilité au niveau national envers les patrimoines pose problème à l'entretien de leur art et la qualité de détention. Cependant, dans le domaine international à cause des demandes de visa et des difficultés économiques, ils ne peuvent pas voyager et donc réaliser des activités. Ayant pour but la sauvegarde du patrimoine et sa transmission aux générations futures, ces personnes devraient être soutenues au niveau national et international, résoudre leurs problèmes financiers et mettre en place des conditions favorables à l'entretien de leurs arts et de leurs compétences; ces questions sont capitales pour la démocratisation de la sauvegarde. Contrairement aux articles encourageant de la Convention et des Directives Opérationnelles, les difficultés rencontrées lors de son application persistent.

Un des indicateurs majeurs de la participation démocratique dans le processus de sauvegarde au niveau national et international sont les organisations non gouvernementales. Les articles 9 et 11 de la Convention règlementent ce sujet. Compte tenu de ces articles et d'autres articles qui soulignent la participation d'une communauté, les articles 27, 67, 90, 91, 92, 96, 99 et 123 des Directives Opérationnelles clarifient la participation des organisations non gouvernementales au processus de sauvegarde.

Par ailleurs, on comprend par le biais des critiques envers les dossiers présentés pour les listes et les évaluations des rapports périodiques du comité Intergouvernementale que les ONG n'arrivent pas participer d'une manière suffisante aux processus de sauvegarde au niveau national. D'autre part, à cause des problèmes

liés aux difficultés économiques, langagière, de visa et du manque d'expérience, les ONG n'ont pas la possibilité d'atteindre un niveau suffisant pour la sauvegarde au niveau international du patrimoine culturel immatériel. Ce type de difficultés émerge plus fréquemment dans des pays en voie de développement que dans des développés.

Les processus de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, requière la participation des expertes et leurs expertise. La participation des centres et instituts est vitale à la démocratisation de la sauvegarde. Sur ce fondement, les articles 2 et 13 de la Convention soulignent l'importance du rôle des centres ou des instituts qui seront établis. Les articles 80, 81, 88, 89 et 123 des Directives Opérationnelles clarifient la manière dont ce rôle sera exécuté. Les fondations expertes ont une position qui leur permet de jouer un rôle qui renforce la coopération et l'interaction entre la communauté et l'état au sein du processus de sauvegarde. Tandis qu'une partie de ces fondations peuvent être dépendant de l'état, d'autres peuvent être au sein d'une université ou complètement indépendant. Que ce soit l'identification et la documentation du patrimoine ou le renforcement du processus technique pour l'éducation et la sauvegarde, les experts et les fondations expertes peuvent avoir une contribution importante. Dû au manque de données concernant la façon dont le processus fonction dans les États parties de la Convention et la place ou le rôle des fondations expertes en pratique de leur participation et contribution à la démocratisation, il n'est pas possible de faire un commentaire sur ce sujet. Cependant, la nécessité de la contribution des experts et des fondations expertes a été accentuée à de nombreuses reprises dans les travaux du comité intergouvernemental. De même on peut joindre le programme 'La Formation des Formateurs' dirigé par le secrétariat du PCI.

Ainsi, la Convention requière de façon générale, la participation du secteur privé et de la société civile aux côtés de la communauté. Les articles 123 et 140 des Directives Opérationnelles définissent la contribution du secteur privé et de la société civile au processus de la sauvegarde.

Assurer la participation de tous les acteurs au processus de sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel, est la première et la plus importante étape à la sauvegarde et la démocratisation de la sauvegarde. Par conséquent, à part les institutions publiques qui assument la responsabilité de l'Etat Partie, la communauté, le groupe ou les individus concernés, les détenteurs et praticiens du patrimoine, les ONG, les experts, les instituts de recherche, les centres d'expertise, le secteur privé



L'affiche de "Hacivat Karagöz Neden Öldürüldü ?", qui a été tournée en 2005

et la société civile doivent eux aussi prendre place d’une manière efficace. À cet égard, la Convention et les Directives Opérationnelles sont très claires. Le processus de participation et de partage, qui permettra la démocratisation au niveau national et international, se heurte à des obstacles pendant son application, ainsi chaque cas nécessite une analyse particulière.

La situation en Turquie

Dans cet article, le sujet de la participation durant l’application des règles de la Convention en Turquie et de la démocratisation est illustré à travers Karagöz qui a été inclus à la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l’Humanité en 2009.

Karagöz, est le nom du théâtre d’ombres qui se base sur la technique de mouvement des figures de marionnettes sur un rideau illuminé ; ces marionnettes se nomment ‘*tasvir*’ et sont conçus grâce aux cuirs de bétails tels que le chameau ou le buffle. Hacivat et Karagöz, sont les protagonistes immuables de ce théâtre. Au fur et à mesure que le thème change, de nouvelles figures prennent place sur le rideau (scène de Karagöz)².

Il existe des nombreuses rumeurs et recherches à propos de l’émergence ou de l’arrivée de Karagöz en terre ottomane. De nos jours, selon la conviction répandue et acceptée parmi le peuple est que cet art est apparu pendant la période du Sultan Orhan (1281-1362), dans la première capitale de l’Empire Ottoman à Bursa. Ainsi, récemment la popularisation de l’art de Karagöz s’est faite

grâce au film qui a été tourné en 2005 ‘Hacivat Karagöz Neden Öldürüldü?’ Dont le scénario fait allusion à cette rumeur.

Sans aucun doute, il y avait déjà des travaux pour protéger, vivifier et transmettre aux générations futures l’art de Karagöz, avant même l’année 2006 où la Turquie avait ratifié la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel. Dans la plupart des cas, ces travaux étaient limités à l’archivage fait par les institutions étatiques, aux travaux scientifiques menés par les universités et aux unions et associations créé grâce aux efforts personnels des artistes.

² Des multiples recherches ont été faites en Turquie en ce qui concerne l’histoire, la technique et le contenu de Karagöz. Parmi eux, le livre *Geleneksel Türk Tiyatrosu* (Le Théâtre Traditionnel Turc) de Metin And est un des plus connu. Par ailleurs, Hayali Orhan Kurt qui a été nommé Trésor Humain Vivant, a une œuvre majeur où il raconte ses expériences *Karagöz’ün Kuralları Karagöz Yapımı ve Oynatım Teknikleri*.

Suite à la ratification en 2003 de la Convention à l’UNESCO, la sensibilité du public et de la société envers la sauvegarde de Karagöz en Turquie s’est accrue.

Dans ce procédé, en 2006, le Centre de Recherche et d’Application sur le Folklore Turc de l’Université Gazi a réalisé un symposium international sous le nom de ‘Patrimoine Culturel Immatériel : Karagöz le Vivant’, cela a permis le rassemblement des scientifiques et artistes pour ainsi discuter à propos de la situation actuelle de l’art et des dangers à sa survie.

Suite à la ratification de la Convention en 2003 par l’UNESCO, la Commission Nationale de la Turquie pour l’UNESCO a d’abord établi le ‘Comité Expert du Patrimoine Culturel Immatériel’. Ce comité étant composé des cadres des institutions publiques concernées, des académiciens, d’experts et des représentants du Comité National de la Turquie pour l’UNESCO, a ainsi fait des travaux avec pour objectif principal faire reconnaître et ratifier la Convention en Turquie³. Suite à la décision de ratification en 2006, le parlement a déterminé le Ministère de la Culture et du Tourisme en tant que Ministère compétent de la Convention.

En premier lieu, le Ministère de la Culture et du Tourisme a commencé les travaux pour la mise en place de l’Inventaire National. La ‘Commission du Patrimoine Culturel Immatériel’ a été créée pour permettre la propagation, l’inclusion de toute la communauté et la participation des groupes et individus. Parmi les membres de la commission, on trouve des représentants des institutions de l’État, des académiciens, des experts, des représentants d’organisations non gouvernementales et des représentants de la Commission Nationale de la Turquie pour l’UNESCO. Les travaux de cette commission se focalisent sur la constitution de deux typ d’inventaires.

- 1. L’Inventaire National
- 2. L’Inventaire du Trésor Humain Vivant

Dans la perspective de la Commission du Patrimoine Culturel Immatériel, faisant partie de la structure du Ministère de la Culture et du Tourisme, a créée des ‘Commissions du Patrimoine Culturel Immatériel’ dans 81 comtés de la Turquie

³ Sur ce sujet, il est possible de consulter l’œuvre ayant pour titre *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*, de M. Öcal Oğuz.



Trésor Humain Vivant T
acettin Diker (1923-2014)

La couverture du manifeste
du symposium international
réalisé à l’Université Gazi



pour permettre une participation active de la communauté. Ces commissions des comtés prennent pour base la Commission centrale et ont pour but de permettre la participation de tous les segments de la société. Durant ce processus, les Directives Opérationnelles et divers documents d'orientations ont été préparés et traduits en langue turque⁴. Dans une première étape, avec la participation des experts, des réunions régionales ont eu lieu pour le partage d'information à propos de la Convention. Par la suite, chaque comté a été exigé de préparer son propre inventaire du patrimoine immatériel sera inclus dans l'Inventaire National jusqu'à l'an 2015⁵.

La Commission du Patrimoine Culturel Immatériel qui est situé sous la structure du Ministère de la Culture et du Tourisme a réalisé son deuxième tra-

vail d'inventorisation sur le Trésor Humain Vivant. Tout d'abord, une recherche a été réalisée sur les travaux de l'UNESCO et des applications dans d'autres pays à ce sujet. À ce stade, sous la consultation du Prof. Dr. Öcal Oğuz de l'université Gazi et Hasan Erkal un des experts du Ministère de la Culture et du Tourisme, un master sur *L'impact des systèmes nationaux du trésor humain vivant de l'UNESCO sur la sauvegarde et la transmission du patrimoine culturel immatériel*⁶.

Après avoir défini les paramètres de la proclamation du Trésor Humain Vivant, les opinions en provenance des comtés, des universités et des ONG ont été évalué par la Commission du Ministère de la Culture et du Tourisme sur le Patrimoine Culturel Immatériel pour ainsi mettre en place l'inventaire du Trésor Humain Vivant. Dans l'inventaire généré, trois artistes du Karagöz ont pris place dont un est désormais décédé. Les artistes du Karagöz, Tacettin Diker (1923-2014), Orhan Kurt (1930-) et Metin Özlem (1940-) ont pris leur place parmi les 20 artistes proclamés dans le Trésor Humain Vivant⁷.

Suite à l'admission de Karagöz à la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité en 2009 par le Comité Intergouvernemental de

⁴ À consulter: *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Temel Belgeler*, Ankara 2009.

⁵ <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50840/somut-olmayan-kulturel-miras-ulusal-envanteri> html (Date de consultation: 30 Septembre 2015)

⁶ http://www.unesco.org.tr/dokumanlar/somut_olmayan_km/yasayan_insan_hazineleri.pdf (Date de consultation : 30 Septembre 2015)

⁷ <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12929/yasayan-insan-hazineleri-ulusal-envanteri.html> (Date de consultation: 30 Septembre 2015)

l'UNESCO pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel, l'intérêt des jeunes générations, des académiciens et des ONG s'est accru.

Parmi les jeunes qui apprennent cet art, certains d'entre eux ont attiré l'attention en développant de nouvelles techniques. Le Centre National Turc de l'Union Internationale de la Marionnette, qui a pour abréviation UNIMA, organise de diverses activités et cours pour l'apprentissage de l'art aux jeunes. UNIMA étant un ONG accrédité de la Convention du Patrimoine Culturel Immatériel et membre à l'assemblée générale de la Commission Nationale Turque pour l'UNESCO, fait des travaux pour l'apprentissage de l'art par les jeunes générations. Par conséquent, les milieux de rencontre entre les artistes et les jeunes qui souhaitent apprendre à propos de l'art populaire et de Karagöz se sont accrus.

Suite à la ratification de la Convention du Patrimoine Culturel Immatériel, le nombre de musée privé qui permet la rencontre des jeunes artistes avec leur public ou l'exposition des collections de 'tasvir' des maîtres de Karagöz ayant vécu pendant l'empire Ottoman ou le vingtième siècle a augmenté. Dans les musées de Karagöz⁸ et les musées d'ethnographie qui se trouvent à Istanbul, à Ankara et à Bursa, la ville a la source de l'art de Karagöz, s'y trouve les expositions des collections de Karagöz.

Un de ces musées est le musée du patrimoine culturel immatériel d'Ankara qui a été ouvert grâce à la coopération entre la municipalité d'Altındağ et le Centre de Recherche et d'Application sur le Folklore Turc. Avec le soutien de l'ONG des artistes du Karagöz UNIMA, des cours destinés aux jeunes sont mis en place pour leur fournir une opportunité de travail et d'exhibition. Avec la coopération du Ministère de l'éducation et des écoles, le musée sert à faire découvrir les représentations théâtrales aux étudiants. Parmi les étudiants de master et doctorat du département du folklore turc à l'université Gazi qui participent aux cours, sont choisis par UNIMA en tant que membre de l'art de Karagöz pour recevoir le titre de 'Hayalî', ces jeunes artistes ont pour but de faire apprécier l'art du Karagöz aux étudiants.

Le comité d'experts en patrimoine culturel immatériel de la Commission Nationale de la Turquie pour l'UNESCO⁹, observe avec les experts les travaux réalisés pour la sauvegarde de Karagöz et partage avec les institutions concernées les

⁸ Un des plus importants musées en Turquie, "Musée de Karagöz", a été construit par la municipalité de Bursa. (<http://karagozmuzesi.bursa.bel.tr>. Date de consultation: 5 Octobre 2015)

⁹ Pour voir les travaux du comité consultez: <http://www.unesco.org.tr/?page=11:129:5:turkce>.



Au musée, le jeune Hayalî Yücel Özdemir présente l'art aux enfants



Au musée, le jeune Hayalî Tarkan Korkmaz performe son art

problèmes rencontrés. Ainsi, pour que les artistes puissent exposer leur art dans les écoles, une directive a été émise par le Ministère de l'Éducation à la direction des écoles. Par conséquent, les salles de conférences des écoles ont été ouvertes aux artistes du Karagöz, ce qui a permis la découverte de l'art de Karagöz auprès des enfants et des bénéfices aux artistes. De cette manière, l'attrait envers l'art de Karagöz des enfants a été augmenté.

Le Ministère de l'Éducation Nationale a inclus dans le programme scolaire le cours du Folklore¹⁰ à l'école secondaire où l'art du Karagöz est devenu un sujet de cours. Dans certaines écoles, la mise en relations de ces cours avec les visites des



Les étudiants visitent le musée en groupe et regardent les représentations théâtrales de Karagöz

artistes du Karagöz de bons résultats ont été obtenus.

Par conséquent, ce sujet qui a été dans l'agenda des institutions concernées, les universités et les ONG (où les artistes du Karagöz sont membres) bien avant la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel ; A ainsi récemment attirer l'attention du public. Au cours de ce processus, d'importants progrès ont été réalisés grâce à la Convention et les Directives Opérationnelles en ce qui concerne

la gestion démocratique et la transmission du patrimoine et l'accentuation de la participation et du rôle des parties prenantes. De plus, les demandes au niveau national des artistes en termes de sécurité sociale, de soutien financier et de salles pour exposer leur art auprès des institutions de l'État continue en ce moment même. Il est exigé de continuer les travaux de sensibilisation à l'art du public par le biais des programmes d'enseignement et scolaire. Tandis que sur la scène internationale, des difficultés majeures telles que le visa et les frais de voyage ne sont toujours pas réglé. Par ailleurs, le fait que la langue de cet art est le turc, cela rend la compréhension pour ceux qui ne savent pas le turc encore plus difficile, ainsi cela reste comme un obstacle à la circulation de cet art et de ses artistes dans le monde¹¹.

¹⁰ Suite à la ratification de la Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel, Le Ministère de l'Education Nationale a inclus le cours optionnel du Folklore dans le programme scolaire de la 6,7 et 8ieme année.

¹¹ Les jeunes artistes du Karagöz qui vivent à l'étrangers et qui se sont intéressé a l'art pendant le processus de la Convention, font leur représentation théâtral dans la langue de leur

Bibliographie

And, Metin, *Geleneksel Türk Tiyatrosu, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1985.*

Erkal, Hasan, *UNESCO Yaşayan İnsan Hazineleeri Ulusal Sistemleri'nin Somut Olmayan Kültürel Mirasın Yaşatılmasına ve Gelecek Kuşaklara Aktarılmasına Etkisi Üzerine Bir İnceleme*, Institut des Sciences Sociales à l'université Gazi, thèse de master, Ankara 2010.

Kurt, Orhan, *Karagöz'ün Kuralları Karagöz Yapım ve Oynatım Teknikleri*, Lale Yayıncılık, İstanbul 2015.

Ministère de la Culture et du Tourisme, *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Temel Belgeler*, Ankara 2008.

Oğuz, M. Öcal- Yeliz Özyay, *Somut Olmayan Kültürel Miras: Yaşayan Karagöz Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Publication du Centre de Recherche et d'Application sur le Folklore Turc de l'Université Gazi, Ankara 2006.

Oğuz, M. Öcal, *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?*, Edition Geleneksel, Ankara 2010.

Ministère de l'Éducation Nationale, *İlköğretim Halk Kültürü (6. Sınıf) Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Publication du Ministère de l'Éducation Nationale, Ankara 2006.

Ministère de l'Éducation Nationale, *İlköğretim Halk Kültürü (7. Sınıf) Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Publication du Ministère de l'Éducation Nationale, Ankara 2007.

Section du patrimoine culturel immatériel, *Textes fondamentaux de la Convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel Édition 2014*. Imprimé en France à l'UNESCO, Paris 2014.

Sources électroniques

<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,50840/somut-olmayan-kulturel-miras-ulusal-envanteri.html>

http://www.unesco.org.tr/dokumanlar/somut_olmayan_km/yasayan_insan_hazineleeri.pdf

<http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,12929/yasayan-insan-hazineleeri-ulusal-envanteri.html>

<http://karagozmuzesi.bursa.bel.tr>

<http://www.unesco.org.tr/?page=11:129:5:turkce>

pays de résidence. A part une ou deux exceptions, les effets positives et négatives à la sauvegarde et protection des représentations de l'art turc du Karagöz dans d'autres langues, pourront être observée tout au long du processus.



Logros y retos de las Declaratorias Estatales de Patrimonio Inmaterial-San Luis Potosí

Rocío Marcela Acosta Chávez

México es un país con una gran riqueza cultural y natural que aún tiene vigentes costumbres y saberes ancestrales, muchos de ellos reconocidos y protegidos por leyes y programas, otros secretamente custodiados por sus portadores desde hace siglos.

Las manifestaciones del patrimonio inmaterial

Una de las medidas de la UNESCO para dar a conocer y valorar la diversidad del patrimonio inmaterial fue la creación del Programa de Proclamaciones de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, mediante el cual se reconocieron en tres etapas (2001, 2003 y 2005) 90 formas de expresión y espacios culturales de 70 países. Entre ellas sobresale "La Festividad Indígena dedicada a los Muertos" de México, proclamada en el 2003 y que considera 41 grupos étnicos de México.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, que es el primer instrumento multilateral vinculante para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, basada en los acuerdos internacionales, las recomendaciones y las resoluciones existentes en materia de patrimonio cultural y natural, se aprueba el 17 de octubre de 2003, México la ratifica el 14 de diciembre de 2005 y entra en vigor el 28 de marzo de 2006. Los compromisos adquiridos quedan asentados en los Programas Nacionales de Cultura 2001-2006 y 2007-2012.

En el Programa Nacional de Cultura 2007-2012, el primero de los siete ejes que lo conforman llevó por nombre "Patrimonio y diversidad cultural" en donde se establece el reconocimiento y valoración de la diversidad cultural como un

*Xantolo
cortesía Secretaría
de Turismo de SLP*

referente imperativo de convivencia, de identidad y de historia para los mexicanos. Se reconoce a México como “heredero de diversas culturas y patrimonios, que comprenden desde expresiones materiales como los sitios históricos y arqueológicos, los bienes artísticos y documentales, hasta los inmateriales como las lenguas, crónicas y leyendas, tradiciones, fiestas, ceremonias, música, manifestaciones escénicas, técnicas de producción artesanal y gastronomía”.

A partir de entonces se dan varios avances en materia de visibilidad, reconocimiento y protección del patrimonio inmaterial en México. Varios estados siguieron la encomienda del gobierno federal para realizar las modificaciones necesarias a su legislación a fin de poder registrar, proteger y difundir adecuadamente el patrimonio inmaterial al amparo de esta Convención y de los recién creados programas nacionales.

Varios estados, entre ellos San Luis Potosí, buscaron cumplir con los Artículos 11, 12 y 13 de la Convención y con los compromisos establecidos con la Dirección de Patrimonio Mundial del INAH a fin de tener los registros y declaratorias estatales de los bienes inscritos en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, así como para conformar el inventario local.

De esta manera, en el año 2012 se prepararon y presentaron los expedientes para las declaratorias estatales de la Festividad Indígena del Día de Muertos y de la Cocina Tradicional. En el caso de ambos elementos, la referencia fueron los expedientes de las declaratorias por parte de la UNESCO, y para la declaratoria estatales seguimos tanto el esquema como los objetivos.

Festividad Indígena de Día de Muertos

Para el expediente de la Festividad Indígena de Día de Muertos, decidimos integrar las festividades de los grupos indígenas más representativas.

El estado de San Luis Potosí es una entidad multiétnica y pluricultural, que cuenta a la fecha con grupos indígenas Tének, Pames o Xi'oi y Nahuas, además de otros grupos indígenas migrantes que no fueron incluidos. Los Huastecos (Tének) son el grupo que se distribuye en parte de la planicie costera del Golfo de México y una porción de la Sierra Madre Oriental, en la parte norte de la llamada Zona Huasteca del estado —al oriente del mismo—; los Pames se concentran en la Zona Media del estado y parte de la Huasteca potosina y, hacia el sur, el noreste del estado de Querétaro. Los Nahuas constituyen el grupo indígena mayoritario en la porción sur de la región Huasteca.

Una de las partes más significativas de la vida de estos grupos es sin duda la religiosa, particularmente la ceremonia ritual, y aunque no son parte de sus actividades cotidianas son parte de su cosmovisión y relación con la naturaleza, y de igual manera con el mundo espiritual no terrenal.

La celebración de la muerte constituye una de las tradiciones más arraigadas y representativas de la vida comunitaria indígena de México. Para los Tének, el rito de pasaje de la muerte es la conexión de la vida en la tierra y el otro mundo, y pretende asignar al lugar donde el muerto va a residir en su próxima morada.

La fiesta en honor de los muertos se lleva a cabo como un rito colectivo que consiste en una misa, el intercambio de comida, danzas y música. Se prenden velas y se sahúman con copal las tumbas y los alimentos: tamales, adobos, tortillas, chocolate, café, aguardiente y refrescos.

La fiesta termina en los cementerios, colocando sobre las tumbas arcos floridos y luego ofrecen a los familiares las ofrendas consistentes en los platillos y bebidas que les gustaban en vida, acompañados de música y danza.

Los Nahuas interpretan en los cementerios sones y plegarias con sus violines y guitarras. También hay danzas en las que participan jóvenes, adultos, niños y ancianos.

El ciclo agrícola del xopalmil, o de temporal, a su vez, culmina en términos rituales con el Xantolo, que comprende varios días durante los cuales se llevan a cabo actividades ceremoniales claramente distinguibles y con propósitos específicos.

Este tiene un carácter más familiar que comunitario, tiene como escenario la casa y como centro al altar doméstico, aunque en su momento culminante las familias se reúnen en el cementerio para entregar sus ofrendas a los difuntos y efectuar una convivencia en la que participan todos los miembros de la comunidad: vivos y muertos. En esta fiesta se consumen los “tamales de Todos Santos”, elaborados con los principales productos de la milpa: maíz, frijol y chile.

En todos los festejos, los músicos Pames se organizan para tocar minuets, piezas instrumentales interpretadas generalmente por tres músicos: dos violines y una guitarra sexta. Los minuets acompañan también las velaciones —tanto de los santos como de alguna virgen o de una “crucita” (cruz)—, en las que la música se intercala con las oraciones de las rezanderas. Las festividades que realizan los Pames están íntimamente relacionadas con el catolicismo.

En las comunidades indígenas de México, la fiesta del Día de Muertos es, a su vez, una zona de tránsito entre una época de escasez y un periodo de abundancia. Las comunidades pasan durante este tiempo del crecimiento a la cosecha



*Xantolo huasteca
foto Fernando Lopez*



Xantolo huasteca
foto Fernando Lopez

del maíz, principal fuente de alimento desde tiempos remotos. De ahí que la fiesta de los muertos sea también un festival de la cosecha dedicado a compartir con los ancestros el beneficio de los primeros frutos.

Los principios de reciprocidad que rigen entre los hombres y sus ancestros convierten a las ofrendas del Día de Muertos en una retribución simbólica, ya que el ciclo agrícola del maíz sería inconcebible sin la intervención de sus antepasados. De esta forma, unido a una concepción cíclica de la vida y la muerte, el pensamiento indígena se organiza como una visión sumamente elaborada del cosmos que encuentra en la fiesta de los muertos el espacio más propicio para expresarse.

Marco Legal

El patrimonio cultural inmaterial “es un importante factor del mantenimiento de la diversidad cultural frente a la cre-

ciente globalización”¹. La comprensión del patrimonio cultural inmaterial de diferentes comunidades contribuye al diálogo entre culturas y promueve el respeto hacia otros modos de vida.

El patrimonio cultural inmaterial es tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo, no solo incluye tradiciones heredadas del pasado, sino también usos rurales y urbanos contemporáneos característicos de diversos grupos culturales.

Para la integración del marco legal del expediente de declaratoria nos basamos en los siguientes documentos internacionales, nacionales y locales:

Internacional

1. Proclamación de las Obras Mastras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.

¹ Documento ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial? UNESCO, pdf., Pág. 4

Bajo este programa se proclamó a “La Festividad Indígena dedicada a los Muertos” (2003) incluyendo las festividades de los pueblos Tének, Pame y Nahuatl de San Luis Potosí.

2. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.
3. Expediente de “La Festividad Indígena dedicada a los Muertos” con el que proclamó como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad.

Nacional

1. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos
2. Programa Nacional de Cultura 2007-2012

Estatutal

1. Ley de Cultura para el Estado y Municipios de San Luis Potosí de 2008
2. Ley de Protección del Patrimonio Cultural para el Estado de San Luis Potosí (2008)
3. Reglamento de la Ley de Protección del Patrimonio Cultural para el Estado de San Luis Potosí (2008)
4. Ley Reglamentaria del Artículo 9º de la Constitución Política del estado, Sobre los Derechos y la Cultura Indígena
5. Plan Estatal de Desarrollo 2009-2015 de San Luis Potosí

La declaratoria de las Festividades Indígenas de Día de Muertos como Patrimonio Cultural del Estado de San Luis Potosí, se obtuvo mediante decreto administrativo el 13 de noviembre de 2013.

Plan de Salvaguardia

Lamentablemente las autoridades locales no dieron continuidad al proyecto y no se inició el Plan de Salvaguardia como se tenía planeado.

Existen varios factores que ponen en peligro las celebraciones de día de muertos de estos pueblos indígenas:

- I. Uno es la migración de muchos de los habitantes de los poblados donde se realizan las festividades de día de muertos. Cada vez hay menos músicos que interpretan los minuets
- II. La migración es principalmente un mecanismo de sobrevivencia, dadas las condiciones de marginación y pobreza en las que viven los grupos indígenas: escasez de tierras y poca productividad de la actividad agrícola, la cuales también se ha visto disminuida al mínimo.

III. Otro aspecto que ha provocado un cambio importante son las adhesiones a las sectas protestantes, que aunque minoritarias son constantes; quienes se “convierten” dejan de practicar las costumbres y ya no participan en las ceremonias tradicionales, lo cual provoca divisiones en el interior de la familia y de la comunidad. Pertenecer a otras religiones conduce a los Tének a suprimir “el costumbre” de montar altares familiares y a perder su lengua materna.

IV. Entre los factores externos tenemos la promoción del elemento manejado como una ruta cultural. El turismo sin control puede generar daños al entorno ya que en la mayoría de las comunidades de la huasteca y zona media no existe la infraestructura adecuada para dar servicio a un número grande de visitantes.

V. La Dirección General de Culturas Populares de CONACULTA organiza desde el año 2007 un programa llamado *Encuentro de Rituales, Procesión de Espíritus* que se hace en conjunción con el gobierno de San Luis Potosí. Este evento consiste en un encuentro de intercambio de conocimientos de diferentes pueblos indígenas que se reúnen en el sitio arqueológico de Tamtoc en la huasteca potosina. No obstante, realmente no podemos asegurar que de esta manera se contribuya a la salvaguardia del elemento.

Sería recomendable que cada estado contara con su plan de salvaguardia local teniendo en cuenta las necesidades locales y adoptando las medidas necesarias para garantizar la salvaguardia del elemento en cada estado y que a su vez formara parte del Plan de Salvaguardia del elemento como lo indica la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

La Cocina Tradicional de San Luis Potosí

La gastronomía es uno de los elementos más importantes de la identidad cultural de un grupo y por lo tanto, de su patrimonio inmaterial y también del material.

La Cocina Tradicional Mexicana es una parte integral del ancestral sistema cultural basado en el maíz, frijol y chile. Esta trilogía, junto con otros múltiples cultivos originales, ha sido alimento comunitario y, al mismo tiempo, centro de vida ritual y ceremonial².

La cocina está también ligada a los conocimientos relacionados con la naturaleza y el universo y con los saberes y destrezas artesanales que se transmiten de una generación a otra.

² Formato de nominación para la inscripción de La Cocina Tradicional Mexicana. Cultura comunitaria, ancestral, popular y vigente. El Paradigma de Michoacán en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Página 2.

San Luis Potosí con sus cuatro regiones nos ofrece una amplia variedad de preparaciones, bebidas, productos y técnicas que hoy forman parte de nuestro patrimonio cultural.

En el Centro y el Altiplano Potosino, el territorio conocido como el Gran Tunal estuvo poblado por grupos chichimecas. Estos pobladores semi nómadas fueron hábiles guerreros cazadores-recolectores. En unos cuantos sitios cultivaban maíz y algunos tipos de calabaza, pero habitualmente dependían de tunas mezquites bellotas, semillas y raíces, así como de la caza y pesca. Los cactus y mezquites ofrecían alimentos básicos como tunas crudas, secas o en forma de licor, las hojas, el corazón y las flores de los cactus, a menudo cociéndolas en hornos subterráneos. Con el mezquite hacían un pan blanco, en grandes rebanadas, que seguía siendo comestible durante muchos meses o hasta un año, y de la misma planta preparaban licor. En toda la gran chichimeca se consumía la miel de abeja. El jugo del agave se utilizaba en lugar del agua cuando esta no podía obtenerse. Algunas de las raíces que comían eran patatas dulces o yuca, otras eran de la planta llamada cimatl (frijol rojo).

La llegada de la cultura española no sólo representó un enfrentamiento bélico que propició el surgimiento de nuevos asentamientos en el altiplano, sino que desató un mestizaje cultural que impactó directamente en la alimentación de la región.

La cocina del Altiplano posee una serie de influencias producto de la explotación minera, que viene prácticamente desde la colonia. A esta zona llegaron otros grupos indígenas como Tlaxcaltecas, Otomíes y Purépechas, al igual que españoles y esclavos de África. Todos ellos trajeron sus costumbres y muchos de sus alimentos, aprovechando la ruta del Camino Real de Tierra Adentro, con lo cual se conformó una cocina mestiza de gran riqueza y diversidad. De igual manera, el viaje del Galeón de Manila o Nao de China trajo entre sus ricas mercaderías las especias que fueron de gran ayuda para la preservación de los alimentos y para mejorar su sabor.

En esta zona se encuentran haciendas mezcaleras. Hay una tradición arraigada en el consumo y preparación de productos caprinos, ovinos y porcinos (cajetas, dulces, quesos, embutidos) y en la zona de Matehuala es famoso el cabrito preparado de diversas maneras.



Fiambre potosino
foto Marcela Acosta

De acuerdo con Primo Feliciano Velázquez, hacia 1743, la ciudad de San Luis Potosí, contaba con: “...treinta tiendas de mercaderías de géneros de Castilla y de la tierra, con diecisiete pulperías o tendajones gruesos que vendían el piloncillo de la Huasteca, mucho azúcar, cacao, pimienta, canela y otras especias...”³ Esto nos da una idea de la importancia comercial que tuvo la ciudad, ahora capital del estado, como centro receptor de mercancías e insumos mineros que a partir de aquí fueron distribuidos hacia los centros mineros del centro y norte del virreinato, así como a las haciendas.

Zona Media

La Zona Media con un clima semihúmedo y una geografía semidesértica en algunas partes y semitropical en otras, tuvo también su desarrollo y diferenciación gastronómica, sobre todo por la presencia del pueblo Xi'oi o Pame. Se trata de un pueblo que hasta antes de la llegada de los españoles era también nómada o seminómada. Sin embargo con la conquista española y su posterior sometimiento se logró su sedentarización, lo cual se vio reflejado en su alimentación, al asumir el cultivo de la tierra y la cría de animales domésticos.

A decir de Heidi Bässler, Gonzalo de las Casas referenció al momento del contacto que la comida de estos grupos “es de frutas y raíces silvestres, no siembran ni cogen ningún género de legumbre, ni tienen ningún árbol cultivado”⁴.

En esta zona y desde tiempos de la conquista española y del virreinato el mezquite fue una planta muy útil para fines alimenticios. Actualmente en toda la región Pame se recolectan las vainas y se prepara con ellas atole, harina y también se ponen a hervir las vainas secas con agua y piloncillo en una olla de barro.

Destacan en la Pamería las comidas rituales u ofrendas destinadas a sus antiguas divinidades: al “trueno mayor”, “grande trueno” o “mayor trueno” y sus “peones”, truenos secundarios o ayudantes, a los cuatro vientos; al sol, a la luna, a las estrellas, al diablo a veces representando por el “venado mayor”; a las piedras, a diferentes santos del panteón católico, y a los difuntos.⁵

A partir de la introducción del ferrocarril, se desarrolló una cocina muy variada teniendo como base la cocina mestiza y criolla, la cual se refleja en platillos como el guiso borracho, que es herencia clara de los cocidos andaluces y extre-

³ Primo Feliciano Velázquez, citado en: María Isabel Monroy, Tomás Calvillo Unna, Breve Historia de San Luis Potosí, El Colegio de México; FCE, 1997.

⁴ Heidi Chemin Bässler, Recetario Pame de San Luis Potosí y Querétaro. Colección Cocina Indígena y Popular, CONACULTA, Culturas Populares e Indígenas, México, D.F., 2000. pág. 13

⁵ Heidi Chemin Bässler, Recetario Pame de San Luis Potosí y Querétaro. Colección Cocina Indígena y Popular, CONACULTA, Culturas Populares e Indígenas, México, D.F., 2000.

meños, con la adición de los productos locales. Igualmente existen varios tipos de antojitos como enchiladas (rioverdenses, cardenenses, mineras, tamborcitos) gorditas de guisados y de cuajada, el revoltillo que es un huevo preparado con chile serrano martajado, tiene asado de boda, embutidos, cecina, dulces como los pemoles, las chancaquillas y los batidos, que son unos dulces de piloncillo con cacahuate.

Zona Huasteca

La Huasteca, región ubicada en el oriente de México, posee a grandes rasgos dos tipos de geografía: la llanura costera caracterizada por lomeríos con una vegetación semi tropical y un clima cálido y húmedo; y la sierra, con climas semi cálidos y templados, grandes cadenas montañosas y amplias extensiones de bosque bajo, incluso algunas zonas semiáridas, lo cual hace que posea una importante diversidad cultural y natural. Esta región fue poblada desde la época prehispánica por grupos Tének y Nahuatl.

La cosmogonía de dichos pueblos está asociada directamente con el cultivo y culto al maíz, los mitos en cuanto a la gestación del maíz que representa el paso del tribalismo seminómada hasta el sedentarismo.

La introducción de la ganadería, impactó a la región por el intercambio de ganado por habitantes. Se aceleró la deforestación y se reagruparon los grupos de



Cocinera Tenek
foto Marcela Acosta

habitantes gracias a la tenencia de la tierra, pasto africano e introducción de razas bovinas, se modificaron las condiciones sociales y geográficas de la región.

En el ámbito gastronómico, “la incorporación de productos de otros territorios desde el periodo de la conquista tuvo un rol protagónico. Sin embargo, el maíz sigue siendo de importancia fundamental en la gastronomía del lugar (pan, sopas, repostería y antojería), además de los tamales. Asimismo, los moles y estofados tienen presencia preponderante en la región, hecho con chile y carne, sobre todo poseen una carga cultural asociada al festejo”⁶.

La gastronomía tiene una connotación ritual en un sistema cultural complejo en la región. “La música y la danza completan un sistema cultural asociado a la gastronomía. Estas actividades fungen como vínculo entre el ciclo del hombre y su relación con el entorno. La gastronomía también es un medio de expresión de la colectivización de las actividades culinarias; ello refuerza los procesos identitarios de la región”⁷.

Cocina Tének

Para los Tének el cultivo y el culto al maíz, son puntos esenciales para entender su forma de vida y desarrollo cultural. Los mitos en torno al maíz asociado al origen del hombre, son parte fundamental de su visión del mundo.

El maíz se utilizó como base fundamental para preparar de varias formas los platillos huastecos, dándonos una gran variedad en su presentación, que iba de acuerdo, según, para su consumo diario o para sus eventos especiales.

El frijol negro cultivado o silvestre, representa una parte importante de la dieta huasteca, después del maíz, siendo estos dos productos los más importantes en la comida diaria junto con el chile.⁸

Para los pueblos de la huasteca, el uso del maíz en la alimentación y la vida cotidiana es sumamente variado.

Existen diversas fiestas asociadas al maíz, una se celebra cada año en luna llena del mes de noviembre. A partir de la llegada de los españoles, la festividad se ha dividido en la fiesta del maíz y la fiesta de los difuntos. En dicha festividad a través de la simbolización del acto de alimentar, se conjuntan las prácticas rituales que garantizan todo el ciclo vital del hombre y la relación con el entorno para garantizar la armonía de esta relación.

Esta ceremonia de agradecimiento por el alimento incluye también un ri-

⁶ Armando Herrera y Claudia Rocha, La Huasteca. Relatoría del taller de las cocinas tradicionales de San Luis Potosí.

⁷ Op. Cit.

⁸ Elia Salas de León, La Comida Huasteca Potosina. Universidad Abierta pág. 18.

tual de vuelo que representa también la cosmogonía del proceso de alimentación. Este ritual vincula el cielo, la tierra, el viento y el sol a través del palo volador (Ceremonia Ritual de los Voladores, también incluida en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad).

Cocina Nahua

La cocina Nahua comparte muchas preparaciones con la cocina Tének. Sin embargo existen algunos rasgos particulares.

El patlache y el zacahuil son los platillos más representativos de la zona nahua, aunque el café también tiene un sentido más amplio de hospitalidad⁹, a todo visitante se le recibe con café. Las infusiones y los atoles son parte importante incluso, algunos tienen funciones medicinales.

El patlache es el alimento de gran uso en las comidas festivas. Es un platillo de agradecimiento o un remedio de salud que obliga a compartir acompañado con siete tortillas para cada participante, no se puede consumir en un acto solitario.

Los bocoles se consumen tradicionalmente en un velorio por la simplicidad y rapidez en su confección y se brindan a los asistentes que asisten a dicho evento.

El consumo de huevo tiene connotación para aliviar “los espantos”, y se asocia también a ciertos actos religiosos o rituales, para lo cual se prefieren los huevos de patio.

La cocina huasteca es sumamente variada, incluye una amplia variedad de bebidas, panes, sopas y guisados combinados con verduras, tubérculos y carnes, chilmoles, mondongos, chilpacholes; muchos tipos de enchiladas, bocoles simples o de frijol, queso, chorizo, de hoja santa o rellenos de diversos guisos; una variedad inmensa de tamales de todos sabores y tamaños como zacahuil, tamales con presa, de frijol, de soyo, dulces y salados: cuiches, piques, elotamales, chojol, bolím, piltamales, de cazuela, patlaches, cuitones. Todos estos platillos van aderezados o enriquecidos con productos traídos de España, como son carnes de vacuno y puerco y sus derivados: quesos, crema, embutidos, manteca, etcétera, además de

⁹ Fidel Pérez. La cocina Nahua. Relatoría del taller de las cocinas tradicionales de San Luis Potosí.

Bocoles
Foto Fidel Perez



algunas verduras. En los ríos hay abundantes peces y crustáceos como acamayas, pejelagarto, negrilla, etc, con los que se preparan sopas, moles y guisados.

Marco Legal

Para la integración del marco legal del expediente de declaratoria nos basamos en los siguientes documentos internacionales, nacionales y locales:

Internacional

- 1. Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial
- 2. Expediente de Nominación para la inscripción de La Cocina Tradicional Mexicana. Cultura comunitaria, ancestral, popular y vigente. El Paradigma de Michoacán en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Nacional

- 1. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos
- 2. Programa Nacional de Cultura 2007-2012

Estatad

- 3. Ley de Cultura para el Estado y Municipios de San Luis Potosí de 2008
- 4. Ley de Protección del Patrimonio Cultural para el Estado de San Luis Potosí (2008)
- 5. Reglamento de la Ley de Protección del Patrimonio Cultural para el Estado de San Luis Potosí (2008)
- 6. Ley Reglamentaria del Artículo 9º de la Constitución Política del estado, Sobre los Derechos y la Cultura Indígena
- 7. Plan Estatal de Desarrollo 2009-2015 de San Luis Potosí

La declaratoria de La Cocina Tradicional de San Luis Potosí como Patrimonio Cultural del Estado de S.L.P. se obtuvo mediante decreto administrativo el 13 de noviembre de 2013.

Plan de Salvaguardia

Desde la declaratoria de la Cocina Tradicional de San Luis Potosí como patrimonio cultural del estado, se ha trabajado en el plan de salvaguardia en colaboración estrecha y bajo la supervisión del Conservatorio de la Cultura Gastronómica

Mexicana (CCGM), organismo asesor de la UNESCO que tuvo a su cargo la realización del expediente de la declaratoria de la Cocina Tradicional Mexicana. Cultura comunitaria, ancestral, popular y vigente. El Paradigma de Michoacán en la Lista Representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

El CCGM cuenta con una red de delegados en todos los estados, los cuales han impulsado las declaratorias, inventarios, registros y talleres estatales como parte de las acciones de salvaguardia del elemento.

Esta labor ha sido muy exitosa gracias a la coordinación y asesoría que brinda el CCGM.

En el caso de San Luis Potosí, como parte del plan de salvaguardia, a la fecha se han desarrollado las siguientes actividades:

- 1. Se obtuvo la declaratoria estatal de la Cocina Tradicional de S.L.P. como patrimonio cultural del estado
- 2. Elaboramos un recetario de Cocina Tradicional en CD
- 3. Organizamos un taller de cocina tradicional de las cuatro zonas del estado con la participación de gestores culturales, autoridades e investigadores.
- 4. Contamos con el inventario de productos de la tierra y de productores.
- 5. Tenemos la identificación de preparaciones y productos de las cuatro zonas del estado
- 6. Estamos trabajando en el registro de cocineras tradicionales de las distintas zonas del estado.
- 7. Hemos participado en todas las Reuniones Nacionales de Información de La cocina tradicional mexicana, Patrimonio de la Humanidad.
- 8. Se han impartido presentaciones y pláticas a universidades y escuelas de gastronomía sobre la cocina tradicional de San Luis Potosí.
- 9. Acciones de difusión: video de la cocina tradicional de SLP, video de la cocina del Camino Real de Tierra Adentro. Lotería del Patrimonio Cultural y Natural de SLP que incluye platillos tradicionales y productos de la tierra, entrevistas en radio, cápsulas en redes sociales, artículos de periódico.

Puedo afirmar que existe una diferencia abismal entre el seguimiento que se ha dado al plan de salvaguardia de la Cocina La Cocina Tradicional Mexicana. Cultura comunitaria, ancestral, popular y vigente. El Paradigma de Michoacán en comparación con el que se ha dado a la Festividad Indígena de Día de Muertos.

En el primer elemento existe un organismo de la sociedad civil que tiene perfectamente claro el camino que se debe seguir y desafortunadamente la Fiesta de Muertos se ha dejado en manos de los gobiernos estatales junto con CONACULTA en donde vemos que no todos tienen claro el camino que deben seguir para lograr la salvaguardia de varios de los aspectos que forman parte de este elemento.



VI
COLOQUIO
INTERNACIONAL

“CONSTRUYENDO
NUESTRO FUTURO COMÚN:

Por una gestión ética del
patrimonio cultural
inmaterial”



1 AL 3 DE SEPTIEMBRE DE 2015

ÁLAMOS, SONORA, MÉXICO

MESA 3

**LA GESTIÓN ÉTICA DEL
PATRIMONIO CULTURAL
INMATERIAL, HERRAMIENTA
PARA ASEGURAR EL DESARROLLO
SUSTENTABLE**



“Tango y candombe, una aproximación ética en dos casos diversos”

Carmen Orguet
Roberto Elissalde

Introducción

A diferencia de otras regiones de América, la zona al este del río Uruguay tenía una muy baja densidad de población autóctona en el momento de la llegada de los conquistadores españoles y portugueses al Río de la Plata. Los pobladores nómades de la región pertenecían a la macroetnia pámpida (entre ellos los charrúas) y nunca superaron los cinco mil individuos, que a medida que los europeos fueron asentándose en la costa sur (entre el fin del siglo XVII y comienzos del XVIII), emprendieron su camino hacia el noreste. Los indoamericanos que llegaron en etapas posteriores eran guaraníes, en su mayoría provenientes de las reducciones en Paraguay, pero eran portadores ya de una cultura europeizada.

Además del contingente humano proveniente de Europa, llegaron al país decenas de miles de africanos esclavizados a través del puerto de Montevideo. Muchos de ellos seguían el viaje hacia otras partes del Virreinato del Río de la Plata (que comprendía los territorios actuales de Argentina, Uruguay, Paraguay y el sur de Bolivia), pero otros quedaban en el actual territorio del país.

Según la especialista en migraciones Adela Pellegrino,¹ “El poblamiento de Uruguay se fue conformando a partir de población originaria, a la que se sumó la integrada durante el período colonial, cuyo volumen fue pequeño debido al escaso interés de la Corona española en la colonización de este territorio, considerado ‘tierra sin ningún provecho.’”

Se estima que en el comienzo de la vida independiente, no había más de 70 mil habitantes en la República, integrada de forma mayoritaria por inmigran-

*El abrazo del tango
(foto de Augusto
Stanic, 2015)*

¹ Pellegrino, Adela. *Migraciones*. Cuadernos Nuestro Tiempo, MEC, Montevideo, 2014.

tes (europeos y africanos) e hijos de inmigrantes (criollos). La migración regional también fue muy importante en el siglo XIX, pero fue perdiendo peso ante la llegada de nuevos contingentes provenientes de Europa hasta bien entrado el siglo XX. El genocidio practicado por los primeros gobernantes independientes sobre la población autóctona en Salsipuedes (1831) disminuyó dramáticamente el peso cultural indoamericano en la matriz nacional.

En todos los períodos, el peso demográfico de la capital, Montevideo, no bajó del 45% de la población total del país. La ciudad capital, puerto y mayor centro poblado y esas poblaciones migrantes fueron la cuna donde surgieron el candombe y el tango, los dos elementos que hoy integran la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Población afrodescendiente en Uruguay

En su expansión hacia el oeste, el Imperio de Portugal en las Américas buscaba fronteras naturales para marcar el límite con los dominios españoles. Fue así que en 1680 fundó la “Colonia do Santíssimo Sacramento” en la costa Este del Río de la Plata, a escasos 50 kilómetros de Buenos Aires. El poblado, primero de origen europeo en el territorio, fue un desafío al poder virreinal español, por lo que se decidió amurallar el recinto. Los primeros pobladores de la Colonia ya incluían esclavos. La respuesta española tardó 46 años antes de convertirse en la ciudad de Montevideo, 150 kilómetros más al Este y dueña de un puerto natural de aguas profundas. Como apostadero naval, la autoridad decidió amurallar la zona portuaria y sus alrededores. Para la tarea, en 1738 se solicitó la “importación” de mano de obra esclava de origen africano, aunque el primer contingente llegó recién en 1743.

En 1791 Montevideo es designado como “único puerto” para el ingreso de esclavos para Chile, Perú y todo el Virreinato del Río de la Plata. En 1810 los afrodescendientes, de origen multiétnico, llegan a ser entre el 25-30% de la población de la ciudad (Patrimonio Vivo de Uruguay. Relevamiento de candombe. MEC 2015).

La mayoría de los esclavos que entraban en Montevideo iban a parar a otros países. Al no tener grandes plantaciones ni minas, los esclavos trabajaban en labores subordinadas en la ciudad y en el servicio doméstico. Sus ocupaciones eran: obreros manuales, estibadores del puerto, soldados, policías, sirvientes, vendedores ambulantes, amas de leche, lavanderas, planchadoras, vendedores de hierbas curativas.

La Asamblea General Constituyente en Buenos Aires prohíbe el tráfico en 1812 y declara la libertad de vientres en 1813. Con la dominación luso-brasileña retorna el esclavismo (1817-1828). La primera constitución en 1830 prohíbe la esclavitud, pero la práctica se mantiene dos décadas más. La necesidad de soldados para la guerra civil (1839-51) lleva a la abolición en la práctica y la integración



de los libertos a los ejércitos de los bandos de la Defensa (de la ciudad) y del Sitio.

La “modernización” del país (durante el último cuarto del siglo XIX) reagrupó a los afrodescendientes en barrios al sur de la capital. Grandes complejos habitacionales llamados “conventillos” dieron cobijo a esa población, muchas veces en condiciones de hacinamiento. Hacia 1867 existían 115 de estas casas de inquilinato solo en el Barrio Sur de Montevideo y sus alrededores (*Ibídem*).

Las Cofradías, Salas de Nación y la Sociedades, fueron las formas organizativas de la comunidad afrodescendiente luego de la abolición de la esclavitud. Las cofradías religiosas promovidas por la Iglesia Católica evangelizaban tanto como segregaban (había cofradías exclusivas para negros). Los desfiles de santos en las calles eran instancias de encuentro y de danza. Las Salas de Nación eran organizaciones de ayuda mutua, representación política y apoyo religioso. Los “clubes de negros” (con nombres como *La Raza Africana*, *Pobres Negros Orientales*, *Club Progreso Social*, etc.) mantuvieron una institucionalidad socializadora, muchas veces vinculada al carnaval.

Según Luis Ferreira² en las salas “se mantenían ritos y prácticas de cantos y danzas que funcionaban como medios para conservar algunas tradiciones cultu-

La comparsa Charrúa en el Desfile de Llamadas de 1959 (autor desconocido, publicada en Candombe en imágenes, Montevideo, MEC, 2015)

² Ferreira, Luis. *Los tambores del candombe*. Ediciones Colihue-Sepé, Montevideo, 1997.

rales africanas, inclusive el uso de lenguas regionales en los cantos de los bailes y del ritual funerario.

Fiesta en la calle

Los afrodescendientes montevideanos mantuvieron ritos y prácticas africanas, con canto, baile y toque de tambores cada vez que sus labores se los permitían. Los días de fiesta, los descendientes de esclavos organizaban cortejos y desfiles, con personajes característicos y usando como disfraces ropas de sus amos. La muerte de los últimos africanos y la laicización de la sociedad redujeron el encuentro festivo al conventillo y a la calle, despojándolo o liberándolo de sentidos religiosos.

La tradición del encuentro callejero para bailar, tocar el tambor, recordar viejas prácticas y compartir momentos de disfrute colectivo se mantuvo y en los últimos años se ha convertido en una actividad que crece y se expande. Hoy el candombe se practica en la calle, los domingos y días festivos, en los barrios de la capital y en todo el país.

Conventillo Medio Mundo en el Barrio Sur de Montevideo, cuna del toque patrimonial de Cuareim (autor desconocido, publicada en Candombe en imágenes, Montevideo, MEC, 2015)



Toque callejero de fin de semana en el Barrio Sur. Diversidad de orígenes, edades y de género caracterizan al candombe de hoy (foto de Mayra da Silva, 2014)

Toques de candombe

Las primeras “comparsas de negros” aparecen registradas en 1760 y el primer uso del término “candombe” en 1834, como baile con tambores.³ Al extinguirse los significados religiosos, la práctica en sí pasó a convertirse en un unificador de la comunidad.

Una vez desaparecidas las sociedades y clubes, el núcleo organizador de la práctica fueron los conventillos o casas de inquilinato, que desarrollaron formas particulares de tocar el tambor. Estos “toques” de tambor tenían una matriz única y reconocible pero diferentes cadencias, formas de tocar el tambor.

Las familias más tradicionales y numerosas de algunos de esos conventillos se convirtieron en portadoras de la práctica y sus secretos, desde la forma de tocar hasta la construcción de tambores. En torno a ellas se agruparon las “comparsas”.

Pero más allá de las diferencias, todos los toques de candombe tienen raíces y tronco en común. El candombe se toca con tres tambores que constituyen una “cuerda”. “Piano”, “repique” y “chico” son los tres tipos de tambores que se diferencian por su tamaño (de mayor a menor), por su sonoridad y por su función en el toque de candombe. Varias cuerdas conforman una comparsa, que puede tener además bailarines y los personajes típicos, que marchan por una calle que queda entonces, momentáneamente bloqueada.

³ Ayestarán, Lauro. *La música en Uruguay*. Sodre, Montevideo, 1953.

El candombe tiene garantizadas las próximas generaciones de tocadores (foto de Mayra da Silva, 2014)



Las “llamadas” son toques del conjunto de tambores mientras los ejecutantes caminan. Originalmente las comparsas salían de su conventillo o punto de reunión y se avanzaba o bien hasta otro conventillo o simplemente se recorría el barrio tocando. Los tambores “conversan” entre sí, con uno que llama y el otro que contesta, en una interacción compleja. Ferreira afirma que los ejecutantes de tambores medianos (repiques) “llaman” y “contestan”, como en una “conversación”.

En tiempos de Carnaval aparecen en el entorno de la comparsa los personajes típicos: la *mamavieja*, el *gramillero*, el *escobero*, los portaestandartes y bandereros, entre otros. Cada uno de ellos tiene un papel especial y diferente a los otros y junto a los integrantes del público que deciden sumarse a bailar, conforman la coreografía del candombe. El candombe callejero no es acompañado de canto, melodía u otros instrumentos y originalmente se practicaba en fechas festivas, tales como el 24, 25 y 31 de diciembre, el 1º y el 6 de enero y el 12 de octubre (“Día de la raza”). Pero en los últimos años se puede escuchar el toque de tambor en la tarde de los domingos, en otros feriados o con ocasión de triunfos deportivos.

Desfile de Llamadas

“El Desfile Oficial de Llamadas” es la mayor fiesta popular de Montevideo y se realiza en febrero, durante el Carnaval y durante dos días congrega cerca de 200

mil personas que van a ver desfilar entre 30 y 40 comparsas (que llegan a tener hasta 150 componentes), en los barrios Sur y Palermo de la capital. Su origen data de una resolución municipal de 1956 que decidió incorporar el desfile como reconocimiento a una forma musical característica de la ciudad.

En los últimos años el candombe se ha consolidado en la mayor parte del país y varios departamentos mandan a sus mejores comparsas al desfile. Departamentos como Durazno (en el centro del país), Cerro Largo (en la frontera noreste, lindera con Brasil), Río Negro (litoral este) o San José (sobre el Río de la Plata) tienen sus propias comparsas de llamadas, respetando los instrumentos, coreografía y personajes del candombe. Durante el desfile, las diferentes comparsas practican su toque identitario, que es reconocido y festejado por el público y los bailarines callejeros.

La difusión y el creciente arraigo popular del candombe y la lejanía entre los portadores patrimoniales y los nuevos cultores, presenta desafíos inéditos para la preservación del patrimonio inmaterial.

Tango

Carlos Gardel

La Cumparsita

Gerardo Matos Rodríguez

-Interpretada por primera vez en 1916 en Montevideo

-Himno popular y cultural de Uruguay (Ley16905)

El tango nació a fines del siglo XIX entre las clases bajas de las ciudades de Buenos Aires y Montevideo (a 280 km. una de la otra) de la fusión de elementos de la cultura africana, criollos e inmigrantes europeos en momentos en que la identidad de ambos países se estaba definiendo. De ese proceso de hibridación, el resultado artístico y cultural fue una música, una danza y una poesía que llegó a identificar a ambas capitales del Río de la Plata.

El investigador Martín Borteiro afirma que, “El tango, que se va a gestar en un proceso de muchos años y durante un momento de gran crecimiento demográfico y urbano, va a ser una síntesis producto de la mezcla y fusión de muchas culturas, músicas, expresiones populares, desplazamientos sociales, idiomas, costumbres, desarraigos y nostalgias”⁴

El tango surge de la confluencia de diversos grupos humanos que entran en contacto a fines del siglo XIX: “La colectividad afrouruguaya, con sus fiestas y

⁴ Borteiro, Martín, et al. *Patrimonio vivo de Uruguay: Relevamiento de tango*, Montevideo, MEC, 2015.

Recorrida de tambores
de la Comparsa Integración
por la calle Carlos Gardel
(foto de Mayra da Silva, 2014)



comparsas, tiene que ver en la terminología de la palabra ‘tango’, en la ejecución del ritmo del candombe y quizás también en la danza. El payador, que al llegar a las ciudades trae su canto de tierra adentro y el punteo de la milonga campera, también sin saberlo va a influir en lo que será el tango. Las compañías teatrales extranjeras, con los ‘tanguillos andaluces’ y fundamentalmente el ritmo de ‘la habanera’ cubana escrito en 2x4, van a conformar los pilares del tango tal cual lo conocemos hoy”.⁵

El tango generó una comunidad muy fuerte en ambas orillas del Río de la Plata, que hoy integra a músicos, bailarines profesionales y aficionados, coreógrafos, compositores, letristas y profesores. Su edad de oro se ubica entre los años 20 y mitad del siglo XX, cuando se convierte en la principal expresión cultural rioplatense.

De ser considerado una música de los barrios bajos, que se bailaba en las casas de citas entre personas de escasísimos recursos económicos y culturales, el tango pasó a conquistar las principales salas de ambas capitales. El cambio fue acompañado por cambios en la instrumentación, que de incluir flauta y guitarra en sus comienzos (junto al violín), incorpora el piano y el bandoneón, que con el contrabajo terminan de definir una formación típica de tango. Las orquestas con piano, dos violines, uno o dos bandoneones y contrabajo y con uno o varios cantores solistas fueron el modelo de la época de oro del tango.

Cuando su popularidad lo llevó de la periferia de Buenos Aires y Montevideo a las salas del centro, los personajes típicos de las clases bajas también fueron perdiendo pie, aunque quedaron retratados en las letras de los más populares tangos.

Hoy el tango se practica en lugares de baile y sociabilidad llamados “milongas” (una palabra de raíces africanas) en Buenos Aires y Montevideo, con acompañamiento de orquesta en vivo o con ejecución de discos o grabaciones (la mayoría de las veces).

El tango música ha tenido evoluciones muy variadas, desde la fusión con elementos de jazz y corrientes más contemporáneas a un retorno al acompañamiento de guitarras españolas. Desde el punto de vista de la poesía tanguera, desde los años 60 del siglo pasado se fueron incorporando relatos más “modernos”, que describen las condiciones actuales de vida, que coexisten con las versiones de tangos clásicos de la época de oro. Hay radios que se dedican casi con exclusividad a la música tanguera en ambos márgenes del Plata.

Quienes bailan y disfrutan del tango se nuclean en torno a “milongas” o grupos de sociabilidad. A su vez, las diferentes milongas tienen lazos más o menos laxos con otras milongas y con el Estado. El relacionamiento entre las autoridades

⁵ *Ibidem*.

del Ministerio de Educación y Cultura y los tangueros es episódica (cuando es necesario intercambiar información o tomar decisiones como país), pero no tiene el grado de formalidad que el de la comunidad candombera.

Tango y candombe

El tango y el candombe han sido, al menos en la ribera uruguaya del Río de la Plata, dos expresiones musicales que generaron entornos culturales potentes y entrelazados. Desde el origen de las palabras “tango” y “milonga”, el legado africano los une. Pero las cosmovisiones y los espacios culturales generados por uno y otro han dado sentido a comunidades subordinadas que poco a poco fueron conquistando el gusto común de la sociedad uruguaya.

La inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad del Candombe y del Tango (junto a Argentina) encuentra a ambas expresiones en situaciones muy diferentes. El tango es una expresión musical y

Más de cien parejas bailaron tango la inauguración del día del Patrimonio en octubre de 2015 se realizó en el Palacio Legislativo (foto de Augusto Stanic, 2015)



una danza mundialmente reconocida, pero hoy su impacto en la sociedad, como vocero de expectativas y visiones comunes, ha perdido peso.

El candombe es el reflejo de una comunidad que sufrió desarraigo, violencia, pobreza y marginación pero que hoy vive un fuerte reconocimiento público y una apropiación y expansión de la práctica por parte de los más diversos sectores sociales a lo largo y ancho del país.

En 2008 Uruguay postula al “Candombe y su espacio sociocultural” como Patrimonio Cultural Inmaterial y el Comité Intergubernamental lo aprobó en 2009. En 2010 se crea el Grupo Asesor del Candombe (GAC) en el seno del Ministerio de Educación y Cultura, con representantes de los tres “toques madre” identificados como portadores de la tradición candombera montevideana. Representantes de los toques de los barrios Sur, Palermo y Cordón se integraron con representantes del Ministerio de Educación y Cultura, bajo la conducción del subsecretario del Ministerio (viceministro). Durante los años de existencia, el GAC se ha reunido con decenas de autoridades nacionales, departamentales y locales y es un referente indiscutido del candombe y uno de los grupos más importantes de la comunidad afrodescendiente (aunque no el único).

En 2013 el Fondo para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial financia un proyecto para la documentación, promoción y difusión de los tres toques tradicionales del candombe por U\$D 186 mil, con una contraparte estatal de U\$D192 mil que terminó de ejecutarse en 2015 y que sentó las bases para un trabajo conjunto entre la sociedad civil que representa a los portadores y a los diferentes niveles de gobierno.

Fortalezas y debilidades

El tango es una expresión cultural reconocida globalmente. En Uruguay cuenta con una comunidad muy reducida respecto a la que existía a mediados del siglo pasado pero muy consciente de su papel como portadora de patrimonio. En la actualidad, la mayoría de las milongas y los grupos humanos cultores de algunas de las actividades vinculadas al tango pueden trabajar juntos, asistir a reuniones en las que se debatan temas de interés común y a discutir y aportar a las líneas de trabajo para la salvaguardia del elemento. Si bien no existen mecanismos de representación formal de la colectividad del tango, es posible trabajar con interlocutores aceptados en el ambiente, que tienen reconocida capacidad de trabajo y son escuchados por otros tangueros.

Pero la principal debilidad del tango como elemento del patrimonio en Uruguay es el reducido número de cultores activos: hoy hay menos músicos, menos intérpretes, menos bailarines, menos instrumentos y menos “milongas”.

La mayoría de los uruguayos disfruta de la música del tango, conoce las piezas clásicas y es capaz de entonarlas. Pero los verdaderos portadores (la gente que lo baila, los músicos, los poetas y letristas, los habituales de las milongas) son un número reducido. Los canales de televisión no transmiten programas de tango (marginamente, los canales públicos son los que tienen algo de oferta eventual) y a pesar de que un puñado de radios sí lo difunden, no se lo ve en los lugares en los que antes fue el rey: salas musicales, cumpleaños familiares, recitales masivos. Pocos jóvenes lo bailan. En el ambiente musical hay una corriente —muy en sintonía con la de Buenos Aires— que está dispuesta a retomar algunos elementos del tango para fusionarlos con formas contemporáneas. Esta fusión tiene un público importante y joven, pero no hay una producción letrística equiparable que represente los problemas del siglo XXI y que pueda generar la empatía y apropiación necesaria como para garantizar una larga vida a la práctica.

Los costos de la práctica con orquesta son privativos y las milongas encuentran dificultades que complican su funcionamiento, como los permisos municipales, las denuncias por “ruidos molestos”, los costos de alquileres, etc. Algunos instrumentos como el bandoneón son difíciles de conseguir y hay pocos maestros para transmitir los conocimientos.

Por último, también existe una dificultad externa para asociar el elemento al país. La fuerza de la marca “Tango argentino” deja poco margen para lograr una identificación internacional del país con el elemento.

A diferencia de lo que pasa con el tango, el candombe está en plena expansión. Las políticas de reconocimiento del papel de los esclavos y sus descendientes en la constitución de la nacionalidad establecidas a nivel estatal en los últimos diez años han encontrado en el candombe un gran instrumento.

La Convención de la Diversidad Cultural de 2005 (que Uruguay ratificó en 2007) fue un estímulo más al reconocimiento de un elemento antes considerado como proveniente de los sectores más excluidos de la sociedad. El procedimiento de inclusión en la lista comenzó casi inmediatamente. Ese reconocimiento se vino a sumar a la ley contra el racismo, la xenofobia y toda otra forma de discriminación (del año 2004), y las políticas subsiguientes de asignación de becas de estudio y las cuotas en los llamados públicos para afrodescendientes.

*El abrazo del tango
(foto de Augusto
Stanic, 2015)*



La popularidad del candombe, la existencia de comparsas en casi todo el país, la abundancia de instrumentos, de portadores dispuestos a enseñar y de jóvenes de ambos sexos dispuestos a cargar el tambor no permite temer por la salvaguardia de la práctica.

Las debilidades del candombe están en la sociabilidad asociada a su historia, en las dificultades de admitir representaciones diversas y de crear interlocutores válidos para los diferentes colectivos. Las formas de organización verticales, familiares, por comparsa o por barrio era lo más común pero existía una por comunidad de practicantes. Esta fragmentación de la representación ha impedido históricamente un mayor peso político de los afrodescendientes, que en muchos casos fueron convocados a sumar fuerzas para causas que les eran ajenas o no incluían sus necesidades y reclamos.

Esta falta de unidad se expresa también en la dificultad para trabajar juntos por objetivos comunes. En muchos casos la dispersión fue utilizada con fines políticos, al tiempo que muchos integrantes de la comunidad consideraban al Estado como un proveedor paternalista y no como una institución que organiza derechos y responsabilidades.

Siglos de discriminación social y explotación económica, de exclusión de todo lugar de toma de decisiones y de presiones invisibles para no poder aprovechar las oportunidades de desarrollo personal que brindaba la educación dejó a la comunidad con pocos gestores capacitados para aprovechar las oportunidades disponibles.

Principales peligros

Estas situaciones tan diferentes del tango y el candombe obligan a una reflexión profunda a la hora de definir políticas de salvaguardia y promoción de los elementos. Si bien ambos parecen tener rasgos en común (son expresiones artísticas, vinculadas a la música y la danza, provienen de sectores sociales excluidos), presentan diferencias profundas en cuanto a su vitalidad y en lo que refiere a la representación de sus portadores.

Tratar a los portadores del tango y del candombe de la misma forma, con políticas comunes para ambas expresiones, sería un grande error. Pero tratarlos de forma diferenciada implica dilemas éticos que pretendemos exponer.

La comunidad del tango teme fundamentalmente por la sostenibilidad de la práctica.

En cambio la comunidad del candombe tiene dos temores: que la apropiación masiva del elemento ponga en riesgo los toques tradicionales y que el éxito popular de la práctica no redunde en mejoras para los afrodescendientes (que los beneficios vayan a parar a manos de otros).

La situación social de la comunidad de los toques tradicionales del candombe ha venido cambiando a buen ritmo en los últimos años, pero las carencias no quedaron en el pasado. Esa comunidad tiene una cultura defensiva y una tradición de resistencia y por esas razones le cuesta encontrar una forma armónica de aprovechar las oportunidades del presente sin aplicar los reflejos del pasado. La importancia social de la reivindicación histórica del componente africano en la creación de la identidad nacional a veces no convoca a tantos esfuerzos como debiera. Y la comprensible preocupación por que los beneficios económicos de la valorización de la práctica —desde la fabricación de tambores o la enseñanza de los toques— no vayan a parar a manos de otras comunidades parece convertirse en prioritaria.

Algunos de los mecanismos dispuestos como políticas de incentivo positivo, como llamados públicos, becas y otras facilidades concursables son percibidas como difíciles y se prefieren las oportunidades directas, otorgadas por el mérito de pertenecer a una comunidad. La estructura de los grupos dentro de la comunidad, unas veces familiar y otras caudillista, lleva a los líderes a sentirse responsables de obtener beneficios para el colectivo. Beneficios tangibles que demuestren que la promoción del candombe y el reconocimiento del racismo no son sólo simbólicos.

Los dilemas

En el espacio sociocultural del candombe

En el pasado, los líderes de la comunidad afrodescendiente eran interlocutores de las autoridades y haciendo valer su peso (incluido su peso electoral) “negociaban” mejoras o pequeños privilegios para su familia, comparsa o barrio.

Hoy la situación es más abierta, pero no parece existir suficiente confianza o comprensión profunda de las formas de reconocimiento artístico y social a la comunidad y su significado histórico (políticas de reconocimiento y valorización). Tras largos antecedentes de manipulaciones políticas y engaños, no resulta fácil convencer a las comunidades de que se está ante una situación más abierta y republicana, sin privilegios escondidos y en la que la reivindicación de los descendientes de esclavos forma parte de una reivindicación mayor de los sectores subordinados de la sociedad que hoy adquieren voz.

El dilema que se plantea es sobre cómo hacer que la “cultura institucional” de las comparsas o los grupos humanos sea compatible con el funcionamiento republicano del país y cómo este tránsito se engarza con la creación de ciudadanía en otros campos y con otros sectores sociales.

Con la comunidad del candombe es imprescindible tener claro la diferencia

entre las políticas sociales inclusivas y la importancia de la reivindicación histórica de la comunidad —por un lado— y el mantenimiento de la práctica (que hoy no está en peligro).

Uruguay es un estado unitario sin legislaciones particulares para diferentes grupos étnicos. Las políticas inclusivas y las de preservación y puesta en valor del patrimonio deben actuar armónicamente con las otras políticas pero no deben mezclarse. Las políticas de salvaguardia y valorización del elemento candombe son compatibles con las otras políticas de reconocimiento. Pero no puede esperarse de ellas los resultados de una política social o de transferencias monetarias. Esta distinción debe quedar clara para las autoridades de gobierno y también para los portadores. Son las políticas sociales inclusivas las que deben mostrar el apoyo del resto de la sociedad a los afrodescendientes y no las políticas patrimoniales.

En el ambiente del tango

La comunidad tanguera está históricamente integrada al cuerpo de la sociedad, es diversa en su interior y tiene un perfil sociocultural capaz de aprovechar las oportunidades que brindan los nuevos tiempos. Sus integrantes son proactivos, buscan promover la actividad pero se ven como un grupo sin apoyos acordes al desafío planteado. Por otra parte, su relación con la administración es buena pero sienten que hay dificultades para la salvaguarda del elemento que no están siendo enfrentadas por el gobierno.

Los temores y las dudas de los tangueros son por lo menos compartibles. El futuro del tango como práctica con significados simbólicos, afectivos y prácticos enfrenta reales dificultades para revertir algunas tendencias fuertes: envejecimiento de los portadores y practicantes, elevados costos de orquestas y salas de baile, imagen de la práctica como algo del pasado, etcétera. Y no hay garantías de que las políticas de salvaguardia, con los recursos actualmente disponibles, sean capaces de revertir por sí mismas la actual situación de la práctica.

Hay áreas en las que la administración puede trabajar para levantar algunas restricciones: bajar las exigencias para la apertura de “milongas”, flexibilizar las normas municipales que regulan la práctica (revisar las reglamentaciones de horarios y “ruidos molestos”), etc. para que se pueda preservar el ecosistema del tango. Pero es evidente que las tendencias fuertes no se revierten sólo con eso.

El dilema en este caso es diferente. Si bien existe un grupo fuerte, unido y consolidado de practicantes, es necesaria una masa crítica capaz de revertir la situación de práctica residual. Es probable que sólo una operación masiva por parte del Estado pueda lograr un cambio, pero también es difícil predecir si esa conciencia del tamaño de la tarea se logrará en el corto plazo.

Entonces, ¿cómo debe tratarse el tema con los portadores? ¿Hay que reconocer frontalmente los peligros y amenazas para la transmisión de la práctica o alentar al grupo para que siga funcionando como motor del tango?

Reconocer las diferencias

Los lineamientos de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial no son suficientes como para enfrentar estos dilemas. Los organismos a cargo de la gestión del patrimonio inmaterial deben estar conscientes de las diferencias entre las comunidades portadoras.

Es importante conocer la historia de los portadores, sus aspiraciones, sus temores y sus reclamos para poder desarrollar planes de salvaguardia que no sólo promuevan al elemento sino que también devuelvan reconocimiento a los practicantes.

El gobierno de Uruguay ha comenzado a reflexionar sobre estos dilemas, pero la propia estructura institucional a veces conspira para un tratamiento eficiente y coordinado de las políticas. Estas dos comunidades portadoras de patrimonio inmaterial tienen necesidades diferentes, temores diferentes, formas organizativas divergentes. El desafío para el Estado es el de encarar las políticas de promoción y salvaguardia con la flexibilidad y la empatía capaz de conseguir la confianza y el respaldo de las comunidades y poder tratar a dos casos claramente diferentes de manera diversa.



Patrimonio biocultural: haciendo milpa, ética y crisis civilizatoria.



Luis Felipe Crespo

"La más consistente característica de las civilizaciones en decadencia es la tendencia a la estandarización y la uniformidad"

ARNOLD TOYNBEE

Hacer milpa es la metáfora con la cual entendemos una forma de vida en nuestro país, que es inherente a nuestra cotidianidad; con esta metáfora intento explicar la importancia que tiene este sistema de cultivos en el presente, que al estar conformado por los conocimientos, saberes y significaciones que se han generado durante milenios en un contexto de diversidad cultural configuran hoy el Patrimonio Biocultural de México. En el presente trabajo destaco el papel de la ética en un contexto de imposición de modelos de desarrollo y de crisis civilizatoria con el propósito de que pensemos en las alternativas que tenemos para el futuro a partir del *deber ser*.

Hacer milpa significa hablar de la diversidad y al mismo tiempo de la colaboración, se refiere al sentido del multicultivo pero también a la multiplicidad de manifestaciones simbólicas que están presentes en torno a él, de la relación con la tierra, con el cosmos, con los hombres y mujeres que la constituyen con su trabajo diario, pero también con los seres sobrenaturales que hacen posible que se lleve a cabo la reproducción, en síntesis, hacer milpa es el sentido de vivir en comunidad, de sentirse parte de un *nosotros*, es el tiempo y el espacio donde el patrimonio biocultural se cristaliza.

La milpa es la experiencia combinada en la domesticación de diversas plantas de origen mesoamericano que se cultivan en un mismo espacio, se entiende como el vínculo entre el trabajo campesino y el conjunto de actividades económicas, sociales y culturales que se realizan en torno a ella, la milpa es ante todo, un modo de vida actual de miles de indígenas y campesinos, pero también de grandes sectores de la población urbana en México.

*Árbol de la Vida.
"Sin maíz no hay país."
Oscar Soteno Elías.
Museo del Barro, Metepec,
Edo. Mex. Fotografía:
Luis Felipe Crespo*

Hacer milpa ordena el tiempo y el espacio, es decir, se planean las actividades productivas y ceremoniales para todo un ciclo agrícola, y con ello pone a su disposición el conjunto de saberes y conocimientos generados durante miles de años que permiten entender el entorno geográfico, sus características biológicas y ecológicas, estar al tanto del ciclo de lluvias y su comportamiento, así como de las corrientes de aguas, tanto superficiales como subterráneas, que permiten tomar las decisiones de orden productivo.

Hacer milpa, rebasa el hecho de sembrar el grano, articula la alimentación con la salud, la religiosidad con la vida cotidiana de los individuos, sus familias y la comunidad, alrededor de ella se llevan a cabo toda una serie de prácticas que cohesionan y dan sentido al presente y al futuro, de reconocerse herederos de saberes milenarios. La milpa es resultado de un destino ecológico, pero es también un destino cultural.

Hacer milpa es insertarse en un túnel del tiempo que nos lleva a adentrarnos en una dimensión histórica de gran profundidad, se trata de un recorrido de 9,000 años que reconoce el conjunto de conocimientos y saberes que se tienen con relación a las formas de apropiarse de la naturaleza, de transformarla, de trabajarla; es escrutar la complejidad del esfuerzo que se requiere para manejar diversos espacios productivos en un mismo ciclo agrícola, con una variedad de plantas intercaladas, labores que van acompañadas de múltiples actividades de carácter simbólico y cultural; tal magnitud de experiencias que demanda y es resultado de un largo proceso histórico de aprendizaje humano.

Mesoamérica y todo México han sido el escenario en el que se crearon las condiciones para que ese proceso sucediera, este es el territorio donde se originó la domesticación de un gran número de plantas y animales, también ha sido el espacio geográfico, constituido por las más diversas regiones ecológicas donde las plantas originarias se diversificaron, contribuyendo con ello, primero al surgimiento de una agricultura compleja basada en el policultivo, -la milpa- y posteriormente a configurar un verdadero sistema agroecológico que ha sido factor importante en su contribución a la agrobiodiversidad.

Lo anterior no hubiera sido posible sin la existencia de una gran variedad de pueblos y culturas originarias de este territorio, quienes ocuparon y ocupan distintos nichos ecológicos y constituyeron una de las civilizaciones más complejas en la historia de la humanidad. De esta ocupación, de la transformación cotidiana del entorno ecogeográfico, del intercambio de plantas y animales con vecinos cercanos o no, se configuró una idea del mundo -la cultura-, que indica que lo que hay en él, no nos pertenece, lo tenemos prestado y entonces lo que hay que hacer es retribuirle a la tierra lo que nos ofrece, se forjó entonces una relación de colaboración con la naturaleza, es por ello que tanto los antiguos mexicanos como los actuales le brindan, por medio de diversas fiestas, celebraciones y ritua-

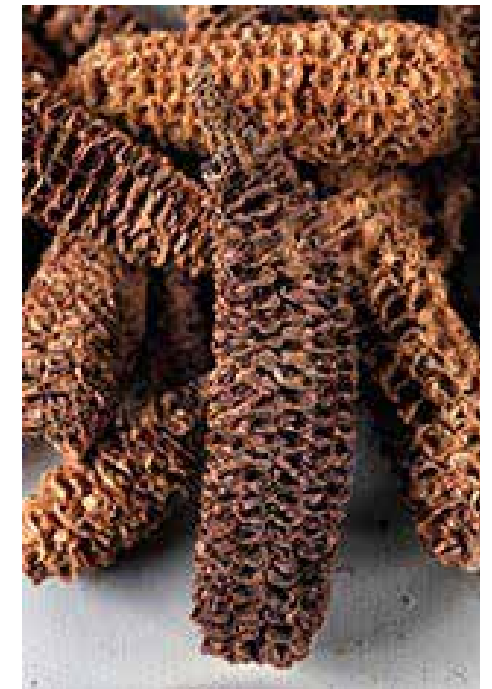
les un sentido de correspondencia, tanto con los seres divinos como con la madre tierra.

Hacer milpa, hecho común en todo el territorio de nuestro país, es la estrategia donde los conocimientos, saberes y significaciones se aplican a múltiples condiciones ambientales y ecológicas, son los agroecosistemas que se practican en las dunas costeras, en los pantanos, en el altiplano central, en las sierras, en climas secos, templados y tropicales, demostrando que la diversidad biocultural está presente.

Hacer milpa lleva a pueblos y comunidades indígenas a pensar, organizar y ordenar el tiempo y el espacio de forma articulada, es decir, el tiempo, a diferencia de las culturas de origen occidental, se presenta de forma cíclica, se piensa y se vive bajo la idea del continuo retorno, que tanto el cosmos como las cosas que forman el mundo, incluyendo los seres humanos, estamos en esta tierra de manera temporal, que venimos y vamos en un tiempo regido por seres divinos, con quienes hay que estar en constante agradecimiento y comunicación, por eso *hacer milpa* es la dimensión concreta y específica como se estructura el tiempo, desde las antiguas formas de contar, con el calendario corto y largo de los mayas, o la cuenta de 20 días por 13 meses con el que los mexicas calculaban los días para hacer el año ritual de 260, la base que sustenta la organización de los calendarios agrícolas y rituales que dan lugar a la celebración de innumerables fiestas y festividades indígenas, campesinas y también urbanas.

Hacer milpa está también vinculado con la organización del espacio como constituyente de la territorialidad simbólica y de una geografía sagrada presente en múltiples lugares, así como en la configuración del paisaje y sus componentes; es el lugar donde el conocimiento se produce y reproduce, tanto en el manejo de los agroecosistemas como en la aportación que indígenas y campesinos hacen constantemente a la biodiversidad en la permanente faena de la diversificación, tarea fundamental para comprender la conservación y sustentabilidad del sistema milpa.

Actor central en la milpa y en la articulación tiempo-espacio es el maíz, planta prodigiosa que da sentido al tiempo cotidiano y al tiempo ritual, al espacio de la producción y al espacio simbólico, es masculino y femenino al mismo tiempo, es noción de fertilidad, del nacer y el renacer, es base de la alimentación, de nutrir el cuerpo y el espíritu, es el sentido de la existencia de la simbiosis "maíz-ser humano" que se significa como co-dependiente; el maíz requiere de la mano del hombre para su reproducción y el ser humano del maíz para su sobrevivencia, somos carne de maíz, como lo saben los mayas. Los conocimientos y saberes



Mazorcas prehispánicas.
Laboratorio de
Arqueobotánica-INAH.
Fotografía: Gliserio
Castañeda



Manos de maíz. Mural
Palacio Bellas Artes-
México. Fotografía: Pamela
Scheinman

en torno a esta planta y su necesario cultivo con otras son lo que permite hacer milpa y se convierten en el factor constituyente para la formación y desenvolvimiento de la memoria biocultural de los pueblos de Mesoamérica.

Hacer milpa es más allá del mero trabajo agrícola ya que se traslada y se resignifica en la vida cotidiana de la sociedad en su conjunto, y no únicamente como parte de las expresiones culturales indígenas y campesinas; abarca desde la vastedad y diversidad de alimentos que se producen asociados al maíz y a los produc-

tos de la milpa, como son los distintos platillos de uso habitual y que contrastan con los de uso ritual: tortillas, bebidas fermentadas, tamales, sopas, atoles, nieves, tortas de elote, galletas, inagotables los platillos y bebidas que se producen y consumen a diario en nuestro país.

Hacer milpa es el invento biotecnológico de la nixtamalización del maíz, verdadero aporte de los conocimientos y saberes vinculados al consumo, la dieta y la nutrición como herencia precolombina que debido al efecto de la cal mejora las cualidades alimenticias del cereal y, asociado a los otros cultivos de la milpa (chile, frijol, calabaza, tomate y otros), complementa la dieta y los requerimientos nutricionales del ser humano, y que configuran el sistema alimentario básico de la población. Ahí su importancia ante la crisis de producción de alimentos que tienen el consumo del maíz y la producción de policultivos en la milpa, su valor nutrimental en comparación con los alimentos industrializados, de los problemas de salud ocasionados al respecto como la obesidad, desnutrición, hambre, etc.

En síntesis, *hacer milpa* es reconocer que el conjunto de conocimientos y saberes relacionados con el policultivo, son una herencia cultural cuyas prácticas sociales son tan amplias y al mismo tiempo tan arraigadas, que la sociedad misma las tiene apropiadas, constituyen parte fundamental del sistema de valores de la misma sociedad quien les asigna el carácter patrimonial.

La milpa como patrimonio biocultural

La diversidad biocultural es un concepto que vincula la interdependencia entre las diferentes formas de vida, biológica, cultural y lingüística, se compone del estrecho vínculo entre la cultura, las cosmovisiones y los sistemas de conocimientos, así como de los espacios y territorios que ocupan diversos grupos indígenas y comunidades campesinas. El largo proceso histórico que significó la expansión geográfica de la humanidad llevó a hombres y mujeres a utilizar de manera diver-

sa los recursos disponibles de su entorno y con ello a generar distintos sistemas cognitivos que de generación en generación constituyeron la memoria biocultural de los seres humanos.

El corpus cognitivo que pueblos indígenas y campesinos poseen, les permite elaborar sistemas de clasificación muy detallados sobre los diversos elementos que se encuentran en sus entornos, así se han creado etnoclasificaciones relacionadas con los ecosistemas, los suelos, los relieves, los sistemas hídricos, etc. Una de las características de estos sistemas clasificatorios es que son relacionales, es decir, siempre se encuentran vínculos entre los distintos componentes del medio físico y natural. Si bien, estos sistemas cognitivos se establecen “sobre sus propios recursos naturales circundantes” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 54); los conocimientos, saberes y significados relacionados con la milpa y el maíz no pueden restringirse a una localidad o pueblo en particular, debido a que forman parte integral del proceso civilizatorio que dio lugar a Mesoamérica.

Los conocimientos y saberes obtienen carácter de patrimonio biocultural al formar parte de la memoria colectiva, de estructuras de pensamiento y cosmovisión, formas de producción y de manejo de los ecosistemas, que en el caso de México permean a toda la sociedad en su conjunto, tanto a productores indígenas y campesinos como a la población urbana que procesa, transforma y experimenta un sin fin de formas de consumir el maíz y demás productos de la milpa, no lo es solamente en la elaboración de alimentos y bebidas, abarca también los conocimientos generados en torno a la salud, en ritos y ceremonias que se traducen, por ejemplo, en las innumerables fiestas populares urbanas, etc. Retomando la perspectiva de Lourdes Arizpe con relación a que el patrimonio intangible se concibe como el conjunto de significados que se arrojan en la memoria colectiva (Arizpe, 2013), entendemos que el patrimonio biocultural está compuesto por las distintas significaciones que colectivos y pueblos arrojan en esa memoria colectiva, lo que Toledo y Barrera-Bassols denominan “Memoria Biocultural” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

El Patrimonio Biocultural se concreta en una amalgama de prácticas sociales que configuran un estilo de vida compartido por la sociedad y sustentado en la diversidad de las mismas, supone entonces, como ha señalado Rafael Cejudo, una “elevada elaboración conceptual o estética” (Cejudo, 2014: 193) que a mi parecer son producto de la acumulación y transmisión de dichos conocimientos y saberes que configuran la memoria biocultural en un contexto de representatividad e identificación simbólica. Adscribir el sistema de conocimientos, saberes y significaciones en torno a la naturaleza y su manejo como patrimonio biocultural supone dimensionar que tanto la diversidad biológica, lingüística y cultural son un mismo dispositivo, que como lo señala Luisa Maffi es “componente intrínseco del sistema humano y el medio ambiente global”.



Murales en el Museo de Sitio, Cacaxtla, Tlax.
Fotografía: Gliserio Castañeda

Uno de los aspectos más relevantes que ofrece el Patrimonio Biocultural es la concepción que el ser humano y la naturaleza son una entidad común, algunos investigadores como Narciso Barrera-Bassols le han llamado *Culturalaleza*, (Barrera-Bassols, 2013), y es en ella donde se sustentan los conocimientos y saberes que se generan por la diversidad de pueblos y culturas en el mundo, concepción que se encuentra en permanente contradicción con el pensamiento surgido en occidente, que separa al ser humano de la naturaleza y lo coloca como su domador, a partir de “sus habilidades cognitivas superiores percibidas y la capacidad tecnológica para avanzar” como lo resalta Luisa Maffi (Maffi, 2014).

La producción y los intentos por introducir las semillas transgénicas, como en su momento lo fue la revolución verde, viene acompañado del discurso ideológico del “bienestar y el progreso” que se presenta a la sociedad como “valores universales” necesarios para alcanzar el “bienestar”, en realidad -y aquí coincido con Luis Villoro- tiene el propósito de “justificar la superioridad de los valores que la civilización dominadora aporta a los dominados” (Villoro, 2004; 132), en mi opinión, principalmente la estructura axiológica asociada a la competitividad y la propiedad privada de los bienes y servicios.

El patrimonio biocultural se concibe como bien común y en ese ámbito se establecen los valores y normas que le dan sentido, en contraposición, los dere-

chos de propiedad que empresas como Monsanto, Singenta Pionner-Dupont y otras esgrimen como suyos en la experimentación, siembra y comercialización resultado de las transformaciones genéticas que hacen del maíz, es totalmente violatorio a los derechos colectivos que indígenas y campesinos han ejercido durante milenios, derechos ligados a la conservación y diversificación del maíz, que en la actualidad permiten contar en México con 64 diferentes razas y variedad de maíz.

Una de las consecuencias de la expansión de las agroindustrias que utilizan semillas transgénicas es la modificación de los significados culturales que se han constituido en torno al maíz y la milpa. El campesino al dejar de producir y experimentar con sus propias semillas, no sólo pierde la posibilidad de mantener la diversidad genética de razas y variedades de maíz, sino que también pierde, además de los conocimientos, el conjunto de signos y significados que año con año se establecen en torno a la planta.

Por otra parte, hay que considerar que el desarrollo de las biotecnologías se ha soportado en la bioprospección que empresas multinacionales u organismos no gubernamentales financiados por las primeras, realizan en los países considerados megadiversos, bioprospección que se sustenta en la expropiación de conocimientos y saberes que constituyen acciones de biopiratería. Desde el punto de vista de la ética, estas acciones trastocan y violan los principios más elementales con los que se sustenta el patrimonio intangible, vulnerando un conjunto de códigos de significación que pueblos indígenas y campesinos han generado sobre la naturaleza y su entorno.

A partir de la definición de patrimonio inmaterial adoptada por la UNESCO en la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, afirmamos que el Patrimonio Biocultural es una categoría que articula la cultura con la naturaleza, ello permite superar la visión reduccionista y fragmentada de que los temas de medio ambiente, desarrollo y cultura se traten por separado, incluyendo los relacionados con la patrimonialización de la cultura. Como lo señaló la propia UNESCO en *Nuestra Diversidad Creativa* (1996), se trata entonces de subrayar que estas relaciones se conciben como un ente indisoluble que no sólo ha sido apropiado por indígenas y campesinos, sino que además se transmite hacia amplios sectores de la sociedad en ese mismo sentido.

Milpa y maíz, hacia una dimensión ética

David Sobrevilla nos ofrece una excelente definición de ética, la cual se entiende como “sistema moral [que] consiste en un sistema de reglas que existen en virtud de la presión social que aquellos que la ejercen consideran justificada por medio de un valor fundamental con el que se identifican” (Sobrevilla, 2004: 69); en



Diosa Chicomecoatl
(diosa madre del maíz).
Centro Cultural Comunitario,
Culhuacán-INAH.
Fotografía: Gliserio
Castañeda

este sentido, *hacer milpa* nos remite a un sistema de valores y representaciones relacionadas con la idea de compartir un pasado, un conjunto de significaciones entrelazadas con la concepción misma de la vida y la muerte, somos los hombres de maíz, que nacimos del *Tonacatépetl*, cuando Quetzalcóatl convertido en hormiga extrajo el alimento y ordenó a sus dioses que se nos reparara, no sólo se estableció el mito de origen sino con él se constituyó un proyecto civilizatorio, que a través del tiempo incorporó los *ethos* que trajo consigo la conquista, la larga historia colonial y el tortuoso proceso de construcción de la nación; *hacer milpa* no es sólo compartir una idea del mundo, es también el compartir un sistema de reglas y valores que abarcan a la sociedad en su conjunto.

Las prácticas sociales están guiadas por las representaciones de quienes las llevan a cabo e incluyen y las convierten en actos y acciones, de acuerdo con León Olivé, “una estructura axiológica

[está] compuesta por los fines que se persiguen mediante esas acciones, así como los valores y las normas involucradas”. (Olivé, 2009: 148). Entonces son las representaciones sociales que dan forma y sentido a los sistemas de valores de una sociedad, éstos son cambiantes con el tiempo, algunos de ellos prevalecen en función de que siguen formando parte del conjunto de signos y significaciones en términos identitarios y de configuración de una cosmovisión. La memoria biocultural que surgió de la experiencia milenaria en torno al maíz y la milpa es cambiante en cuanto a sus formas y particularidades, pero se mantiene en sus partes fundamentales en virtud que adquirió el carácter patrimonial, forma parte también de la estructura axiológica de esta sociedad, basta solamente voltear la mirada a la profunda significación que para todos nosotros representa el enunciado “somos hombres de maíz”.

La UNESCO en **Nuestra Diversidad Creativa** señala que “[...] todo intento de formular una ética global debe inspirarse en los recursos culturales, en la inteligencia de los pueblos, en sus experiencias emocionales, sus memorias históricas y orientaciones espirituales”. (UNESCO, 1996: 17). Lejos de compartir las tesis de la neutralidad de la ética o “principalista”, la cual se construye desde arriba, de forma vertical y no considera los temas de la diversidad cultural (Olivé, 2009), considero que uno de los derechos que surgen de una ética de la cultura es aquella que,

en palabras de Villoro “[...] Comprende el derecho a la autonomía de expresión; utilización propia de la lengua y de sus propios recursos expresivos; el derecho a utilizar los conocimientos y técnicas que considere convenientes; el derecho a fijar metas y programas colectivos y a determinar las instituciones y procedimientos de decisión para cumplirlos” (Villoro, 2004: 136).

Desde la ética, *hacer milpa* como metáfora, significa que la estructura axiológica que la comprende se inserta en la dimensión del *deber ser* de la sociedad, es decir, no es suficiente con impulsar mecanismos que lleven a un *reconocimiento de índole institucional*, de lo que se trata es de aceptar que este país tiene futuro, en la medida que sea capaz de sustentarlo a partir del sistema de valores que se desprenden de concebir a la milpa y al maíz como patrimonio biocultural.

Lo anterior nos lleva a revisar cuál es el papel de la ética con relación a la producción de los conocimientos en una sociedad considerada pluricultural pero donde la expansión del sistema-mundo capitalista, categoría que introdujo Wallerstein, ha condicionado una forma específica de entender la realidad, ha

San Isidro en las nubes.
Cuadro de semillas.
Museo del Barro, Metepec,
Edo. Mex. Fotografía:
Luis Felipe Crespo





Tláloc sembrando desde las nubes. Museo de la zona arqueológica de Teotihuacán.
Fotografía: Gliserio Castañeda

impuesto los cánones de las bellas artes y de la estética, donde las humanidades ocupan el campo de los valores, que la ciencia no consideró como relevante, y que condiciona una sola forma de producción de los conocimientos que cada vez se especializa más, pero al mismo tiempo se convierten en un factor que obstaculiza discernir la verdad.

La ciencia se entiende como un conjunto de prácticas que se desarrollan dentro de los sistemas de ciencia (Olivé, 2009: 149), prácticas científicas que están orientadas a producir conocimientos con valores epistémicos que tienen carácter universal legitimados por las universidades y las instituciones académicas. Wallerstein señala que las “estructuras cognitivas contemporáneas fueron el resultado de una mayor reorganización del mundo del conocimiento que acompañó a la construcción del sistema mundial moderno [...]”. Así mismo afirma que “El funcionamiento de una economía mundial capitalista requirió de una autoridad secular y por lo tanto de un conocimiento secular” (Wallerstein, 2006: 48), que hoy denominamos como científico y que se coloca en el seno de la sociedad como un sentido valorativo de orden superior e incuestionable, donde otros tipos de conocimiento no tienen cabida.

Pensar que sólo existe un conocimiento cifrado por el dominio de las ciencias naturales sobre el conocimiento humano en general significa reducir las

posibilidades de comprender la problemática ambiental por la que atraviesa el planeta que nos tienen en una crisis civilizatoria; se trata de trascender la parcelación que las disciplinas universitarias nos proponen para adentrarnos a la dimensión milenaria de los conocimientos y saberes generados por la humanidad, los cuales se producen a partir de un conjunto de prácticas sociales que son coherentes con el sistema de representaciones sociales al que el grupo pertenece; es decir, que son el resultado de lo que Toledo y Barrera-Bassols denominan el complejo *korpus, cosmos y praxis* donde se genera la memoria biocultural que produce y legitima dichos conocimientos.

La milpa entendida como un sistema agroecológico es resultado de un esfuerzo de conocimientos y saberes colectivos, que ha mostrado su eficiencia ecológica y productiva durante más de 7,000 años; al aportar a la biodiversidad del planeta suficiente material genético hasta el grado de considerar que ésta es resultado del esfuerzo humano y que además produce las especies necesarias para complementar la dieta alimentaria de hombres y mujeres, como señalé anteriormente.

Una de las dimensiones que adquiere el concepto de Patrimonio Biocultural, es que al estar íntimamente relacionado a los conocimientos colectivos, éstos pasan a formar parte de los derechos colectivos de los pueblos que los generan, se distinguen claramente de los conocimientos producidos por el sistema dominante, sobre todo por los denominados tecnocientíficos, que son las prácticas vinculadas con la producción de semillas híbridas y transgénicas, que tienen estatus de conocimientos privados.

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas son una prolongación de los derechos territoriales, éstos se definen como centros de domesticación y diversificación de las semillas de maíz y de las plantas relacionadas con la milpa. De acuerdo a la situación actual del país, es en los territorios y regiones indígenas donde se resguarda y generan con mayor intensidad los conocimientos y saberes en torno a la naturaleza y su manejo, como señala el estudio de Eckar Boege: “Los territorios de los pueblos indígenas [son los] laboratorios de domesticación, experimentación y manipulación genética de las especies silvestres, semisilvestres y domesticadas” (Boege, 2008: 159). A mi parecer, desde una perspectiva del *deber ser*, se requiere asumir la responsabilidad y compromiso ético tendiente a reparar los daños ocasionados o que puedan ocasionar la propagación del polen de semillas contaminadas por transgénicos, impulsadas por empresas transnacionales y toleradas por los gobiernos.

Ética y crisis civilizatoria

El rumbo que ha tomado la humanidad a partir de la expansión de sistema-mundo capitalista, ha provocado violencia, lo que el Papa Francisco denomina “sín-

tomas de una enfermedad que afecta al suelo, al agua, al aire y a los seres vivos” (Papa Francisco, *Carta Encíclica Laudato Sí*, 2015). En mi opinión, importa destacar que la dinámica de los cambios producidos en el planeta en los últimos 70 años, vertiginosos en la dimensión de las tecnologías, los movimientos migratorios, la economía, etc., se contrastan con las transformaciones de la vida biológica; la tierra vive con un “*déficit ecológico*”, esto es la relación entre el gasto ambiental y la capacidad del planeta para recobrar lo que se consume. En palabras de Eckar Boege, al hacer “el balance anual entre lo que se usa y destruye de los recursos bióticos y lo que se repone, [desde] octubre de 2006 la tierra rebasó la capacidad biológica para recuperarse” (Boege, 2008: 16); es decir, nos encontramos inmersos en una crisis civilizatoria y ante un futuro incierto.

La expansión del sistema-mundo capitalista ha sido posible gracias a la imposición de paradigmas tecnológicos cuya base está en el uso de los combustibles fósiles, principalmente el petróleo y la electricidad; hoy más de la mitad de la población del mundo vive en ámbitos urbanos, situación que provoca un altísimo consumo de energéticos, además de favorecer la des-ruralización. El petróleo como recurso no renovable se encuentra en un momento en que su tasa de consumo cada día es mayor, creando el escenario de su pronto agotamiento hacia la mitad del siglo XXI; en el 2008 se alcanzó la cota más alta de producción según las cifras que ofrece Renán Vega (Vega, 2013).

Este modelo económico causa hambre y miseria, propicia la destrucción de economías campesinas con la monopolización de paquetes tecnológicos para la agricultura por parte de las agroindustrias y empresas transnacionales con su consecuente control de los procesos productivos. La creciente homogeneización de los campos de producción se amplía con monocultivos que favorecen el desmonte y la pérdida de grandes extensiones de bosques y selvas, disminuyendo la biodiversidad. El modelo de producción agrícola es petro-dependiente en el uso de fertilizantes y diversos agroquímicos (Vega, 2015).

Si bien, los rendimientos en ciertos cultivos han aumentado, lo cierto es que en el mundo existe una pérdida de la seguridad alimentaria. El modelo actual de producción de alimentos se presenta de la siguiente manera: 1) de la superficie total de tierras cultivables, las agroindustrias ocupan con monocultivos el 80%, y alimentan al 30% de la población mundial; 2) las agriculturas campesinas ocupan con policultivos el 20% de las tierras y dan de comer al 50% de la humanidad; 3) el otro 20% se alimenta de la caza, la recolección y la pesca y un 6% se alimenta de la agricultura que se practica en las ciudades (Barrera-Bassols, 2014). Hay que destacar que cada día se dedican más extensiones de tierra para sembrar cereales que se destinan para la elaboración de los llamados biocombustibles, como el etanol.

Una de las características de la actual crisis civilizatoria es la tendencia a la homogeneización de la cultura y con ello a la enajenación de formas de vida no elegidas

(Villoro, 2004: 130). Al imponerse un único modelo de desarrollo se impone también una sola forma de entender las relaciones de los seres humanos con la naturaleza, a ésta se le asigna tan solo el sentido de mercancía despojándola de las múltiples significaciones que los diversos pueblos y sociedades le otorgan, además, es importante no perder de vista que el modelo global de desarrollo ha tenido, entre otras consecuencias, la destrucción de las economías agrícolas campesinas (Arizpe, 2013).

A pesar que la UNESCO ha señalado durante años que los programas de desarrollo que lleven a cabo, deberán de respetar la diversidad cultural y proteger el patrimonio cultural, en realidad los modelos económicos, y sobre todo la política extractivista que se aplica en los países de América Latina, hacen todo lo contrario. En una sociedad multicultural, cuyas relaciones interculturales se caracterizan por la desigualdad y la segregación, el conjunto de valores morales de los sectores dominantes se imponen al de los grupos minoritarios. Me sumo a Ernesto Garzón, quien señala que “La existencia de esta desigualdad facilita una conducta de coacción y de engaño por parte del entorno nacional, es decir, un comportamiento que apunta justamente a la destrucción de la calidad de agentes morales a los débiles y vulnerables” (Garzón, 2004: 46).

En síntesis, afirmamos que nos encontramos inmersos en una crisis civilizatoria y que la viabilidad de la humanidad está en riesgo cuando los principales indicadores señalan que la depredación ambiental se acrecienta año con año y que al día de hoy no se observan advertencias de retorno, que el crecimiento de los espacios urbanos y de la gran industria de transformación demanda mayor consumo de energéticos fósiles en un contexto de agotamiento de los yacimientos de carbón y petróleo, la ampliación de las fronteras agrícolas para la introducción de monocultivos impulsados por agroindustrias y para la siembra de productos no alimenticios propicia el aumento en la desertificación y la disminución de selvas y bosques, el incremento en la especialización de los espacios geográficos que tienden a la homogeneización de la naturaleza afectando severamente la actual biodiversidad y causando con ello el calentamiento global. La crisis civilizatoria se refleja también en un cambio radical en el paradigma y valores que la humanidad ha mantenido con relación a la naturaleza y con los seres humanos, al modificarse el sentido de la cooperación y la colaboración para imponerse la ideología de la competitividad y del dominio humano sobre la naturaleza, se dejó de colaborar con el hábitat para pasar a extraer de ella la mayor cantidad de recursos posibles en el menor tiempo.

Construyendo el futuro

Los criterios estéticos e historicistas que parten de una visión de la cultura como ámbito recreativo reduce la posibilidades de entender que la importancia está



Muñeca campesina.
Ameyaltepec, Gro.
Acervo de Arte
Indígena. CDI.
Fotografía: Gliserio
Castañeda

en la construcción de escenarios civilizatorios; es a partir de los patrimonios culturales que le dan sentido y cohesión a la vida de pueblos y comunidades que es posible construir y vislumbrar el futuro desde paradigmas del *deber ser*. Todos los pueblos comparten un origen mítico y un pasado común, en esa medida les corresponde imaginar su futuro en sus propios términos; es este sentido, desde una perspectiva ética, un futuro que abandone la memoria biocultural de quienes la han mantenido y enriquecido durante milenios, se percibe como un futuro catastrófico y apocalíptico, por ello es necesario apuntar que para resolver la crisis civilizatoria en la que nos encontramos, se requiere retomar el significado que tiene éticamente el patrimonio biocultural.

Uno de los valores que contiene el Patrimonio Biocultural es que se concibe como un bien común, sustentado a partir de los conocimientos y saberes que se mantienen y transmiten en la medida que las aguas, el suelo, las plantas, los animales, el territorio, es decir, la naturaleza en su conjunto, es inalienable y se entiende como parte de un patrimonio colectivo. Los trabajos que la UNESCO realiza en torno a la salvaguardia del Patrimonio Intangible, habrán de ir más allá de la idea de resguardar lo que está en riesgo o de reconocer su importancia, lo trascendente será que en cualquier escenario futuro, éstos tendrán que valorar la importancia que tienen los sistemas de creencias, conocimientos y saberes que pueblos y comunidades poseen y que es lo que denominamos como Patrimonio Biocultural.

Por último, en el contexto de crisis civilizatoria en que estamos inmersos, volver la mirada al patrimonio intangible, en particular a los aportes que el patrimonio biocultural ha realizado durante milenios, es generar una mirada hacia el futuro, como señala Lourdes Arizpe, “todas las formas de patrimonio cultural intangible simbolizan una garantía de conocimiento, de solidaridad y de apoyo con miras al futuro” (Arizpe, 2013: 49)

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes. 2013. “Patrimonio cultural intangible: los orígenes del concepto”. En Topete Lara, Hilario y Cristina Amezcua Chávez (coords). *Experiencias de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Cuernavaca. Pp. 27-54
- Barrera-Bassols, Narciso. 2013. *La Disputa por la Vida: memoria biocultural, cultu- ralezas y territorios en rivalidad*. Universidad Autónoma de Querétaro. XVI Diplomado en Análisis de la Cultura. Coordinación Nacional de Antropología- INAH, México.
- Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México. ISBN: 978-968-0385-4

- Cejudo, Rafael. 2014. “Sobre el valor del Patrimonio Cultural Inmaterial: una propuesta desde la ética del consumo” en *DILEMATA*, Revista Internacional de Éticas Aplicadas; año 6 (2014), nº 14, 189-209. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Córdoba. ISSN 1989-7022. <http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/270>. (Consulta. 10 de junio del 2015)
- Garzón Valdés, Ernesto. 2004. “El problema ético de las minorías étnicas” en León Olivé (Coord.). *Ética y diversidad cultural*. Fondo de Cultura Económica. México. Pp. 37-62
- Maffi, Luisa. 2014. *La diversidad bio-cultural para el desarrollo endógeno: Lecciones de la investigación, la política, y experiencias sobre el terreno*. Terralingua, EE.UU. <http://terralingua.org/> (Consulta. 23 octubre del 2014)
- Olivé, León. 2009. “El maíz en México, problemas ético-políticos” en *Ciencias*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Núm. 92 - 93, octubre-marzo, 2009, pp. 146-156
- Papa Francisco. 2015. *Carta Encíclica, Laudato Si, Sobre el Cuidado de la Casa Común*. El Vaticano. Roma. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. (Consulta el 21 de julio del 2015)
- Sobrevilla, David. 2004. “Ética etnocéntrica y ética universal” en León Olive. (Coord.). *Ética y diversidad cultural*. Fondo de Cultura Económica. México. Pp. 63-73
- Toledo, M. Víctor y Narciso Barrera Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial. Perspectivas agroecológicas. Barcelona. ISBN: 9978-84-9888-001-4
- UNESCO. *Nuestra diversidad creativa. Informe de Comisión mundial de cultura y desarrollo*. UNESCO. Paris, 1996
- Vega Cantor, Renán. 2013. “Crisis civilizatoria” en *Herramienta, Lecturas sobre Marxismo Ecológico*. Panamá, julio. Pp. 43-54. <http://www.herramienta.com.ar/> (Consulta 8 de enero del 2015)
- Villoro Luis. 2004. “Aproximaciones a una ética de la cultura” en León Olive. (Coord.). *Ética y diversidad cultural*. Fondo de Cultura Económica. México. Pp. 130-152
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*. Siglo XXI editores. Madrid. ISBN 9789682326042



El respeto a la tradición. Los pascolas y el venado en la ritualidad indígena del noroeste de México

José Luis Moctezuma
Antolín Vázquez Valenzuela

Introducción

El grupo étnico mayo se aut nombra *yoreme*, con el significado de “la gente”, pronunciada *yoeme* entre los yaquis. A su vez designan a los blancos o mestizos con la palabra *yori*, cuyo término original expresaba “bestia fiera” o “valiente”. Sin embargo, el vocablo *yoreme* ha cambiado en nuestros días y ha expandido su significado al de “el que respeta la tradición,” en una clara confrontación con la visión que tienen los mayos de la forma de practicar el catolicismo los mestizos (Camacho, 2011: 14 y 163; Sánchez, 2011:153).

Esto significa que para los autonombados *yoreme* la tradición juega un papel sumamente importante para su cohesión como grupo étnico. Esta tradición se ve reflejada en un complejo sistema de rituales en los que participan la gran mayoría de los miembros de los grupos étnicos de la región, constituidos a partir de varias organizaciones religiosas, como los fiesteros; los fariseos y sus mandones; las verónicas y magdalenas; las tres marías y tres josés, estos dos últimos conocidos como *anhelguarda* entre los yaquis; los matachines; los maestros rezanderos, además de sus cantoras en el caso de los yaquis, así como las autoridades de la iglesia y, entre los yaquis, los gobernadores tradicionales, quienes también participan en las ceremonias religiosas, además de los que trataremos en este trabajo, los pascolas y el venado (Moctezuma, López y Merino, En prensa).

Los mayos y yaquis, además de los guarijíos, pimas, tarahumaras, tepehuanos del norte, pápagos y hasta los seris, perciben cómo la manera en que profesan la religión católica los mestizos no tiene el compromiso que representa para los grupos indígenas del noroeste de México. Desde el punto de vista de quienes practican las religiones nativas, los mestizos no están tan involucrados

*Pascola y venado mayos.
2014. El Júpare,
Huatabampo, Sonora.*

con el ritual, dejando a los curas el lugar central de la liturgia y participando de manera pasiva en las misas y otros actos religiosos liderados por quienes poseen la investidura católica. La limosna es un pequeño desembolso frente a lo que representa pagar una manda o participar de alguna manera en la religión nativa, lo que siempre implica una merma económica y física.

Al mismo tiempo existe un marcado rechazo de los mestizos a la manera en que los grupos indígenas del noroeste de México llevan a cabo el ceremonial católico nativo, rico en rituales y costoso para quienes son los responsables de llevarlos a cabo, sobre todo entre los mayos y yaquis. Su crítica más feroz gira en torno al gasto realizado para llevar a cabo sus fiestas, a pesar de la precariedad económica en la que viven. Además, desaprueban el tiempo dedicado al ceremonial, aduciendo su pobreza al tiempo consagrado a sus rituales en lugar de dedicarlo a la obtención de recursos económicos, como es considerado desde la perspectiva de la relación trabajo-dinero en el mundo occidental.

Así, al proponer un acercamiento a la cultura inmaterial de los grupos del noroeste, es necesario partir de elaborar una campaña intensiva en todos los niveles, sobre todo en el educativo y en los medios de comunicación para que los grupos mestizos entiendan la cultura de los pueblos indígenas de la región, particularmente la riqueza ritual y la manera en que llevan a cabo su ceremonial, incluyendo la forma compleja en que los pascolas y el venado cumplen una importante función dentro de la ritualidad de estos grupos y el modo en que son parte de un sistema donde la reciprocidad conforma uno de los núcleos más significativos de las identidades y devenires de las culturas indígenas de la región.

Los pascolas y pascoleros

Las religiones nativas de los grupos del noroeste han pasado por un proceso de sincretismo con el catolicismo ortodoxo, sobre todo durante la época colonial, cuando se conforman los principales grupos rituales organizados de distinta manera en cada sociedad indígena, de acuerdo a como fueron reproduciendo la religión católica impuesta por los misioneros enviados por la Corona española y fuertemente influenciada por la ritualidad y, sobre todo, por las cosmovisiones de cada grupo. Este tipo de catolicismo nativo, a excepción de los seris, está más cercano a la forma de evangelizar de los misioneros que a la manera de operar el catolicismo de hoy en día. Esto marca una gran diferencia entre percepciones encontradas de la forma de practicar la religión católica (López, Harriss y Moctezuma, 2010). Por un lado las distintas manifestaciones católicas que se han desarrollado a partir de la ritualidad y cosmovisión de las sociedades indígenas de la región y por el otro la dinámica seguida por la religión católica diseñada desde El Vaticano y contrapuesta abiertamente a las manifestaciones de quienes han

operado sin la guía de sacerdotes y más bien organizados en diversos grupos ceremoniales, que juntos practican rituales transmitidos a través de la tradición oral, así como por los usos y costumbres difundidos de generación en generación.

Si bien los mayos y yaquis son los únicos que disponen de pascolas y venados en su sistema ritual, expresado en complejas formas de participación y parafernalia, así como en un extenso acervo de mitos relacionados a su aparición, sus prácticas y su relación con otros mundos posibles dentro de la cosmovisión de ambas sociedades (Moctezuma, 2014), el resto de las comunidades indígenas de la región adaptaron a los pascolas, llamados pascoleros por la mayoría de ellos y asimilados a sus conformaciones rituales y a las cosmovisiones que las sostienen. En todos los casos en necesaria una difusión de sus características para poder entender su razón de ser y la manera en que se manifiestan en cada uno de los grupos del noroeste de México, ya que representan el único rasgo cultural compartido únicamente por los grupos de esta amplia región (Moctezuma, 2009). Fuera del noroeste de México no existe una expresión ritual como la de los pascolas y el venado, así que claramente representa uno de los núcleos más importantes de la diversidad cultural de esta región.

El término pascola viene del híbrido entre el español y las lenguas cahitas, de las cuales únicamente persisten el mayo y el yaqui. La primera parte está formada por la palabra española pascua, que para el tiempo de la evangelización colonial tenía el significado de “fiesta”. El segundo elemento lo compone la palabra de origen cahita *óola*, cuyo significado es “viejo o sabio”, por lo que la combinación se traduce como “el viejo o sabio de la fiesta” (Moctezuma, *Idem.*) Esta caracterización queda patente en la máscara y forma de danzar de los pascolas. Las crines de caballo que adornan la máscara son de color blanco, representando las cejas y la barba blanca de los ancianos. Al momento de danzar lo hacen encorvados, como el andar de una persona de edad avanzada. Por su parte el danzante de venado mantiene el término original *maso* y la forma de bailar del danzante semeja los movimientos del venado y en varias partes del ritual es notoria su caracterización como el ciervo, además de la cabeza del venado utilizada por el danzante. En las lenguas de yaquis y mayos existe un símil entre hombre y venado, al ser considerado este animal como el ser primigenio de ambos grupos étnicos.



El Alawasi guiando a los pascolas mayos. 2014. El Júpare, Huatabampo, Sonora



Niño pascolero guarijío. 2014.
El Júpare, Huatabampo,
Sonora

Para ser pascola se requiere pasar por un proceso que lo adentra en el *tenku ania*, “mundo de los sueños o de las vivencias.” Esto solo lo logran aquellos que logran tener el *seewa taka* “cuerpo flor” y han conseguido pasar por un estado en donde se adquiere el don a través de su valor y capacidad para enfrentar a los seres malignos que le van a otorgar los dotes de un buen pascola, sea danzante o músico (ver Olavarría, Aguilar y Merino, 2009; Lara, 2013 y Moctezuma, 2014).

Los pascolas son parte fundamental del sistema ritual de todos los grupos étnicos del noroeste, en

particular entre yaquis y mayos. Para estas dos sociedades indígenas, para que una fiesta religiosa tenga este carácter es necesaria la participación de los pascolas, no así del venado, que si bien casi siempre está presente bajo las ramadas, en algunos casos no acompaña a los llamados bufones rituales (Parson y Beals, 1934). Al ser invitados por los fiesteros, autoridades tradicionales o las familias que ofrecen una fiesta, al iniciarla se convierten en los anfitriones de ésta y son ellos quienes comienzan y terminan las celebraciones, lanzando cohetones al cielo para marcar los tiempos del ceremonial. En el resto de los grupos su presencia es fundamental para ciertos rituales, sobre todo aquellos que tienen que ver directamente con el pedido de lluvias.

Cabe destacar que el pascola cahita pasó al resto de los grupos indígenas de la región durante la época colonial, incluyendo a los seris, quienes no pertenecen a las lenguas yutoaztecas, al ser una lengua y cultura aislada, con un modo de subsistencia basado en la pesca, recolección y caza, mientras el resto de los grupos de origen yutoazteca han tenido la agricultura como sistema primordial, aunque los cahitas no dependieran únicamente de ella, en donde el llamado mundo del monte les dotaba del 50% de su subsistencia mediante la caza, pesca y, sobre todo, la recolección de frutos y semillas. Lo notorio del préstamo de los pascolas a los seris es que todavía cantan algunas canciones en lengua yaqui, debido a que en la época prehispánica y colonial ambas sociedades compartían una vecindad territorial (Astorga *et al*, 1998).

Haciendo referencia a la influencia cahita del pascola seri, Olmos (2011: 279) señala lo siguiente:

“En la variante seri del Pascola, el danzante baila sobre un cuadro que funciona como resonador. Se coloca justo enfrente del cantor que interpreta piezas acompañado por una sonaja de hojalata. Este bailador puede utilizar una corona que recuerda a la que utilizan los matachines cahitas, y tiene, además, imágenes de personajes vestidos a la usanza de los misioneros coloniales”.

Los grupos de la sierra, incluyendo guarijíos, pimas, tarahumaras y tepehuanos del norte, así como los pápagos o tohono o’odham del desierto, incorporaron al pascola pero no al venado y modificaron un poco el nombre al llamarlo pascolero. Su integración a la cosmovisión y ritualidad de estos grupos estuvo enmarcada por la presencia de mayos y sobre todo yaquis, quienes se movían hacia otras localidades durante la época colonial por su destreza para el trabajo, llevando consigo a los pascolas (Velasco, 1983). Al mismo tiempo, los misioneros jesuitas integraron a los pascolas a la ritualidad católica entre los cahitas y eso permitió que otros miembros de la Orden Ignaciana, al ver el impacto que tenía en las misiones de los ríos Zuaque, Mayo y Yaqui, accedieran a su vez a su integración en el resto de los grupos del noroeste. Con el tiempo quedaron incorporados a las diversas formas de religión católica nativa que practican las sociedades indígenas de esta zona.

Si bien los pascoleros en la tarahumara fueron introducidos por sus vecinos de origen cahita, han modificado sus características originales de acuerdo con la cosmovisión y ritualidad de los grupos de la región. Su diversidad es mayor en esta región que entre los grupos yaqui y mayo, aunque se enmarcan dentro de las danzas religiosas de raigambre católico. También pueden aparecer en distintas fiestas pero son más comunes durante la Semana Santa. Incluso en algunos pueblos, como en Norogachi, únicamente danzan en la madrugada y mañana del Sábado Santo (Acuña, 2007), cuando se va a levantar La Gloria, al igual que lo hacen los yaquis y mayos. Sin embargo, no usan una vestimenta particular y pueden bailar mujeres. Por su parte, en Coyachique se les llama *baskoli* y danzan también en otros rituales, como en la celebración de muertos (Caballero y Pintado, 2012: 4).

Otra diferencia significativa entre los grupos de la sierra y los de la planicie costera, es que para los primeros bailar pascol, o pascolear, tiene como uno de sus significados más importantes la realización del ritual para propiciar la fertilidad de la tierra con fines agrícolas, mientras para los cahitas cumple la función de pedido de lluvias para el florecimiento del *juya ania* y con ello la abundancia de plantas y animales que sirven de sustento material y simbólico de estos grupos étnicos.

Así lo señala Aguilar para el caso de los guarijíos:

“Son del pascola (fiesta de la cava-pisca). La cava-pisca en una celebración de origen agrícola para agradecer las cosechas y pedir una buena siembra... A lo largo de los ‘juegos’ de la cava-pisca los danzantes de pascola reconstruyen diferentes distintos elementos y personajes de su mundo, jugando a convertirse en distintos seres: gallinas, toros, cuervos o hasta vaqueros, obispos y otros personajes de su entorno. De esta manera, mediante la danza, la música y el teatro el mundo festivo-religioso de los guarijíos expresa su belleza y profundidad”.

Los pascolas vistos desde la perspectiva folklórica y local

Los pascolas o pascoleros representan uno de los elementos más significativos de los rituales para los grupos del noroeste. Ligados fuertemente a la religiones nativas, están asociados a las cosmovisiones que le dan sustento a los rituales y a las identidades étnicas de todas estas sociedades e incluso han impactado a las sociedades mestizas donde se encuentran sus enclaves, aunque están lejos de entender el valor y la trascendencia del papel que juegan en la vida comunitaria indígena y a lo mucho se han quedado con un incipiente rol estético de la danza, la mayoría de las veces desvirtuada de su contexto cosmológico. Únicamente le han dado un valor folclórico sin poner atención a todo el contexto en donde se dan estas danzas.

Los pascolas han resultado tan complejos que la mayoría de las veces se han enfocado en el venado, en términos puramente dancísticos. El caso más emblemático es la forma en que el ballet folclórico de Amalia Hernández desvirtuó la danza del venado y que ha sido reproducido sin empacho por múltiples grupos de baile y de alguna manera ha impactado a algunos jóvenes danzantes de venado mayos, muy distinto a la pericia para hacer algunas suertes los venados en algún momento del ritual y no a todo lo largo de su práctica dancística. Por ejemplo, la rutina de levantar monedas con los pies o la boca se llevan a cabo en cierto momento de la fiesta pero la mayoría del tiempo el danzante de venado no realiza ese tipo de actos.

La forma desvirtuada de la realidad indígena en que han sido considerados estos danzantes rituales también se muestra en una serie de representaciones. En un sinfín de pinturas y esculturas que incluyen a estos personajes, se trastoca su originalidad por una estilización e incluso un total desconocimiento al presentar mujeres danzantes, sobre todo yaquis, cuando son hombres los que únicamente pueden pertenecer a esta organización ceremonial. En el caso de la escultura, el montaje de un enorme danzante de venado instalado por el gobierno del estado de Sonora en el extremo sur de la región yaqui, comprueba la manera idealizada en que les interesa caracterizar a esta figura ya mítica para esta región del país. El danzante muestra una musculatura lejana a la realidad yaqui, en donde los rasgos físicos se parecen más a un atleta modelado en un gimnasio que a las características de quienes practican la danza, que pueden tener un cuerpo vigoroso y hasta estilizado, pero nunca con la apariencia de la obra recientemente erigida.

Caso contrario lo presenta la obra pictórica de Mota (Moctezuma y Vázquez, 2015), el artista mayo que ha plasmado en sus obras a un número considerable de danzantes, vistos a través de una mirada que transmite la realidad cultural y física de los sus personajes, a excepción de un cuadro en que a propósito ilustra un danzante de pascola mayo con características físicas extraordinarias, más parecidas a las de un superhéroe que incluso a las de una figura moldeada en un gimnasio. De alguna manera juega con los parámetros expuestos por los artistas

mestizos, contrapuestos a los de un artista plástico con profundas raíces étnicas. Su visión contrasta claramente con la manera en que son percibidos por una sociedad mestiza alejada del conocimiento real de sus características dancísticas y mucho menos del papel que juegan en la cosmovisión y ritualidad de las sociedades indígenas que la comparten.

Los recursos naturales y su interrelación con los personajes rituales

En un territorio donde la necesidad de agua es fundamental para la supervivencia, los rituales en donde participan los pascolas y el venado muestran la importancia del vital líquido para la continuidad de la humanidad, ya no por sí sola, sino dentro del esquema de la reproducción del *huya ania*, “el mundo del monte”, en donde florecen la flora y la fauna y con ello la posibilidad de la sobrevivencia humana al contar con los recursos naturales que permiten su sustento, no solo materiales sino también simbólicos (Moctezuma, En prensa).

La lucha por los recursos entre yoris y yoremes o, más ampliamente, entre las lógicas indígenas y las mestizas, revelan el conflicto por la explotación de las riquezas naturales. Esto ha marcado la relación entre ambos puntos de vista y desde la llegada de los europeos al noroeste de México han sido la causa de constantes luchas por el control del territorio, incluyendo el uso del agua. El resultado ha sido la merma de espacios y recursos naturales de los grupos indígenas y el deterioro del entorno natural. Las industrias agrícolas, mineras, forestales, ganaderas y mineras han borrado del mapa extensos lugares en donde florecía el *huya ania*. Lo poco que queda debería ser protegido para que los miembros de estos grupos tuvieran acceso a sus necesidades materiales y simbólicas, varias de las cuales van de la mano con sus requerimientos para continuar con sus rituales.

La necesidad más imperante es dotar del gasto ecológico a las cuencas de los ríos Yaqui, Mayo y Fuerte para que en sus cauces corra nuevamente el río en el caso de los dos primeros, detenidos por las presas para uso comercial, y conserven al tercero con suficiente agua salubre. Lo poco que llevan actualmente los ríos Yaqui y Mayo es agua altamente contaminada, mientras el río Fuerte presenta problemas a causa de minas, otras industrias y residuos agroquímicos.

*Pascola y venado mayos. 2014.
El Júpare, Huatabampo,
Sonora*



cos. Dotar de suficiente agua y de buena calidad permitiría el florecimiento del *huya ania* a lo largo de una extensa vertiente en donde crecen muchas de las plantas y flores que utilizan los miembros de los grupos étnicos, entre ellas el álamo y el carrizo, tan importantes para llevar a cabo sus ceremonias religiosas y cada vez más escasos de encontrar cerca de las comunidades indígenas.

Al mismo tiempo propiciaría el aumento de la fauna de la zona, muy exigua por la falta de agua y flora, antaño pródiga en las riveras de los ríos mencionados. Entre la fauna utilizada en los rituales se cuenta el venado, la zorra y el gato montés; la piel disecada de los dos últimos son usadas para distinguir a los *alawasin* entre el grupo de fiesteros mayos, además de los llamados animalitos del monte, como la tortuga y la iguana, quienes están presentes en los panes elaborados por la familia de un difunto yaqui durante su cabo de año y con los que juegan los pascolas con los niños de la comunidad. Por otro lado se requiere de un cuidado del mundo del monte para que pueda reproducirse la mariposa *Cuatro Espejos*, cuyo capullo se utiliza para hacer la sarta que forman los ténabaris, utilizados por los fariseos, el danzante de venado y los pascolas o pascoleros de la mayoría de los grupos indígenas del noroeste de México, sujetados alrededor de las pantorri-llas, entre el tobillo y la rodilla, los cuales producen un cascabeleo característico, sobre todo al momento de danzar.

La falta del material original para la confección de los ténabaris ha hecho que en el último lustro se hayan incorporado otros componentes para la producción de éstos entre los fariseos mayos, como la hoja de lata de los envases de cer-veza y refresco, llamado “soda” en esta región, así como ténabaris elaborados de plástico. El sonido producido es parecido al de los originales y resulta más barato para la gran cantidad de fariseos o judíos que también los utilizan en su atuendo. Por fortuna hasta ahora no hemos registrado entre pascolas y venados el uso de ténabaris contruidos con estos nuevos materiales, pero de seguir la merma de este producto tan importante para la danza, es seguro que pronto los empiecen a usar los jóvenes que comienzan a integrarse a los grupos dancísticos rituales.

El camino para la salvaguardia de los pascolas y el venado

Ahora bien, impulsar el reconocimiento de los pascolas y el venado como patri-monio cultural inmaterial implica seguir las lógicas de su organización social como fundamento para la gestión ética de este patrimonio de los grupos étnicos del no-roeste de México para el mundo. De lo contrario implicaría subsumir este patrimo-nio en una dinámica que en lugar de protegerlo y hacerlo más viable, tanto dentro como fuera de las comunidades originarias, acabaría por hacerlo desaparecer al mercantilizar a estos personajes, de acuerdo a las lógicas comerciales que rigen los modelos occidentales, incluyendo aquellos que tienen que ver con la cultura.

Otro aspecto sumamente importante sobre las formas de gestión del patri-monio cultural inmaterial, como el de los pascolas y el venado, tiene que ver con la participación de los actores sociales (Seminario Permanente para la Salvaguar-da del Patrimonio Musical de México, 2015). Dejarlos de lado impediría contar con los especialistas e interesados en las prácticas rituales. Sus conocimientos ancestrales y su interés por conservar y reproducir sus rituales permiten trabajar con un grupo de interés muy importante, quienes han hecho posible la conti-nuidad y reproducción de un complejo sistema de rituales y personajes que los practican, así como de los saberes de los espe-cialistas.

El constante inter-cambio de ideas y pro-puestas entre los actores sociales y otros interesa-dos en el patrimonio, co-mo investigadores, pro-motores culturales, miem-bros de las comunidades, organizaciones sociales, así como instituciones de cultu-ra, además de otras que tienen que ver con el fenómeno del patrimonio cultural, tan complejo dadas las características en las que se reproduce, permitirá aterrizar propuestas viables de apoyo y difusión de las necesidades propias de quienes representan la columna vertebral del patrimonio cultural señalado.

Ya hay camino andado sobre la manera de abordar la problemática sobre los pascolas y el venado. El trabajo de antropólogos, lingüistas y otros estudiosos de la cultura han provisto de suficientes elementos para tener un panorama más o menos completo sobre la cosmovisión y ritualidad de los grupos con mayor complejidad en cuanto a los pascolas y el venado, como son los yaquis y los ma-yos. Además de los señalados en algunos apartados de este trabajo, se deben in-cluir los estudios de Alberio (2003), Camacho (2015), Lerma (2015), López (2011), Ochoa (1998), Olavarria (2003), Ramírez (1996), Sánchez (2012) y Varela (1987), entre otros. La investigación sobre los pascoleros tarahumaras también mues-tra un progreso en el conocimiento, incluyendo las investigaciones de Pintado (2012); así como para los tres grupos mencionados en la obra de Olmos (1998) y se está avanzando poco a poco con el resto de los grupos del noroeste. En cuanto al trabajo de promotores culturales e instituciones de cultura en la región, también muestran una continua labor alrededor de este fenómeno patrimonial. Por su parte, los portadores han estado expresando su interés por participar en el



Reunión sobre los pascolas.
2014. El Júpare, Huatabampo,
Sonora

proceso de reconocimiento de todo aquello que tiene que ver con los danzantes y los rituales en donde intervienen.

Los eventos celebrados el 24 y 25 de octubre de 2014, ya han dado frutos alrededor de una propuesta por inscribir a los pascolas y el venado en diferentes instancias que reconocen el patrimonio cultural inmaterial, como son los municipios, las instancias académicas y culturales de los gobiernos de Sonora y Sinaloa, el CONACULTA y particularmente la posibilidad de ser incluidos en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. El cortometraje producido a partir de esta fiesta es uno de los resultados del compromiso de un gran número de participantes en este proyecto.

La reunión de pascolas y venados mayos, yaquis, guarijíos y seris, se dio dentro de la ceremonia ritual mayo de bienvenida a difuntos que comienzan precisamente el 24 de octubre de cada año. Los fiesteros de varios pueblos mayos, organizados alrededor de los fiesteros de El Júpare, Huatabampo, Sonora y guiados en el ritual por el maestro rezandero mayor de este pueblo y uno de sus discípulos, apoyaron para que nuevamente se llevara a cabo esta fiesta que duró hasta la mañana siguiente. Cinco ramadas y una tarima fueron el escenario para la celebración de la fiesta por parte de pascolas y venados de los mayos de Sonora y Sinaloa, una representación de los yaquis de los ocho pueblos tradicionales, además de otra de los yaquis de Hermosillo, así como de los pascoleros guarijíos y seris.

Durante la fiesta hubo una convivencia entre los grupos de pascolas, pascoleros y venados, bailando incluso en las ramadas de los grupos vecinos, sin faltar al respeto del significado que tiene la ramada. Al mismo tiempo ellos mismos conversaron sobre la importancia de participar en el proceso de reconocimiento de su práctica ritual en distintos ámbitos culturales y de gobierno, así como apoyar

un programa que lleve a integrar esta danza a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO.

Al día siguiente se realizaron dos encuentros de discusión sobre una propuesta de postulación de estos grupos rituales como patrimonio inmaterial de la región noroeste. En el primero participamos

investigadores, promotores culturales y autoridades de diversas instituciones interesadas en la iniciativa, mientras en el segundo fueron los actores sociales quienes expresaron su interés y las problemáticas que tienen para continuar cumpliendo con su práctica ritual, algunas de las cuales se han vertido en esta presentación. A partir de estos eventos se ha dado seguimiento y se pretende continuar con las discusiones con el fin de tener propuestas viables sobre este patrimonio cultural inmaterial y las gestiones con un sentido ético en donde se involucre definitivamente a los actores sociales, o de lo contrario los resultados serán muy negativos para las comunidades indígenas que han practicado estos rituales desde la época prehispánica hasta nuestros días, pero seriamente vulnerados por la sociedad mestiza y últimamente por los efectos de la globalización.

A manera de conclusión

El único rasgo cultural que comparten los grupos étnicos del noroeste de México es la danza del pascola o pascol, además del venado de yaquis y mayos. En la mayoría de los casos se ha convertido en un emblema identitario de estos grupos indígenas y forma parte del sistema ritual de estas sociedades. Dada su importancia ha sido objeto de varias investigaciones, sobre todo en los casos de yaquis, mayos y tarahumaras. A su vez distintas instituciones han hecho labor entre quienes practican estas danzas, sobre todo a partir de los promotores culturales interesados en apoyar a sus portadores. Por su parte los actores sociales han mostrado interés por promover su difusión; por un lado debido al desconocimiento de la sociedad mestiza y por el otro por la necesidad de revitalizar su práctica en aquellos lugares en donde se ha estado perdiendo o ha sido difícil su continuidad, además de los serios problemas que muestran los nichos ecológicos en donde se localizan los territorios tradicionales de los grupos en cuestión, más críticos a partir de los procesos de globalización.

La posibilidad de ser reconocida para estar en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, implica una labor de trabajo conjunto entre las instituciones, los investigadores y, sobre todo, entre los portadores de esta tradición en los estados de Sonora, Sinaloa, Chihuahua e incluso Arizona, en donde también se localizan yaquis y tohono o'odham. La participación libre e informada de las comunidades para llevar a cabo la elaboración del expediente es uno de los retos para hacer factible su reconocimiento y, posteriormente, la puesta en práctica de las políticas públicas que resulten en una difusión, revitalización y continuidad de la ritualidad en donde se enmarca esta danza y sus portadores. El trabajo está en proceso y se espera la mayor participación posible de los actores sociales y de quienes estamos interesados en hacer viable su propuesta.

Venado yaqui. 2014. El Júpare, Huatabampo, Sonora



Referencias bibliográficas

Aguilar Zeleny, Alejandro, 2007, “Sones del alma. La música de la gente de Sonora, patrimonio cultural vivo,” Antropología. *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época No. 80, Septiembre, 29-39.

Albero Molina, Mariano, 2003, *Pascolas y chapayecas: problematización de la figura del bufón ritual (ritual clown) en los dos personajes enmascarados del ceremonial yaqui*, Tesis de Licenciatura, México, UAM-Iztapalapa.

Acuña Delgado, Ángel, 2007, “Bailar pascol en la Alta y Baja tarahumara. Una mirada al cielo y otra al suelo, *Dimensión Antropológica*, Vol. 39, enero-abril, pp. 69-99.

Astorga de Estrella, María Luisa, Stephen Marlett, Mary Moser y Fernando Nava, 1998, “Las canciones seris: una visión general”. En: Zarina Estrada *et al.* (eds.), *Memorias del IV Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Tomo 1, volumen 2, Hermosillo, Sonora, Editorial UniSon, pp. 499-526.

Caballero, Gabriela y Ana Paula Pintado, 2012, “Marcos de referencia en el el lenguaje del espacio en el ralámuri de Coyachique y en el rarámuri de Choguita, Ponencia presentada en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Viena, Austria.

Camacho Ibarra, Fidel, 2011, *El camino de flores. Ritual y conflicto en la Semana Santa mayo*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____, 2015 “Cuando el venado se levanta con la aurora”, *Artes de México (La búsqueda del venado)*, No. 117, Julio, pp. 12-21.

Lara González, José Joel, 2013 “El ensueño. Rito de paso onírico-mítico-confirmatorio de los danzantes de pascola y venado de San Miguel Zapotitlán, Ahorme, Sinaloa” Antropología. *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva época No. 95, Agosto, 69-72.

Lerma Rodríguez, Enriqueta, 2015, “El encantamiento del hombre-venado, *Artes de México (La búsqueda del venado)*, No. 117, Julio, pp. 22-29.

López Aceves, Hugo Eduardo, 2011, “La música mayo en Sinaloa o por que los hombres nunca aprendieron a tocar, *Diario de Campo*, No. 5, pp. 8-13.

López, Hugo, Claudia Harriss y José Luis Moctezuma, 2010, “Autoridad y religión en el noroeste de México: los sistemas normativos entre yaquis, mayos y guarijíos,” en *Los dioses, el evangelio y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Vol. IV. Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrrer (coords.), pp. 183-234, México, INAH.

Moctezuma Zamarrón, José Luis, 2009, “De pascolas a pascoleros en el noroeste de México”. *VII Foro de las Misiones del Noroeste de México. Origen y Destino*. Hermosillo, (Gobierno del Estado de Sonora CCBlyCRM, Instituto Sonorense de Cultura y el Centro INAH Sonora).

_____, 2014, “El huya ania ‘el mundo del monte’ y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo,” en *Lenguas, estructura y hablantes. Estudios en homenaje a Thomas C. Smith Stark*, Vol. II. Rebeca, Barriga y Esther Herrera (coords. y eds), México: El Colegio de México, pp. 1125-1148.

_____, En prensa, “Lengua y cultura como factores de resistencia e identidad étnica yaquis, *Diario de Campo*.

Moctezuma, José Luis, Hugo López y Érica Merino, En prensa, “La flor y la cruz. La semana Santa cahita (yaquis y mayos),” en Baez, Lourdes (coord.), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México, Volumen IV*. México, INAH.

Moctezuma, José Luis y Antolín Vázquez (coords.), 2015, *Mota. Obra pictórica 1979-2014*, Hermosillo: ISC / Dirección General de Culturas Populares (Programa de Desarrollo Cultural Regional Yoreme).

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, 1998, *Los mayos. Alma y arraigo*, Mexicali, Universidad de Occidente y Editorial El Correo.

Olavarría, María Eugenia, 2003, *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés Editores.

Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar y Érica Merino, 2009, *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Miguel Ángel Purrúa.

Olmos Aguilera, Miguel, 1998, *El sabio de la fiesta. Música y mitología e la región cahita-tarahumara*. México, INAH (Colección Biblioteca del INAH).

_____, 2011, *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste.

Parsons Elsie C. y Ralph I. Beals, 1934, “The sacred clowns of the Pueblo and Mayo-Yaqui Indians,” *American Anthropologist*, Vol. 36, Nom. 4, October-December, pp. 491-514.

Pintado Cortina, Ana Paula, 2012, *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la Barranca*, México, INAH.

Ramírez, Maira, 1996, “Un análisis estructural de las danzas del venado y del pascola”, en Jáuregui Jesús; María Eugenia Olavarría y Víctor Franco (coords.), *Cultura y comunicación. Edmund Leach in Memoriam*, UAM/CIESAS, México, pp. 465-491.

Sánchez Pichardo, Pablo, 2011, *La inversión del cosmos. Danzas, rituales y mitos en la región yoreme*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

_____, 2012, “Las danzas de pascola y venado. Su cultura material y comportamiento ritual, *Anales de Antropología* 46, pp. 135.153.

Seminario Permanente para la Salvaguarda del Patrimonio Musical de México, 2015, A las autoridades encargadas de atender los lineamientos de la convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO, Comité Ejecutivo Nacional Delegación D-II-IA-1 Sección X del SNTE. Tomado de: <http://www.inahacademicos.net/archivo/articulo.php?idarticulo=226&idseccion=123&idrevista=15>

Varela, Leticia, 1987, *La música en la vida de los yaquis*, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora.

Velasco Rivero Pedro de, 1983, *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumara*, México, Centro de Reflexión Teológica.

CONCLUSIONES

Luis Felipe Crespo
Margarita Magaña
Hugo Callejas Martínez
Marco Antonio Chávez Aguayo
Ignacio Bonilla
Roberto Elissalde

Preámbulo

El reconocimiento y viabilidad del Patrimonio Cultural Inmaterial se encuentra determinado por la capacidad de permanencia y reconfiguración que poseen los sujetos-portadores que lo hacen posible, no en las formas de expresión o medios de difusión de las prácticas culturales. Los bienes y elementos culturales se configuran como vehículos transmisores de identidad, conocimientos y símbolos, que de manera tradicional —no formal— se transmiten por generaciones, propiciando así la cohesión, el disfrute y el goce del PCI para las comunidades, grupos o personas.

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y las Directrices Operativas para su aplicación, mantienen en sí mismas un componente ético al valorar el derecho y la primacía que tienen las comunidades, grupos y personas sobre el reconocimiento, práctica, transmisión y salvaguardia de su propio patrimonio. De la misma forma, se encuentra implícito el imperativo del respeto a los derechos humanos fundamentales, el respeto a otras comunidades, a la diversidad cultural y a su PCI. Por tanto;

- Para una gestión y salvaguardia ética del PCI, se requiere que los gobiernos, académicos y sociedad en general, reconozcan y visibilicen el papel protagónico de las comunidades portadoras, como verdaderos especialistas de su PCI, no sólo como ejecutantes de una expresión cultural, sino como sujetos protagonistas del desarrollo, la transmisión y la regeneración del mismo.
- Es necesario que se propicie y generen las condiciones para el fortalecimiento de las capacidades de las comunidades en el conocimiento, sensibilización y

participación de su Patrimonio. De esta manera, la participación directa, libre e informada de las comunidades, grupos y personas, permite sembrar y generar una forma de entender la democracia y la participación y desarrollo comunitarios desde el PCI. Así, el reconocimiento del valor de una manifestación cultural, genera un empoderamiento de los grupos portadores, lo que les permite alcanzar el ejercicio de sus derechos culturales, que por su parte, el Estado ya debe tener reconocidos.

- Es igualmente importante que se propicie y generen los procesos de enseñanza y transmisión de las expresiones culturales para la salvaguardia y garantía del PCI, con el objeto de que generaciones futuras lo disfruten plenamente y que contribuyan a preservarlo del olvido al situarlo en el conocimiento colectivo.

Los portadores son el eje que pone en contacto al mundo con un determinado patrimonio cultural inmaterial, por lo tanto, su consentimiento y su bienestar son imprescindibles al momento de postular un elemento. El consenso social entre los diferentes actores que intervienen en la manifestación del PCI, facilita su salvaguardia y garantiza los mecanismos para su transmisión. Entender la democracia, como una condición necesaria para la salvaguardia ética del PCI, es reconocer, respetar y defender los derechos consuetudinarios de las comunidades, grupos o individuos como premisas consensuadas y pactadas colectivamente. Supuesto que implica reconocer la territorialidad de los espacios simbólicos, y la intervención de todos los involucrados, incluyendo el medio natural en el que habitan. Aprender a escuchar y decir la *palabra desde el corazón* es un imperativo para la gestión del PCI. Comprender el reconocimiento que se hace desde el *no-sotros para que quepan todos*.

Se reconoce que los Estados Parte han elaborado e impulsado el reconocimiento de las expresiones del PCI, sin embargo, algunos no han formulado los planes de salvaguardia pertinentes ante la ausencia de un andamiaje jurídico que regule la aplicación del PCI, de tal suerte, los mecanismos que impulsan se basan más en políticas económicas que realzan el valor comercial, que en políticas culturales que fortalezcan el valor simbólico y el de la ciudadanía, además, en virtud de que le dan un valor mayor al uso cultural para el beneficio económico que al valor simbólico los mecanismos impulsados se enmarcan en las políticas económicas, más que en las políticas culturales y de fortalecimiento de la ciudadanía, además de carecer de parámetros de orden ético para la instrumentación de las políticas que permitan la salvaguardia del PCI.

El PCI parte del reconocimiento que le otorgan los portadores de la expresión, y representa la pluralidad de expresiones culturales que caracterizan a la humanidad. La propia defensa y salvaguardia de la diversidad es por sí misma “un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona hu-

mana [...], lo que supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos indígenas” (Art. 4º Declaración sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO, 2001), por lo que la labor de protección y salvaguardia de los PCI, que se observa en las declaratorias o reconocimientos a niveles locales, regionales o nacionales, es de suma importancia para garantizar los derechos culturales y colectivos de las comunidades portadoras. Sin embargo, los PCI que se postulan a una inscripción en las Listas de Patrimonio Inmaterial, deberán tomar en cuenta a todos los actores involucrados y determinar la existencia de una voluntad política y social, que involucre distintas medidas, especialmente en el diseño e instrumentación de políticas transversales que fortalezcan a los grupos y comunidades que son portadoras de ese PCI. Si el elemento que está en la salvaguardia tiene un significado amplio o de valor importante para la sociedad en su conjunto, la construcción de los instrumentos jurídicos y programas fluye con mayor facilidad, tiene mayor utilidad social y goza de una mayor legitimidad.

Principios éticos

Es imperativo pugnar por una gestión ética del PCI que conozca y reconozca los valores y conflictos que tienen los grupos a su interior o con otros, y con ello, **se respete y exija respeto** para las diferentes visiones que tienen los portadores de su PCI, al no interferir ni intervenir en las decisiones que tomen las comunidades, grupos o individuos, así como en las propias formas en que éstos salvaguarden y gestionen el desarrollo de sus Patrimonios, claro, en el marco del respeto a valores universales como los Derechos Humanos.

El desarrollo sostenible de las expresiones culturales del PCI, involucra o integra todas las esferas y ámbitos de la vida comunitaria, por lo que, el conocimiento y reconocimiento no solo de la expresión cultural sino de los procesos comunitarios sociales, económicos, simbólicos o míticos, será la pauta para la construcción de estrategias de desarrollo integral, mediante la articulación de todos los elementos vistos como derechos de orden social, para el fortalecimiento y la cohesión comunitaria.

El fin principal de lograr una declaratoria, debe ser la salvaguardia de la misma manifestación, y no obtener un reconocimiento o un *sello* que incida en una exposición masiva de los elementos, cuyo fin sea la mercadotecnia y propaganda para el turismo, e incluso para generar beneficios económicos para un grupo menor y ajeno. Situando la salvaguardia en el centro, se garantiza la viabilidad de la manifestación, que es lo que finalmente se debe pretender. Para ello, es necesario que esa salvaguardia se encuentre determinada por el deseo legítimo

de las comunidades de que esa manifestación o elementos sean atendidos, preservados y transmitidos. Es importante señalar, que desde una perspectiva ética a la hora de perseguir una declaratoria, estatal, nacional o a nivel internacional, ésta realmente responda al deseo de la comunidad portadora; y en menor medida cuando sean agentes ajenos —como puede ser el caso de gobiernos u organismos no gubernamentales— quienes quieran y convenzan a ciertos miembros de la comunidad para que apoyen esa iniciativa. Como un imperativo para la gestión ética del Patrimonio, deberá quedar claro que el turismo, el beneficio económico y la propiedad privada, no están por encima del valor —simbólico, sagrado, comunitario y social— del PCI; no obstante, esta tensión entre el interés de los portadores, los eventuales beneficiarios de su nominación o su no nominación, debe ser evaluada colectivamente. En esta discusión deberán participar las autoridades políticas locales, regionales y nacionales, los portadores, practicantes y la comunidad implicada, los eventuales beneficiarios y eventuales perjudicados en caso de inscribirse o no, en caso de “explotarse” económicamente o no un determinado elemento.

El desarrollo sostenible de las comunidades portadoras de una expresión cultural declarada PCI, inicia por entender que el propio desarrollo involucra o integra todas las esferas y ámbitos de actuación comunitaria, grupal o de las personas. Por lo que el conocimiento y reconocimiento no solo de la expresión o el elemento, sino de los procesos comunitarios y de sus ámbitos cultural, social, económico, simbólico o mítico, así como de la participación de todos los actores que en él participan, es lo que permitirá generar estrategias integrales de desarrollo. Así, la conservación del PCI permitiría a los grupos en situación de segregación y subordinación, impulsar procesos organizativos de participación abierta y plural, los cuales llevarían a las comunidades a fortalecer sus procesos de democratización y de desarrollo integral.

Recomendaciones

Los gobiernos y demás instituciones sociales y académicas, deberán propiciar y generar las condiciones para el fortalecimiento de las capacidades de autogestión de las comunidades, en el conocimiento y sensibilización de su PCI. A partir de ello, se deberán detonar procesos eficaces de enseñanza y transmisión de las expresiones y manifestaciones culturales para la salvaguardia y la transmisión a las nuevas generaciones: **“Cuidar la semilla del relevo para transmitir su legado”**.

Todos los actores involucrados, portadores, sociedad e instituciones académicas y gubernamentales deberán impulsar y cotejar la toma colectiva de decisiones, con miradas y estrategias consensuadas y pactadas de común acuerdo, siempre y cuando no agredan los derechos y dignidades fundamentales del ser

humano y no busque el daño premeditado (consciente) a los demás seres vivos y al medio ambiente.

- Aunque el espíritu de la Convención de 2003 es ético y busca la paz, algunas gestiones gubernamentales o intereses económicos distan mucho de considerar los valores éticos de la misma, ya que las Listas desatan en algunos casos procesos económicos y políticos que ponen en riesgo al PCI; por ejemplo, algunas actividades turísticas que propician la masificación y la explotación económica de los bienes culturales y que, debido a la existencia de presiones externas, pueden llegar a excluir a los portadores de las decisiones que afectan al PCI. Para ello, es imprescindible e imperativo sustentar rigurosamente los planes de salvaguardia que se integran a los expedientes de candidatura, con en la elaboración de ESTUDIOS / EVALUACIÓN DE IMPACTO CULTURAL que analicen las repercusiones ambientales, sociales y económicas que puede generar la instrumentación del reconocimiento; que tomen en cuenta todas las dimensiones de la inscripción del elemento, y que, necesariamente, se sostengan y se encuentren validados por el consentimiento directo, libre e informado de los portadores.

La patrimonialización conlleva a la valoración y jerarquización de determinadas expresiones, en detrimento y menoscabo de otras, ya que muchas veces los Estados Parte favorecen las expresiones más vistosas o las que sean funcionales a ciertos intereses políticos y culturales de un gobierno en turno. Las instituciones encargadas de la operación del PCI, deberán denunciar y evitar a toda costa el uso y usufructo político y económico de las manifestaciones, por lo que la legislación y las instituciones deberán generar mecanismos, como la tipificación de delitos y las sanciones para quienes atenten contra los valores y objetivos de la Declaratoria. Es menester señalar, que la generación de conflictos entre los involucrados en el PCI es resultado de la apropiación que muchas veces hace la sociedad o el gobierno de íconos que representan elementos identitarios de los portadores, por lo que debe haber respeto, consideración y rescate de las categorizaciones y definiciones propias de las comunidades portadoras.

Los gobiernos deberán crear estructuras jurídicas, políticas y administrativas —en caso de no tenerlas— o impulsar las existentes, para brindar la atención y dar cauce a las implicaciones posteriores a las declaratorias e inscripciones en las Listas de PCI, estableciendo competencias entre las diversas áreas y niveles de gobierno. Se recomienda que quienes se encarguen de las gestiones del PCI, sean oficinas cercanas a la ciudadanía, cuyo carácter descentralizado cumpla con el Principio de subsidiariedad.

En materia de derechos, existe una transversalidad e integralidad del PCI, por lo que, asegurar y salvaguardar el patrimonio no es solamente competencia

de los derechos culturales, sino también de los derechos políticos, territoriales y económicos de las comunidades. En el caso de los derechos territoriales, éstos se configuran como primordiales, porque la cultura tiene una territorialización que se relaciona con la protección del ambiente y del espacio, el cual alberga y sustenta las manifestaciones y a sus portadores. La desterritorialización deja sin materia prima a las manifestaciones, las afecta y tienen que modificarse para adaptarse. Por lo que debe ser una premisa fundamental, la creación de instrumentos jurídicos e institucionales que consideren la territorialidad en los planes de salvaguardia, e inclusive en la escala de **Región cultural**.

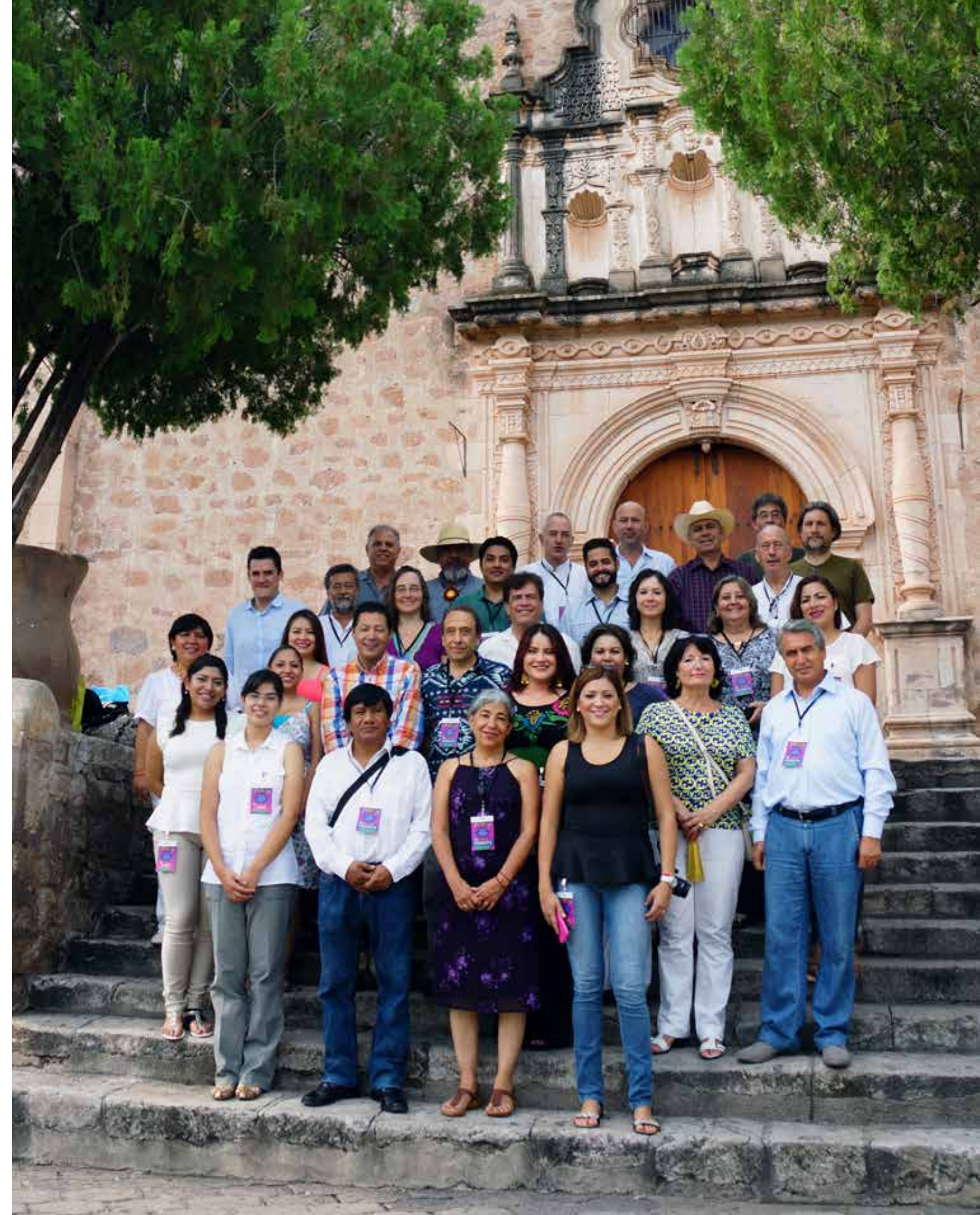
En la gestión del PCI, su aplicación tiene diversas consecuencias al interior de los grupos. Se generan procesos positivos y negativos. Las instituciones que dan seguimiento a estos grupos están en un dilema ético que tiene que atender 3 campos:

- la construcción de políticas sociales inclusivas;
- los reconocimientos éticos de tipo institucional y social sobre los valores que significan estas manifestaciones y,
- la construcción ética en relación con los portadores (al interior de la comunidad).

Los principios éticos y premisas jurídicas que rijan la implementación de la Convención de 2003, deberán integrar y considerar los conceptos de bienes comunes y derechos colectivos, los cuales permitan una mejor interpretación de los contenidos del PCI, y con ello, favorecer la resolución de los problemas que aparecen en la gestión del mismo.

La biodiversidad es parte integrante y constituyente de la diversidad cultural, por lo tanto del PCI, de tal suerte que se encuentran relacionados de manera sistémica e indisoluble, y se configuran como un todo que le da sentido simbólico y le da contenido a la vida comunitaria. De esta manera, la gestión ética del PCI deberá considerar los sistemas de valores de los portadores sobre el territorio, el hábitat que significan y les dota de un sentido de pertenencia.

Es de interés general, el que a partir de este tipo de discusiones y reuniones, emerja una petición, destinada a la generación de una propuesta integral y consensuada, para la protección de los Derechos de Propiedad Colectiva sobre las expresiones y elementos culturales del PCI, misma que deberá ser de carácter diferente, a la que actualmente rige la Propiedad Intelectual de Autor.





Carmen Orguet

Licenciada en Artes Plásticas y Visuales en la Escuela Nacional de Bellas Artes, Universidad de la República, Uruguay (Udelar) y egresada de la Tecnicatura en Museología en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar).

Se desempeña como Coordinadora de Programas de la Comisión Nacional del Uruguay para la UNESCO (Cominal) en el Ministerio de Educación y Cultura desde 2008.

Formó parte de la capacitación de UNESCO “Patrimonio Vivo en Argentina, Paraguay y Uruguay” sobre la aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial dictados en Argentina 2012-2013.



Enrique Pérez López

Realizó estudios de licenciatura en Psicología social, actualmente 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 traducido a la lengua tsotsil diversos textos literarios y jurídicos.

Como miembro de la Red de Facilitadores de la UNESCO, ha facilitado diversos talleres para la Confección de Inventarios del Patrimonio Cultural Inmaterial y para la implementación de la Convención de 2003 en Cuba (2012), El Salvador (2013). Guatemala (2014) y República Dominicana (2014), Nicaragua (2013) y Tegucigalpa, Honduras (2013).



Fernando Brugman Álvarez de Toledo

Director de la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO, y fue el Coordinador del Programa de Cultura de octubre de 2009 a 2014.

Como Especialista de programa en la Sección de Patrimonio Intangible de la UNESCO, tuvo a su cargo la Unidad 3 sobre Presupuesto y Comunicación y contribuyó a la preparación de los textos para la implementación y promoción de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Su formación profesional fue en el Instituto de Relaciones Internacionales de los Países Bajos Clingendael, licenciado en Estudios Europeos por la Universidad de Ámsterdam con una especialización en historia cultural europea y en derecho español.



Francisco Acosta Baez

Maestro en Lengua y Literatura Española. Actor, director e investigador del teatro indígena y campesino. Fundador y ex Coordinador General de la Asociación Nacional de Teatro-Comunidad, TECOM, A.C. Fue Jefe de las Unidades Regionales de Culturas Populares en los estados de Puebla y Veracruz y Subdirector de Proyectos de Intervención Institucional, de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas del CONACULTA. Actualmente es Director del Centro de Artes Indígenas, del Parque Temático Takilhsukut, de El Tajín.



Hugo Enrique Callejas Martínez

Politólogo por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Se desempeña como asistente de investigación en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC) de la UNAM, en los proyectos: *Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México / Estudios Estatales y Análisis de la relación UNAM - Pueblos indígenas*.



Ilkwon Kang

Es Licenciado en Ciencias de la Historia por la Universidad Hankuk de Corea, tiene una Maestría en Museología e Historia del Arte por la Universidad Leicester del Reino Unido y ha concluido su doctorado en la Universidad de Londres. Desde 2009 ha sido experto en Patrimonio Cultural Inmaterial y asesor del Instituto Nacional de Investigación del Patrimonio Cultural en Corea. Actualmente es profesor titular de historia en la Universidad de Kunkuk. Fue miembro del Comité Intergubernamental de para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial la UNESCO.



José Luis Moctezuma Zamarrón

Licenciado en Lingüística, Maestro y Doctor en Antropología Lingüística por la Universidad de Arizona, desde hace 35 años es investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1996.

Especialista en lenguas y culturas de los grupos étnicos del norte de México. Sus investigaciones versan sobre etnografía, antropología lingüística, mantenimiento y desplazamiento lingüístico y dialectología de yaquis y mayos de Sonora y Sinaloa; fonología y etnografía del tepehuano del sur de Durango y fonología y etnografía del kikapú de Coahuila y Sonora.



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. Fue Subdirector General de Monumentos Nacionales de Colombia (Instituto Nacional de Vías, INVIAS); Director del Centro de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de los Andes (Bogotá); Director del Instituto Carlos Arbeláez Camacho para el patrimonio arquitectónico y urbano de la Pontificia Universidad Javeriana, ICAC, (Bogotá); Decano de la Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural de la Universidad Externado de Colombia (Bogotá); Director de Patrimonio del Ministerio de Cultura (Bogotá). Se ha desempeñado como Secretario Técnico del Consejo Nacional de Patrimonio Cultural de Colombia y Miembro del Consejo Asesor del Patrimonio de Bogotá, D.C. Ha representado oficialmente a Colombia en el Comité de Patrimonio Mundial y en las sesiones del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, de la UNESCO.



Luis Felipe Crespo Oviedo

Licenciado en Geografía con estudios de maestría en Antropología, 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 guion 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.



Marcela Acosta Chávez

Licenciada en Ciencias de la Comunicación y Maestra en Historia del Arte Urbano, es Directora de Laberinto Comunicación, despacho de consultoría desde 2005.

Fue Coordinadora Estatal de ICOMOS en San Luis Potosí de 2007 a 2012, Subdirectora de Patrimonio Cultural y encargada de la Dirección de Patrimonio Cultural y de la Coordinación Estatal de Protección del Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura de San Luis Potosí de 2011 a 2013.

Miembro del equipo de investigación para la elaboración del expediente del Camino Real de Tierra Adentro para su inscripción en 2010 en la Lista del Patrimonio Mundial.

Es Delegada del Conservatorio de la Cultura Gastronómica Mexicana en San Luis Potosí teniendo a su cargo la investigación y registro de la cocina tradicional local.



Marco Antonio Chávez Aguayo

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel Candidato). Doctor en Gestión de la Cultura y el Patrimonio, con la mención de “Doctor Europeo”, por la Universidad de Barcelona, donde también cursó el Máster en Gestión Cultural. También es Máster en Estudios Comparados por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona) y Licenciado en Psicología por el ITESO (México).

Miembro de ICOMOS e ICOM y consultor del Congreso del Estado de Jalisco sobre patrimonio y derechos culturales.

Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara, donde realiza un Posdoctorado financiado por el CONACYT.

Ha sido profesor e investigador de distintas universidades de México, España y Reino Unido y publicado en español, inglés y francés en editoriales de Alemania, Estados Unidos, Francia, Reino Unido, Japón, España, Portugal y México.



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.

Participación 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.

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.



María Pía Timón Tiemblo

Etnóloga de la Unidad de Patrimonio Cultural Inmaterial y Etnología del Instituto del Patrimonio Cultural de España. Ha obtenido diversos premios por trabajos de investigación relacionados con el Patrimonio Inmaterial como el Premio Nacional de Investigación Marqués de Lozoya en Artes y Tradiciones populares, el Premio Matías Ramón Martínez convocado por la Asamblea de Extremadura y el Premio Juan de Goyeneche por la Asamblea de Madrid. Imparte clases sobre Patrimonio Cultural Inmaterial a nivel de Máster en diferentes Universidades españolas. Es la representante española del Patrimonio Cultural Inmaterial en la JPI-Cultural Heritage del Consejo de Europa. Es coordinadora del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial español, así como del de Arquitectura Tradicional.



Öcal Oğuz

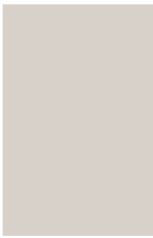
Presidente de la Facultad de Artes de la División de Cultura Popular Turca en la Universidad de Gazi; Director de Investigaciones de Cultura Popular Turca y del Centro de

Aplicación, Presidente de la Comisión Nacional Turca para la UNESCO.

Participó en las reuniones de expertos que llevaron a cabo la redacción de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, como experto representante de Turquía y también formó parte del Órgano Subsidiario que evaluó los expedientes de candidatura a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO en 2009 y 2010.

El Prof. Oğuz lleva a cabo el trabajo de establecimiento de diversos museos, instituciones y

centros en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial en Turquía y es el editor de la Revista de Cultura Popular Nacional, en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial, desde hace 28 años.



Roberto Elissalde

Periodista y Máster en Comunicación y Nuevas Tecnologías por la Universidad de Brunel (Reino Unido). Realizó estudios superiores de Periodismo en Journalistes en Europe, escuela de la Federación Internacional de Periodistas (Francia).

Entre 2007 y 2015 fue director de Centros MEC del Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay.

Actualmente se desempeña como docente en la Licenciatura de Gestión Cultural del CLAEH en Laboratorio III y en Políticas Públicas en Cultura y trabaja en la Dirección de Descentralización e Inversión Pública de Oficina de Planeamiento y Presupuesto de Presidencia.



Alejandro Aguilar Zeleny

Doctor y Maestro en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología y Licenciado en Ciencias y Técnicas de la Comunicación.

Jefe de la Unidad Regional Sonora de la Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sonora de 1987 a 1993. Director del Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Sonora de 1993 a 1996. Profesor e investigador adscrito al Centro INAH-SONORA, 1999 a la fecha.

Coordinador del Equipo regional Desierto / Sierra de Sonora, Del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Siglo XXI”, INAH – CONACYT, 2001 – 2009.

Asimismo, ha integrado, ampliado y divulgado el acervo de la música indígena de Sonora desde 1990 hasta la fecha con grabaciones de música ceremonial, de fiestas y sones de los Mayo, pima, o’odham y los yaqui.

