

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

**Departamento de Estudios Socioculturales
Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura**



La construcción del discurso del patrimonio en la Huatápera de Uruapan

Participación, ciudad y etnia en la emergencia de nuevas formas políticas

Tesis que para obtener el grado de Maestro en Comunicación de la Ciencia y la Cultura presenta:

Mauricio Benjamín Jiménez Ramírez

Asesor: Dr. Raúl Gerardo Acosta García

Tlaquepaque, Jalisco. Agosto 2010

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Departamento de Estudios Socioculturales
Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura

La construcción del discurso del patrimonio en la Huatápera de Uruapan

Participación, ciudad y etnia en la
emergencia de nuevas formas políticas

Mauricio Benjamín Jiménez Ramírez

Asesor: Dr. Raúl Gerardo Acosta García

Tlaquepaque, Jalisco. Agosto 2010

A Lucia, cómplice de esta investigación

Agradecimientos

Empiezo por quienes lo pidieron. Jessica, estas en los agradecimientos.

Por otra parte, y no menos importante, quiero agradecer a muchas personas, pero ante el riesgo de hacer una lista extensa e incompleta, agradeceré a los que han estado más cerca de las últimas etapas del proceso. Pido su comprensión si omito algún nombre:

A los habitantes de Uruapan que me abrieron sus puertas a lo largo de toda la investigación y que me brindaron la información que es lo esencial en este trabajo. En especial a los miembros y participantes del Comité Pro Restauración de la Huatápera y a los que, aunque estaban un poco más lejos me ayudaron a entender el complejo entramado de Uruapan. En el mismo sentido a las autoridades del CDI, encargados de la Huatápera y en las oficinas centrales que siempre estuvieron dispuestos a ayudarme y discutir el futuro del Museo de los Cuatro Pueblos, particularmente Kuricaveri Gaspar y Octavio Murillo.

A los profesores de la Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura, en particular a mi asesor, Raúl Acosta, que desde un inicio se entusiasmó por el tema y me brindó un apoyo clave para ordenar la información y obtener referentes. También agradezco a mis diferentes lectores en todo el proceso, Alfonso Hernández, Adriana Cruz Lara y Eduardo Quijano, cuyos comentarios enriquecieron y ampliaron las miras de esta investigación, así como a los asesores con los que curse de proyectos de investigación, María Martha Colliñon y Diana Sagastegi

A mis compañeros de la Maestría que aunque en mi generación sólo éramos tres, fuimos acogidos por el resto y compartimos largas tardes de “sí, pero no” y *Las tontas no van al cielo*. Abraham, Alex, Alfredo, Ana María, Anne, Christian, Chuy, Claudia, Esteban, Eugenio, Fernando, Dorix, Karina, Lupita, Marcia, Mario, Norma, Oscar, Paulina, Sasha, Tony, Víctor.

A mis alumnos y compañeros de la ECRO que han sembrado muchas de las dudas que iniciaron esta investigación y que espero que la misma les genere más inquietudes. A las autoridades también por el apoyo con que conté en para facilitar mi paso por la maestría.

A los alumnos, compañero y autoridades de la UASLP que me han acogido en la última etapa del trabajo y que en cierta medida la sufrieron más.

A mi familia que aceptó pacientemente mi desaparición por dos años.

Por último, es justo agradecer a los bibliotecarios tanto del ITESO como de la ECRO y de otras bibliotecas que consulte, ya que su trabajo diario es imprescindible para que otros podamos trabajar.

Resumen

El concepto moderno de patrimonio surgió junto con los Estados-nación como una herramienta política para incorporar en los ciudadanos una cultura común más o menos homogénea. Con el paso del tiempo se ha convertido en una forma de codificar la cultura que ha salido del control del Estado y que es sujeto de disputa debido a su capacidad de estructurar el espacio y las prácticas culturales. Este fenómeno se puede observar en la Huatápera de Uruapan Michoacán, inmueble patrimonial que desde hace más de una década se encuentra en medio de la generación de nuevos discursos sobre la posición social y política de los habitantes de Uruapan. A partir de la búsqueda de las prácticas de gobernanza de este espacio, se comenzó a dibujar una imagen de cómo los actores de Uruapan han construido una nueva forma de entender su ciudad a partir de una reelaboración del pasado desde un discurso étnico que responde a una legitimidad político-identitaria nacional y regional. En la configuración de este discurso el patrimonio, como elemento metacultural, está jugando un papel muy importante que se puede observar en la apuesta de capital social y político que los uruapanenes hacen por su control. Por medio del análisis de estos flujos de capital social, en el discurso y las prácticas sobre el patrimonio, esta investigación propone que la participación en la gobernanza del patrimonio repercute en la configuración y legitimación de nuevas formas de politicidad, pero que esto no necesariamente implica que dichas formas sean más incluyentes o participativas. Al contrario, el discurso del patrimonio, como exaltación de la identidad cultural, es la razón por la que el control del mismo estará en disputa, ya que este discurso permite legitimar un orden social excluyente que el patrimonio hace perdurar.

Índice de contenido

Agradecimientos.....	4
Resumen.....	5
Lista de siglas y acrónimos.....	8
Introducción.....	9
Capítulo I. Patrimonio, una clave para comprender la modernidad.....	20
I.1. Los usos del patrimonio.....	26
I.2. Ciudadanía y patrimonio.....	32
I.3. El patrimonio como generador de prácticas políticas.....	37
I.3.1. La conformación de una cultura política.....	43
I.3.2. El patrimonio como campo relacional.....	48
Capítulo II. Metodología y contexto de la investigación.....	52
II.1. Un año en la vida de Uruapan.....	53
II.2. El contexto de observación.....	58
II.2.1. Fuentes de información.....	62
II.2.2. Actores e instituciones.....	64
II.3. Proceso de análisis.....	68
Capítulo III. La Huatápera y su contexto.....	73
III.1. La historia del edificio. Del hospital de indios al museo indigenista.....	75
III.2. La evolución histórica de Uruapan como entidad político-cultural.....	86
III.3. Las dinámicas regionales y nacionales.....	97
Capítulo IV. La construcción del pasado étnico.....	104
IV.1. La reconstrucción histórica de la etnicidad.....	107
IV.2. La apropiación de la mirada del otro.....	112
IV.3. Cómo Uruapan volvió a ser purhépecha.....	121
Capítulo V. La organización social en torno a la Huatápera.....	124
V.1. Notas sobre el proceso de restauración.....	125
V.2. La organización barrial y su papel en el proceso.....	131
V.2.1. Quiénes disputan la Huatápera.....	137
V.2.2. Modos de operar y “reglas del juego”.....	145
V.2.3. “Esa señora no viene, pero organiza en su barrio”: representación de segundo grado.....	150
V.3. La renovación del discurso sobre el territorio.....	151
Capítulo VI. Conclusiones.....	158

Referencias.....	167
Capítulo VII. Anexos.....	179
VII.1. Cuestionario de segunda ola (bola de nieve).....	179
VII.2. Entrevista a actores clave.....	179
VII.3. Entrevista a actores clave (segunda parte).....	179

Lista de siglas y acrónimos

Análisis Crítico del Discurso	ACD
Análisis de Redes Sociales	ARS
Banco Interamericano de Desarrollo	BID
Banco Mundial	BM
Cámara Nacional de Comercio	CANACO
Cámara Nacional de la Industria de la Transformación	CANACINTRA
Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura	CECAM
Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas	CDI
Comité de Desarrollo Urbano de Uruapan	CDU
Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural de Uruapan	COCIDECUR
Consejo Nacional Adopte una Obra de Arte, Asociación Civil	CNAOAC
Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH	CNCPC
<i>Enjoying Uruapan</i>	EU
Escuela de Conservación y Restauración de Occidente	ECRO
Escuela de Pintura “Manuel Pérez Coronado”	MAPECO
Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, “Manuel del Castillo Negrete”	ENCRM
Estados Unidos de América	EUA
Fondo Monetario Internacional	FMI
GNUStep Text Analysis Markup System	GTAMS
Hyperthreaded Structured Query Language	HSQL
Institución de Educación Especializada en Restauración	IEER
Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México	IIE
Instituto Nacional de Antropología e Historia	INAH
Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura	INBA
Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática	INEGI
Instituto Nacional Indigenista	INI
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente	ITESO
Museo Nacional de Antropología	MNA
Organización de las Naciones Unidas	ONU
Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura	UNESCO
Partido Acción Nacional	PAN
Partido de la Revolución Democrática	PRD
Partido Revolucionario Institucional	PRI
Patronato Pro Defensa y Conservación del Patrimonio Natural y Cultural de Oaxaca	Pro-Oax
<i>Prologue to Mexico</i>	PM
Proyectos de Conservación, Identidad y Desarrollo	CID
Secretaría de Desarrollo Social	SEDESOL
Secretaría de Educación Pública	SEP
Teoría del Actor-Red	TAR
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo	UMSNH
Universidad Nacional Autónoma de México	UNAM

Introducción

Si en un momento de curiosidad usted decide investigar en Google qué es el patrimonio cultural, encontrará aproximadamente 1 570 000 resultados en español; si por el contrario decide buscar por “*cultural heritage*”, el buscador encontrará unos 18 800 000 resultados y si buscamos las páginas vistas por primera vez en el último año aparecen 47 600 000. Estos números son un aproximado de la producción mundial de contenidos sobre el tema, absolutamente impreciso y vago, aunque que puede servir como indicador. Los resultados, si bien voluminosos, no necesariamente son significativos. Si los comparamos con los obtenidos al introducir una búsqueda de páginas del último año con términos como “*swine flu*”¹ (81 600 000) o “*hadrons collider*”² (8 090 000), dos de las noticias “científicas” más importantes de los últimos tiempos, nos damos cuenta de que, al menos para el buscador, el patrimonio tiene la mitad de interés que la influenza y cuatro veces más que la física subatómica. Las noticias sobre el patrimonio no llenan las primeras planas usualmente, sin embargo aparecen con más frecuencia de lo que pensamos. Hace unos años el mundo se estremecía por la destrucción de los Budas de Bimayán a manos de los talibanes o participábamos con entusiasmos en la designación de las nuevas maravillas del mundo; la mayoría de ellas, ciudades o edificios históricos considerados patrimonio. Ahora resulta que las festividades del día de muertos, los voladores de Papantla y el territorio de la Peña de Bernal son patrimonio inmaterial de la humanidad, como se pretendió que lo fueran los chiles en nogada o el mole poblano. Parece que el patrimonio está surgiendo de todos lados, aparece en donde antes sólo teníamos objetos comunes y al menos en principio, recordando los resultados de Google, está en nuestra mente al menos la mitad del tiempo que la influenza.

Casi siempre que se habla de patrimonio, también aparece el peligro inminente de su desaparición y la necesidad de conservarlo, al tiempo que se mencionan las afortunadas y oportunas intervenciones de las instituciones nacionales e internacionales en su salvaguarda. Sin dejar de ser importante, la multiplicación del patrimonio que las noticias atestiguan, revela algo más que esta en el fondo. Detrás de estos llamados a conservarlo está un problema doble, ya que al tiempo que cada vez más cosas se designan como patrimonio, tenemos menos recursos para conservarlo. En tercer orden de importancia, las noticias del patrimonio generalmente abundan sobre la posibilidad de que éste se convierta en un atractivo turístico, un punto de atención y con ello en generador de recursos para los afortunados custodios, que a la manera de los países petroleros, sólo necesitan administrar su riqueza. Pareciera entonces que hay una contradicción: si el patrimonio es una riqueza, no queda muy claro por qué corre tanto riesgo de desaparecer y por qué hay menos recursos para conservarlo, a menos que, como las riquezas naturales, sea objeto de sobreexplotación y sabemos que esto no es así, porque cada vez hay más patrimonio.

-
- 1 La influenza tipo A (H1N1) o gripe porcina, desató en mayo de 2009 una pandemia que atrajo la atención mediática y de los organismos de salud internacionales por más de seis meses. Puso en evidencia la poca confianza de la población en sus instituciones gubernamentales y un interesante fenómeno de sospechas y teorías de la conspiración entre la población que murmuraba sobre un complot, una cortina de humo o un experimento “del gobierno”.
 - 2 El gran colisionador de hadrones (GCA) se puso en funcionamiento en agosto de 2008 y tenía como objetivo la búsqueda de partículas subatómicas, en particular del bosón de Higgs, conocido también como “la partícula de Dios”. Generó también una ola de sospechas alentada por personajes identificados como ‘científicos’, que afirmaban que se producirían micro agujeros negros que devorarían la Tierra.

El patrimonio está en riesgo debido a que es el centro de constantes disputas sobre la definición de su significado. Esto no es gratuito, es uno de los recursos más apreciados de objetivación de las diferencias culturales, es un instrumento para construir la diferencia y la otredad. Por eso, desde su surgimiento como concepto, ha estado bajo el control de grandes poderes, en particular del Estado-nación moderno, una de las instituciones que más contribuyó a su consolidación. El patrimonio mantenido por el Estado floreció durante todo el siglo XX como una de las claves para la creación de identidades nacionales y étnicas. Esta situación ha cambiado en los últimos años y dichos cambios configuran nuevas formas de hablar del patrimonio, y en consecuencia, de configurar discursos sobre la identidad y la otredad; por ello, las causas y consecuencias de esos cambios son el eje de esta investigación.

La propuesta nace de ver cómo en los estudios del patrimonio con mucha frecuencia se olvida que éste es un objeto en interacción con los agentes sociales que modifican su papel, a la vez que son modificados por él, y en estas interacciones se asume un papel lineal o casi determinista del patrimonio como conformador de las identidades culturales y como un espacio de seguridad, una referencia fija ante los cambios sociales, que permanece inalterable. En esta visión, se asume que el patrimonio contiene una esencia cultural que lo convierte en un codificador de la cultura ajeno a los conflictos sociales. Con matices y salvedades, se mantiene la creencia de que el patrimonio es un elemento clave para definir la identidad de un grupo, y de forma acrítica se asume que esto es bueno o al menos deseable por toda variedad de motivos. Desde resistir los malignos efectos de la globalización hasta usarlo como detonador de desarrollo, el patrimonio siempre se resalta en clave positiva y se reafirma la necesidad de mantenerlo. En contadas ocasiones se habla del papel del patrimonio como elemento de dominación y al llegar a este punto por lo general se asume que este es un efecto incidental, el patrimonio sirve para la dominación por la influencia perversa del Estado, aunque si éste se le da a una comunidad, ella será capaz de usarlo para mejorar sus condiciones de vida. Claro, esto sólo es posible en tanto la comunidad sea orientada por un grupo que es capaz de ver la utilidad del patrimonio, la vanguardia de los conservadores de la memoria. En este escenario, el patrimonio sigue siendo una especie de piedra filosofal capaz de transformar el pasado en porvenir.

En la práctica estas transformaciones apenas se han verificado en pequeñas poblaciones y con resultados inciertos. A pesar de su multiplicación y expansión a prácticamente todos los ámbitos de la vida, el patrimonio sigue teniendo un estatus ambiguo para la mayoría de la población. Por ello entender los usos sociales del patrimonio ha sido una de las preocupaciones de los investigadores del patrimonio, aunque los resultados están lejos de completar una imagen, especialmente porque mucha de la investigación sigue dedicada a los ámbitos consagrados del patrimonio, como el museo o el monumento votivo, y al usuario se le ve como un consumidor pasivo de contenidos. Por ello, el interés de la investigación no está en esos usos “pasivos” sin más bien en entender los usos sociales del patrimonio como transformadores sociales, particularmente en la esfera política por ser esta la que más ha sido marcada por sus efectos a favor de las instituciones del Estado-nación. Esta pregunta por los

usos del patrimonio, pretende no caer en la posición acrítica en que muchos estudios del patrimonio caen suponiendo que el hecho de que haya cambios sociales relacionados al patrimonio lo hacen un factor benéfico, o que el sólo hecho de ser un residuo del pasado lo convierte en algo inherentemente mejor o más útil para la sociedad.

En este mismo sentido, el proceso de investigación representaba un doble reto ya que no sólo consistía en adentrarse en las prácticas de un grupo que participa en la gobernanza del patrimonio para entender las prácticas políticas, sino también asumir el propio papel en el proceso, no sólo como investigador. El acercamiento al tema se da por mi condición de especialista en restauración de bienes muebles, situación que me permitió participar en varios proyectos de intervención que se integraban en propuestas de desarrollo e identidad más o menos afortunadas como Ixtla Guanajuato; Tepetlixpa, Estado de México; Yanhutilan, Oaxaca; de manera principal. Estar involucrado en estos proyectos también me introdujo en una *doxa* que plantea que el patrimonio es un agente de cambio esencial para lograr el desarrollo de una comunidad, eso sin entrar en la polémica de qué tipo de desarrollo sería posible. Desmontar esta creencia, no era tan sencillo como sólo plantear su crítica ya que para mí, la mejor estrategia de acercamiento era asumirme como especialista, y por lo mismo, alguien con derecho a preguntar. En el caso concreto de la Huatápera, al haber participado en el proyecto de restauración de la pintura mural, yo era reconocido por muchos de los actores que habían participado de la red pública de gobernanza de la Huatápera, y algunos de ellos además me reconocían en mi papel de coordinador de una temporada de campo. Por lo mismo, sabía de antemano que muchas de sus respuestas estarían condicionadas por la función que yo había tenido cuando me conocieron. En ese sentido fue fundamental el poder trabar relación con actores que aunque estaban relacionados con la red, no se les había contactado con anterioridad, sin embargo, en todos los casos la consecuente presentación de credenciales provocaba un efecto en el interlocutor. En todo momento fue necesario recordar que la información que recababa tenía como efecto, alterar las condiciones normales en las que se daba un proceso, y por lo mismo necesitaba de un proceso de evaluación posterior. También las mismas prácticas de investigación fueron modificadas en varias ocasiones para adaptarse mejor al contexto de aplicación, como efecto de este reconocimiento de las alteraciones que la investigación causa en el entorno, pero también de que la realidad misma que se investiga no corresponde necesariamente a lo que deseamos saber de ella y no va a responder inequívocamente a las herramientas que usemos para interrogarla. Por tanto en muchas ocasiones fue necesario reflejar sobre uno mismo las prácticas de investigación, para no olvidar que si se aspira a la simetría, ésta se debe poder aplicar en cierta medida al proceso de investigación.

Hechas estas advertencias vale la pena señalar con más precisión la pregunta que orientó, de una u otra forma, a la investigación, la cual se rondo precisamente sobre la prácticas políticas relacionadas con el patrimonio. El interés principal era conocer cómo la participación de grupos y ciudadanos en el cuidado y manejo del patrimonio se relacionaba con cambios en las prácticas políticas de estos mismos, y si acaso el patrimonio estaba relacionado con cambios sociales al menos en la esfera política. De aquí que

la hipótesis general que pretendemos demostrar es que en específico, los procesos de gobernanza del patrimonio y las prácticas discursivas que éstos generan, estructuran relaciones de politicidad fuera de su ámbito que pueden potenciar cambios sociales significativos. Estos cambios van precedidos de discontinuidades en los procesos políticos que generan intersticios para la implantación de nuevas prácticas. Estas prácticas sólo prosperarían si los actores involucrados poseen cierto grado de heterogeneidad en su origen y de homogeneidad en la distribución de capital social que les permita, mediante el propio proceso de construcción de una red social e integración de nuevos miembros a ésta, ampliar la base social de los beneficiarios del uso común del patrimonio. En caso contrario, el patrimonio es enajenado por un grupo y se convierte en un instrumento para la reproducción de desigualdades. En suma, si una mayor cantidad de ciudadanos participa en el cuidado del patrimonio es más probable que este sea un factor de cambio social, si la participación es más cerrada, entonces éste será una herramienta de reproducción.

Plantear una investigación sobre el patrimonio en esos términos ofrece algunas novedades sobre la comprensión del mismo, especialmente al cruzar los conceptos de gobernanza y patrimonio, ya que hasta el momento, es un tema que se ha tratado poco a pesar de que la noción de gobernanza está en franca expansión en diferentes campos de análisis. Observar el patrimonio a través de la gobernanza ofrece un cambio conceptual importante, ya que se deja de suponer que todo lo relacionado con él, debe *necesariamente* pasar por un actor gubernamental, y abre la puerta a suponer procesos de gobernanza del patrimonio donde el Estado tenga una participación más discreta. También es un estímulo a pensar a los ciudadanos como algo más que simples consumidores del patrimonio, para convertirse en responsables del mismo y no sólo de su cuidado, también de los efectos y consecuencias de su existencia. Por lo mismo, no podíamos asumir *a priori* que el patrimonio por sí mismo tiene efectos de cierto tipo en los actores, había que indagar en cuáles eran éstos efectos.

Esta necesidad de entender la relación de un objeto con los sujetos puso mucha tensión en el marco teórico donde se movía la investigación. En un inicio se planteó usar como referencia el modelo de los campos de poder de Bourdieu, que había ofrecido buenas utilidades cuando su creador lo usó para analizar el campo de la producción simbólica. Además el modelo de Bourdieu es especialmente fructífero para entender las posiciones de los actores y observarles como efectos de su interacción con las reglas no escritas del campo y de la incorporación que hacen de estas en el *habitus*. Había un defecto en el modelo, para Bourdieu los objetos son meros contenedores de los anhelos de los actores y no hay nada que motive una reacción hacia ellos que no sea producto del *habitus*. La relación objeto-sujeto parecía solo un efecto “fantasma” de la producción de sentido práctico. Sin embargo, si bien esto deja muy claro que lo que importa de un objeto es lo que los actores digan de él, no explica por qué un grupo de actores habla sobre un objeto y no sobre cualquier otro, o en última instancia, por qué necesita de objetos para poder construir el sentido. En el campo de los estudios científicos ya se había discutido cómo los instrumentos de medición afectan a las prácticas de científicas, de la misma forma que el investigador afecta con sus prácticas al fenómeno que estudia; de aquí nace la idea de que las prácticas

son en realidad el producto de los ensamblajes entre los actores y los objetos que se convierten en actantes, participantes de la acción. La teoría del actor-red (TAR o ANT en inglés), propuesta principalmente por Latour, propone que las relaciones entre los sujetos y objetos no son casuales sino que están motivadas por las posibilidades que los objetos pueden provocar en su relación con los sujetos. Por supuesto, que si lo que nos interesaba era saber cómo un objeto –el patrimonio– se relacionaba con una serie de sujetos –los participantes de una red de gobernanza del patrimonio– y concurría cambios en una esfera del mundo social de ellos, había que suponer no sólo que los sujetos tienen posiciones e interacciones mediatizadas, sino que también había que dilucidar esas mediaciones objetuales que permitían una acción y no cualquier otra.

De aquí partimos para, en los siguientes capítulos, hacer un análisis general del surgimiento del concepto de patrimonio, sus usos y situación actual para ligarlo al caso de la Huatápera de Uruapan, por ser este inmueble un espacio patrimonial donde se ponen en juego con especial intensidad y claridad estas interacciones entre actores y patrimonio, que se ven en las disputas entre los organismos gubernamentales y la sociedad civil, por el control de lo que se supone los identifica. Estos conflictos se analizarán como el resultado de una estructura de relaciones que posibilitan el proceso de patrimonialización de la cultura y de codificación del sentido social, que se puede registrar en las estructuras espaciales que determinan el hábitat y en los sentidos sociales incorporados en los individuos que configuran un *habitus*. De esta interacción nace un sistema de relaciones entre sujetos con agencia, un actor-red que va a hacer sentir sus capacidades en el espacio público.

En segundo término vamos a describir el contexto particular en que se realizaron las observaciones que integran esta investigación; para después, en el tercer capítulo, describir la evolución histórica de la Huatápera y su relación con la ciudad y la región, para entender cómo se reflejan en el edificio los procesos de transformación de la región y cuál es su papel actual en los fenómenos que vamos a describir más adelante, especialmente los cambios en la construcción de la politicidad y lo étnico.

En el cuarto apartado, abordaremos cómo la Huatápera se ha hecho importante en el espacio de las disputas discursivas por la definición de la identidad étnica de un grupo, y qué consecuencias ha tenido este proceso al definir la identidad de los habitantes de la ciudad.

El quinto capítulo describe los detalles del proceso de constitución de una red de gobernanza en torno a la Huatápera, estableciendo las posiciones de los actores participantes y las modalidades de participación que emergieron en el proceso. Esto permite delinear cuáles son las prácticas políticas que se ponen en juego al gobernar el patrimonio, y qué significan estas prácticas cuando estructuran sistemas de disposiciones duraderas en la relación pública con los otros que están fuera de la red.

La hipótesis inicial con la que arranco la investigación, nos lleva a cuestionar en el último capítulo el devenir y el futuro del patrimonio: ¿Es la Huatápera un patrimonio enajenado o un territorio donde se están generando cambios sociales, especialmente en las prácticas políticas?

Responder a esta pregunta requiere entender primero el proceso de construcción, manejo y uso de la Huatápera para definir si estas prácticas favorecen la inclusión y participación de actores a los que se les permite decidir sobre el uso del patrimonio, evaluando las relaciones entre las diferentes instituciones implicadas en la conservación Huatápera, con especial atención en los grupos de la sociedad civil, conociendo sus mecanismos de uso y aprovechamiento de su capital social en la gobernanza del patrimonio. Como consecuencia, podremos definir algunos de los efectos que tiene el participar en procesos de gobierno del patrimonio en la consolidación o cambio de prácticas sociales y políticas que afecten la distribución del poder en la sociedad, particularmente en el nivel regional por ser éste el que termina definiendo la mayor parte del tiempo nuestro horizonte de posibilidades.

Esta investigación comenzó, como casi siempre, de una inconformidad. Mi formación como restaurador de bienes muebles en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRM) estuvo marcada por una época en la que se trató de dar un nuevo sentido a la acción de conservación del patrimonio cultural para afirmar el valor social del patrimonio. En el cuarto semestre de mi licenciatura tuvimos una práctica de campo en el poblado de Ixtla, en Guanajuato, que nos enfrentó a una realidad nueva. Ixtla es un poblado muy pequeño de apenas 2 000 habitantes, que tiene los restos de al menos 76 capillas de los siglos XVIII y XIX. La proporción llama mucho la atención y también el hecho de que la mayoría de las capillas estaban abandonadas al culto, ya que la población es producto de una serie de movimientos migratorios desde la guerra de independencia, que rompieron la continuidad entre los constructores de las capillas y los pobladores actuales con los que se relacionan vagamente. Además de esta composición demográfica, Ixtla es un pueblo que dista mucho de ser próspero, a pesar del dinero que la gran población migrante envía a sus familias. De difícil acceso y con poca infraestructura, la permanencia en el pueblo parece más un acto de resistencia que de lógica. En este contexto, el proyecto para restaurar las capillas se comenzó, hacia 1997, con la idea de usar al patrimonio como catalizador de procesos de desarrollo dentro de la comunidad, resonando muchos de los dichos de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo celebrada en Río de Janeiro, Brasil, en junio de 1992 y su documento más importante, la *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* (1992). Este proyecto, junto con media docena más, comenzó toda una línea de trabajo dentro de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), principal responsable de la conservación del patrimonio producido antes del siglo XIX, que intentaba vincular los trabajos de conservación del patrimonio con la gestión de proyectos de desarrollo dentro de las comunidades que custodian el patrimonio.

Es extraño que inicie hablando de lo que ocurrió en otra población a casi 500 km de distancia de la Huatápera, pero este antecedente es útil para señalar al menos dos cosas. El problema que pretendo analizar no se limita a la lógica de los fenómenos regionales, sino que es parte de un fenómeno más amplio: el posicionamiento del concepto de patrimonio en el discurso de los últimos 40 años y sus efectos en la organización social. La segunda cuestión a señalar tiene que ver con el problema de

analizar el fenómeno del patrimonio y entender cuál es su papel en las sociedades contemporáneas, que es un problema que no sólo atraviesa las escalas del pequeño poblado como Ixtla a las ciudades medianas como Uruapan, sino que involucra una escala mundial como lo pretende la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés). El problema del patrimonio se inscribe en el de entender el uso de los recursos simbólicos en la conformación de nuevas estructuras de interacción entre los ciudadanos y los aparatos de administración burocrática del Estado³, en otras palabras, cómo el patrimonio se convierte en dispositivo de la acción gubernamental.

De mi experiencia durante ya más de 10 años involucrado en el proyecto de Ixtla y en otros de los surgidos en aquella época que se incluyeron en la idea de articular la conservación del patrimonio con el fortalecimiento de la identidad cultural y el desarrollo, surgió la necesidad de entender el papel de las comunidades, los especialistas y las autoridades en la conformación y uso del patrimonio. Las primeras intuiciones iban en el sentido de que estos proyectos, más que rescatar patrimonios identificados por la comunidad como propios, construían un patrimonio sancionado por los especialistas que después buscaban la forma de que la comunidad lo asumiera como suyo. Parecía entonces que había un doble discurso por parte de los especialistas; por un lado, decían que rescataban el patrimonio de la comunidad, aunque en la práctica el patrimonio a ser rescatado se definía previamente en gabinete para después “difundir” a la comunidad la necesidad de dicho rescate. Por ejemplo, en el caso de Ixtla, la primera capilla que se restauró, conocida como La Pinta o La Torrecilla, se seleccionó por ser la que más pintura mural conservaba y no menos importante, también porque era propiedad federal, lo cual significaba que nadie se ocupaba de ella porque no pertenecía a nadie (“es *del* gobierno”) y sólo tenía valor como espacio común para el cuidado de ganado. En contraste, otras capillas que en aquel momento aún eran usadas para el culto no han sido intervenidas y no se tiene un plan claro para su intervención.⁴ En un segundo momento, cuando se buscó definir el uso que se les daría a los espacios rescatados por la conservación, la comunidad planteó una serie de necesidades asociadas a prácticas rituales, particularmente las ceremonias de velación de santos el día antes de la realización de la fiesta, que algunos especialistas rechazaron implícitamente, sugiriendo usos “culturales” sustentados en la noción de que éstos eran más adecuados para la conservación del edificio.

3 Para evitar caer en uno de los problemas clásicos del análisis político, definir qué es el gobierno, conviene aclarar que a lo largo del texto usaremos el concepto de gobierno como el conjunto de prácticas que permiten conducir la vida social de un sistema social que se distingue por dichas prácticas. Así pues, se puede hablar de gobierno de un juego de fútbol, o del gobierno del patrimonio. Pero no hay que olvidar que tradicionalmente se entiende por gobierno al conjunto de instituciones y organismos ejecutores de políticas públicas dentro de un Estado, como por ejemplo el Gobierno Federal. En general, usaremos la primera acepción y para hablar de las instituciones de ejecutoras nos referiremos a ellas como instituciones gubernamentales. Más adelante definiremos también cual es la diferencia entre el concepto de gobierno y el de gobernanza que es uno de los centrales de la investigación. Sirva como entrada, la gobernanza es una forma particular de organizar el gobierno.

4 La razón principal de esta diferencia radica en que en principio las capillas que aun se mantenían con culto tenían más atención por parte de la comunidad, por lo que ésta debía procurar su conservación, en tanto que la CNCPC se ocuparía de las abandonadas. Esta decisión está por cambiar, ya que se tiene proyectado en 2010, con recursos del INAH, el inicio de la intervención de uno de los templos con culto.

Estos fenómenos se replicaron con sus particularidades en el proyecto que se realizó en Yanhuitlán, Oaxaca, y en el cual también tuve la oportunidad de participar. Este proyecto contó con el apoyo del Getty Conservation Institute en un inicio, además de la participación de antropólogos de la Universidad Autónoma Metropolitana, tanto académicos como estudiantes. La comunidad de Yanhuitlán ya contaba con antecedentes en el trato con los especialistas y autoridades, ya que en la década de 1970 se dieron roces constantes con las autoridades federales por el control de una pequeña escultura conocida como *La santa muerte* de Yanhuitlán. En esa ocasión incluso intervinieron las fuerzas armadas para poder sacar a *La santa muerte* del convento y llevarla a una exposición itinerante. Al final la escultura no salió, algunos miembros de la población se ataron a ella y cuentan que las mujeres amenazaban, con cuchillo cebollero, a los militares enviados para escoltar la pieza.

Para la década de 1990 el Getty era dirigido por un mexicano de nacimiento de ascendencia oaxaqueña, Miguel Ángel Corzo, al mismo tiempo la CNCPC había iniciado este proceso de redefinición de sus políticas para darles una orientación social y desarrollista a sus proyectos. En forma paralela se formó un comité de yanhuitecos residentes en Los Ángeles, California, interesados en la conservación del patrimonio de su pueblo de origen. Esta conjunción permitía un trabajo más integrado, aunque como en el caso de Ixtla, se dieron situaciones que no correspondían a la retórica que el propio proyecto pretendía de sí. A diferencia de Ixtla, en Yanhuitlán se contaba con recursos para contratar a un gestor o animador cultural, que se dedicó a generar actividades exógenas y que pocas veces apoyó las actividades que la propia comunidad ya venía realizando, como la banda juvenil de música de viento. Por otro lado, la mayor participación de antropólogos en el proyecto no significó mayor apoyo para la comprensión entre especialistas y comunidad, ya que los antropólogos iban y venían, mientras que los otros especialistas, particularmente los restauradores, estábamos por más tiempo, y aunque algunos intentaron acercarse a la comunidad, su relación estuvo mediatizada por su cercanía a las autoridades, tanto culturales y federales, como municipales. Por ello no sorprende que una de las tesis que salieron del proyecto sea un análisis de las políticas culturales del INAH y las contradicciones que el proyecto de Yanhuitlán generaba con ellas (Macías Guzmán: 2005). En la actualidad Yanhuitlán se puede ver como la derrota más evidente del modelo de Conservación, Identidad y Desarrollo, ya que desde fuera del proyecto llevado por la CNCPC se decidió la restauración del convento del siglo XVI con recursos públicos y privados del estado de Oaxaca. Se realizó una restauración escenográfica y al parecer a la comunidad le resultó completamente indiferente; ése no era su convento, era de los restauradores.

Los bocetos anteriores⁵ permiten iluminar una de las críticas más importantes que se pueden hacer a estos proyectos y a muchas otras iniciativas de activación o recuperación patrimonial. Aunque en el discurso de las instituciones culturales había palabras como *desarrollo*, *inclusión*, *diversidad*, en el fondo sus políticas parecen una nueva versión de la idea de enseñarle a la población “inculta” qué es Cultura y qué no, aderezando su labor evangelizadora con un poco de desarrollismo. La generalización

5 Se puede encontrar más información sobre el desarrollo de ambos proyectos en el trabajo ya citado de Macías Guzmán y en Jiménez y Santamarina (2005), además de los numerosos informes técnicos elaborados por el personal de la CNCPC.

evidentemente no es justa con los casos en que las instituciones culturales, incluida la CNCPC, lograban construir consensos con las comunidades e impulsaban la organización social entorno a sus objetos y memorias, aunque éstas se contrapusieran a los objetivos iniciales de las instituciones y sus especialistas. El problema es que estos casos siguen siendo golondrinas, y aún no hacen verano.

Es más rica la historia de desencuentros y conflictos entre comunidades y autoridades, como en el poblado de Tepetlixpa en el oriente del Estado de México, en que la población interesada en conservar el templo del siglo XVI sistemáticamente buscaba la forma de evitar a las autoridades del INAH local y de trasgredir sus decisiones. Estos conflictos no se dan exclusivamente con las autoridades civiles, también son frecuentes con las autoridades eclesiásticas que muchas veces se oponen abiertamente a la intervención de los grupos de ciudadanos sin una autoridad formal, o a la sociedad civil, en la conservación de los inmuebles religiosos. Otro tanto ha pasado en zonas arqueológicas, como se puede ilustrar en el célebre caso en torno a la construcción del centro comercial de la cadena Wall-Mart en San Juan Teotihuacán, poblado limítrofe a la zona arqueológica, en el que se enfrentaron grupos de una sociedad civil que al parecer no vivían en las inmediaciones de la zona arqueológica, con los intereses de la multinacional, al tiempo que los residentes de la zona limítrofe con la ciudad prehispánica admitían que no les caería mal un supermercado cercano.

Para completar el panorama en que se discute el patrimonio, no se puede olvidar que desde hace varios años ya no sólo involucra a las administraciones públicas nacionales y los ciudadanos, sino que han cobrado peso otros actores como las administraciones locales, empresas y fundaciones privadas, instituciones extranjeras e internacionales, los cuales además de su interés en el valor simbólico del patrimonio tienen diversos intereses económicos en rentabilizar los diversos patrimonios locales. En pocos años mucha gente comenzó a interesarse en el patrimonio, y el control centralizado que habían ejercido las instituciones de los Estados se ha ido disolviendo, al mismo tiempo que las propias administraciones públicas recortan sus recursos aplicados al campo.

Ante este paisaje en cambio, los especialistas dedicados al patrimonio cuentan las más de las veces con visiones estáticas sobre su labor y lo mismo pasa cuando quieren trabajar en el sentido de potenciar la función social del patrimonio. Como veremos más adelante, el concepto ha sufrido una evolución que pone en entredicho las ideas iniciales de un patrimonio inmanente que da cuenta de lo fijo y estable de una cultura, estas concepciones conviven con políticas públicas y prácticas profesionales que ven en el patrimonio algo que se debe conservar como registro "original", acompañado de una comunidad que también debe de conservar sus tradiciones y costumbres para mantener una escenografía adecuada para el disfrute del patrimonio. Por ello, cuando se quiere hacer del patrimonio un recurso para el desarrollo, el concepto naufraga en contradicciones ideológicas, conflictos metodológicos y falta de pragmatismo. Los especialistas en patrimonio a un tiempo condenamos el turismo descontrolado, la mercantilización de la imagen de los bienes patrimoniales, su uso para promocionar otro tipo de bienes de consumo e incluso la actualización de las instalaciones de los inmuebles para nuevos usos; pero también

suponemos que la reconfiguración del patrimonio por medio de nuevas tecnologías y prácticas productivas y la reorganización de la comunidad usando modelos de desarrollo modernos es una clave para lograr el anhelado doble objetivo de conservar el patrimonio y hacerlo productivo para sus usuarios.

Sin embargo, la preocupación de los especialistas en patrimonio interesados en instrumentar proyectos de desarrollo a través de su materia de estudio parte de una premisa que vale la pena analizar. El supuesto es que para una comunidad en condiciones de supervivencia, el patrimonio no es importante porque debe de ocuparse antes de su sustento, por lo tanto había que hacer al patrimonio significativo como recurso para la supervivencia del grupo ya que así la comunidad estaría necesitada de él y de su conservación. Esta suposición de desinterés contrasta con las frecuentes ocasiones en que una comunidad o grupo social en condiciones económicas difíciles invierten sus recursos en actividades aparentemente improductivas ligadas a bienes simbólicos, incluidos bienes que se pueden considerar patrimoniales, aunque que no siempre coinciden con el patrimonio que las instituciones del Estado han sancionado como tal. Por ejemplo, si una comunidad cuenta con una imagen religiosa a la que le atribuyen poderes milagrosos, la misma comunidad generalmente está dispuesta a contribuir a su manutención; crean un sistema de cargos y responsabilidades, que incluso son disputados por su valor social, sin importar que estas actividades pongan en riesgo la sustentabilidad económica de grupo. Esto contradice la lógica anterior; no es cierto que un grupo se olvide de sus bienes simbólicos cuando está en problemas económicos, más bien, parece que el interés en dichos bienes a veces no coincide con el de los especialistas que los categorizan como patrimonio. Además, cuando coincide el interés en un mismo bien, generalmente se da un conflicto entre los usuarios y los especialistas que pretenden preservar los bienes culturales de modos diferentes.

Como se puede apreciar, el ecosistema social en que se ha desarrollado el patrimonio posee contradicciones y pugnas que se encuentran en pleno debate, y es difícil hablar de casos ejemplares sin notar que cada patrimonio crea con sus usuarios un espacio particular de interacción que, si bien refleja una serie de procesos generales, también es producto de sus condiciones históricas. En este contexto es pertinente preguntarse por qué hablar de un caso como el de la Huatápera de Uruapan. La Huatápera es relevante por la posibilidad de reconstruir desde una perspectiva histórica los cruces de intereses que el patrimonio ha generado en los últimos lustros, además posee particularidades que la alejan de los enfoques más tradicionales para abordar las relaciones entre usuarios y patrimonio, ya que a diferencia de patrimonios más convencionales:

- i) el edificio ha tenido una larga historia de uso, y a excepción de la actualidad, ha estado bajo el control de organismos de gobierno comunitarios;
- ii) no es controlado por una institución dedicada exclusivamente al patrimonio, sino principalmente al desarrollo de las comunidades indígenas del país, lo cual introduce necesariamente el problema de las políticas de la identidad;

- iii) la comunidad de usuarios tiene una elevada heterogeneidad que, potenciada por el espacio urbano de Uruapan, genera aperturas y cerramientos en el proceso que condicionan la participación y uso del patrimonio;
- iv) aunque la Huatápera en la actualidad funge como museo, su uso como espacio presenta un cruce de géneros, tanto de la plaza pública, como del foro de político y del templo de un culto laico; este cruce también es correspondiente a una nueva forma discursiva híbrida sobre el pasado;
- v) el pasado y la memoria son en la Huatápera un activo para organización, un capital que permite intervenir en la esfera política local, generando nuevos modelos de control político del patrimonio.

Las condiciones anteriores hacen de la Huatápera un caso de interés al cambiar los términos en los que usualmente se ve el patrimonio, como algo ligado a las instituciones estatales (i), con fuertes tendencias a la conformación de identidades nacionales y mundiales homogeneizantes (ii y iii), donde los mensajes y géneros se consagran en formas más o menos estables, que sólo cambian por los movimientos académicos de la nueva museología o arqueología (iv), o por el interés de convertir a los recursos culturales en medios de producción económica, bajo el control ideológico del Estado-nación (v). Estas diferencias no son oposiciones a las concepciones clásicas del patrimonio, más bien son nuevos horizontes de desarrollo del concepto que en mi caso fueron emergiendo desde mi primera visita a Uruapan, donde pude ver que una organización, aparentemente civil, sin la injerencia directa de ninguna institución externa, se planteaba la conservación de un inmueble patrimonial. Este primer encuentro perfiló los inicios de esta investigación. Dicho mal y rápidamente, el núcleo de la discusión está en saber si el patrimonio es una plataforma de cambios o un espacio consagrado a la permanencia.

Capítulo I. Patrimonio, una clave para comprender la modernidad

Como una constante histórica, los grupos y los individuos han definido una serie de fenómenos como parte de sí mismos, constituyentes de su mundo que los definen y diferencian del resto de la realidad. En general, se puede decir que la cultura es la forma en que el ser humano da sentido al mundo para diferenciarse de éste. Muchas veces, al dotar de sentido a un objeto o fenómeno, éste adquiere un estado liminar, ya no sólo es definido sino que termina por definir, en momentos coyunturales, a aquellos que lo definieron; en otras palabras, cuando el ser humano dota de sentido a una parte de la realidad, termina por adoptar el sentido que esta misma le proyecta, ésta termina por constituir la parte de su realidad social. Éste es un proceso histórico; cuando hablamos de nosotros mismos no sólo lo hacemos de nuestra realidad social, sino también de la historia de esa realidad y constituye la identidad histórico-social de quienes le dan significado (Berger y Luckmann, 1997). Tal es papel del llamado patrimonio cultural, una de las construcciones modernas más influyentes pero al mismo tiempo una de las más difíciles de definir, ya que, aunque comparte características con otras construcciones y categorías, no es fácil adscribirla a una sola por la variabilidad de sus miembros.

Aunque el concepto de patrimonio ya aparecía en el derecho privado desde la antigüedad grecorromana, su importancia es mucho más reciente. El patrimonio cultural evolucionó de diferentes conceptos, pero su forja se realizó en el siglo XIX en el seno de dos tradiciones distintas, romanticismo y positivismo, y por lo mismo con objetivos distintos. Ambas compartían la noción de que había objetos y prácticas que se podían definir por ser productos característicos y constituyentes de la identidad de un grupo social histórico o contemporáneo, y formaban parte de un proceso de representación y legitimación simbólica de las ideologías (Prats, 1998). Diferían en el uso que le daban al patrimonio. Para el romanticismo, el patrimonio devenía en una serie de referentes simbólicos inmutables, determinados extraculturalmente por fuentes de autoridad o por la tradición en el sentido de Williams (1980) y que terminaban por conferir un carácter sacralizado, trascendente y esencial a estos referentes.

Para el positivismo, en cambio, el patrimonio es evidencia y monumento, recuerdo del pasado y, como hecho tangible, puede ser estudiado por las ciencias históricas de manera objetiva. Es en sí un complemento de los documentos y en algunos casos su sustituto para las culturas sin palabra escrita o donde este tipo de evidencias había desaparecido. La concepción general del mundo como algo que se puede conocer de manera objetiva hace que el positivismo convierta al patrimonio en algo valioso y cognoscible al ser una evidencia objetiva de la construcción de sentido de una sociedad, y esta nueva valoración substituye las motivaciones y creencias que originalmente permitieron su creación. Además, el positivismo usa el patrimonio para clasificar. En las culturas escritas el patrimonio es mera ejemplificación, en las no escritas es indispensable para poderlas comprender; así surge la etnografía, con el estudio del folclor y las tradiciones naïf, que también señalan la diferencia entre las culturas que estudian y las que son objeto de estudio.

De la confrontación del modelo del romanticismo y el positivista, el patrimonio aparece como un

concepto que ilustra dos procesos culturales diferentes, el reconocimiento de la identidad propia y el reconocimiento del otro con sus diferencias culturales. El patrimonio romántico forma parte de la construcción de una identidad grupal que pretende materializar una tradición. Esta materialización funciona como una serie de mojoneeras que marcan los límites de una tradición selectiva, al tiempo que señalan las rutas que se pueden recorrer en su interpretación. La definición del patrimonio no sólo está sustentada en una tradición, sino que también participa en su invención (vease Hobsbawm, 2002), haciendo más evidente su poder como elemento definitorio de la identidad de un grupo.

De manera paralela, la creación del concepto de patrimonio generó casi de inmediato una serie de instituciones que se encargaron de su administración, estudio y conservación. Los objetos o bienes culturales se convierten en patrimonio cuando se les coloca en un espacio y disposición material adecuada, que encuentra su mejor expresión en el concepto de museo y colección. Para que un patrimonio sea legítimo debe estar contenido en una institución museística e, incluso si un grupo opuesto al hegemónico pretende crear patrimonio, se verá compelido a crear una institución que cumpla las funciones del museo para su propio patrimonio. El museo es también la institución encargada de manera casi exclusiva del manejo de objetos con valor cultural en la modernidad. De ser una institución que nació como un tipo de filantropía, acercar el arte a las masas con un claro sentido ideológico; ahora es prácticamente la institución indispensable para cualquier grupo que reclame el poseer una tradición y la legitimidad de un pasado cultural. El museo convierte en evidencia el discurso sobre la realidad ofreciéndolo como propaganda a la vez que elemento didáctico para las nuevas generaciones. Los museos son también medios que construyen audiencias específicas y mercadean con sus mensajes, compiten con otras instituciones por presentar la parte más significativa de la tradición y, en consecuencia, ser los intérpretes privilegiados de ella. Uno de los ejemplos más claros de esto es el Museo Nacional de Antropología, que diariamente recibe multitudes de niños llevados por sus escuelas para participar del rito de entrada a la mexicanidad, compartiendo el recinto con una buena cantidad de turistas que van para ser impresionados por el pasado de unas culturas que hemos convertido en mexicanas sin que para ellas ese concepto haya existido. Los actores centrales de esta puesta en escena son los objetos culturales dejados por las culturas históricas que habitaron el territorio que ahora conocemos como México y los que aún producen las comunidades que hablan otras lenguas. La antropología es una exhibición que recuerda a una muestra comercial y la cultura se convierte en representación de lo que los objetos pueden decir de ella. Después de visitar el Museo de Antropología el visitante tendrá una experiencia mediática parecida a la que Gitlin describe para los medios masivos, donde el discurso de los museos crea algo más real que la realidad, la hiperrealidad de Eco, o los simulacros de Baudrillard, una copia de algo que no existe (Gitlin, 2002:22).

La creación de este sistema de objetos fue un proceso progresivo de acumulación y complejización, que se aceleró debido a los movimientos nacionalistas de finales del siglo XIX y principios del XX, cuando se crearon estructuras institucionales completas para clasificar y controlar los objetos que representaban el discurso sobre la nacionalidad en los nuevos Estados, siendo uno de los ejemplos más elocuentes de

esto el caso de Italia de entreguerras. Por lo mismo, durante la Segunda Guerra Mundial uno de los objetivos de la violencia simbólica y real de ambos bandos fueron los monumentos y las ciudades históricas de los enemigos o los indeseables. Esta destrucción tuvo su clímax en el brutal bombardeo con artillería del centro histórico de Varsovia, Polonia, y la devastación del poblado de Lidice en República Checa. Al terminar la contienda, entre los esfuerzos por corregir las condiciones que llevaron a la guerra, se planteó dentro del organigrama de la ONU una dependencia dedicada a la educación, la ciencia y la cultura: la UNESCO. Ésta inició un proceso a escala mundial de revalorización de la cultura, especialmente de la cultura material como un elemento necesario para la existencia de las organizaciones sociales. La reconstrucción de Varsovia al poco tiempo de terminada la guerra puso en evidencia que estos monumentos no eran sólo conmemoraciones del pasado, sino que, para el pueblo polaco en concreto, el ver renacer su ciudad era una metáfora de su destino e identidad. Así, por auspicios de la UNESCO, el patrimonio se fue convirtiendo en una etiqueta común para designar los bienes culturales que una sociedad valora como elementos para la definición de su identidad y su memoria, concepto que quedó consagrado en la *Convención sobre la protección del patrimonio del mundo, cultural y natural* de 1972, que al mismo tiempo rompió los estancos nacionales e hizo del patrimonio una propiedad universal. El antecedente de esta nueva política es el rescate de los templos de Abu Simbel antes de la construcción de la represa de Asuán en Egipto, llevada a cabo con recursos financieros, técnicos y humanos recaudados por una campaña internacional para salvarlos de la subida de las aguas del río Nilo debido a la construcción de la represa; asumiendo que estos monumentos eran una responsabilidad compartida por toda la humanidad.

Este proceso no fue sólo consecuencia de los oficios de la UNESCO, ni de las circunstancias de la posguerra, fue la continuación del proceso iniciado desde el siglo XIX en el que convergieron la práctica del coleccionismo, la preocupación por la conservación, las antigüedades y la creación de la categoría de *monumento histórico* (Hartog, 2007:182) campo reciente donde nuevas instituciones, profesionales e intereses asumieron el cuidado y clasificación de los objetos culturales. Este campo se convirtió en la arena donde se gestaban las disputas sobre el pasado y el sentido de la memoria social, por lo que su definición, manejo y uso generaba conflictos que generalmente eran resueltos por las instituciones gubernamentales especializadas creadas en cada Estado-nación para la administración del patrimonio. Este escenario se mantuvo hasta la década de 1980, en que los propios Estados-nación comenzaron un proceso de adelgazamiento y cambio de sus atribuciones y responsabilidades, lo cual llevó aparejada una redistribución de atribuciones “hacia arriba” –a las instituciones supranacionales como la UNESCO–, “hacia los lados” –a organismos privados y permitiendo una participación cada vez mayor de la lógica del mercado en el manejo de los bienes culturales– y finalmente, en menor medida, “hacia abajo” –permitiendo la participación de los gobiernos y grupos locales.⁶ El proceso de

6 La idea de la redistribución en tres dimensiones aparece en diferentes fuentes, especialmente para explicar la desconcentración de poder y recursos administrativos y financieros de los Estados-nación a partir de la década de 1980, lo que da paso a procesos de alineación a políticas económicas internacionales, privatización de funciones y participación ciudadana en menor medida (Salazar V., 1998:4)

inclusión de nuevos actores ha provocado que los conflictos incipientes en torno al patrimonio se hayan reavivado, haciendo necesario un proceso de negociación donde los interesados puedan co-decidir sobre el manejo del patrimonio. Así, en diferentes latitudes se han iniciado tentativas de mecanismos para posibilitar la inclusión de una diversidad de actores en disputa del proceso del manejo del patrimonio.

El caso mexicano es particularmente interesante para observar este fenómeno. Por una parte, México fue uno de los primeros países en Iberoamérica en crear leyes para proteger sus monumentos, primero para proteger las antigüedades prehispánicas, que paulatinamente fueron incluyendo más elementos en sus disposiciones de resguardo. Desde el Porfiriato, pero con mayor intensidad después de la Revolución de 1910, especialmente tras el establecimiento de la Constitución de 1917, se inició un proceso inédito de construcción de una identidad nacional que usaría un repertorio patrimonial cuyo cuidado y control se asigna el Estado a sí mismo, característica que define la actuación de éste en la política cultural a lo largo de todo el siglo XX. Para continuar con la construcción del pasado nacional, iniciada en el Porfiriato, se prefieren dos épocas, la prehispánica y el siglo XIX hasta antes de la República restaurada. La tarea es primero acometida por artistas, con Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros a la cabeza, intelectuales como José Vasconcelos, pero que es concretada por un grupo de investigadores de áreas emergentes, como la arqueología con Alfonso Caso y la historia del arte con Manuel Toussaint. Especialmente el trabajo de Caso es importante para entender la aparición de las dos instituciones estatales de control del patrimonio en México: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA); ya que, ante los hallazgos realizados en las excavaciones de la ciudad de Monte Albán, se plantea al entonces presidente Lázaro Cárdenas la necesidad de que el Estado tome el control de estos bienes. La estructura institucional es muy particular en el caso mexicano, ya que en pocas naciones se crearon instituciones culturales con tantas atribuciones, control y recursos, pero que replican algunos rasgos de los modelos generados en Italia en la misma época (Litvak King, 2000). La ascensión de los gobiernos revolucionarios, fuertemente comprometidos en el rompimiento con las instituciones previas, y su decisión de construir un Estado corporativista, iluminan la creación de un sistema de cultura institucionalizada marcadamente centralista y dedicado a reafirmar las nuevas instituciones.

Después de la Revolución, el Estado mexicano imitó y creó nuevos modelos de control cultural inspirándose en los que emergían en los estados totalitarios, modelos a los que incorporó elementos propios en un diseño institucional que reflejaba la cultura política centralista imperante, con un marcado corporativismo y patrimonialismo, en el sentido de Weber.⁷ Las décadas siguientes el modelo se mantuvo con poco cambios, reforzando el marco institucional y promoviendo la formación de

7 En la obra de Max Weber, el concepto de patrimonialismo está ligado a la formación de estructuras políticas donde, a grandes rasgos, los aparatos del poder se consideran una propiedad de uso exclusivo de un grupo. Debido a la duplicidad de significados, procuraremos siempre aclarar cuando se use esta acepción respecto a este derivado del término *patrimonio*, señalando su origen teórico. En el resto de los casos, se puede decir que el patrimonialismo hace referencia al patrimonio cultural como se ha discutido hasta este punto.

especialistas en patrimonio. Ya en la década de 1980, el sistema mostraba señales de desgaste que se disimularon con la inyección de cuantiosos recursos en los “macroproyectos” del periodo de gobierno de Salinas. Al mismo tiempo, se dieron los primeros indicios de una distribución de atribuciones “hacia abajo”, que permitieron el surgimiento del primer proyecto de conservación del patrimonio cultural en que la sociedad civil se generó a sí misma un espacio de participación. En 1989 surge en el seno de la Asociación de Amigos del Museo del Virreinato el proyecto Adopte un Cuadro, en el que se invitaba a personas físicas y morales a invertir en la restauración de una obra del museo. Durante la crisis económica de 1994, el modelo estatista de protección del patrimonio había perdido impulso, especialmente cuando se congeló la renovación de cuadros de especialistas en el INAH y el INBA. La situación permitió que nuevos actores aprovecharan los espacios abandonados por el gobierno federal: universidades, gobiernos locales, asociaciones civiles, comenzaron a participar en los procesos de decisión en torno al patrimonio. En junio del mismo año, meses antes del “error de diciembre”, el Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), organiza el 3^{er} Coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico, con el tema *La sociedad civil frente al patrimonio cultural*, en el que un grupo de especialistas se abocaron a entender las relaciones que se estaban tejiendo entre el patrimonio y diferentes organismos que, a decir de sus propios miembros, “actuarán verdaderamente en defensa del patrimonio cultural y natural [compuestos por] personas de diversas ocupaciones y clases sociales e inclusive funcionarios” (Arellanes Meixueiro, 1997:100). Inexplicablemente, después de esta publicación la discusión sobre el tema prácticamente desaparece y muchos de los organismos de la sociedad civil surgidos en la época van a cambiar de cariz. Más adelante en muchos textos académicos sobre el patrimonio aparece con fuerza el concepto de comunidad, dejando el de sociedad civil en un segundo plano.

Muchas de las organizaciones surgidas en ese momento respondieron a impulsos locales que tomaron fuerza inicial pero que terminaron por ser absorbidas por algún nivel de gobierno, los cuales también estaban en la búsqueda de medios de legitimar sus disputas con el gobierno federal y de construir nuevas identidades locales. El caso más notorio de este tipo es el de Pro-Oax⁸ que se convirtió en un consejo estatal patrocinado por el gobierno del estado de Oaxaca en 2001 (Matadamas, 2001). La organización que dio continuidad al proyecto de Adopte un Cuadro logró mantener el impulso inicial y aumentar su espacio de acción, con cierta autonomía del aparato burocrático y conformando una agrupación de asociaciones con el nombre de Consejo Nacional Adopte una Obra de Arte AC (CNAOAC). El organismo inició en 1989 cambió de objetivos y de nombre en 1991, para comenzar a conocerse como Adopte una Obra de Arte y formar una agrupación de alcance nacional que estimula la constitución de comités regionales, que en 1996 desembocó en la constitución del CNAOAC (“Nuestra Historia,” s.d.). Desde entonces, se ha convertido en un importante actor en muchos de los trabajos de

8 Patronato Pro Defensa y Conservación del Patrimonio Natural y Cultural de Oaxaca, formado originalmente por importantes figuras oaxaqueñas, entre las más conocidas el pintor Francisco Toledo, que concretó la restauración del ex convento de Santo Domingo en Oaxaca, y evitaron la instalación de un restaurante de la cadena McDonald's en la plaza de armas de la capital oaxaqueña.

conservación del patrimonio en todo el país, reconocido y legitimado por las instituciones del área (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), aunque su actuación no ha estado exenta de polémica, como en el caso del ex convento de Malinalco, en el que especialistas señalaron que el trabajo patrocinado por la asociación se realizó sin planeación y sin criterios (Zavala y Alonso, 2003). Adicionalmente, sus recursos se distribuyen de una forma desigual: entre 2007 y 2008 destinó el 70% de sus recursos a una entidad federativa, lo cual no parece reflejar la distribución territorial de su materia de actuación; ya que ningún estado concentra el 40% del patrimonio cultural, al menos del catalogado y reconocido. Adopte una Obra de Arte, como organización civil, se ofrece como una opción a las acciones gubernamentales al ser una instancia para definir proyectos a realizar, procurar fondos y organizar la realización de los mismos proyectos, preocupada por el beneficio social de las acciones de conservación en la comunidad (“¿Quiénes Somos?” s.d.).

Por tanto, si Adopte una Obra de Arte es un ejemplo de lo que la sociedad civil puede hacer por el patrimonio, podríamos esperar que fuera diferente al modelo centralista, corporativo y patrimonial del Estado, especialmente eliminando sus rasgos autoritarios, excluyentes, verticales y burocráticos, oponiendo modos de acción democráticos e incluyentes, que permitan la gestión y uso colaborativo del patrimonio. Pero el modelo de organización de “Adopte” está construido en una particular “meritocracia” de quienes más ayudan a la propia organización, que conforman una jerarquía estratificada en mesas directivas sin asambleas y apenas con un grupo de consejeros, en los que las operaciones no parecen ser democráticas o fomentar la democracia en la toma de decisiones sobre el manejo del patrimonio; al contrario, reproducen el modelo de los organismos gubernamentales que ya existen, pero con recursos privados. El desinterés que la asociación manifiesta por el patrimonio de todos los estados de la República, y por incluir en su proceso de toma de decisiones opiniones diversas –por ejemplo, la de los custodios de los bienes patrimoniales a restaurar–, no parecen un buen indicador de su compromiso por hacer del patrimonio un espacio participativo.

Esta situación ha tenido como pináculo el caso de la restauración del convento de Santo Domingo en Oaxaca, obra alabada y denostada al mismo tiempo, que marcó un hito en las funciones de los organismos centrales de conservación del patrimonio al ser desplazados por un patronato apoyado por el gobierno estatal. La confrontación que este proyecto provocó entre autoridades, especialistas y promotores generó cambios de estrategia en todos los actores. A partir de esta experiencia, los especialistas del patrimonio comienzan a buscar comunidades en las cuales influir, y las agrupaciones civiles a contratar especialistas accesibles a sus deseos. El condicionamiento y la exclusión reemplazan en muchas ocasiones el diálogo y la discusión entre ambos grupos para llegar a consensos y colaborar en los mismos propósitos. En su interior las organizaciones civiles recién formadas tampoco quedaron exentas de conflictos y éstos se extendieron a otras instituciones, gubernamentales, académicas y civiles; por lo que en la actualidad el panorama de los usos sociales del patrimonio, como los llamó García Canclini (1993), presenta serios conflictos entre la sociedad civil y las instituciones gubernamentales, a lo que se añaden las presiones de diferentes actores económicos interesados en la

explotación del patrimonio como un atractivo turístico para un mercado en crecimiento, ávido de nuevos puntos de interés y destinos.

Diez años después del coloquio organizado por el IIE, el panorama de las relaciones entre los actores sociales involucrados en el patrimonio es ambiguo y borroso. Se ha hecho poco para explicar los procesos que posibilitan la participación de la sociedad civil en la gestión del patrimonio, como tampoco se ha avanzado en la acotación de las funciones de los aparatos gubernamentales que abandonan la acción sobre el patrimonio por incapacidad más que por una convicción de que ello sea necesario. Las aportaciones para la comprensión de las relaciones sociales, económicas y políticas que se han construido en torno al concepto de patrimonio cultural se han concentrado en los modos de inseminación o “animación” de los valores culturales de los especialistas a las comunidades, en las formas de explotación del patrimonio como recurso, o en el análisis jurídico del problema con el supuesto de que mejores leyes podrán resolver los conflictos por el uso del patrimonio.

Uno de los renglones olvidados por el análisis es la comprensión de los conflictos que provoca la definición del patrimonio y su usos, ya que dicha discusión se quedó estancada en el análisis del papel del Estado en la construcción del concepto y ha hecho poco por dar cuenta de cómo estos procesos reflejan también luchas dentro de la arena política. El papel del patrimonio en la definición del mundo político es, tal vez, de mucho mayor peso que sus funciones como elemento de rememoración cultural, ya que el patrimonio es un elemento que norma, posibilita, constriñe o discrimina la participación de los actores en la definición del sentido social del pasado y de la comunidad. El caso de la Huatápera reviste interés por las posibilidades de observar cómo el patrimonio forma parte de una red de relaciones que crean sentidos para diferentes actores y que definen en cierto punto su participación política. La Huatápera como espacio patrimonial es el escenario de interacciones sociales que afectan principalmente la forma en que se imagina la comunidad que participa de ese escenario. Si recordamos que la política consiste esencialmente en los modos en que imaginamos nuestras comunidades, podemos deducir que la principal función del patrimonio será política. En los siguientes apartados, comenzaremos con el esbozo de los usos políticos que el patrimonio ha tenido y su impacto en los entramados sociales que los generaron.

1.1. Los usos del patrimonio

El patrimonio, como objetivación de la memoria, también se puede considerar un objetivante de las relaciones sociales. Si reducimos lo social a las interacciones sociales básicas que compartimos con las sociedades no humanas, no se podrían establecer relaciones asimétricas a largo plazo, ya que una interacción básica es de corta duración y mantener de esta forma una relación de poder o dominación requiere un esfuerzo constante. Por ello, mucho de lo que hacemos como sociedad busca convertir las fugaces interacciones cara a cara, en otro tipo de relaciones más duraderas que requieren medios no sociales que les permiten expandirlas y fijarlas. Entre estos medios para mantener lo social, los objetos

han sido utilizados por sus cualidades duraderas, que se adicionan a otras entidades movilizadas para hacer más durables las relaciones sociales (Latour, 2005:68). El patrimonio como objeto ha sido usado por estas capacidades, pero tiene un segundo nivel de significados que lo hace un objeto diseñado para provocar o inhibir relaciones sociales, un recurso valioso para garantizar la permanencia de una configuración social, pero que trabaja especialmente bien con las relaciones políticas.

La aparición del concepto moderno de patrimonio viene acompañada de la consolidación del Estado-nación, el cual vio en la definición de un grupo de objetos significantes la posibilidad de codificar la cultura completa y crear un mecanismo de poder, a la manera de Foucault, con el cual sistematizar y organizar las relaciones de todo un grupo, que además está legitimado por la construcción de un acuerdo sobre el pasado y los orígenes del mismo grupo. El patrimonio, entre otras cosas, permite señalar las diferencias entre nosotros y los otros de manera persistente, al tiempo que establece un conjunto de elementos comunes que los miembros de un mismo grupo comparten e incorporan como parte de su identidad cultural. La misma categoría de patrimonio establece una distinción entre los objetos culturales comunes y los patrimoniales, reflejo de una jerarquía en el sentido. El patrimonio lleva a la calle, al espacio civil y cotidiano, la racionalidad de una estructura de organizativa que nos quiere recordar que formamos parte de ella. Como la torre del Medievo le recuerda al aldeano la supremacía a la que se somete, sea de la Iglesia, el señor o la república; el patrimonio nos recuerda nuestra pertenencia a un Estado-nación y a una tradición cultural.

La decisión o conformación de lo que se convierte en patrimonio es un proceso que obedece a ensamblajes y relaciones previas. El patrimonio presenta un estado previo, una –por así decirlo– prepatrimonialidad que permite su clasificación, y que obedece a ciertos mecanismos. En realidad, el Estado moderno no inventa el patrimonio, sólo lo potencia como parte de un proyecto político, por lo que decide, clasifica y discrimina aquél que resulta más útil para ese fin –en un tono gramsciano, la construcción de una hegemonía. Este proceso de incorporación de nuevos repertorios simbólicos al patrimonio, conocido como “patrimonialización”, tiene la doble intención de incorporar tanto a lo residual como a lo emergente (Williams, 1980) dentro del universo conceptual hegemónico de lo que se denomina patrimonio. Por otra parte, la patrimonialización define las jerarquías y esquemas de clasificación de lo cultural, resolviendo en cierta medida las ambigüedades que los procesos previos de patrimonialización provocaron, al tiempo que crea nuevas contradicciones; las cuales hacen del proceso un continuo en construcción, que evoluciona en el tiempo en su intento de remediar los problemas provocados por las distinciones que elabora en cada paso. Estas contradicciones son producto de una de las características paradójicas del patrimonio: a la vez que construye una diferencia entre nosotros y otros, también pretende ser un referente sobre la identidad del grupo, por lo que opera a la vez excluyendo e integrando. La patrimonialización parte de un reconocimiento político del valor de ciertos elementos culturales como defensorios de la identidad de un grupo y en consecuencia de la legitimidad de la organización política que ha adoptado.

Hay que recordar que para la filosofía política de siglos anteriores, el principio organizativo del Estado es la soberanía, antes detentada por el príncipe. Con el advenimiento de las repúblicas la soberanía reside en el pueblo, el cual entonces necesita ser definido y delimitado. El proceso de reconocimiento político que inicia la patrimonialización corre en paralelo con procesos de reconocimiento social independientes, que en algunos casos pueden generar nuevas contradicciones y alteraciones; pero también éstas pueden aumentar su nivel de estructuración bajo el presupuesto de que la sociedad a la que pretende identificar un patrimonio concreto posee un grado de interdependencia tal, que los individuos, grupos y clases que la componen al entrar en competencia por la definición del patrimonio se encuentran en la paradójica situación de ser competidores que se necesitan recíprocamente para cumplir sus objetivos (García García, 1998). Así los grupos particulares pueden proponer y negociar su propio patrimonio, pero siempre necesitarán cierto grado de reconocimiento de otros, como ocurre en los procesos de conformación de identidades (Giménez Montiel, 2007:66); esto es, para poder tener patrimonio es necesario un mínimo nivel de consenso en el grupo, por lo que se da un fenómeno de mutuo reconocimiento que termina por reificar la interdependencia del grupo. En otros términos, diferentes grupos pelean por la definición del patrimonio porque éste los define a todos como parte de un mismo colectivo que el patrimonio identifica. Así, aunque la norma es que el control de los mecanismos que permiten la consagración del patrimonio pertenezca al Estado, y que en general los grupos que pueden movilizar con más facilidad recursos simbólicos y cognitivos tengan acceso al “saber-hacer” de la patrimonialización, existe siempre la posibilidad de que otros grupos, explotando sus relaciones de interdependencia, convertidas en capital social y político, puedan crear mecanismos para participar en el juego del patrimonio.

Se puede resumir que el primer uso del patrimonio es funcionar como referente en la construcción de la identidad colectiva, objetivándola para garantizar su permanencia y ofrecer medios para que los actores se incorporen a ella. Así el patrimonio es una herramienta para la homogeneización y asimilación de grupos étnicos heterogéneos y la constitución de proyectos nacionales que superaran los regionalismos o las diferencias étnicas. En este sentido, el patrimonio extiende las aspiraciones de la educación a las calles y las materializa en hitos y espacios. Pero a diferencia de ésta, el patrimonio no pretende la disciplina, sino la seguridad, una que permita resolver las incertidumbres del proceso mismo de negociación de la identidad y el pacto político de la comunidad. El patrimonio nos permite estar seguros de nuestra identidad cultural, doméstica los oscuros impulsos de una cultura impredecible (Espinheira, 2005), la explica y por tanto, termina por colocarla fuera de lo cultural.⁹ Por lo mismo, en el esquema supuesto por Foucault para definir la evolución de las tecnologías de poder, el patrimonio ha devenido en un dispositivo de poder gubernamental destinado a la seguridad, y no en un mecanismo

9 La idea de que el patrimonio cultural ya no pertenece estrictamente a la realidad cultural ha sido planteada ya por Prats (1998), aunque se han explorado el significado político de este hecho, el análisis se ha enfocado más hacia las acciones de los Estados o las organizaciones supranacional para definir la identidad y clasificar la cultura, hay que añadir que el patrimonio no sólo es un instrumento de explicación de una realidad, también la fija y construye una red de seguridad que también es útil a los individuos.

disciplinante como la educación (Foucault, 2000); y como dispositivo de seguridad, su efecto es el de maximizar los elementos positivos y minimiza los riesgos (Foucault, 2006:39), dar la noción de estabilidad cultural y, en consecuencia, social.

Poder implementar estos dispositivos de seguridad implica una serie de negociaciones, dependencias, disputas e imposiciones entre los aparatos estatales -que por lo general hacen un primer diseño de aquello que se consagrara como patrimonio-, los investigadores especializados en el patrimonio, los gestores que actúan como intermediarios y negocian con especuladores e inversionistas, y finalmente los consumidores de los bienes patrimoniales. Entre todos estos actores se dan disputas por legitimar o deslegitimar un patrimonio concreto de acuerdo con sus intereses particulares, que pueden cambiar según los problemas políticos, las tendencias del mercado y, en menor medida, las convicciones culturales. La voz de los creadores, consumidores y usuarios del patrimonio es tal vez una de las que menor peso tiene debido a su fragmentación y dispersión de intereses, que provoca que casi siempre éstos sean mediatizados por gestores y especialistas que pretenden saber, mejor que ellos mismos, lo que quieren. Este panorama se acerca bastante a lo descrito por Cohen y Arato (2000) cuando posicionaban a la sociedad civil en la teoría política de la década de 1990, evolucionando de la concepción operacional de ésta, en la que se definía a la sociedad civil como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado. Para Cohen y Arato, la sociedad civil está compuesta principalmente por los espacios íntimos y asociativos, los movimientos sociales y las formas de comunicación pública, que más que servir sólo como intermediarios entre el Estado y mercado, constituyen una esfera de movilización que paulatinamente se institucionaliza mediante leyes y derechos objetivos. Ambos momentos, autocreación e institucionalización, son necesarios para su reproducción.

La sociedad civil tradicional que surgió en las democracias occidentales evolucionó al modernizarse las esferas culturales que posibilitan formas de asociación, publicidad, solidaridad e identidad reflexivas y coordinadas comunicativamente, en las que intervienen tanto las nuevas posibilidades tecnológicas, como la evolución de formas de interacción. El concepto de supercultura de Lull (2007) ilustra este proceso de reconfiguración de las esferas culturales, que posibilitan nuevas formas de interacción entre los actores sociales y que configuran una sociedad civil postradicional en la que la comunicación abierta es una de sus claves de organización frente a las esferas de lo político y lo económico (Cohen y Arato, 2000:489). La posibilidad de que los grupos de la sociedad civil conformen organizaciones activas por medio de la comunicación permite que éstos ejerzan influencia en la esfera política, participando en la toma de decisiones y en la definición de políticas públicas junto con otros actores de diferentes esferas, conformando procesos de gobierno o modos de gobernanza.

La emergencia de una sociedad civil postradicional no es efecto exclusivo de la autoorganización de ésta y de sus nuevas capacidades comunicativas, sino que se da en coyuntura con el segundo proceso que posibilitó el cambio en la concepción del patrimonio y que fue mencionado poco antes: el

adelgazamiento del Estado o la limitación progresiva de sus competencias. Este proceso es continuación de la preponderancia que la formación política conocida como Estado-nación cobró después de la Segunda Guerra Mundial, regulando, redistribuyendo y ampliando la esfera de lo político, tanto para orientar la reconstrucción de las sociedades destruidas por la guerra, como para oponer una resistencia sistemática a los Estados del socialismo real que tenían sociedades aun más estatizadas. Al caer el socialismo real y después de las primeras crisis del capitalismo postindustrial, se comenzó a ver al Estado como un lastre en el desarrollo del mercado, y el aparato gubernamental se convirtió en el culpable de los problemas sociales y especialmente de los económicos por su burocrática e ineficiente administración. Por ello, en la década de 1980 en muchas naciones, particularmente EUA y Reino Unido, se comenzó un proceso de privatización, desregulación, reforma y recorte de las funciones que ejercía el Estado para que ahora el mercado y los poderes económicos decidieran la dirección de éstas. En los áreas que no les interesaban directamente a los poderes económicos, se recomendó que el aparato gubernamental limitara su actuación; para lo cual debería establecer mecanismos de control externos que evitaran la corrupción y despilfarro, designando a los ciudadanos como nuevos vigilantes de la actuación de los servidores públicos y la eficiencia de los procesos de gobierno (Pierre y Peters, 2003). Esta nueva tarea asignada a los ciudadanos implicaba que éstos tendrían que participar de los procesos de gobierno e incluso invertir la relación planteada por Foucault (2000) de un Estado que modela al ciudadano y las poblaciones —llamada por él “gubernamentalidad”—, a un ciudadano que participa en el establecimiento de políticas públicas por medio de grupos de influencia y que establece una gubernamentalidad definida por estos grupos ciudadanos. Este cambio en el diseño de las políticas públicas se vio acompañado con la búsqueda de medios para concretar la participación ciudadana y lograr procesos de gobierno que involucraran a más actores y menos a los organismos gubernamentales; a estos procesos se les comenzó a estudiar con la noción de gobernanza.¹⁰ Aunque el término data del siglo XII, cae en desuso y reaparece a finales de la

10 El término *gobernanza* era poco usado en español a pesar de que la Real Academia de la Lengua lo reconoce con la siguiente entrada: “1. f. Arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía. 2. f. ant. Acción y efecto de gobernar o gobernarse.” En el medio académico hispanohablante el término se emplea de forma irregular, e incluso se le clasifica como un neologismo (Saxe Fernández, 2005); cuando en realidad el término aparece desde la segunda mitad del siglo XII. Según Corominas y Pascual (1989) la palabra por mucho tiempo fue intercambiable por *gobernar*, incluso en otras lenguas ibéricas, de donde aparece como sinónimo en el *Cancionero de Baena* c. 1445 y en el *Rimado de Palacio* c. 1378. Aparentemente por un motivo ideológico el término no es usado en la actualidad, por estar vinculado al BM, como lo hace notar Saxe Fernández al mencionar que es una herramienta más de los organismos financieros internacionales para imponer su voluntad a Latinoamérica. En cambio es muy frecuente que el término se use directamente en inglés, *governance*, o se siga la práctica de muchas de las traducciones al español de textos en inglés en que se substituye el término por una variedad de paráfrasis como *gobierno participativo* o *governabilidad democrática*. Algunos académicos además combinan la noción de gobernabilidad y gobernanza (Ziccardi, 1995, pág. 8). A pesar de estos argumentos, la existencia del término en español y su reconocimiento semántico hacen mucho más práctico usarlo de esta forma que buscar alguna paráfrasis para evitar referirse al término usado por el BM, motivación por lo demás venal. Por lo cual, en adelante nos atenderemos a la definición normalizada de gobernanza, distinguiendo el término *governabilidad* como la capacidad de gobernar, y aclarando que dentro del concepto de gobernanza se incluyen estilos o procesos de gobierno que no son participativos o democráticos, e incluso se puede hablar de gobernanza autoritaria o patrimonialista en el sentido de los liderazgos patrimonialistas de Weber.

década de 1980, cuando el BM en un informe sobre África subsahariana argumenta que buena parte de los problemas de desarrollo en esa región son causados por una crisis de gobernanza que hacía necesario renovar el sistema político. A partir de entonces la noción comenzó a extenderse a la literatura sobre desarrollo y a sus prácticas (Kooiman, 1999). Kooiman señala que a partir de entonces el concepto se empezó a usar en una gran variedad de contextos, por lo que al menos se han identificado diez definiciones distintas, que van de la gobernanza como mínima intervención del Estado, como modo de administración de corporaciones productivas, como nueva forma de administración pública, como un modo socio-cibernético de gobierno, como redes autoorganizadas, como guía para el gobierno y como un nuevo orden internacional. En lo que coinciden casi todas estas perspectivas es en que la gobernanza implica un serie de cualidades en los sistemas de toma de decisiones que generan nuevos procesos, acuerdos y métodos basados en la cooperación de los actores para aumentar la legitimidad y efectividad de los procesos (1999); y por lo mismo, la gobernanza se referirá a la búsqueda de mecanismos de dirección, control y coordinación de estos actores autónomos que cooperan para la obtención de los intereses por los que se unen (Heinrich y Lynn, 2000). El interés en entender estos procesos de gobierno ha aumentado progresivamente, ya que, además de las exhortaciones de las instituciones financieras internacionales para que los gobiernos se autolimiten y hagan a los ciudadanos corresponsables de las políticas públicas, está la creciente evidencia de que en muchos casos las instituciones gubernamentales no son el actor crucial en la solución de los problemas sociales; y muchos de estos problemas, así como los actores que intervienen en ellos, están fuertemente interrelacionados, por lo que la acción aislada del gobierno ya no es suficiente para resolver un problema a la vez.

El panorama actual del patrimonio está además trastocado por el papel cada vez mayor que tienen los organismos supranacionales en su construcción y también como mediadores cuando los ciudadanos interponen a los organismos gubernamentales controversias sobre el uso del patrimonio. Es el caso de los centros históricos declarados patrimonio de la humanidad por la UNESCO y que se han convertido en espacios de conflicto entre los diferentes niveles de gobierno, por lo que para mediar entre ellos se han constituido organismos de consulta y concertación que conjuntan a organismos corporativos, universidades y asociaciones locales, sin embargo que no parecen constituir verdaderos organismos de poder, sino que instituyen y formalizan una relación de opacidad entre los poderes públicos. En esos casos, los organismos civiles aún tienen la opción de invocar los acuerdos internacionales para cuestionar los modos de operación de las instancias gubernamentales (Melé, 2006:381).

En el mismo sentido, aunque desde la economía, a partir de la década de 1960 se han acumulado estudios sobre la forma en que las sociedades preestatales y muchos organismos actuales realizan la administración de recursos naturales públicos y funcionan sin la necesidad de mediación de organismos de los Estados-nación, ni bajo la óptica del mercado capitalista, e incluso tienen mejores resultados que las instancias organizadas por el Estado. Los estudios de Ostrom (2000) han llegado a importantes conclusiones acerca de la forma en que la gobernanza se da entre actores en igualdad de condiciones

políticas explotando recursos comunes con reglas creados por ellos mismos. En estos procesos la comunicación entre los usuarios de un recurso es crítica para evitar la sobreexplotación y maximizar los beneficios, siempre que los beneficios obtenidos por cada actor individual sean lo suficientemente bajos como para desalentarlo a incumplir los acuerdos sobre cómo explotar el recurso. El patrimonio, como recurso común, se encontrará sometido a dinámicas de funcionamiento similares, recordando que en este caso la explotación del recurso *patrimonio* produce beneficios no sólo económicos, y que en realidad, a pesar de las presiones crecientes del turismo y las industrias culturales, seguimos disputando el patrimonio por el capital simbólico que éste acumula.

En conjunto, todos estos fenómenos han iniciado un proceso de desestatización del patrimonio en beneficio de los ciudadanos, que generalmente eran los últimos considerados al decidir qué y cómo sería el patrimonio. Sin embargo, este proceso reviste más problemas que sólo plantear la participación de la sociedad civil. Mantener la participación de la sociedad civil.

1.2. Ciudadanía y patrimonio

Comprender el espacio de interacción que se configura en torno al patrimonio entre la sociedad civil, las instituciones gubernamentales especializadas, los gestores y explotadores de los recursos patrimoniales, requiere encuadrarlo en la evolución simultánea tanto del concepto de patrimonio que se ha replanteado desde su surgimiento en el siglo XIX, como del proceso de gobierno y las relaciones entre el sistema gubernamental, los actores económicos y la sociedad civil que son objeto de investigación y controversia continua en los últimos 20 años. Los primeros referentes del cruce entre el patrimonio y los procesos de gobierno se pueden ubicar a mediados de la década de 1990, de los que hablaremos con mayor interés a los que se generaron en Iberoamérica, fundamentalmente en México y España, y que problematizaron la relación entre las instituciones del Estado dedicadas a la administración de los recursos patrimoniales y la emergencia de movimientos sociales organizados, en el caso concreto de México a partir de los sismos de septiembre de 1985 en la ciudad de México, los cuales crearon las condiciones para la participación de grupos sociales organizados en las discusiones sobre el destino de los espacios urbanos y especialmente de los centros históricos (García Canclini, 1997; Melé, 2006; Vidargas, 1997). Años antes, comenzó una reflexión del concepto de patrimonio cultural que la UNESCO se había dedicado a difundir a partir de la *Convención sobre la protección del patrimonio del mundo, cultural y natural* (1972) y que ponía en la mesa dos visiones de la cultura y el patrimonio cultural, una tradicional-trascendentalista y una histórico-antropológica. Esta discusión se integró en un contexto de cambios a nivel internacional en los modelos de gobernabilidad y políticas culturales que implicaron, entre otras cosas: desregulación, descentralización y privatización por influencia del paradigma neoliberal en lo económico, modificaciones en la noción de ciudadanía en las democracias tradicionales, el reconocimiento de la diversidad cultural y el crecimiento de los flujos migratorios, fenómenos que se agrupan en la noción de globalización (Pierre y Peters, 2003). En

conexión con el concepto de desarrollo sustentable, la UNESCO con el apoyo del BM, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), las Fundaciones Rockefeller y Ford (Yúdice y Miller, 2004:94), ha promocionado el concepto de “cultura y desarrollo” a partir de la declaración de la Década Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1998), en la que coloca a la cultura como elemento clave para el desarrollo integral, gestionada principalmente por la sociedad civil que a nivel local se autoorganizaría para promover las industrias creativas, el turismo y la diversidad cultural (UNESCO, 2008).

Antes de este momento, como hemos mencionado, el concepto de patrimonio había estado orientado por las necesidades de los Estados-nación. No es casual que el patrimonio nacional nazca en la Francia revolucionaria, cuando se establece una lista de objetos que se designaron como legado común a todos los ciudadanos y protegidos por el Estado (Melé, 2006:80). Esta declaración inicial del 14 de agosto de 1792 dibujó durante los siguientes doscientos años las dos líneas generales de la discusión en torno al patrimonio: qué objetos formaban la lista y cómo se debería garantizar su protección. Por ello, la mayor parte de la literatura sobre el tema se ocupa de la forma en que los organismos públicos, primero nacionales (Agudo Torrico, 2003; Florescano, 1993, 1997; García Canclini, 1993) y después del surgimiento de la UNESCO, internacionales (Jokilehto, 2007) articulan el problema de la selección y protección del patrimonio. La misma *Convención sobre la protección del patrimonio del mundo, cultural y natural* es una colección de criterios de selección y normas de preservación para que los gobiernos nacionales postulen y protejan objetos que se pueden considerar comunes a toda la humanidad. Al constituir una responsabilidad estatal, el patrimonio debería ser controlado por una burocracia que lo administrará (García Canclini, 1997) y que a su vez se ceñirá a un marco jurídico que define su actuación y las posibilidades de uso del patrimonio, generando la noción de que los problemas del patrimonio se concentran en el diseño normativo y su aplicación (Lara González, 2005). Abstraído en la esfera de lo jurídico, el problema conceptual del patrimonio sólo incumbía a ciertas élites que lo mantenían al margen de conflictos sociales (Rosas Mantecón, 2005). Este esquema funcionó hasta que dos eventos comenzaron a socavar la idea estática del patrimonio como un acervo a ser conservado: por un lado, la crítica a la nociones de memoria social y tradición, y por otro, el ya mencionado adelgazamiento de los Estados-nación, en este caso verificable en los progresivos recortes a los recursos necesarios para la construcción de acervos patrimoniales.

En primer término, el concepto de tradición fue objeto de análisis por los historiadores ingleses Hobsbawm y Ranger (2002[1973]) haciendo evidente su carácter de construcción social, una invención *a posteriori* que pretende fundar una continuidad social, generalmente articulada por un grupo dominante que trata de legitimar su posición. Este análisis fue extendido al patrimonio entendiendo a éste como una parte de la tradición o como tradición objetivada, ya que, al igual que las tradiciones definidas por Hobsbawm y Ranger, el patrimonio es un medio de legitimación de una continuidad social que representa lo que debe ser recordado por una sociedad, definido, reconocido y legitimado por un grupo de acuerdo con sus propios intereses, los cuales no necesariamente coinciden con los de aquéllos que son portadores o custodios de los objetos designados como patrimonio. Esta asimetría

implica entonces que la definición de lo que es patrimonio es un territorio de conflicto (Agudo Torrico, 2003; Ariño Villarroya, 2002; Rosas Mantecón, 2005), donde el poder de quienes definen encuentra en ocasiones la oposición de quienes portan el patrimonio o de quienes pretenden el reconocimiento de otros patrimonios en los que diferentes actores e interés confluirán para lograr su legitimación (Santamarina Campos, 2005). En el patrimonio se puede ver una expresión del poder de aquellos que deciden “activar” a un objeto como patrimonio (Prats, 1998) o del resultado final del conflicto entre las visiones de diferentes grupos que terminaran por “producir” un patrimonio (Melé, 2006). Esta nueva forma de entender al patrimonio, señalando a los actores que participan en su definición como el fundamento de su existencia, también reveló que éstos actuaban con diferentes lógicas en las que se integraban muchas de las características de la modernidad tardía como el turismo, la migración, la inseguridad, las comunicaciones masivas, la religiosidad, y que redefinen el papel del patrimonio para convertirlo en algo cotidiano, al que los actores sociales le asignan una utilidad por la que están dispuestos a participar en su definición, convirtiendo al patrimonio en un espacio de conflicto entre el Estado, la sociedad civil y el sector privado (García Canclini, 1993). Esto además incorporó una nueva pregunta al analizar el patrimonio, ya no bastaba saber qué era y cómo protegerlo, para resolver las preguntas anteriores había que preguntarnos quiénes participan en su definición.

Ante este panorama y recordando cómo a finales de la década de 1980 se comenzaba a gestar una mayor participación ciudadana en procesos vinculados al patrimonio, como por ejemplo en la definición de usos del espacio urbano de los centros históricos, parecía que a finales de la década siguiente sólo se tendría que esperar la emergencia de mecanismos de participación social. Éstos se encontraron rápidamente con inconvenientes, como la posibilidad de que intereses privados primaran al decidir los usos del patrimonio como bien público, la carencia de marcos institucionales para canalizar esta participación y la resistencia de los propios organismos gubernamentales encargados de administrar el patrimonio que no estaban dispuestos a ceder su control (Rosas Mantecón, 1999). Para esta época comienza a emerger la figura del gestor cultural como intermediario entre las comunidades de usuarios del patrimonio, los sistemas de administración, producción circulación y consumo cultural. En la práctica, se desecha la posibilidad de normalizar la participación directa de los actores afectados y se asume que se tendrá que elegir un modelo de democracia dirigida (Ariel Olmos, 2004) mediada por un nuevo tipo de especialista. Al final, el resultado es que en lugar de reformar la manera en que se administra el patrimonio, se incluyó un intermediario más en el proceso que termina por legitimar a un tiempo la autonomía de los sistema de control del Estado, la de los campos de especialización del patrimonio y la influencia de los intereses económicos a través de apoyos y patrocinios.

El papel de la burocracia del patrimonio ha sido significativo en este proceso; en el caso de México destaca la labor, antes mencionada, de la CNCPC del INAH, que a mediados de la década de 1990 comenzó una serie de proyectos en la misma tónica señalada por el concepto de “cultura y desarrollo” de la UNESCO. Los proyectos agrupados bajo el concepto de Conservación, Identidad y Desarrollo (CID) pretendían intervenir en el desarrollo comunitario usando como punto de partida la conservación

del patrimonio, convirtiendo a éste en detonador de procesos de desarrollo con diferentes premisas, desde usar al patrimonio como elemento en la defensa de la identidad de los pueblos ante el presunto ataque del capitalismo global en contra de ésta (Moctezuma Barragan, 1998) o plantear la necesidad de usar al patrimonio como medio para salvaguardar la dignidad humana (Tenopala García, 1998). Sin embargo, el planteamiento general ha sido ambiguo y muchas veces se partió de una omisión de las diferencias de intereses y lógicas de los actores involucrados en el patrimonio (Jiménez Ramírez y Santamarina Campos, 2005).

Con mayor actualidad se puede mencionar el trabajo que se ha venido realizando en España y otros países europeos, principalmente Gran Bretaña, para vincular a las comunidades con su patrimonio, especialmente el industrial, en zonas donde el proceso de desindustrialización ha dañado la economía local. La obra compilada por Arrieta Urtizberea (2008) da cuenta de diferentes experiencias de participación de la ciudadanía en la administración del patrimonio, sus efectos en la conformación de las identidades políticas (Azuar Ruiz, 2008), así como también la cerrazón y sordera institucional (Maceira Ochoa, 2008), sordera que materializa la duda sobre si estos procesos se pueden armar desde abajo o la intermediación institucional es imprescindible para que se dé la participación y regresemos entonces a simulacros de participación dirigida. En Latinoamérica, generalmente la reconceptualización de los usos del patrimonio ha venido de la mano de nuevas consideraciones sobre la relación con el patrimonio natural y la sustentabilidad de las estrategias de gestión de este último, en el marco de la colaboración entre poblaciones locales y especialistas (Tagliorette, Sampaoli, Ibarroule, y Reynoso, 2008). A pesar del creciente interés por vincular el patrimonio con el desarrollo en diferentes vertientes, sigue privando la casuística y una visión desde una gestión sostenible más preocupada por la conservación de los recursos culturales en su aspecto económico que por su desarrollo como recursos simbólicos para actuar en otros campos. Un ejemplo de ello se puede apreciar en el libro de actas del III Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo, cuyo apartado de “Modelos y casos” comprende más de dos tercios de la publicación, dejando el resto para propuestas de indicadores y el apartado que nos interesa, esto es, el fortalecimiento institucional y la gobernabilidad (Muñoz Cosme y Vidal Lorenzo, 2008).

Este intento de hacer “útil” el patrimonio es un ejemplo de cómo a partir de su redefinición se elaboraron nuevos modos de asignarle un uso que diera cuenta de manera objetiva del valor subjetivo que tiene para los actores que se interesan en él. No se puede dejar de señalar que esta intención de objetivar el valor del patrimonio se puede considerar como parte del proceso de mercantilización de la cultura señalado por Huges de Varine (citado en Giménez, 2005) y que significa la expansión de la lógica del valor de cambio en lo cultural, alterando los balances de poder en el interior del propio campo. En virtud de tal transformación, la esfera económica comienza a disputar al Estado el control de los bienes culturales, particularmente del patrimonio y esta trasgresión cambiará las reglas de funcionamiento cuando el interés de los Estados-nación para establecer distinciones a través de la cultura se encuentra con los intereses de los nuevos participantes en el juego, aumentando el valor de la

cultura y en consecuencia la necesidad de participar en el juego (Bourdieu, 1998:247).

Esta inclusión de nuevos jugadores necesariamente significó la aparición de nuevas lógicas con una creciente influencia en la definición y uso del patrimonio, asignando un valor correspondiente al área en la que se pretende hacer uso de éste. Así, por ejemplo, se ha enfatizado constantemente en los últimos años el valor del patrimonio como activo económico especialmente para la generación de circuitos de turismo en los que sea uno de los atractivos y que en consecuencia se redefinan las normas que lo regulan para convertirlo en una industria cultural progresivamente rentable (Lara González, 2005:55). A contrapelo, se busca balancear la preeminencia de los valores económicos identificando en el patrimonio valores sociales que rebasen a los usados tradicionalmente por el Estado o al menos que deslocalicen al beneficiario principal de su uso. Por ejemplo, la UNESCO ha tratado de asignar a la humanidad como principal beneficiaria del patrimonio, aunque no son claros los beneficios que este movimiento ha generado y en cambio sí es evidente que mucho del patrimonio declarado “de la humanidad” se ha expropiado a los posibles beneficiarios locales. García Canclini (1993) ha discutido con insistencia la posibilidad de que el patrimonio sea usado de manera cotidiana por los grupos sociales como un referente para su propia organización, pero él mismo señala que no es claro cómo operaría este proceso y tampoco se ha investigado suficientemente cómo ocurre esto en la práctica. Lull (2007), por su parte, asigna a la cultura patrimonializada un importante valor en la formación de los individuos en la actualidad, ya que permite la confección de referentes personales que pueden ser combinados libremente por cada sujeto dando lugar a una supercultura que aproveche las habilidades inculcadas por diferentes tradiciones en combinaciones individuales de sentido; sin embargo el proceso depende más del acceso a medios de comunicación efectivos que de la participación cotidiana en un espacio patrimonio o el contacto con bienes patrimoniales.

Como concepto histórico, el patrimonio está ligado a la construcción de identidades colectivas, comunidades imaginadas a la manera de Anderson (1993), que permitieron la emergencia de los Estados-nación a través de la construcción de pasados y lenguajes comunes. Al mismo tiempo delineaban una concepción de lo que es correcto y propio para crear diferencias en los estatus de los grupos, con la convicción de la excelencia propia y la inferioridad de los otros (Weber, 2004:152) que terminó por justificar las relaciones productivas y de dominación que se establecieron en el siglo XIX. Como parte de este proceso de construcción de referentes identitarios, el patrimonio ha sido usado muchas veces como un tótem de la modernidad occidental; aunque su inherente inestabilidad simbólica, dependiente de la elaboración de consensos interpretativos y estabilización de excedentes de sentido (Jensen, 1995), ha permitido que también se pueda usar como elemento reflexivo para repensar la cultura. El mismo concepto de patrimonio de la humanidad puede servir como vehículo para visualizar y constituir espacios públicos que trasciendan las distinciones nacionales a través de un espacio conceptual de comunes culturales globales (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Por supuesto que esto termina por trasladar a una escala mundial las mismas relaciones asimétricas que ya se han señalado, a saber, entre la diversidad de los que producen los objetos culturales y aquéllos que en

representación de la humanidad los convierten en patrimonio. La inestabilidad en la definición del patrimonio, unida a la obsesión por incorporar lo residual y lo emergente en él, lo han hecho sumamente susceptible a constantes redefiniciones que lo convierten por momentos en una caja de arena, un espacio que se puede modificar con extraordinaria facilidad para crear modelos, los cuales son efímeros dejando posibilidades a una innovación contenida. Pensar el patrimonio ya no sólo nos permite describir lo que somos en objetos concretos, sino imaginar que podemos ser diferentes.

Recordando el recorrido por las dos últimas décadas del manejo y uso del patrimonio en México, es evidente que las instituciones y los grupos de la sociedad civil siguen añorando en el patrimonio un sistema de seguridad para las memorias colectivas y no un punto de encuentro en la construcción de experiencias interculturales. En México y probablemente en la mayor parte del mundo, el patrimonio se ha desaprovechado para usarlo como un terreno común en el cual todos los actores podrían tener las mismas cartas en juego para, en dependencia de sus habilidades, construir consensos sobre el destino del grupo. Las comunidades en diáspora vuelven al patrimonio no sólo por su añoranza, sino también porque éste les ofrece un terreno común sobre el cual discutir. En cambio, los museos como recintos del patrimonio no han hecho mucho para convertir sus espacios reales en espacios virtuales de diálogo manteniendo contenidos estáticos que tienen muy poco que ver con la realidad compleja y cambiante a la que se enfrenta un individuo sometido a procesos de migración e integración cultural. Sin convertir al patrimonio en una solución universal, en algunos casos iniciar la discusión sobre el espacio cultural común del que disponemos, representado en el patrimonio, puede ser la puerta de entrada para la generación de confrontaciones dialógicas y de los instrumentos de comunicación necesarios para establecer el acuerdo o el desacuerdo. El uso del patrimonio en este sentido implica entonces asumir su carácter relacional, que sólo existe cuando hay un consenso sobre su papel como nodo, el cual involucra un acuerdo dialógico que, si bien fue impuesto por los Estados-nación, en la actualidad conforma escenarios de discusión más complejos en los que al menos participan, además del Estado y sus instituciones, muchas instituciones mediadoras y la sociedad civil. Estos pequeños consensos pueden ser un punto de arranque para concretar la petición de Bourdieu de encontrar una solución a los problemas más serios de la democracia y el sistema de representación política, la atomización del voto y la transformación de la opinión colectiva en la de los portavoces.

1.3. El patrimonio como generador de prácticas políticas

¿Cuál es la novedad de comprender al patrimonio como un elemento político, o para ser más claros, un artefacto que cumple funciones dentro del juego político? En realidad, el hecho de ver al patrimonio como un artefacto político no es muy novedoso, lo que interesa plantear es lo que ocurre cuando cambiamos los anteojos con los que lo observamos. Antes veíamos de la cultura sólo una parte, la denominada “Alta Cultura”, las manifestaciones consagradas por las clases dominantes, las bellas artes, la literatura. Siguiendo en la metáfora de los anteojos y recordando las diferentes formas de comprender la cultura incorporada, como condicionante de nuestra forma de ver el mundo (Giménez

Montiel, 2007), sólo prestar atención a la “Alta Cultura” equivale a querer ver sólo el armazón de sus anteojos y olvidar la existencia de los lentes en sí; ver los medios de legitimación de una estructura de sentido, sin ver la estructura de sentido en sí. Los lentes, las estructuras de sentido incorporadas, son los que determinan nuestra forma de ver el mundo de acuerdo con nuestra realidad histórico-cultural, y por lo mismo son fundamentales para entender la forma en que nos comportamos, pensamos y planeamos el futuro. Cada grupo genera una versión más o menos homogénea de sus propias estructuras de sentido que al ser incorporadas por los actores determinan en buena parte su forma de vivir y constituyen lo que Bourdieu definiría como el *habitus*, un sistema de disposiciones duraderas que sirven como principios generadores y organizadores de las prácticas (1991:92). En otros términos y regresando a la metáfora de los lentes, si de alguna forma podemos incidir en la conformación e incorporación de estas estructuras de sentido en cada actor, si pudiéramos controlar los lentes que con los que cada persona ve el mundo, también se tendrá cierto control sobre cómo éstas llevan sus vidas. De ahí que el interés por la cultura no sea mero altruismo, sino una apuesta por acondicionar la visión de los actores para lograr desde mejorar las relaciones sociales dentro de un grupo hasta generar el rechazo y repudio al otro. Para el caso del patrimonio, más que verlo como legitimador de una estructura de sentido, hay que entenderlo como componente de esa misma estructura estructurante. El patrimonio no nos interesa por lo que justifica –un estado de dominación–, sino por lo que es capaz de producir.

La permanencia del patrimonio hace que sus posibilidades como estructurante sean superiores a las de otros constructos culturales que también estructuran los *habitus*, que aunque pueden disciplinarse a ciertos fines, no se pueden controlar por completo a largo plazo. Por ejemplo, la música popular ha sido generalmente un elemento que no se puede controlar porque ésta depende de sus intérpretes para existir, sólo disciplinándolos se puede controlar lo que tocan. En cambio, el patrimonio cultural como una expresión que codifica el significado de la cultura misma permite un control más simple al no estar asociada de forma permanente a un intérprete. Su misma consistencia material lo convierte en un delimitador del espacio, que no sólo define la cultura incorporada sino también los escenarios donde ésta se presenta. Estos escenarios son también los espacios de interacción donde el patrimonio constituye un recurso cultural común puesto a disposición de los actores para instrumentalizar y racionalizar su acceso a la cultura (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). La racionalización de la cultura a través del patrimonio es el producto de una objetivación previa del *habitus* en un arreglo espacio-temporal de cosas que permiten el mantenimiento y la reproducción social; esta disposición es la que constituye el hábitat. Éste está conformado por una serie de recursos culturales que producen una red presidida por los recursos patrimonializados que orienta la existencia y las prácticas en el espacio cultural y permite la construcción de la identidad del grupo.

El hábitat, como espacio estructurante, recibe su configuración de un acomodo particular de hitos que son negociados por los actores que conviven en ese hábitat, comenzando por las instituciones estatales que pretenden definir de manera hegemónica el hábitat para ser ellas las únicas capaces de hacer uso legítimo de sus recursos, explotando las propiedades cohesionadoras de las identidades. La figura del

Estado y sus instituciones es la dominante y, desde su visión, sus acciones en el hábitat son incuestionables y legítimas. A pesar de la hegemonía estatal, se pueden verificar espacios de contradicción, intersticios en los que la administración centralizada de los hitos del hábitat se confronta con los modos individuales de la reapropiación, en los cuales los actores periféricos ejercen una resistencia a la disciplina a través de prácticas diseminadas en una economía de lo local y del ejercicio de apropiación constante de los hitos que permite su reinterpretación (cfr. Certeau, 1996:67). A pesar de que perdieron cualquier privilegio sobre la definición de los hitos cuando el peso del Estado reconfiguró las reglas de la construcción del hábitat, los actores que lo pueblan son capaces de cambiar y rearticular el espacio cultural por su contacto constante que genera incertidumbre sobre los resultados de la interacción, ya que una práctica cultural puesta en acción está siempre en posibilidad de ser modificada en su configuración actual de maneras insospechadas, estocásticas, que dependen tanto del juego disponible como de la habilidad de maniobrar en las coyunturas entre los principios implícitos y las reglas explícitas (Certeau, 1996:63). En este contexto, el adelgazamiento del Estado, promovido por el neoliberalismo, ha ampliado las posibilidades de transformación de los actores periféricos, que progresivamente han ganado protagonismo al formar un bloque heterogéneo de antagonistas al Estado en la definición del hábitat y de otras estructuras de sociabilidad. Entre estos antagonistas, están los grupos que viven en el hábitat, que de forma paradójica no participaban en sus procesos de gobierno, y los grupos que poseen intereses diversos en el uso del hábitat.

El hábitat al constituir un espacio de posibilidades para la conformación de un *habitus*, en el caso de los Estado-nación modernos, privilegia una estructura “republicana” común para los miembros del Estado, un espacio público donde todos deben participar para conformar la realidad del acuerdo social que posibilita la dominación del Estado. En el hábitat público de los Estados-nación, los hitos fundamentales son patrimonio, recordatorios del sentido del pacto social como consecuencia de un pasado común y una identidad cultural compartida. Por ello, la lucha por el patrimonio en la actualidad es la lucha por la definición del hábitat, del espacio cultural y de sus consecuencias en la construcción de estructuras de sentido. En este campo, como en otros, hay relaciones y luchas entre los actores que disputan una posición privilegiada para decidir y hacer que los otros actores concurran a sus intereses. El campo del patrimonio no termina en dos polos –Estado y los habitantes del hábitat– que podemos identificar con la sociedad civil, sino que también hay actores que responden a las reglas delimitadas por el Estado, las que incluyen actores en el campo que deberían colaborar a las funciones del Estado.

Para el Estado la legitimidad de sus acciones de definición y apropiación del patrimonio está fundada en un acto de declaración que recibe una sanción externa, venida de un cuerpo de especialistas dedicados a estudiar las condiciones de la historia y el patrimonio. Aunque generalmente éstos son empleados del Estado, fueron ungidos por las instituciones estatales para cumplir la función de juez último y legalizador de sus decisiones en el campo. Los especialistas tienen un carácter ambiguo en el campo, ya que mientras que el Estado y la sociedad civil tienen posiciones antagónicas más claras, al parecer los especialistas tienen una función de bisagra entre sus intereses. Para el Estado, los

especialistas no aspiran a usar el patrimonio en términos políticos, sino como elementos de prestigio académico que puedan ser usados en su campo disciplinar específico, subsidiario aunque relativamente autónomo, al menos con influencias muy acotadas fuera de su propia disciplina. En el modelo de los campos de poder de Bourdieu, a los especialistas les corresponde el papel de conservadores o guardianes de las reglas internas de estos espacios de lucha por el poder, sin embargo en el campo específico del patrimonio, los conservadores¹¹ en realidad tienen un papel mucho más importante, aunque dislocado. No está claro si son un tercer polo del campo, si son sólo una sección especializada de los actores del Estado, o si por el contrario corresponden a una asimilación de la sociedad civil en busca de mejorar su posición en el campo y de acrecentar su capital cognitivo. Esta ambigüedad hace que los especialistas sean vistos con recelo por los polos en disputa, y que en consecuencia su capacidad de movilización sea meramente enunciativa. Aunque su papel como enunciadore de nuevas reglas del juego en el campo pueda ser importante, además de una obsesión para ellos, su poder se ve limitado al respeto que guarden hacia ellos los otros actores. Su poder es condicional, como el del árbitro en un juego que sólo es capaz de imponer el orden mientras los jugadores estén dispuestos a respetar las reglas, sin la posibilidad de contar con ningún elemento de coerción, ni con poder en el sentido de Foucault, como una posición estratégica privilegiada.

Ahora bien, mientras el Estado mantuvo el control estratégico del campo, él mismo hacía la tasación del capital de sus posiciones relativas y del capital simbólico de los objetos que ya había consagrado como patrimonio. Pasando del hábitat al campo y de ahí al tablero de juego, podemos imaginar el campo del patrimonio como un tablero del juego de *Monopoly* o *Turista*. En el juego cada jugador ocupa ciertas posiciones con valores determinados, las convierte en su propiedad, las conserva y las mejora para obligar al resto de los jugadores a pagarle una tarifa por su uso. Estas propiedades además van incorporando objetos o propiedades que encarecen el valor total de la operación y que por supuesto amplían las posibilidades de hacerse de mayores ganancias. El campo del patrimonio en un inicio era un tablero despoblado en el que progresivamente se fueron asignando propiedades para usarlas en la construcción de la identidad de la nación. Estas propiedades no eran en absoluto tierra virgen, pertenecía a comunidades y grupos, los cuales, en un momento determinado de su historia, no contaron con suficiente capacidad de organización para poder enfrentar el advenimiento de un jugador que impuso las reglas y decidió, casi sin oposición, la forma en que se organizarían las posiciones y la distribución de los recursos. En lo que Bourdieu (1990) llamaría “revolución inaugural” del patrimonio, el Estado fue, por un breve momento, todos los jugadores, el banco y el legislador al mismo tiempo. El poder del Estado cristalizó en un campo cooptado por la sencilla razón de que en ese momento pocos conocían el capital que se estaba poniendo en juego en el patrimonio y las reglas que lo regirían. Considerando al poder, más que como un tipo de control o propiedad, como una estrategia que se ejerce

11 Existe una larga discusión sobre la jerarquía de los términos *conservación*, *preservación* y *restauración* usados para el patrimonio. En las últimas fechas se ha impuesto la noción de conservación y es común llamar a los especialistas del manejo del patrimonio *conservadores*, aunque no lo sean en el sentido legal, ya que dicha profesión no existe en el mercado educativo.

por medio de maniobras, tácticas y técnicas propias, que funcionan gracias al efecto conjunto de las posiciones estratégicas que ocupan los actores (Foucault, 1975), el campo del patrimonio por mucho tiempo fue del dominio absoluto del poder del Estado, que se manifestó de forma completa; pues no sólo ocupó una posición privilegiada, sino también decidió el terreno, la estrategia y las posiciones posibles. Y esto fue porque muy pocos vieron que el campo en juego pudiera ser importante mas allá de la historia, y aun la inteligencia que el Estado usó para decidir sus movimientos en el campo consideró en muchos casos que era mejor alentar este monopolio.¹²

Así, el poder del Estado en el campo del patrimonio se consolidó a partir de los siguientes procesos:

- i. Estableció reglas y procedimientos que sólo él podía cumplir y modificar. Estas reglas se convirtieron en procesos, en leyes y normas jurídicas reales, legalizando sus actuaciones en el campo
- ii. Creó un principio de protopropiedad que subyace a cualquier propiedad previa. Así garantizaba su capacidad de actuar en cualquier circunstancia, al reclamar su derecho a la protopropiedad en virtud de las reglas que él mismo había generado; así, el patrimonio es propiedad imprescriptible e inalienable del Estado.
- iii. Anuló cualquier posibilidad de que los aspirantes de la sociedad civil reclamaran posesiones en el campo por la vía consuetudinaria, ya que una posición debía ser declarada dentro del campo por el propio Estado antes de poder ser valorada. Las sociedades civiles no podían reclamar un capital simbólico a su patrimonio sin pasar por la sanción del actor dominante del campo.
- iv. Finalmente, creó un cuerpo de especialistas dedicados a consolidar y conservar el estado del campo, cerrando un ciclo de definición-apropiación-legitimización-conservación.

En resumen, el Estado no sólo estableció procedimientos, sino que generó toda una tecnología que busca aprovechar los recursos culturales disciplinando y racionalizando la categoría de patrimonio para convertirla en un recurso aprovechable en la domesticación de la memoria. Sin embargo, hay que recordar que el poder no se puede entender como una entelequia monolítica asentada en el control de una propiedad, sino en una constante actividad de posicionamiento para subyugar la voluntad del otro. En este sentido, el otro también tiene la oportunidad de participar si puede, de alguna forma, superar la capacidad estratégica del poderoso. El poder ya no estaría asentado sólo en la posesión de los medios productivos sino en su capacidad de uso. Entonces, en un inicio, el patrimonio fue un instrumento del poder en tanto que permitía articular un discurso disciplinante de la memoria y la historia. Al mismo tiempo, se abrió una posibilidad de lucha contra este poder, aunque de forma desigual e intersticial, en la confrontación de la visión uniformadora de la cultura y la memoria, con un politeísmo de prácticas diseminadas en la escala local, dominadas pero no borradas (Certeau, 1996:55). Además de estas

12 Aún se pueden ver, en muchos documentos internacionales, llamados de los especialistas en patrimonio para que sean los Estados los responsables de la salvaguarda y el aprovechamiento del patrimonio. Éste es uno de los pocos dominios donde el estatismo rara vez fue reprochado y aún se le ve con añoranza.

prácticas residuales que posibilitaron la resistencia contra la organización disciplinante, el mismo diseño del campo tuvo efectos no planeados a partir de la contracción del Estado. Retomando la metáfora del juego, cuando el principal jugador pierde el control, el resto de los jugadores disponen entonces de nuevas posibilidades, y su habilidad de maniobrar en las coyunturas en que aquél se encuentra comprometido se hace más determinante que las cartas de las disponen.

Esta reconfiguración del tablero de juego también termina por cambiar el modo en que los jugadores participan. Si el Estado-nación manejaba su autoridad mediante la racionalización, el control y la organización del espacio, el resultado de ese proceso era un sistema sumamente elaborado y riguroso de vigilancia y administración, que para el ciudadano convertía a las instituciones gubernamentales en maquinarias de control que no le otorgan ningún beneficio. Ahora, ante el panorama de un Estado menos posicionado, sus sistemas de control apenas pueden garantizar que el orden no será completamente subvertido, dejando cada vez más en la iniciativa de los ciudadanos la construcción de un hábitat seguro donde mantener el desarrollo de la sociedad.

Cuando el Estado decide intervenir y tomar la custodia de un edificio que define como patrimonio, altera las relaciones sociales y las prácticas que se verifican en dicho espacio e introduce otras nuevas en sintonía con el proyecto de constituir una identidad nacional en un territorio fragmentado culturalmente. Algo similar sucedió en la Huatápera de Uruapan, cuando el Estado mexicano decide conservar el edificio al declararlo monumento nacional, poner fin a la institución de autogobierno previo del espacio, convertirlo en museo e iniciar formalmente su influencia directa en la cultura de la región de Uruapan. A partir de este punto, la Huatápera se convirtió de manera ostensible en un instrumento del Estado para la promoción de una historia e identidad nacional, usando la imaginación museística como una herramienta política (Anderson, 1993:249). El museo, como institución, pasó de conservar curiosidades y objetos exóticos para aparecer en el siglo XX como el recinto donde se preserva el pasado a través de sus signos que hacen las veces de referencias mitológicas cargadas de sacralidad (Morales Moreno, 2002). En el caso de la Huatápera, la conversión en museo la hizo depositaria de una memoria creada para dar la sensación de que la particularidad de lo indígena que el museo representaba, queda absorbida por una identidad mexicana que lo incluye. El pasado indígena se convirtió en un logotipo reproducible en serie que podía ser fácilmente difundido por el Estado (Anderson, 1993:259). Para el mediodía del siglo XX, el Estado mexicano había construido una idea de pasado común donde lo indígena perdía especificidad y se convertía en una expresión más del ser nacional. En este sentido, los museos cumplieron una función esencial como generadores de pertenencia y mitos, elementos de cohesión social y a un tiempo, representaciones de un modelo autoritario, centralista, estático y monolítico. Por ello, los cambios en el modelo de Estado de los últimos años han puesto a los museos en México en una situación de redefinición de su papel en la sociedad, en la que la Huatápera no ha sido la excepción. Las prácticas museológicas actuales tratan de responder más a un mundo diversificado, a la realidad pluricultural del país y a una ciudadanía que no pretende ser homogénea; elementos que ponen en discusión la repolitización del vínculo entre el museo

y sus visitantes (Morales Moreno, 2002:115).

Este quiebre en el modelo de museo postrevolucionario al que se ciñó la Huatápera se conjuntó con los fenómenos sociales en la esfera regional que han cambiado la estructura de Uruapan y la identidad de los uruapenses. La situación en la Huatápera ya no es como cuando el Estado-nación convirtió una pieza de la memoria local en un monumento de la historia o identidad nacional. Ahora, los actores que inciden en el edificio han generado transformaciones en el espacio para atender nuevos intereses que alteran las relaciones de poder y control de las instituciones gubernamentales y de los propios grupos de la sociedad civil que pretenden participar de la reconstrucción que se hace de la memoria a través de un espacio patrimonial. Esta transformación en la forma de significar y gobernar el espacio patrimonial es consecuencia de cambios en las condiciones objetivas, que terminan por convertir la necesidad en virtud (Bourdieu, 1991:94). En el caso de Uruapan, las nuevas condiciones que analizaremos a lo largo de la investigación han iniciado una reinterpretación del pasado que permite legitimar el orden social, en beneficio de un grupo de la población de la ciudad. También a nivel regional, las nuevas condiciones políticas y de mercado han potenciado el surgimiento de una identidad étnica y regional que busca traducirse en posiciones políticas (Vázquez León, 1992). En ambos casos las prácticas de revalorización del pasado y de rescate de la memoria son consecuencias históricas de cambios en las condiciones socio-económicas de la región, que sin embargo están estructurando nuevas formas de relacionarse con el propio pasado, con la comunidad y con los agentes del Estado, que en consecuencia producen una nueva política.

I.3.1. La conformación de una cultura política

Bourdieu señala, de la mano de Durkheim, que la democracia moderna genera un rompimiento entre la lógica de la agregación del voto estadístico y el imperativo de la participación del gobierno colaborativo. La participación política de las mayorías se ha convertido en algo análogo a la elección de una cadena de noticias o de una revista, se elige uno de los productos disponibles en el mercado y luego se adquiere por medio de la votación que se realiza a solas, convirtiendo a la opinión en una agregación estadística de elecciones individuales. La otra opción es la participación colectiva, que debido a las dimensiones de las sociedades modernas tiene que operar por medio de portavoces que son los encargados de llevar a lo público la opinión formada en el seno del grupo. La idea del portavoz genera una antinomia entre el hecho de que la opinión que expresa está en nombre del grupo, al un tiempo ocupa la del grupo. El grupo no siempre puede controlar que su portavoz efectivamente cumpla con su ministerio, así que muchas veces una parte del grupo se revela y constituye otro grupo que a su vez puede generar el mismo proceso de escisión. Para Bourdieu el nudo de la cuestión política en la sociedad actual no es la discusión sobre qué opinan los colectivos, sino cómo trabajar en la creación de las condiciones sociales para construir la opinión colectiva (2005:79). En Bourdieu, el desarrollo político tiene que pasar por el uso de la comunicación, una que ponga en discusión la creación de consensos, las formas de cesión y control de la voluntad de un grupo, los mecanismos del grupo y de

los individuos para adquirir una voz pública. La práctica de la democracia implica que la acción política no sólo debe dirigirse a las instituciones, sino también a las disposiciones de los participantes en el juego político, especialmente en lo que se refiere a la acción simbólica (Wacquant, 2005:35), por lo que no debería ignorarse el papel político de los dispositivos de formación de memorias e identidades.

La nueva politicidad que se gesta en Uruapan relacionada a la Huatápera por ahora ha concentrado sus esfuerzos en la definición de políticas culturales, lo que es una práctica común de los grupos que legitiman una política de la identidad como primer paso para influir en la agenda pública. La conquista de espacios por parte del feminismo, de los movimientos de diversidad sexual y los de reconocimiento de las identidades étnicas son casos claros del uso de la política cultural para tener acceso a la arena pública a través de la construcción primero de un capital simbólico que después es convertido en poder de definición, que se traduce a su vez en prácticas culturales concretas que dan visibilidad y más tarde permiten participar en la arena política. En el caso de México, la ascendente de los movimientos indígenas en la década de 1990 está relacionada con la transformación de las políticas culturales indigenistas 15 años atrás, transformaciones iniciadas por la crítica académica a las prácticas del primer indigenismo y por la formación de un grupo de intelectuales indígenas que comenzaron a participar en el diseño de esas políticas (Peña, 1995). Ésta construcción de políticas culturales nos ocupa no sólo por sus resultados, sino por el proceso en sí y las prácticas políticas que genera, como alternativas a las prácticas convencionales.

En este caso, los grupos de la sociedad civil organizada, orientados por una construcción étnica, han aprovechado los vacíos dejados por la acción gubernamental para definir nuevas políticas culturales relacionadas con el acceso a recursos públicos y a la definición de políticas urbanas en las que busca controlar o al menos mediatizar la participación de otros actores. El fracaso de los mecanismos de participación se puede ver como una extensión de los intentos de las instituciones gubernamentales por dotar de nuevo de sentido a los espacios de trabajo, los centros de reunión, las plazas públicas, los cuales fracasan, ya que los sujetos hace tiempo que están en otro lado (Certeau, 1996:XIII). La migración es en buena parte responsable de esto, sin embargo ya no basta sólo la deslocalización, la huida hacia adelante que la migración moderna ha convertido en cotidiana. Para que el migrante no quede marginado dentro de su nuevo entorno y excluido de las prácticas que le dieron identidad, recurre con marcada frecuencia a la vuelta a lo local; logrando que la reproducción cultural persista incluso después de la desterritorialización de sus orígenes geográficos y étnicos, generando una comunidad de diáspora usando los medios y formas de la cultura popular. Los grupos inmigrantes crean mundos culturales con y contra la cultura dominante donde se relocalizaron. Asimilando la metáfora de Lull, el migrante busca tener raíces a la vez que alas. Giddens llama "habilidades simbólicas" a aquellas necesarias para esta labor y que incluyen prácticas que permiten llevar al límite las reglas del juego La multitarea, la programación diacrónica y la programación social flexible son necesarias para posibilitar la construcción de nuevos acuerdos culturales aprovechando las tecnologías disponibles en tensión con

los aparatos de control (Lull, 2007). La cultura para estos sujetos ha dejado de ser la Cultura construida por los dispositivos del poder disciplinante, y se comienza a constituir una cultura de acceso personal, heterodoxa y por lo mismo llena de contradicciones. Precisamente por ello, no queda eliminado del todo el papel de la colectividad en la construcción de la cultura y en la generación de identidades, las cuales llegarían a nosotros para recombinarlas y potenciarlas, producir, crear nuevos contenidos. El proceso, con todo, no es tan sencillo, ya que cada individuo y colectivo se tiene que enfrentar, con su capital cultural y sus habilidades para constituir cultura, a la construcción de la realidad de lo público, la cual sólo puede ocurrir en el dialogismo, en la confrontación de aparatos de organización de la experiencia y del conocimiento. Si bien esta experiencia de integración y construcción a partir de la diferencia puede crear un mundo más cosmopolita, también es cierto que está produciendo una mayor desorientación que incrementaría la demandas de modelos simples y rígidos (Arditi, 2000:100), como los integrismos religiosos o los purismos étnicos.

Por ello, es cada vez más patente que la idea de un Estado o unos medios conscientes de su papel como promotores de la diversidad cultural está siendo substituida por la de los usuarios conscientes de su responsabilidad para construir una vida cultural compleja, con nuevas prácticas y habilidades de comunicación que los capacitan más incluso que a los profesionales de los contenidos culturales. En este escenario la noción del patrimonio, su vinculación a un espacio, a unas prácticas y a vínculos sociales localizados, se constituyen un complemento de la descentralización de la experiencia de vida y del papel cada vez más protagonista del sujeto como constructor de decisiones. Pareciera que el individualismo permite hacer coherente y con sentido a una sociedad diferenciada donde las leyes y políticas están orientadas a los individuos, dependientes de la arquitectura institucional y los recursos vinculados a lo local, haciendo que las identidades locales se fortalezcan junto con la reivindicación de la biografía personal, haciendo de la hibridación algo permitido (Lull, 2007). De nuevo, esto no necesariamente tiene que ser así, a la vuelta se asoma la emergencia de nuevos comunitarismos para los que el individuo sólo es una función necesaria para la constitución del grupo, en los que la política de la identidad impulse el endurecimiento de las fronteras identitarias, y los grupos antes excluidos ahora desarrollen sus propios métodos para imponer el silencio (Gitlin, 2000:59).

Por principio, el proceso para incluir a los actores involucrados en el diseño de las políticas públicas que los afectan está lejos de ser resuelto. En los casos empíricos en que se han instrumentado mecanismos de participación ciudadana en los procesos de gobierno, es dudoso que éstos hayan permitido el empoderamiento de los ciudadanos. En muchos, el mecanismo instrumentado por el Estado crea la ilusión de que el ciudadano tiene el control cuando las decisiones se toman en otros ámbitos, que muchas veces sólo son mutaciones de los mismos espacios que están acostumbrados a tomar la decisiones, que no ceden el control y buscan maneras de imponer su voluntad a pesar de las nuevas condiciones. Además, muchos de los experimentos de gobernanza no son realmente participativos de origen, ya que no llevan a la esfera pública al ciudadano corriente, sino a los que ya participan en la toma de decisiones. Los pobres no participan, no sólo por no disponer de recursos ni de

tiempo, sino también porque ellos mismos no consideran valiosa su participación (Abers, 2003). Incluso se cree que en algunos casos la formación de espacios de gobernanza condicionan la creación de élites que sesgan la participación y progresivamente se fortalecen cooptando recursos externos y controlando las opiniones (Canto Chac, 2007).

A pesar de estas reservas, la noción de gobernanza ha ganado espacio en algunas áreas concretas del desarrollo societal, una de las más notorias es la del desarrollo urbano. Muchos gobiernos locales han comenzado a instrumentar prácticas en las que los ciudadanos participan desde sólo dar su opinión sobre los problemas de la ciudad, hasta ser ellos los que decidan en qué se destina una parte del presupuesto público. En la ciudad, se articulan procesos de comunicación e interacción social que permiten constituir una sociedad civil postradicional como la que suponen Cohen y Arato (2000), ya que los ciudadanos están relacionados por problemas comunes, cuentan con múltiples herramientas comunicativas y el acceso a una esfera pública amplia, tanto que incluye en ella la acción de organismos internacionales a los que el ciudadano acude en caso de controversia con su gobierno local o nacional. Éste es el caso ya mencionado de las ciudades nombradas patrimonio de la humanidad por la UNESCO, en las que en algunas ocasiones sus habitantes usan esta declaratoria como herramienta para confrontar a la autoridad o poderes locales. Este fenómeno se puede enmarcar en el concepto de glocalización, esto es, la relación entre los efectos de las relaciones globales aplicadas en el ámbito de lo local, y en sentido contrario. Tales relaciones son una de las razones adicionales por las que la noción de gobernanza se ha hecho de un lugar importante al hablar del gobierno de la ciudades (Hackworth, 2007).

El establecimiento de procesos de gobernanza dibuja un lugar para la participación de los grupos urbanos con mayor acceso a recursos y capital social para interactuar con las instituciones gubernamentales. A esto se añade la inclusión de un organismo internacional, como la UNESCO, junto con la participación de los organismos gubernamentales nacionales, los cuales crean elementos de tensión en el gobierno de una ciudad en la que se define un espacio como patrimonial. Esta disputa entre niveles de gobierno y una instancia extraterritorial ha hecho necesaria la participación de nuevos actores que medien en estos conflictos, constituyendo organismos de consulta y concertación como los consejos ciudadanos., que no siempre desembocan en instancias de toma de decisión, sino que, por el contrario, sirven como escenario de regateos que gestionan de forma negociada las alianzas de intereses en lugar de convertirlas en acciones contractuales públicas expuestas al escrutinio. Los poderes local, a pesar de los influjos externos, no pueden ser pasados por alto, ya que éstos conforman la realidad donde se aplicará una política pública (Melé, 2006).

A pesar de estos problemas, en la historia de las ciudades designadas patrimonio de la humanidad hay casos de éxito como el de Evora, Portugal, donde se logró integrar consejos de gestión participativa con estrategias a largo plazo (Augusto Arantes, 2002). Y también casos como el de El Pelourinho en Salvador Bahía, Brasil, que muestra el otro polo de la discusión: aquél donde el Estado asumió la

renovación de la zona histórica de manera proteccionista, sin buscar soluciones a los problemas sociales y terminando por patrocinar él mismo la animación de las fiestas populares con ambiente bahiano, en las que los habitantes no se interesan, como no se interesan en la conservación de los inmuebles que usan y habitan por considerar que esto es función del Estado (Espinheira, 2005). Estas experiencias en las que la construcción de un patrimonio por parte del Estado no se traduce en usos y beneficios sociales para los habitantes de la zona declarada patrimonio, e incluso los beneficios económicos se ven arriesgados por la falta de corresponsabilidad con los actores económicos, son demasiado comunes, casi normales. Terminan por reflejar un proceso notorio por la debilidad teórica y metodológica con la que se elaboró y gestionó, adoptando por conveniencia certezas comúnmente aceptadas, insuficientemente contrastadas, tergiversadas o extralimitadas en su alcance, que terminan por dar legitimidad a conceptos como “turismo cultural” (Prats, 2003), “identidad y desarrollo” o “participación social” sin pararse a precisar a qué tipo de prácticas, motivaciones o productos nos estamos refiriendo, y mucho menos son siempre los mismos.

Esta fallas en el gobierno del patrimonio ponen en evidencia que el proceso no sólo requiere que los organismos estatales estén dispuestos a colaborar, sino también que a nivel local los actores regionales hagan lo propio. Aunque las experiencias en las ciudades patrimoniales muestran diversos procesos de colonización del espacio que reconfiguran los poderes a nivel local, haciendo que las clases dominantes, locales y regionales, asuman el puesto dejado por las instituciones del Estado nacional, reactivando los conflictos y la consecuente disputa en torno a la definición y uso del patrimonio, sin permitir la apertura de la participación y de procesos colaborativos para el gobierno del patrimonio.

Hay que resaltar las carencias mencionadas antes por García Canclini respecto a la investigación sobre los usos sociales del patrimonio y las reservas expresadas por Miller y Yúdice (2004) sobre la participación de la sociedad civil en las políticas culturales; motivadas por la facilidad con que se asume que la sola participación de los ciudadanos es por naturaleza beneficiosa al eliminar la burocracia o permitir la inclusión de diferentes actores sociales. Algunas experiencias han mostrado, como en el caso antes citado de Adopte una Obra de Arte, que muchas veces la sociedad civil promueve la discrecionalidad en el manejo de recursos y de decisiones, así como la falta de rendición de cuentas. Existe cierta aura de idealización en torno a la sociedad civil; como los estudios sobre el capital social revelan (Putnam, 2003), la posibilidad de que ésta participe en procesos políticos dependerá de condiciones previas que limitan las posibilidades de participación de actores con pocos recursos y que no disponen de tiempo, ni de medios para participar en igualdad de condiciones. Por ello, muchas veces las acciones de la sociedad civil estarán determinadas por los intereses de sus actores más poderosos, que definen una agenda que les ajuste. En el caso del patrimonio, esta condición se percibe en la ausencia de un discurso donde se vincule la conservación o el uso del patrimonio con la democratización de la escena política local debido a su carácter de bien común y de espacio de encuentro y convivencia social. Esta ausencia pone en evidencia la existencia de varias legitimidades “públicas” que se oponen entre sí a la vez que excluyen a quienes no poseen recursos

para legitimizar sus propios intereses (Melé, 2006).

Ante las críticas a los modelos de gobernanza usados hasta el momento, en los que la participación es muchas veces nominal, pasiva y subalterna, diferentes autores señalan que para entender el verdadero potencial de participación de un modo de gobierno habría que analizar la movilización de recursos de poder que provocan y la conformación de coaliciones o alianzas, o incluso de comunidades epistémicas, conociendo la red de actores que interaccionan entre sí para promover la formación de consensos, y la capacidad de esta red para aceptar más actores y permitir la distribución de los recursos. Bajo esta perspectiva, Ibarra, Martí, y Gomà (2002) definen una serie de características para que un espacio social donde se ejerce una gobernanza de orden público funcione mejor y de forma más democrática. Entre estas características destacan: i) la necesidad de contar con una densidad y heterogeneidad en los actores que intervienen, ii) los cuales estarán dispuestos a usar de manera primaria los recursos simbólicos de los que disponen en lugar de poderes fuera del campo, iii) con lo que propiciarán que las confrontaciones y conflictos entre los actores se resuelven consensualmente y iv) a través de prácticas comunicativas que los hacen fácilmente publicables, dándoles una alta presencia mediática que a su vez garantiza una mayor transparencia en las decisiones. En este contexto es más fácil que surjan las condiciones para que los actores puedan articular prácticas que, sin subvertir por completo la opinión mayoritaria, vayan cambiando poco a poco las opiniones de diferentes grupos sociales y construyan nuevos consensos.

Estas características presuponen que los actores involucrados asumen un conjunto de reglas, explícitas o tácitas, para poder administrar el recurso simbólico del que disponen, considerando que cada participante cuenta con una posición determinada y con una trayectoria que le permite explotar, más o menos bien, dicho recurso, que de otra forma no se puede explotar por otros actores del campo social. Este planteamiento, además de señalar la complejidad de la participación de la sociedad civil en el patrimonio, revela la heterogeneidad necesaria para que esta participación sea inclusiva e ilustra que las disputas no desaparecerán sino que encuentran nuevos cauces. Para poder determinar en cierta medida el éxito de un espacio de participación deberíamos entonces considerar las propiedades relacionales de quienes participan en dicho espacio, lo cual nos hace recordar la noción de campo de poder, acuñada por Bourdieu (1997) como un intento de describir un espacio relacional.

I.3.2. El patrimonio como campo relacional

Bourdieu acuñó el concepto de campo para explicar la producción cultural, reformulando la noción de esferas de Weber y empleándola para entender cómo la producción cultural se autonomizó de la estructura social. Con esta noción, Bourdieu se proponía entender el funcionamiento de los universos paradójicos que poseen propiedades que no pueden ser totalmente reductibles a las de otros universos del mismo espacio social y que se concentran en la conquista, por parte de un grupo, del derecho a manipular un conjunto de productos simbólicos de manera legítima y como consecuencia de la división

del trabajo en el conjunto social (Pinto, 2002). Para Bourdieu, el campo se convirtió en un método para establecer las condiciones y los límites de un fenómeno y por lo mismo se constituye como un principio metodológico: reconstruir en primer lugar las relaciones próximas entre los actores para poder inferir la estructura interna del campo como un conjunto dinámico donde se disputan posiciones en conflicto constante. A partir de esta reconstrucción, se pueden observar las dinámicas y transformaciones generales que afectan al fenómeno analizado, definiendo cómo éste se interrelaciona con ámbitos externos, cómo éstos lo condicionan y cómo influye en ellos. Finalmente, la observación de la situación del campo permitiría ilustrar el proceso histórico que posibilitó su creación y las modificaciones que éste ha sufrido en su relación con el exterior y en su estructura interna. La posibilidad de trazar estas relaciones, dinámicas y procesos históricos, hacen de la noción de campo una herramienta útil para analizar un fenómeno como el del patrimonio, sometido a la interacción de diferentes actores. Además el concepto de campo permite ilustrar cómo estas relaciones configuran los mismos procesos de gobierno que los actores del campo articulan para darles sentido a sus prácticas. En este sentido, el campo puede ayudar a dar cuenta de la gobernanza y de como en esta se ve afectada por la cultura política de los actores producto de las interacciones a lo largo del tiempo. Esto refleja el interés de Bourdieu de ver en la política contemporánea no sólo la opinión de los colectivos, sino cómo se crean las condiciones sociales para la construcción de la opinión colectiva, la configuración de un modo de construcción colectiva de las elecciones (2005).

Esta llamada de atención sobre el papel el capital simbólico en la elaboración de consensos políticos se relaciona con el papel del patrimonio como elemento simbólico en la arena política al ser un elemento para la conformación de opiniones colectivas. Este papel no es exclusivo del patrimonio ya definido, sino también del proceso mismo de definición en el que grupos en la lucha por conformar nuevos consensos aprovecharan nuevos patrimonios para estos fines. Tradicionalmente, la opinión colectiva que el patrimonio ayudaba a formar, era la que el Estado pretendía transmitir a sus ciudadanos para legitimar su existencia y afirmar la identidad del colectivo al que representa y protege. Cuando el Estado debilita su control sobre el patrimonio, la elaboración de consensos que este posibilitaba queda pendiente, aunque no tardara quien retome el proceso, ya que a menos que caiga en el olvido, el patrimonio siempre galvanizara opiniones en su entorno.

Como veremos más adelante (V.1), el contexto en que se ha gestado el proceso de participación en la Huatápera está marcado por la notoria presencia de organismos de participación comunitaria y una presencia más restringida de los organismos gubernamentales, además de las características de un inmueble que permite diferentes usos y por lo mismo diferentes interpretaciones de su significado para la memoria social. Estas características posicionaron a la Huatápera como vértice en una red de relaciones donde se encontraban diferentes actores (investigadores, gobierno, gestores, especuladores, inversionistas, creadores, usuarios y consumidores) colaborando de alguna forma para la conservación del inmueble, al mismo tiempo que se saca provecho de su capital simbólico, por lo que presentan la configuración de un campo de poder. El caso de la Huatápera es significativo por la complejidad y

participación de diferentes actores en su proceso de gobierno, lo cual permite suponer que en él se está verificando un tipo singular de gobernanza. Suponemos que el gobierno de la Huatápera es producto de las mutuas influencias de los actores que intervienen en él con el objetivo de controlar un capital que identifican con el inmueble; estas influencias se pueden entender si se representan en un campo de poder como espacio social de conflicto. Sin embargo, la teoría del campo de poder tiene un hiato si se quiere hablar con ella de la relación entre los actores y un objeto. En *La Distinción*, los objetos no poseen ninguna capacidad intrínseca que justifique las creencias de la gente, todas ellas son producto de la naturalización. En esto se ve la herencia durkheimiana del mundo como una creación social, que Bourdieu transforma en un análisis relacional en que las posiciones son arbitrarias y sólo tienen sentido por las diferencias sociales que establecen (Schinkel, 2007). En consecuencia, no tendría sentido hablar de la Huatápera, si finalmente la configuración social que surge a partir de ella no tiene ninguna relación intrínseca con el edificio, que sólo será –en el mejor de los casos– una condición objetiva de la producción del *habitus*, no un elemento que explique la configuración actual del campo.

Esto establece una barrera al análisis; ya que, al reducir toda la elaboración en torno al patrimonio a la definición arbitraria de significados sociales, el sentido mismo del patrimonio como objetivación de características tanto culturales como sociales es espurio y podríamos hablar de cualquier objeto como patrimonio siempre que se le asignen los significados adecuados. Sin embargo, la experiencia práctica presenta un panorama donde el patrimonio es significado socialmente, a partir de una entidad que provoca esos significados, o al menos que no puede provocar cualquier significado. También la misma experiencia del patrimonio nos revela que por una asignación vicarial un objeto puede cumplir con las funciones del un sujeto y determinar acciones a otro, incluyendo un guión con una relación de posibilidades definidas. El objeto mismo se constituye en un mediador entre los creadores ausentes y los usuarios ocasionales (Tirado Serrano y Domènech i Argemí, 2005). Como en la historia relatada por John Wilkins –el mensaje enviado a un amigo sobre los higos de una cesta–, en todos los casos seguirá estableciendo una mediación entre dos sujetos que les señala una serie de pautas posibles de comportamiento, como castigar al mensajero infiel que devoró los higos antes de llegar al destino o suponer que los higos no existieron y nuestro amigo nos jugó un broma (en Eco, 1992:9). En todos los casos el mensaje, adquiere cierta autonomía de los sujetos e incluso los impele a actuar en un sentido u otro. Los objetos pues no solo existen como condiciones objetivas, sino también como esquemas que orientan la acción. Es por ello que autores como Latour plantean que los objetos no solo existen en oposición a los sujetos, sino que participan con ellos en lo social dando al poder consistencia en entidades que no duermen y asociaciones que no desaparecen; y se ponen en acción modificando un estado de hechos como actantes o participantes de los cursos de acción, que como muchas veces pasa con los sujetos, tampoco pueden determinar el sentido final de la acción. En consecuencia las preguntas de las ciencias sociales no solo deberían considerar a quien participa sino también por qué participa y está disponible para la acción (Latour, 2005:71-72).

En resumen, las relaciones sociales necesitan condiciones objetivas para producirse y reproducirse;

éstas condiciones se materializan en los objetos que contienen guiones que permiten rehacer las relaciones sociales. Los objetos generan disposiciones o ensamblajes en los que la realidad social adquiere inteligibilidad. Así que se puede decir que el patrimonio, como guión-objeto, tiene agencia, puesto que provoca cambios en los actores y ése es uno de los presupuestos de esta tesis: si la gente pelea por el patrimonio, no es sólo porque cree que puede hacer algo con él, sino que lo necesita para hacer ciertas cosas, para provocar al menos disposiciones.

Capítulo II. Metodología y contexto de la investigación

Sin ignorar el papel de los uruapenses como cronistas de su propia ciudad, hay que reconocer que muchos de los mejores relatos sobre Uruapan los han hecho extranjeros. Uruapan mismo tiene una atracción que hace desviar vidas como la de Marian Storm (1945), reconocer un aire marino en la ciudad como Maillfert (1937), disfrutar de su clima y la naturaleza exuberante que la rodea, como Fernández (1936). Todos estos viajeros dejaron una imagen de la ciudad con la que podemos reconstruir su pasado y, continuando la tradición de los viajeros de Uruapan, hacer un recuento del vivir entre la Meseta Purhépecha y la Tierra Caliente al empezar el siglo XXI. A diferencia de los viajeros del siglo XX, queremos dejar testimonio no sólo de lo que se vio, sino también del proceso que llevó a la construcción de la mirada que esta investigación pretende materializar. La intención de este capítulo es dar al lector los elementos para entender la forma en que se realizó la investigación, no desde una metodología inmanente, sino como un proceso de cogeneración del conocimiento, donde la *res cogitans* no espera a ser explicada sino que crea, con el investigador, las condiciones para su explicación. La estrategia de construcción de los datos es consecuencia, al mismo tiempo que condicionante, de los fenómenos observados, por lo que hablar de las herramientas con las que se construyen los datos es hablar de la naturaleza misma de los datos. Es bien sabido que las elecciones teóricas condicionan no sólo los marcos de interpretación, sino también la naturaleza de los datos generados, por lo que asumir un constructivismo epistemológico obliga en la tradición del “programa fuerte” de los estudios de ciencia a asumir un principio de simetría en todas las explicaciones. Esto es, los mismos principios de explicación se deben de aplicar tanto al hecho estudiado como las prácticas con las que se estudia.

En consecuencia, más que el recuento metodológico, este capítulo se plantea como un análisis inicial de la investigación, una reconstrucción de cómo ocurrió la emergencia de un patrón de explicación de la realidad. En primer lugar, se realizará una descripción del proceso de la investigación, el recuento de los hitos del proceso, las señales notables, los cambios de dirección, las elecciones necesarias, el viaje en sí mismo, apuntando la relación de éste con el universo que se observaba y con el universo que lo posibilitó, no como realidades aisladas sino como actantes del mismo proceso. La segunda parada del viaje es una descripción de las fuentes de información de las que surgen los datos, explicando al lector dónde y en qué situación se ubican dichas fuentes, y las herramientas usadas para su aprovechamiento. Por último, una guía de viajes debe ofrecer al menos algunas sugerencias y recomendaciones para los viajeros que pretendan recorrer estos caminos; la última sección del capítulo contiene una discusión sobre la pertinencia de las elecciones metodológicas, y por así decirlo, una calificación sobre la calidad de sus servicios, la relación costo-beneficio-calidad. Los siguientes párrafos pretenden no quedar sólo en el recuento de notas de campo, sino un intento de hablar del proceso para entenderlo como parte del mismo fenómeno que se observa; ya que, al final del día, yo también soy un especialista que se confronta con una comunidad interesada en el patrimonio y a la vez parte de una comunidad que pretende conservar un trozo de pasado. Al plantear las preguntas que iniciaron la investigación, las convertimos en síntoma del problema que se quiere dilucidar; así, al hablar de Uruapan como Marian Storm, una viajera estadounidense del siglo XX, lo hacemos para evitar que desaparezcan las cosas que

hemos visto porque ya somos parte de ellas, pero también para cambiarlas de una cierta forma.

II.1. Un año en la vida de Uruapan

Mi primera visita al edificio fue en 2006, planeando una temporada de trabajo de restauración en la pintura de *Los Ángeles*. En aquella ocasión tuvimos una reunión con los representantes de los barrios de Uruapan y el encargado de la Huatápera perteneciente a la Comisi para determinar la logística de la intervención que se realizaría. La llegada al edificio fue bastante ilustradora de la experiencia de la Huatápera, justo en el centro de Uruapan, rodeada de comerciantes ambulantes, con el enorme templo de la Inmaculada a un lado, apenas visible entre la gente que ocupada, pasa frente a ella para hacer sus pendientes en el centro, y otros tantos que usan sus escalinatas como descanso.

Generalmente la puerta de la capilla se encuentra cerrada, por lo que la entrada se hace por la puerta del patio, dentro del cual el trajín de la ciudad se pierde por un momento para entrar a un espacio menos veloz y ajetreado. Después de esta primera visita permanecí varias semanas durante la intervención de restauración, tiempo en el que pude tener un acercamiento a los procesos sociales que operaban en la Huatápera. El patio era usado entonces para realizar juegos informales de *uárhukua*, pelota purhépecha; los niños se reunían para alimentar a las palomas y, mientras estaban abiertas las puertas de la capilla, los curiosos entraban para conocer lo que se estaba haciendo en su interior, ya que, mientras se intervenía la pintura mural, la puerta de la fachada principal permaneció abierta. Sin la intención de realizar una investigación a largo plazo, comenzamos a recolectar testimonios orales sobre los usos del edificio para reconstruir la historia de sus modificaciones. Este proceso y el contacto con los miembros del comité de restauración provocaron una mirada más atenta sobre el proceso de organización de la comunidad, lo que se plasmó en una ponencia sobre la reactivación social del recinto y la importancia de la participación de entidades civiles en los procesos de conservación (Charua Ayala, Padilla Casillas, y Jiménez Ramírez, 2008). La reflexión que produjo esta primera publicación abrió nuevas dudas sobre el proceso de la Huatápera: ¿Realmente la comunidad estaba actuando en un verdadero proceso autoorganizativo en el que se pudieran incluir y participar todas las opiniones sobre el patrimonio? ¿El proceso de participación de la comunidad podrá resolver las disputas sobre los usos de la Huatápera y las ambigüedades en la acción estatal? Estos prolegómenos cristalizaron tiempo después, planteando las preguntas que iniciarían la investigación.

Antes de iniciar formalmente la investigación, se realizó un sondeo entre algunos actores que ya habían sido identificados para informarles de las intención de investigar los procesos organizativos que posibilitaron los recientes proyectos de restauración. Éste se llevó a cabo la última semana de octubre del 2008 y arrojó los primeros indicios de un fenómeno de construcción étnica en la ciudad, ya que coincidió con la celebración del aniversario de fundación de Uruapan. Además, se tomó nota del inicio de una nueva restauración arquitectónica que terminaría justo al inicio de la primera etapa de investigación.

La primera fase de estudio en campo para esta investigación se planificó para la semana del 5 al 12 de abril de 2009, fechas que coincidían con la Semana Santa católica. Esta fecha se seleccionó primero por motivos prácticos, aunque las conmemoraciones de la época terminaron por tener importantes implicaciones para la investigación. Desde el primer domingo de la semana santa, el domingo de ramos, se realizan diferentes actividades en Uruapan que concurren en dos eventos principales: el tianguis artesanal del domingo de ramos y el ritual de las aguadoras. Ambos eventos cambian el ritmo de vida de la población y son las celebraciones más importantes que usan como escenario el centro de Uruapan y la Huatápera. Ambas reclaman antecedentes muy antiguos, aunque en su forma actual son eventos que se realizan desde hace poco tiempo. El tianguis data de la década de 1950, aunque hay antecedentes de que antes de esta fecha se realizaba un tianguis durante la semana santa en las calles cercanas a las plazas centrales, al que probablemente acudían los productores locales a vender productos de temporada. En aquellas fechas, Arturo Apan encabezó a un grupo de particulares que "valoraron debidamente las tradiciones culturales de los tarascos o purhépechas" y lograron que el tianguis se instalara en la plaza principal. Al mismo tiempo se realizó un concurso para premiar a las mejores artesanías. El gobierno local comenzó a participar al poco tiempo introduciendo un concurso de trajes típicos para el que invitó a comunidades indígenas a participar (Dávila Munguía y Gómez Mendoza, 2002). En la actualidad, el tianguis es un gran evento comercial donde participan artesanos de todo Michoacán y algunos de Olinala, Guerrero; durante dos semanas se instalan, en las plazas centrales de Uruapan y en el deambulatorio y patio de la Huatápera, a ofrecer sus productos, como cerámica, textiles, joyería, muebles, artículos de madera, todos hechos en principio a mano y con técnicas tradicionales.

Por su parte, el ritual de las aguadoras es un evento que recrea la ceremonia que se realizaba el sábado de gloria a principios del siglo XX, del que quedan descripciones de viajeros (Storm, 1945) y los testimonios de habitantes de la ciudad. Hacia mediados del siglo la ceremonia se dejó de realizar y fue revivida en 1997 con el apoyo del entonces delegado de turismo, Benjamín Apan Rojas que encabeza al grupo conocido como Cultura Purhépecha AC. La primera tentativa fue del barrio de La Magdalena, que hicieron una versión local, con el apoyo de promotores de las tradiciones como María Lemus, oriunda de Cherán. Apan reunió a los barrios para proponerles participar en la renovación de la tradición (Ponce Orrego, 2009). La intención original de esta iniciativa era contribuir al acercamiento entre los barrios históricos de Uruapan, que para entonces se mantenían relativamente aislados e incluso en conflicto entre ellos (Apan Rojas comunicación personal, 2009). El ritual consiste en una procesión que parte del Parque Nacional con dirección al templo de la Inmaculada Concepción y que está formada principalmente por mujeres con atuendos típicos de la región que portan cántaros de agua decorados para la ocasión. Van acompañadas por bandas de música y algunos hombres también con atuendos típicos. Cada barrio forma un grupo de "aguadoras", que generalmente van en filas de dos en dos y llevan mantas que los identifican y en algunos casos una pequeña escultura vestida con atuendo típico que representa a una santa o virgen tutelar. Al llegar al templo todo el contingente ingresa y se

celebra una misa en la que se bendice el agua de los cántaros. La ceremonia termina cuando salen de nuevo en procesión por el acceso lateral del templo hacia la Huatápera, la cual recorren por el pórtico para después salir y regresar a sus barrios a repartir el agua bendita y dar por concluido el ritual. Aunque algunos señalan que el ritual debería terminar en los barrios y que era realizado el sábado y no el domingo de resurrección como es hoy en día, la ceremonia que se realiza se considera un rescate de la del siglo pasado, y junto con el tianguis, se tienen como una expresión de la evolución de las tradiciones que permiten que permanezca la cultura de la ciudad, en particular la cultura indígena que conserva sus tradiciones a la vez que muestra su capacidad de adaptación (Dávila Munguía y Gómez Mendoza, 2002).

Además de esta concurrencia festiva, los dos eventos que enmarcaron la primera temporada de trabajo constituyen referentes indispensables para entender los últimos 20 años de la historia cultural de Uruapan. Aunque la intención original era aprovechar el espacio festivo para ubicar a los actores en torno a la Huatápera, esta coyuntura también fue una oportunidad para ver en acción a dichos actores, interactuando con los espacios al tiempo que hacían evidentes procesos discursivos –interés de esta investigación– y daban evidencia de los procesos de organización, sistemas de cargos y prestigio, y relaciones entre individuos, grupos y objetos. En la semana que separa el *domingo de ramos* del de *resurrección*, se tuvo la oportunidad de hacer observación participante, sociabilizar y entrevistar de manera informal a diferentes actores, se fue articulando un contexto documental y geográfico para delinear la complejidad del proceso de construcción de la Huatápera como patrimonio y de la producción discursiva en la que toma parte. En este primer acercamiento, ciertos rasgos de la organización que ya se habían notado en la visita preliminar emergieron, especialmente la visibilidad de un grupo relativamente restringido de personas participando como rectores o al menos orientadores de la acción colectiva, al tiempo que se registró el uso común de un discurso de corte étnico y localista que en primera instancia se creyó era consecuencia de los festejos de la fundación. Como ejemplo de esto, en los dos párrafos anteriores se incluyeron algunas referencias encontradas entre los textos de una compilación sobre los tesoros culturales de Uruapan y que dan cuenta del nivel de evolución de un discurso que legitima los cambios culturales de los últimos años al tiempo que explica la continuidad de una tradición que, como veremos más adelante, construye distinciones. La Huatápera como patrimonio comenzó a desdoblarse en las dimensiones que le han sido asignadas como significantes, y los actores que en ella participan a ocupar una coordenada.

Después del primer acercamiento se inició una serie de visitas, generalmente en fines de semana debido a la disponibilidad de tiempo, para levantar datos por medio de un cuestionario, así como para realizar entrevistas, continuar con la observación participante y la socialización. En un principio esta etapa se había pensado iniciar con visitas durante las fiestas patronales de san Pedro (junio) y Santiago (agosto), aunque sucesos en la escala regional provocaron un cambio en la estrategia. En primera instancia, las contingencias por el brote de influenza en mayo de 2009 hicieron que el traslado entre ciudades fuera un asunto delicado. La situación se agravó cuando el 26 de mayo en un operativo simultáneo se detuvo

a varios funcionarios públicos y alcaldes de Michoacán bajo la presunción de ser cómplices del narcotráfico, entre los que se encontraba el entonces alcalde de Uruapan. Este hecho, conocido coloquialmente como el “michoacanazo” en el marco de la llamada “Guerra contra el narcotráfico” del gobierno federal, provocó considerables perturbaciones en la vida política y social del municipio. Durante más de tres meses la presidencia municipal quedó vacía, para que a mediados de agosto se nombrara como sustituto a Jesús María Dóddoli Murguía, quien ya había sido alcaldesa en dos ocasiones anteriores. El hecho causó una fuerte polémica a nivel estatal, al grado que se ha promovido el juicio político en su contra y las protestas se han sucedido en diferentes instancias. Hacia finales de febrero de 2010, el anterior presidente Antonio González Rodríguez fue exonerado y reinstalado por el congreso estatal en la presidencia municipal, lo cual no detuvo los conflictos entre las renovadas autoridades y las interinas. Además del contexto de incertidumbre, estos cambios provocaron nuevas dinámicas en torno al campo cultural del municipio, visibles en los intentos de la fugaz alcaldesa de ser integrada en eventos populares, y tal vez con ello legitimar su paso por el gobierno municipal. Como veremos más adelante, la participación de la alcaldesa en eventos culturales se hizo notoria, además de que incluyó en el área de cultura municipal a ciudadanos que a lo largo de la investigación aparecían como actores centrales de los procesos de gobernanza de la Huatápera.

El presidente municipal de Uruapan no fue el único que cambió de actividades durante este periodo. Hacia principios de noviembre de 2009, quien había sido encargado de la Huatápera por parte de la CDI los últimos 7 años, Kurikaveri Gaspar, deja el puesto. Kuri, como lo conoce la mayoría de la gente, fue un actor muy importante en el proceso de inclusión de actores de la sociedad civil y en la organización de los dos últimos proyectos de restauración del edificio, al grado de que algunas personas en Uruapan le atribuyen a su disposición y entusiasmo el ser catalizador de la participación de los barrios (véase el punto V.2). Su salida de la Huatápera está enmarcada por una paulatina reducción de actividades, en parte por lo que él mismo describió como fatiga del proceso a causa de la intensidad que éste tuvo en ciertas etapas en las que se hacían reuniones deliberativas cada semana. En consecuencia, las actividades en la Huatápera se redujeron considerablemente y sólo fue posible asistir a una reunión de los barrios con la nueva representante de la CDI en la Huatápera hacia finales de noviembre.

Otro factor a considerar para entender la poca organización en torno a la Huatápera fue el proceso de organización de los festejos del año nuevo purhépecha que se prepararon durante todo el 2009, para culminar en el festejo del 1 de febrero de 2010 y requirieron la dedicación de mucho del tiempo de los representantes de los barrios. La organización de la festividad fue otorgada a Uruapan por primera vez, después de solicitarla en repetidas ocasiones, razón por la cual se volcaron importantes recursos para que el evento hiciera olvidar la renuencia del Consejo Purhépecha, dudoso de la filiación étnica de los habitantes de Uruapan. Se realizaban reuniones semanales y mensuales para verificar los avances y las metas a definir; sin embargo, las reuniones estaban vedadas para cualquier persona ajena a los representantes de los barrios de Uruapan o los miembros del Consejo Purhépecha. Las razones para

dicha cerrazón fueron variadas, resaltaba una desconfianza sobre las intenciones de los posibles asistentes, así como la simple decisión de que los contenidos de las reuniones eran confidenciales. Con todo, la coincidencia de la investigación con el proceso del año nuevo purhépecha puso en relieve la naturalización de un discurso étnico que impactó en el discurso sobre la Huatápera. No es casual que la sede durante el festejo fuera el edificio del hospital y que muchas de las ceremonias se realizaran en este recinto.

Pasadas las primeras turbulencias del “michoacanazo” y la influenza, se volvió a planificar el trabajo, señalando como fechas importantes el 4 de octubre y los primeros días de noviembre, en los que se festeja a san Francisco, patrono de la ciudad, y a los muertos, respectivamente. A la festividad del santo patrono se acudió puntualmente, para comenzar a entrevistar y recabar información sobre las relaciones entre los actores de organización. Para entonces se tenía una lista preliminar de participantes, la cual se fue ampliando en sucesivamente, y se enriqueció con datos sobre la forma en que se agrupaban y relacionaban entre sí. Para la festividad de muertos se prefirió retrasar la visita, y a lo largo de noviembre se hicieron varias visitas para realizar entrevistas a profundidad. A lo largo de esta etapa se recabaron la mayoría de los cuestionarios para conocer la estructura de relaciones al interior del grupo, de los que derivó la definición de los actores a los que se entrevistaría según su visibilidad en la organización. Todo este trabajo fue posible gracias a la decisiva ayuda de un informante contactado gracias a un vínculo externo a mi experiencia anterior en la Huatápera –en adelante, Carmen¹³–, quien me aclaró muchas de las prácticas de organización y las relaciones sociales y familiares dentro de Uruapan. También gracias a las amistades de Carmen pude conocer, en parte, la opinión de los habitantes de las colonias periféricas de Uruapan, marginados formalmente del proceso de la Huatápera, por lo que difícilmente habría podido acceder a sus puntos de vista.

La última fase de trabajo en Uruapan se realizó en la fecha del año nuevo purhépecha, primero de febrero de 2010, en la que de nuevo concurrimos a la ciudad, esta vez para ver en acción los procesos de organización que llevaron un año. La ocasión fue una oportunidad para ver en escena los discursos que en los últimos años se comenzaron a elaborar para resignificar el pasado de la ciudad y su patrimonio. La organización del festejo de año nuevo implicaba el reconocimiento externo de las cualidades étnicas de los habitantes de Uruapan, que les permitía posicionarse en las dinámicas regionales de construcción étnica. Por ello no era sólo una festividad, sino que tenía una serie de implicaciones políticas de las que hasta ahora sólo comenzamos a conocer todo su significado. El festejo del año nuevo purhépecha ya no es sólo un ritual interesante desde el punto de vista etnográfico, desde sus inicios estuvo cargado de implicaciones políticas por la aspiración de los defensores de la Nación Purhépecha de constituir una entidad autónoma (véase IV.3). Al mismo tiempo, la celebración se convirtió en el eje de un discurso que daba legitimidad a la construcción de la identidad de los

13 Salvo el caso de funcionarios públicos en su función como tales, no se mencionarán los nombres de los participantes en la red de la Huatápera y que forman parte de esta investigación. En su lugar y para proteger su privacidad, usaremos seudónimos asignados especialmente para este fin para no perder la noción de que seguimos hablando de personas que conviven con otras y coordinan acciones conjuntas.

uruapenses, que se hacía presente en los espacios públicos de la ciudad, saliendo del ámbito de la Huatápera. Al mismo tiempo, la reacción de los parroquianos no involucrados en el evento también valía la pena registrarse. Si bien la mayoría de los asistentes habían acudido específicamente para el festejo, muchos transeúntes sólo pasaban por el lugar con una expresión –a mi parecer– entre indiferente y divertida, viendo el evento como muchos de los otros organizados por la presidencia municipal o por los múltiples grupos culturales que compiten por el espacio público del centro de Uruapan. Dicho de otra forma, la escala del evento, su número de asistentes y la proporción con respecto a la ciudad, provocaban que, como lo mencionó una asistente, el evento perdiera el efecto que se ve en las comunidades pequeñas en que se había organizado antes, en las que la población entera se volcaba a la ceremonia.

Con todo y a pesar de los imprevistos de la política local y federal, epidemias y festejos, se logró recolectar una importante cantidad de información y con ello la visión sobre los fenómenos que se observaban se enriqueció. Uruapan se había transformado de una comunidad interesada en la conservación de un edificio histórico a una arena de luchas por la legitimidad política de un gobierno y las facciones que luchan por su control; que en paralelo también sirve como escenario para la representación de los esfuerzos por constituir una nueva identidad étnica con fuertes implicaciones políticas dentro de la misma ciudad, las cuales llaman la atención por las diferencias y exclusiones que se han generado entre los habitantes de la ciudad y se sustentan en una interpretación del pasado y del derecho de pertenencia a la entidad histórica a conocida como Uruapan. A partir de este relato de la trayectoria que siguió la investigación, podemos describir cómo la información que ésta generó fue emergiendo y las fuentes, o mejor, las zonas de turbulencia de las que se podía extraer patrones para su explicación.

II.2. El contexto de observación

Uruapan y la Huatápera ofrecen particularidades que de inicio fueron fundamentales para la investigación. En primer lugar, como una ciudad mediana ofrece condiciones que no se pueden ver en las pequeñas poblaciones en las que ocasionalmente se han realizado estudios parecidos sobre las relaciones entre patrimonio y sociedad. Esto aumenta la apuesta por la complejidad y enriquece el ejercicio cognitivo, ya que, como se verá más adelante, la existencia de numerosos grupos más o menos diferenciados crea dinámicas sociales que, por un lado, compensan las tensiones que se pueden crear en un solo campo de acción y, por otro lado, retroalimentan otras tensiones en campos diferentes. En un sentido general, los estudios de patrimonio y sociedad perciben relaciones más lineales y suponen fenómenos de influencia: el patrimonio como una aguja hipodérmica que afecta más o menos homogéneamente a toda la comunidad. Aunque a mucha gente de Uruapan le interesa la Huatápera, este grupo es una muy pequeña parte de la población, que tampoco dedica mucho tiempo a esta cuestión. Se puede decir que la vida social de la gente de Uruapan se compone de tal variedad de

actividades que las disputas por el patrimonio son sólo una pequeña parte de ella, por lo cual las negociaciones y conflictos se reflejan en otras esferas, o en realidad, otras esferas se proyectan en el patrimonio y a su vez, las disputas por el patrimonio se integren dentro de conflictos más amplios relacionados con la legitimidad de la acción política dentro de la ciudad. Por ello, la disputa por la Huatápera, además del interés en el fenómeno mismo, ayuda a develar mecanismos de acción que van más allá de los límites tradicionales que se le imponen al patrimonio como fenómeno; no es sólo un elemento para definir la identidad de un grupo, es una clave para su construcción política.

Esto no era del todo claro al inicio de la investigación, ya que tal vez por incapacidad de superar la propuesta tradicional del patrimonio como agente de cambios, o por el interés en no caer en un estudio sobre el impacto económico o jurídico del fenómeno, al principio se pretendía observar en la esfera de lo organizativo los cambios presupuestos, por lo que se acudió al concepto de gobernanza. Este concepto comenzó por generar nuevas vías de observación del fenómeno especialmente por la riqueza e incluso controversia de las propias investigaciones sobre gobernanza, aunque en el transcurso de esta investigación fue perdiendo filo. La decisión de adoptar la gobernanza como marco de análisis propició un giro a un estudio abiertamente político y preocupado especialmente por la cultura política, más que por las intenciones, las consecuencias o las formas normativas de la acción política. La visión desde la gobernanza se enfoca en el proceso y en las condiciones que lo hacen posible. Parafraseando a Lasswell, analizar un proceso de gobernanza implica la pregunta “¿quién obtiene qué?” (Pierre y Peters, 2003) a la que habría que agregar “¿de qué modo lo logra?”. Los datos esenciales para responder a estas preguntas gravitan en la identidad de los actores, sus relaciones y los tipos de capital que ponen en juego. Estos datos obedecen a un criterio diacrónico, esto es, establecer los antecedentes históricos de la participación para entender las condiciones actuales en las que ésta se da. Este enfoque comparte con otros en ciencias sociales el interés por entender un proceso actual como parte de procesos históricos que sitúan a los fenómenos no como entidades aisladas que surgen incidentalmente, sino como entidades que emergen en condiciones que posibilitan su existencia, como lo propuso Bourdieu en su constructivismo genético o la propia teoría del actor-red.

La otra parte de entender un proceso de gobernanza es la de registrar a los actores, sus relaciones y trayectorias. Esto tampoco es ajeno a otros enfoques; después de todo, la teoría de campos de Bourdieu se basa en la definición de las trayectorias de los actores en el campo, aunque se enfoca más en ellos que en las relaciones que se pueden establecer entre ellos, simplificándolos en oposiciones entre grupos por el control del capital clave del campo. Otros enfoques, intentando comprender a la sociedad como una estructura, han hecho mayor énfasis en la forma en que los actores se relacionan entre sí, donde la referencia obligada es la sociometría iniciada por Jacob Moreno, que culminaría en toda una tradición metodológica conocida como el análisis de redes sociales. El primero en formalizar la metáfora de la red en lo social fue Simmel hacia 1908, estudiando las relaciones sociales en términos del número de participantes, la distancia que los separa y el carácter de las relaciones. Con ello mostró como las redes de relaciones se intersectan haciendo complejas estructuras que podían estudiarse histórica y

comparativamente, aunque el propio Simmel no desarrolló métodos para conocer estas redes empíricamente. El pionero en los estudios sistemáticos de las redes fue el psicoterapeuta Moreno en la década de 1930, quien generó una metodología para definir la calidad de las relaciones sociales y el impacto de éstas en la salud mental a la que llamó sociometría. Su innovación central fue el desarrollo de una representación gráfica de puntos y líneas para mostrar a los actores y sus relaciones entre sí, y con ello capturar las propiedades formales de una configuración social a la que llamó sociograma. La importancia de la aportación de Moreno es difícil de ver en la actualidad, aunque antes de él nadie había intentado sistematizar las metáforas de una “red” de relaciones, “telaraña” de conexiones o “tejido social” en un diagrama analítico (Scott, 2000:10). Al mismo tiempo, Lloyd Warner desarrolló un sistema similar probablemente inspirado en los diagramas de instalaciones eléctricas para representar la estructura de los grupos sociales que investigaba. Después, Radcliffe-Brown retoma los trabajos de Lloyd Warner y reconoce que la representación de estructuras sociales debe tomar una forma matemática, aunque no tenía una idea muy clara de qué tipo de matemáticas eran necesarias para ello. A partir de los esfuerzos de Moreno por establecer las frecuencias de distribución de las relaciones sociales, se formalizó matemáticamente un modelo de estructuras relacionales entre las décadas de 1940 y 1950; y en las décadas siguientes se desarrolló un modelo algebraico complejo (Scott, 2002:1-4). Es a partir de estos años cuando el análisis de redes sociales (ARS) se consolida como una propuesta metodológica para comprender las interacciones sociales no sólo como producto de las determinaciones estructurales, sino también como conformadoras de la acción y del conocimiento dentro de una sociedad al entender la forma en que éste fluyen a través de la red. En este sentido, es tan significativa una relación como la ausencia de ésta, que provoca que mucha de la interacción social a gran escala se dé a través de intermediarios entre diferentes grupos. El ARS se ha empleado con mayor énfasis en el estudio de las redes de conocimiento, aquellas dedicadas a la difusión de opiniones y reputación, y a las redes políticas en las que las organizaciones y asociaciones de un dominio político particular interaccionan para resolver problemas o concertar acciones en la esfera pública. Esta visión de la acción como dependiente de las posibilidades de flujo a través de una red justifica el que al ARS se la haya considerado también un desarrollo teórico, que se puede ver con más claridad en la teoría del actor-red, en la que a partir de la comprensión de la red se postula que muchas de las propiedades de los sistemas sociales son dependientes de las configuraciones particulares de las redes que componen y de sus modos de funcionamiento, por lo que la agencia está más en los efectos de complejas negociaciones, alianzas y contraalianzas, que en la agencia individual (Tirado Serrano y Domènech i Argemí, 2005:4).

El ARS y su relación con los estudios de la gobernanza no sólo son un elemento para enmarcar metodológicamente la estrategia seguida, también son elementos que modelaron la mirada sobre el problema, que tiene que ver con la discusión previa sobre el papel del ARS como modelo teórico. Algo parecido pasa con la gobernanza; aunque ésta se puede ver sólo como un planteamiento de prácticas políticas para la toma de decisiones, realizar consensos y organizar acciones sobre un problema

público, también se ha convertido en una forma de ver las organizaciones políticas, en especial las redes de acción pública y tratar de explicar su comportamiento. El modelo de las redes de acción pública o redes de gobernanza (Luna y Velasco, 2009) plantea que la heterogeneidad de la red es una de sus condiciones de funcionamiento, lo cual concuerda con lo que muchas investigaciones sobre gobierno participativo han planteado respecto a la posibilidad de mejorar la calidad del gobierno por medio de la participación de grupos amplios y heterogéneos en la configuración de políticas públicas (Abers, 2003; Ariel Olmos, 2004; Canto Chac, 2007; Cohen y Arato, 2000; Fung y Wright, 2003). En suma, la decisión de observar lo relacional y participativo no sólo implicó una decisión sobre las herramientas metodológicas y de recolección de datos empleadas, sino que fue conformando el curso de la propia investigación, ya que la pregunta por los actores y sus relaciones hizo emerger lo complejo de éstas y las dificultades de definir al actor sin recurrir a la descripción de sus relaciones (Hanneman y Riddle, 2005). Esta diferencia parece en principio meramente teórica, sin embargo regresa a cuestiones metodológicas, ya que, a diferencia de otros métodos aplicados en las ciencias sociales, el ARS no pretende conocer las propiedades de los actores para compararlos entre sí, o ver la correlación entre las propiedades, sino hacer emerger de las relaciones propiedades del conjunto social, cosa en la que se diferencia del método usado por Bourdieu al menos en *La Distinción*, en el que construye el campo a partir de las propiedades de los actores.

Hacer visibles las relaciones requiere no sólo conocer a los sujetos que participan en ellas sino también, y de forma muy importante, conocer los grupos que éstos forman y los escenarios en que las relaciones ocurren. De hecho, una parte significativa de la investigación consistió en observar *in situ*, en la plaza, los desfiles, y por supuesto la Huatépera, el acomodo de los grupos, los corrillos, la asistencia a diferentes eventos, reacciones y comentarios sueltos, mucho de lo que pasaba tras el escenario y por supuesto también los discursos delante de él. El diario escrito se complementó con un diario fotográfico que permitió un mejor recuento de los participantes, sus acomodos, la organización de los recorridos, así como también de rasgos de la ciudad que también participan en la organización, como las capillas de barrio, los linderos de los barrios y las plazas centrales. Por ello, la mayor parte de la investigación tomó una orientación dominante hacia lo cualitativo. Si bien, el análisis de los datos relacionales se presta especialmente para la cuantificación y el análisis numérico, como lo demuestran las técnicas de ARS, por lo que la información cualitativa recopilada durante la observación participante se habría de contrastar con los datos recabados en cuestionarios, los cuales serían procesados para su tratamiento numérico y la modelización de la estructura de la red. La idea original era hacer que ambos enfoques se entretajaran, ya que, mientras la observación permitió delimitar y conocer la topología del espacio social de una forma exploratoria y descriptiva, esta información se sistematizó progresivamente, proceso en el que se hicieron notables los puntos ciegos, para los cuales se diseñaron reactivos y temas para el cuestionario y las entrevistas; el cual incluso recibió un segundo ajuste después de las primeras experiencias. El cuestionario tenía un objetivo mucho más delimitado: detectar la estructura de relaciones declaradas por los actores, para aplicar el ARS. En un principio se pensó que el ARS

ayudaría a encontrar los actores clave de la red, sin embargo en realidad éstos eran muy evidentes por las menciones que otros actores hacían, así que en realidad el ARS permitió, más bien, definir cuál era su función dentro del grupo y señaló en cierta medida cuál era el sentido de su acción de acuerdo con sus posibilidades en la misma red. A partir de este punto la relación entre lo observado y el análisis de la red su volvió no sólo un empeño metodológico sino una necesidad empírica, ya que los resultados del análisis confirmaban y ampliaban mucho de lo visto en campo, al tiempo que mucha información recabada en notas de diario y en entrevistas permitía entender algunas características de la red.

Vale la pena señalar que si bien el ARS es una herramienta poderosa que permite modelar los problemas de estudiar la sociedad en términos ciertamente más exactos, creo que es más una herramienta heurística que una fuente de datos objetivos. Claro que las mediciones de la red y de las propiedades de los nodos (centralidad, intermediación, autoridad, etc.) puede ser absolutamente exacta, pero los nombres de estas mediciones se refieren a propiedades de las interacciones sociales que son en realidad cualitativas y se abstraen a un modelo simplificado de interacciones que se resuelven topográficamente. Podemos decir que un determinado actor tiene una centralidad superior a la del resto de los actores de la red, eso es a mi parecer sólo un indicador de cómo se deben interpretar otros datos de la investigación. En nuestro caso, el análisis de red arrojó una centralidad muy marcada de un actor, que sirvió no sólo para resolver las complicadas relaciones que se observaron sino para indagar sobre otros acomodos y comprender a fondo su función más allá de sólo saber que es un elemento clave en la red. En el caso de los grafos de red, también se puede decir que son poderosas herramientas para entender e intuir propiedades no tan evidentes por el análisis numérico; aunque definitivamente creo que un análisis de redes que no es moderado con otras herramientas de investigación corre el mismo peligro que cualquier otra técnica de análisis a la que se le supone la virtud de tener acceso privilegiado a la realidad, es decir, termina siendo más un reflejo pálido de los problemas de entender el mundo social desde posiciones absolutas, y hablándonos más de las pulsiones de los investigadores que de las sus problemas de estudio.

II.2.1. Fuentes de información

No podemos mencionar esto sin también señalar que, finalmente, toda la información que podemos obtener de un hecho social generalmente estará condicionada por lo que queremos saber del hecho y no por una pretensión de que podremos saber todo de él. Los recortes siempre son necesarios, ya que el continuo que forma la realidad es difícilmente cognoscible en su estado primario, y necesitamos tener al menos algunos patrones que nos permitan identificar lo que estamos buscando. Para nuestra investigación, el elegir como vía el estudio de las relaciones implica que éstas deben estar circunscritas a un marco de referencia temporal por la necesidad de entenderlas en una perspectiva diacrónica, sin olvidar que ningún evento del presente es una completa novedad sino sólo actualizaciones parciales de procesos que tienen un antecedente. Por ello, una parte importante de la investigación giró en torno a la

revisión de datos históricos para poder amueblar a la Huatápera con los hechos que la fueron modelando. Los datos históricos sobre la evolución del edificio y los conflictos por su control, especialmente en el siglo XX, se recabaron de diversas fuentes, principalmente de recursos bibliográficos de la Biblioteca Pública Municipal de Uruapan, la Biblioteca de Grupo Cultural Uruapan AC y la Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ del ITESO. Lamentablemente, durante dos incendios en el siglo XX se perdieron la mayoría de las fuentes documentales del municipio, por lo que se carece de información anterior a 1959 y aunque fue posible examinar documentos de las luchas agrarias y la reconstitución de la comunidad indígena en la década de 1930, aportaron poco más que lo que Mendoza Arroyo ya había encontrado en su investigación sobre el ejido. Precisamente, de las fuentes bibliográficas, se ha dado especial peso a esta última investigación (Mendoza Arroyo, 2002) uno de los pocos estudios centrados en Uruapan, sin tratar de descuidar estudios significativos de carácter regional sobre el resurgimiento de la identidad étnica purhépecha (Vázquez León, 1992; Zárate Hernández, 2001) sobre la configuración urbana de Uruapan en los últimos años (Zepeda López, 2004, 1995, 1996) y a textos de viajeros del siglo XX sobre Uruapan, ya que han revelado ser una de las fuentes para la reconstrucción de tradiciones como las aguadoras (Fernández, 1936; Maillefert, 1937; Storm, 1945). En la lectura de estos textos se puso especial atención en las menciones a conflictos, disputas y acciones conjuntas para influir en el uso de la Huatápera, o del espacio urbano de Uruapan.

Además, se dio seguimiento a cuatro diarios locales: *La Opinión de Michoacán*, *Cambio de Michoacán*, *La Jornada Michoacán* y *La Guía Regional*. El primero editado en Uruapan; el segundo y tercero, en Morelia; y el último, en Zamora. Se usaron como fuentes para conocer eventos realizados con anterioridad, extraer el nombre de actores, instituciones y dar seguimiento a los acontecimientos políticos. Lamentablemente el seguimiento de las actividades de la Huatápera era en la mayoría de los casos esporádico y superficial, cubriendo principalmente los eventos a los que acudía alguna autoridad y sin dar mucho seguimiento a las noticias. No se podía esperar tampoco que la Huatápera tuviera una columna semanal o al menos que las secciones culturales de los diarios tuvieran más consistencia con las actividades del municipio de Uruapan, lo cual es un indicador de los problemas del periodismo cultural en las ciudades de rango medio, en las que los diarios locales están más interesados en los asesinatos; por otro lado, tristemente más frecuentes.

Como se mencionó antes, durante todas las etapas se realizó observación participante, registro en diario de campo y fotográfico de los eventos significativos de la temporada. Durante el levantamiento fotográfico, con la ayuda de informantes y de los datos postales de las placas de calles y avenidas, se pudo registrar los límites espaciales de los barrios. Esta información se enriqueció con datos históricos de planos urbanos de diferentes épocas de la ciudad, en los que se puede tener una idea del crecimiento de la ciudad.

II.2.2. Actores e instituciones

Recolectar y elaborar los datos relacionales fue una labor continua, a pesar de que se realizaron ciertos cortes. Se puede decir a grandes rasgos que primero se trató de definir la identidad de todos los actores; después, determinar sus relaciones; y finalmente abordar una parte de ellos para cuestionarlos a profundidad sobre el desarrollo del proceso de organización para la restauración de la pintura mural. La realidad es que los procesos se fueron traslapando tanto por oportunidad como por conveniencia, por lo que no hubo un orden sucesivo sino más bien un proceso continuo de recolección de datos relacionales que en ocasiones se veía acompañado de entrevistas que se realizaron ante la oportunidad de estar con un actor reconocido del que no teníamos certeza si se podría contactar de nuevo. Por ello, más que etapas monolíticas, se realizaron fases en las que predominó una orientación en las estrategias de recolección de datos. En la primera fase –predominantemente etnografía al utilizar sobre todo la observación participante en campo–, se identificó a los actores usando la técnica de “bola de nieve” (Anwar, 2002; Molina, 2001:67; Scott, 2000), esto es, a partir de los contactos previos durante las etapas de restauración realizadas por la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (ECRO) y el acercamiento logrado con Carmen, que funcionó como un informante “externo”. Interrogué a éstos sobre quién participa más en los comités y grupos relacionados con la conservación del edificio. A esta información se le sumó una lista de representantes de la Casa de la Cultura y los actores institucionales mencionados en diferentes notas periodísticas como participantes en el convenio de restauración del edificio firmado entre la CDI y el Ayuntamiento en 2009. Inicialmente se pronosticó una red de entre 50 y 60 actores, a partir de la identificación de una serie de grupos (Tabla 1) que participaban en la red y considerando que cada instancia o grupo con participación activa en la Huatápera aportaría al menos tres personas, ya que para ninguna agrupación este espacio patrimonial es su única dedicación. Los actores deberían tener al menos dentro de cada organización contactos entre sí, al tiempo que también con personas de las otras organizaciones y era muy probable que algunos participaran de dos o más grupos, como se puede ver en la Ilustración 1.

Esta primera lista u ola cero fue bastante amplia, ya que en las siguientes oleadas sólo se agregaron 16 sujetos y permitió no sólo definir actores afines a los barrios, sino también algunos antagonistas. Para las siguientes oleadas, se acudió con los actores identificados para interrogarlos sobre sus relaciones con las personas que aparecían en el listado y si conocían a otras personas que participaban en la Huatápera aunque que no estuvieran en la lista. Después de realizadas dos oleadas del procedimiento de bola de nieve, la red ya contaba con 76 registros, 16 más que el estimado inicial. La red ya se había expandido suficiente, y los últimos tres actores cuestionados no agregaron nuevos sujetos a la lista, por lo que se decidió mantenerse con los datos de esta segunda oleada: con los 76 elementos ya mencionados, de los que se pudo confirmar relaciones entre 70 de ellos. Además con esta información, se definió un segundo listado (Tabla 2) de grupos participantes, donde se eliminaron algunos grupos que no eran mencionados por los informantes, como el INAH, y se agregaron varios más que no aparecieron en un primer momento, probablemente debido a que su participación ha estado restringida

por la existencia de intermediarios entre ellos y el resto de la red (Véase más adelante: V.2.1) como se puede ver en la Ilustración 1, donde se visualizan las relaciones entre grupos por los miembros que se comparten. El grafo también permite inferir cómo las decisiones que se toman en un grupo pueden influir en las de otro al compartir miembros entre ellos. La forma en que están ubicados los nodos en el grafo señala el grado de centralidad de cada nodo, que en este caso, como se puede suponer, es más alto para el Comité de Restauración, que es el grupo base por el que empezamos a indagar sobre el resto de los participantes; sin embargo, se puede notar cómo el Grupo Cultural “Uruapan visto por los uruapenses” comparte una buena cantidad de participantes con otros grupos, por lo que tiene una considerable influencia en otras instancias.

Grupos de la sociedad civil	Órganos gubernamentales		
	Municipales	Estatales	Federales
Comités de Barrios Tradicionales (8 en total)	Comisión de Cultura del Cabildo	Secretaría de Cultura	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)
Grupo Cultural “Profesora Teresa Magaña Silva” AC o Uruapan visto por los uruapenses	Dirección de Fomento y Desarrollo Cultural de Uruapan		Museo de los Cuatro Pueblos
Cultura Purépecha AC			Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)
Centro Cultural Uruapan AC			
Junta Local de Conservación y Vigilancia			
Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Uruapan (COCIDECUR)			
Radio Uandarhi AC			

Tabla 1: Primera identificación de los grupos involucrados en la restauración de la pintura mural de la Huatápera.

Mientras se realizaba la primera y segunda ola, se les preguntaba a los informantes sobre sus relaciones interpersonales con los actores que aparecían en la lista, o en su caso, con otros que no estaban listados. También se indagó sobre el tipo de relación que mantenían, información que se registró sin embargo que no se aprovechó en ningún análisis debido a que en la mayoría de los casos la relaciones eran familiares o sólo estaban relacionados por su participación en grupos culturales; ya que, como mencionó uno de ellos, “cada quien tiene sus propias actividades” y al parecer su contacto fuera de este ámbito es limitado. Esta información se registró en cuestionarios, todos aplicados por el propio investigador. Debido al interés de indagar sobre elementos de las prácticas de la organización y el funcionamiento de las relaciones entre los actores, en la aplicación de los cuestionarios se recabó más información de la que el instrumento suponía, la cual se registró en diario de campo y notas marginales. Como explicaremos a continuación, en algunos casos la aplicación del cuestionario se convirtió

prácticamente en una entrevista, que se registró en apuntes escritos. La recolección de datos de los cuestionarios no significó el fin de la observación participante en las festividades, y en una reunión que se realizó a finales de 2009 cuando se oficializó el cambio del responsable de la Huatápera por parte de la CDI y se planearon las actividades para el concierto de fin de año.

Desde los primeros avances de la red de actores se señalaban tendencias sobre algunos de ellos. Todos los actores se clasificaron de acuerdo a su grado de relaciones de entrada (*indegree*) en la red, así como de intermediación (*betwenness*). Posteriormente, los actores con altos grados en ambas mediciones de red se definieron como actores clave, por lo que serían los indicados para ser entrevistados a profundidad para conocer a través de su discurso el proceso que se siguió en la conformación de una red de trabajo en la Huatápera y cómo ésta cobró sentido en otras áreas del espacio público. Sin embargo, la mayoría de ellos ya habían sido entrevistados en las primeras etapas registrando sus respuestas en diario de campo, por lo que se evaluó en qué casos resultaría conveniente repetir o ampliar las entrevistas. En dos casos se decidió realizar una nueva entrevista, en la cual se hizo un registro audiográfico. En los otros seis casos, se utilizó la información ya recabada que se complementaba con los datos levantados en la observación participante.

Inicialmente, se había planteado identificar no sólo la participación de cada actor, sino también la forma en que participaban en cada grupo e instancia de la red. Esto no fue tan fácil de lograr, ya que en la mayoría de los casos los actores no tenían labores definidas sino que en diferentes momentos, según sus posibilidades, un mismo actor había cumplido diferentes funciones, las cuales también se traslapaban. A esto hay que agregar que muy pocos han tenido una participación constante, ya que en algunos casos se sabe que asistían a las juntas y reuniones como portavoces de otras personas que en el interior de los grupos de cada barrio tomaban las decisiones. Por otra parte, los informantes señalaban que en muchos casos los participantes realizaban actividades concretas para eventos determinados –por ejemplo, participaban en la organización de eventos para recaudar fondos–, pero muchos de los eventos habían acontecido algunos años atrás y no había registros claros al respecto. Por lo anterior, se decidió compensar estas carencias con el análisis de la red de relaciones para determinar liderazgos e intermediaciones, que finalmente son las actividades sociales más importantes para entender la forma en que ocurre un proceso de gobierno en un bien común.

También al inicio de la investigación se propuso utilizar como herramienta para recolectar datos la video-grabación de las reuniones de organización de las actividades de la Huatápera, aunque esto no fue posible debido a que prácticamente en todo el año de la investigación no se realizaron reuniones. Esto se debió a que la organización del festejo del año nuevo purhépecha absorbió a prácticamente todos los actores de los barrios durante el 2009. En este periodo los representantes de los barrios realizaban reuniones semanales y quincenales con representantes de los organizadores de ediciones anteriores de la ceremonia. Aunque se trató de tener acceso a estos eventos, se notó mucha reticencia a la inclusión de observadores e incluso se manejó que existía una orden directa de que no podía

participar nadie fuera de la organización en las reuniones.

Grupos de la sociedad civil		Órganos gubernamentales		
Culturales	Empresariales	Municipales	Estatales	Federales
Barrio de la Magdalena	Asociación de Hoteles y Moteles de Uruapan	Casa de la Cultura Municipal	Secretaria de Cultura	CDI
Barrio de la Trinidad	CANACINTRA	Comisión de Turismo	Secretaria de Turismo Michoacán	
Barrio de San Francisco	CANACO Uruapan	Presidencia Municipal	Universidad Michoacana	
Barrio de San Juan Bautista	Grupo Empresarial de Uruapan			
Barrio de San Juan Evangelista				
Barrio de San Miguel				
Barrio de San Pedro				
Barrio de Santiago				
Club Soy Optimista				
COCIDECUR				
Colegio de Arquitectos				
Comité ProRestauración de la Capilla				
Cultura Purhépecha AC				
Escuela Manuel Pérez Coronado (MAPECO)				
Grupo Cultural "Uruapan visto por los uruapenses"				
Grupo Minzita Purepecha				
Grupo Tumbiecha				
Grupo Tzitzí Curapi				
Junta Local de Conservación				
Patronato del Parque Nacional				
Radio Urdajani				

Tabla 2: Lista final de grupo y organismos que aportaban algún participante a la red de la Huatápera

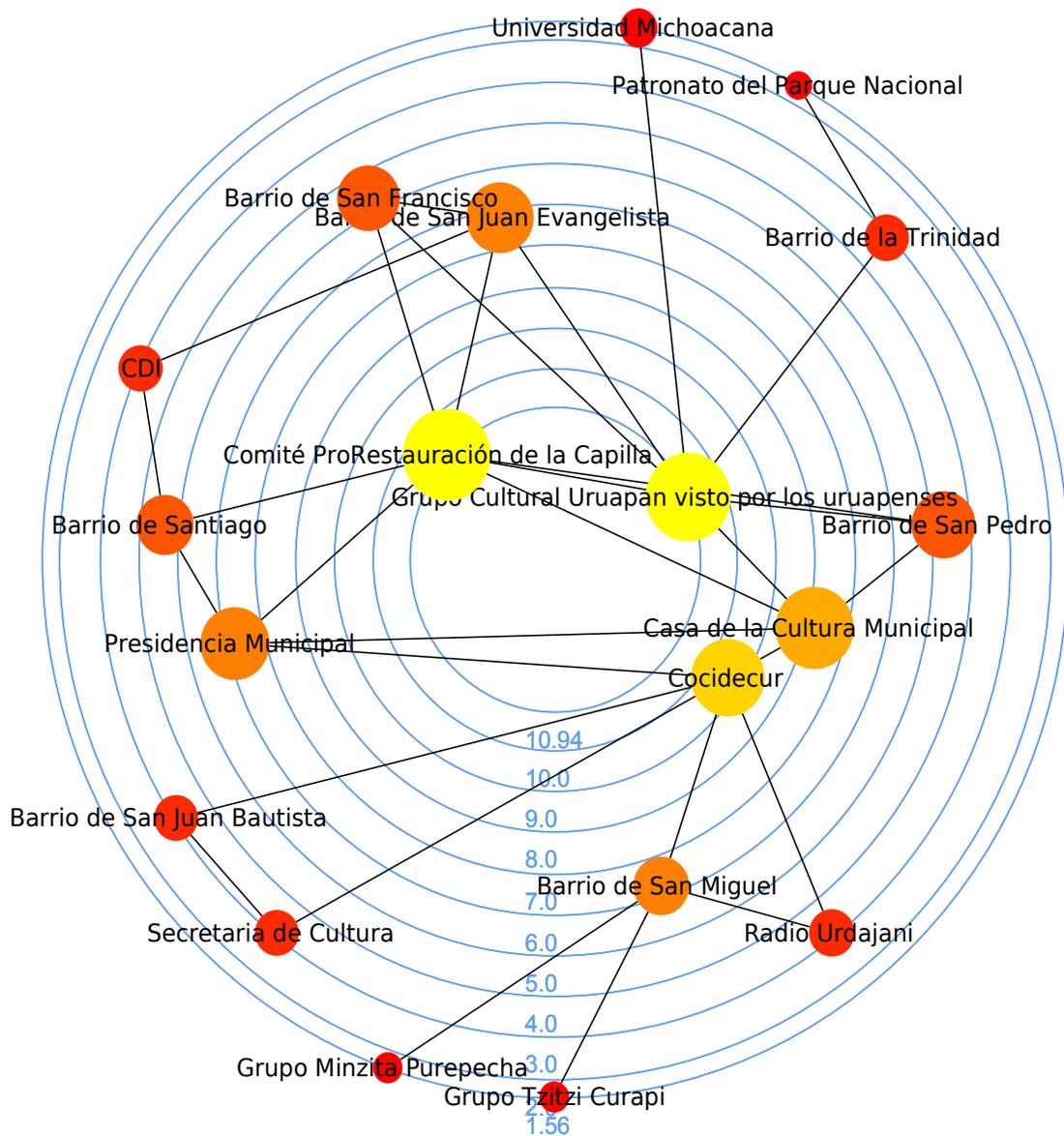


Ilustración 1: Grafo que ilustra las relaciones de los grupos que participan en la Huatápera de acuerdo con la incidencia de actores en los grupos. Cada relación implica que al menos un actor de un grupo participa en el otro. El tamaño y posición del nodo indica el su grado centralidad, mientras que el color su grado de intermediación; más amarillo significa mayor intermediación. Como era de esperarse el Comité de Restauración es uno de los más centrales. Elaborado con datos propios, visualización y análisis con Visone.

II.3. Proceso de análisis

Para hacer inteligibles los datos recabados, éstos necesitan al menos de una organización que los haga informantes y significativos. La información relacional necesita de tratamientos específicos, ya que no se puede presentar en las tablas tradicionales de propiedades, donde cada elemento se representa en una fila o renglón y sus propiedades se registran en columnas sucesivas; por el contrario, los datos

relacionales se deben representar en matrices donde filas y columnas representen a los participantes de la relación y en sus cruces se registre la existencia o no de la relación. Dichas matrices de adyacencia son necesarias para poder hacer las siguientes operaciones de análisis y no son fáciles de elaborar a mano. Por ello se diseñó una base de datos electrónica en Base, parte de la *suite* OpenOffice.org que se basa en el sistema de gestión de base de datos para HSQL (*Hyperthreaded Structured Query Language*) en lenguaje Java. En dicha base se registraron los datos básicos que se pudo recabar de cada actor, los grupos que se tenían registrados, las relaciones con otros actores y algunos datos más –como por ejemplo su incidencia de participación en eventos– que de momento no han sido analizados. Los listados de relaciones expresados en parejas de actores se tuvieron que trasladar a Pajek (Batagelj y Mrvar, 2009), programa de análisis de redes, con la ayuda de la aplicación *txt2pajek* (Pfeffer, 2004). En el propio Pajek se realizaron análisis, como la partición de la red, la clasificación de *brokers*, aunque los resultados gráficos que se muestran a lo largo del documento se elaboraron en Visone (Brandes y Wagner, 2009) ya que, si bien tiene capacidades de análisis limitadas, la calidad de las imágenes y la posibilidad de graficar diferentes valores por medio de colores, tamaño y posición lo hacen una opción más poderosa para obtener salidas en imagen de los datos de red.

Los procedimientos de análisis aplicados a la red fueron principalmente medidas de centralidad local, de las que se prefirió la medición de grado de relaciones de entrada o *indegree*, debido a que los datos relacionales levantados no estaban distribuidos homogéneamente y los actores prominentes que tienen abultadas agendas poseían un grado de relaciones de salida o *outdegree* demasiado alto. También se calculó el grado de intermediación o *betweenness*, y como se verá más adelante, las propiedades de la red hacían que estas mediciones enfatizaran más la posición de ciertos actores, por lo que se optó por medidas más complejas que relacionaran las propiedades de cada nodo con las de los nodos a los que estaba conectado, y se prefirieron las mediciones de autoridades y concentradores (*hubs*) (Kleinberg, 1998) para detectar a los miembros de la red con altos grados de centralidad y aquéllos que además los interconectan con el resto de la red.

Aunque originalmente se planteó realizar un análisis por medio de modelado de bloques y la identificación de camarillas, esto no fue del todo necesario ya que la elevada centralidad de ciertos actores hacía poco significativo saber si formaban una camarilla por sí mismos o qué efecto tenía ésta. Se prefirió en cambio correlacionar a los actores más centrales con los grupos a los que pertenecen y con otras propiedades relacionadas con su participación en otros espacios públicos, su experiencia previa en órganos de toma de decisiones y las organizaciones en las que se han visto involucrados a partir de su participación en la red de la Huatápera. Estas relaciones permitieron inferir el papel de los antecedentes político-culturales o la adscripción étnica a partir de la forma en que los actores participan, el papel que adquieren en la red y cómo se relacionan con la posición estructural del actor concreto. Esta información, junto con las mediciones de autoridad y las clasificaciones de *brokers*, se interpretó usando como inspiración la noción de campo de Bourdieu, identificando las relaciones del capital simbólico expresado en indicadores socioculturales, y la del capital social en el sentido

elaborado por Putnam, que se puede interpretar con los datos de la red. Esto permitió dibujar un mapa de la distribución del poder en la red en consonancia con una comprensión del poder que no tiene que ver con las herramientas de control social sino con las formas de producción social en las que una comunidad usa su capital social en la administración de un capital simbólico (Taylor, 2007:299) y como éste condiciona el acceso y las formas de participación en un proceso social en la esfera pública, en este caso, la gobernanza de un inmueble patrimonial.

El material discursivo –entrevistas, notas de diario de campo y algunos artículos periodísticos– se analizó a grandes rasgos con la ayuda del *software* de análisis cualitativo GTAMS (Weinstein, 2004) con el que se codificó el material para identificar temas y ejes, especialmente en entrevistas, así como también en los discursos que se emitían en muchos de los eventos. La idea original era, después de capturar en formato digital y codificar los textos, someterlos a un proceso de análisis crítico del discurso (ACD), que es una técnica de interpretación que hace hincapié en la relación dialógica entre los textos y sus relaciones sociales, analizando los detalles del texto dentro de un sistema social más amplio (Fairclough, 2003). Sin embargo, aunque se trató de seguir el espíritu del ACD, el método, como lo plantean sus principales proponentes, no se siguió al pie, sino que más bien se utilizaron los presupuestos de análisis para apoyar la interpretación de los datos obtenidos de la red y del análisis de la misma. El ACD se compone de tres etapas: una inspección general del texto previa a cualquier análisis; para después penetrar en el tejido de dispositivos lingüísticos, retóricos y semióticos que lo componen; y finalmente distinguir efectos ideológicos, de apropiación del sentido común y de naturalización. Éstas se realizaron prescindiendo del análisis de los dispositivos lingüísticos y explotando más los retóricos y semióticos que permiten un análisis más ágil cuando se han podido identificar temas centrales de interés en el discurso. En general, se puede decir que se puso menos atención al análisis sintáctico para privilegiar un análisis semántico y de las praxis discursivas. Otro de los elementos que se tomó del ACD es la noción de intertextualidad, o la forma en que el texto dialoga con otros textos, que permite reconstruir las formaciones discursivas que preceden a la construcción del texto particular y crean la sensación de coherencia y consenso en el tema. La intertextualidad puede aparecer como un diálogo, cuando es clara la relación del texto con otros textos y se discuten sus diferencias, o como una presuposición de que las relaciones existen, sin permitir la aparición de las otras voces suponiendo un acuerdo con ellas. Esta noción permitió cruzar los registros de intertextualidad entre los discursos de los sujetos con las relaciones reveladas en el análisis de redes, contrastando la construcción de estas relaciones en dos niveles: como prácticas manifiestas y como prácticas que se develan en el discurso. Estos ejercicios de relación del discurso con las prácticas, y en especial con las prácticas políticas de participación en el espacio público, ilustran procesos de naturalización en los que el conflicto y las diferencias son suprimidas (Waterton, Smith, y Campbell, 2006), por lo mismo evidencian estos conflictos. Producir una legitimación discursiva para una práctica política es un proceso de acondicionamiento de lo político a los intereses de un grupo o actor y que lleva a la construcción de una cultura política que delimita las posibilidades de acción en la esfera

pública. Ése fue el principal interés al analizar las prácticas discursivas, a saber, encontrar en ellas evidencias de la legitimación de los procesos observados como estructuras de relaciones, y de cómo éstas pretenden la naturalización de las prácticas que construyen la red de la Huatápera.

Por esto, la interpretación de las estructuras de sentido que emergen del análisis del discurso sirvió más como un complemento para entender las posiciones estructurales, la distribución del capital social y simbólico, y las posibilidades de participación dentro de la red, que se identificaron a partir del análisis de redes. Al identificar cómo la estructura de relaciones que posibilita la participación en la Huatápera, condiciona o mediatiza las relaciones con otros actores y redes, también pudimos identificar en el discurso los correlatos que justifican este estado y cómo éstos se van naturalizando e incorporando progresivamente al *habitus*, haciendo que sea natural la participación de unos o la ausencia de otros, la mediación o la representación duplicada, la división del trabajo y el control de los mecanismos de colaboración. Cuando un agente se dirige a otro en el campo, asume la correspondencia de sus *habitus* y construye un discurso donde hay una serie de verdades aceptadas como evidentes (*doxas*) naturalizadas que se pueden detectar porque no son puestas en conflicto ni sometidas a relaciones dialógicas. Esta ausencia de dialogismo indica la emergencia de nociones que los agentes del campo asumen como comunes y no problemáticas; y lo mismo aplica en sentido contrario a grandes rasgos.

En suma general, los dispositivos discursivos a los que prestamos especial atención fueron precisamente los que ponen en evidencia las condiciones de las relaciones dialógicas, identificando en el vocabulario, la modalidad o el compromiso que el emisor asume con los otros actores, con el patrimonio en general y con la Huatápera en particular. Estos compromisos se clasifican a grandes rasgos como algo acabado cuando el discurso contiene expresiones como: “esto es, quiere ser, tiene que ser así”. Si al contrario el compromiso está en proceso de construcción y sometido aún a discusión, las expresiones cambian a: “parece ser, podría ser así”. El primer tipo de expresiones son las que más interesan, especialmente en contraste con aquellas que aun estén en proceso de discusión. Estos dispositivos también forman figuras retóricas como ejemplo, la *captatio benevolentiae*, consistente en ganar la atención del interlocutor por medio de su simpatía al declarar que ambos comparten algo. Por ejemplo, cuando un orador en una de las festividades de Semana Santa del 2009, afirmaba que los símbolos del año nuevo purhépecha “son para identificarnos”, no sólo está asumiendo que el interlocutor es purhépecha, sino que entre ambos existe una complicidad, o al menos una camaradería, ambos queremos encontrar nuestra identidad purhépecha, para participar de la “recuperación de la identidad”. Pero cuando acto seguido, invita a los habitantes de las colonias a asistir, define con claridad una distinción para ellos: los que invita aparte y señalando que “no son barrios”. Así quedan convertidos en un otro problemático que al parecer no incluye en su diálogo. A dos tiempos, el orador primero establece una simpatía con su interlocutor, nos identificamos, para después señalar a quienes no incluye –al menos en este momento– entre sus pares. Este es el tipo de contenidos discursivos en los que se identifica el nosotros a la vez que se distingue a los otros y fueron especialmente señalados durante la investigación.

Algo parecido sucede cuando el discurso queda trunco por la incapacidad del emisor de articular un elemento que de inmediato se convierte en objeto de indagación al ser entonces un elemento que aun esta a discusión. Por ejemplo, en una de las entrevistas, cuando se cuestiono a nuestro informante sobre la participación de la presidencia municipal, después de dudar por unos instantes se cuestionó “¿Cómo te digo? ... Deja organizar mis ideas.” En éste caso, el emisor revela que esta cuestión aun no está del todo definida, al grado de que no tienen una idea clara al respecto. Así sea que la pausa haya sido necesaria para organizar un discurso políticamente correcto o para evitar una indiscreción, lo cierto es que no hay seguridad sobre como expresar el papel de éste actor, que probablemente aun es tema de debate o al menos en su fuero interno lo es y no posee un discurso naturalizado para explicarlo.

Dicho lo anterior, los datos recabados a lo largo de toda la investigación, como los elementos ejemplificados en los dos párrafos anteriores, sólo adquieren sentido como parte de un modelo donde se complementan las propiedades relacionales de una red con la construcción del sentido que sus miembros elaboran en sus discursos, por lo que ambos elementos, relación y discurso son concurrentes para dar sentido a la *data*. En otras palabras, la elección de un acercamiento desde diferentes enfoques metodológicos responde a la necesidad de triangular la información para ubicar con mayor precisión sus coordenadas y comprender mejor su significado. En el caso anterior, las dudas en el discurso sólo cobran sentido cuando en la red podemos verificar que los actores gubernamentales se encuentran bastante aislados y marginados de las prácticas de gobernanza de la Huatápera. En el primer caso, el ver que en la red las relaciones con personas que no pertenecen a los barrios poseen un tipo de mediación, confirma lo que el discurso dice de manera subyacente, pero también lo que muchos informantes señalaron como una características de sus prácticas, las colonias sólo pueden participan por mediación de los barrios. En un breve resumen se puede decir que el enfoque metodológico se concentró en recabar datos que contrasten los datos que ya se habían recabado para generar a partir de su confrontación, nuevas interpretaciones o confirmaciones. Por supuesto, en algunos casos nos encontramos también con datos contradictorios, lo cual ponía a prueba las interpretaciones previas y permitían hacer ajustes a las estrategias de recolección; un ejemplo de esto último era la borrosa relación de la red de la Huatápera con grupos de intereses económicos de la ciudad, que hasta el final y sólo por contrastes sucesivos, se pudo aclarar en parte su funcionamiento. La investigación en consecuencia fue menos lineal de lo que una descripción escrita puede hacer suponer y tuvo más bien, un proceso de crecimiento y bifurcaciones, que trataban de seguir los rastros que iba dejando el discurso para verificar que correspondían al mapa que la red trazaba. Creo que en muchos sentidos, fue más un trabajo de topografía, donde desde diferentes puntos se mide una marca del paisaje para saber no sólo cuanto mide, sino a que distancia relativa esta de un bosque, una huerta o de la Huatápera.

Capítulo III. La Huatápera y su contexto

La Huatápera había sido en el correr de la historia de la ciudad como el lugar distintivo de la población y servía como termómetro a la armonía y unificación de las fuerzas positivas en el mejoramiento de la ciudad.

Francisco Miranda, *Uruapan, Monografía Municipal*

Después de la llegada de los europeos a América y de la conquista de la Corona española a los territorios que hoy conforman México, la brutalidad de los recién llegados, junto con las epidemias que trajeron consigo y las hambrunas debidas a fenómenos climáticos, diezmaron a los habitantes indígenas de Michoacán, como ocurrió con casi todos los grupos indígenas. Las dimensiones de la tragedia no se saben con precisión, se calcula en millones el número de muertos a lo largo del siglo XVI. En ese contexto apareció en el recién formado obispado de Michoacán un hombre de leyes que iniciaría junto con los purhépechas y algunos franciscanos uno de los proyectos más ambiciosos de la nueva sociedad colonial: los hospitales de indios, patrocinados por el obispo Vasco de Quiroga. El nuevo obispo tiene la visión de reconstituir las sociedades indígenas después de la conquista militar, para lo cual diseña una institución que dote a la comunidad de un espacio de protección social y construcción de vínculos de solidaridad, inspirada en idea de la pureza natural de los indígenas y en la *Utopía* de Tomas Moro, para hacer una síntesis de las particularidades indígenas y la universalidad cristiana (Subirats, 1994:127). La Huatápera de Uruapan es uno de estos hospitales de indios, fundado en 1533 por el franciscano fray Juan de San Miguel y entregado a la administración de los indígenas, que participaron en su construcción, a la muerte de su fundador. Desde entonces los habitantes del nuevo pueblo de Uruapan lo consideraron un espacio propio, dándole diversos usos, desde el hospital original hasta sede de una cooperativa artesanal. Esta institución llega a sobrevivir aun al propio Ayuntamiento, sigue funcionando después de la supresión de la república de indios a finales del siglo XVIII, y continuará en operación, con problemas y carencias, hasta entrado el siglo XX. Ya en el siglo pasado, una serie de presiones económicas y políticas en el ámbito municipal pusieron en peligro su conservación, por lo que el gobierno federal intervino y lo consagró como patrimonio nacional, para más tarde entregar el edificio al entonces Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Este periplo, que ya acumula más de 450 años, no sólo es una curiosidad histórica o un elemento más para la elaboración de una historia de la cultura material, es parte de la trayectoria que han dibujado en su interacción los usuarios y el edificio en la generación de sentido que perdura a través de la Huatápera. La evidencia de la acción social de San Miguel, de las tácticas de resistencia de los indígenas, y de la evolución de las prácticas y organizaciones sociales que han ocurrido en la región de Uruapan desde entonces, está traducida en la historia de transformaciones y adecuaciones del edificio. En la teoría del actor-red se asume que las acciones y eventos que ocurrieron en otros momentos pueden llegar al presente con la condición de que puedan ser traducidos en nuevos guiones, los cuales se concretan en objetos. Éstos son mediadores entre los creadores o usuarios ausentes y los nuevos usuarios, materializando y haciendo accesibles, de manera codificada, una serie de normas, propósitos,

rutinas y valores, que se reincorporan y transforman, sin embargo terminan por perpetuarse, haciendo del objeto una institución. En cierto modo un objeto es un guión que trae actos pasados al presente, prepara los futuros y permite mantener la presencia de los actores, perpetuando las conductas (Tirado Serrano y Domènech i Argemí, 2005:19). Los objetos no sólo detentan la posibilidad de influir en las acciones de los humanos, las prácticas están condicionadas por las disposiciones objetivas, “que hacen de la necesidad virtud y querer lo inevitable” (Bourdieu, 1991:96); transformando al objeto en actor dentro de las prácticas que codetermina y hace emerger. No podemos suponer que un habitante de la ciudad, por ejemplo, aprendió a interpretar las señales de los semáforos sin la existencia de éstos; ni que los habitantes de Uruapan pueden actuar en la ciudad sin la existencia del trazado urbano y de los edificios que lo componen. El objeto determina la práctica al grado de que es necesario destruirlo para poder cambiarla, llegando al extremo de destruir a la ciudad entera para desaparecer a una sociedad. La decisión de los romanos de destruir Cartago hasta sus cimientos no respondía al simple hecho simbólico de someter a la ciudad, era también una pretensión de eliminar cualquier recurso para el renacimiento de sus opositores. Lo mismo pensaron muchos de los conquistadores al llegar a la antigua Mesoamérica, y en otro sentido, Quiroga y San Miguel pensaron que construir un espacio era un requisito necesario para el reensamblaje de una sociedad devastada. El ejercicio de reensamblaje que iniciaron en la Huatápera persiste hasta el día de hoy en el hecho de que los uruapenses contemporáneos consideran que el edificio determina en cierto modo su forma de ser en la ciudad y permite hablar de ellos como una comunidad. La Huatápera no sólo simboliza la comunidad, son una comunidad porque existe el espacio donde se pueden dar las prácticas comunitarias. Habría que agregar, a la nota de Bourdieu (1991:95) que el orden social no sólo descansa en el orden que reina en las mentes y en el *habitus*, sino también en los objetos que lo posibilitan.

La constitución de este orden y de la acción social misma no puede ser entendida sin primero explicar las condiciones objetivas en las que se produce (Bourdieu, 2005:72) y para ello el propio Bourdieu en palabras de Wacquant (2005) recomendaba la historización radical de las prácticas y el discurso, que constituye la primera estación de este análisis. A lo largo de éste capítulo pretende continuar con el recuento de la Huatápera como objeto para entonces entender cómo éste ha devenido en mediador de la producción de discursos, de modos de saber y explicar una realidad. Primero como hospital, el edificio propició cierto orden social que va a de la mano con la conformación de entidades políticas, modos de producción y universos de significado, que describen una trayectoria observable en la deriva estructural del edificio y que se interrelacionan con las condiciones de organización de la comunidad. El proceso no se puede ver de manera lineal, ya que no es el objeto como institución el que afecta directamente a los actores humanos, sino que éstos posibilitan el objeto que usarán para reinterpretar su posición en el mundo, para generar nuevos ensamblajes con él, describiendo una espiral donde las interrelaciones entre el objeto, los modos de hacer y de hablar, se modifican mutuamente en un modelo estocástico; esto significa que la configuración que asume el conjunto surge de las condiciones anteriores de manera probabilística, por lo que es posible documentar su desempeño como un hecho social a lo largo de la

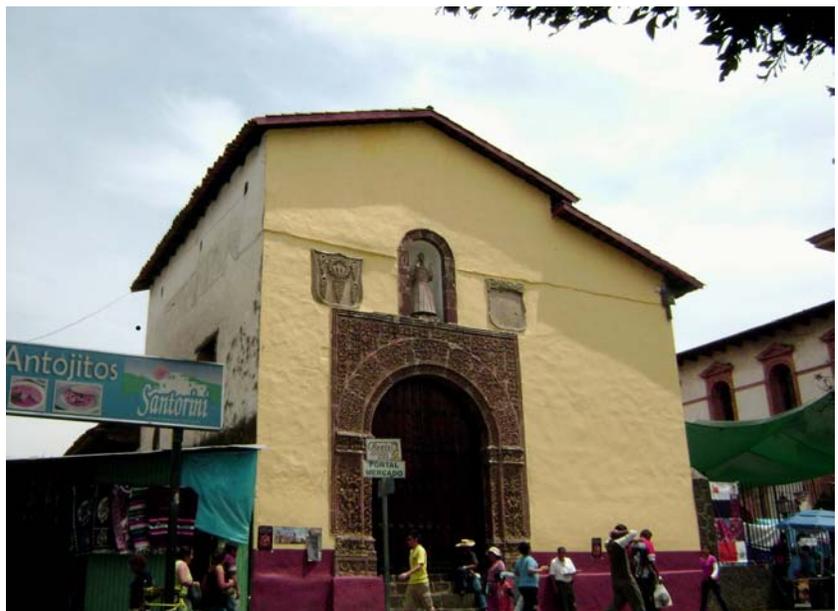
historia para predecir las consecuencias de los acoplamientos futuros con cierta probabilidad (Jensen, 1995:52).

El estudio de la probabilidad depende de conocer la evolución del sistema y su entorno, por lo que en la segunda parte se abordará el desarrollo de los diferentes arreglos políticos que han regulado el territorio que identificamos como Uruapan, señalando el papel de la Huatápera en la construcción de poder simbólico para los miembros de estos arreglos. En la última sección, ampliamos el marco de observación para señalar la posición de la ciudad en la región y cómo el acceso a recursos ecológicos ha determinado la conformación de una población variada, que en los últimos años se expandió gracias al desarrollo de industrias y vías de comunicación que privilegian a Uruapan.

A través de estos marcos de observación, se pretende hacer evidentes los procesos históricos que han definido a la Huatápera como hechos sociales que permiten predecir la configuración actual de la comunidad que se ensambla a su alrededor. Añadiendo a la observación de las condiciones precedentes su traducción en nuevas prácticas y reglas, tendremos una imagen de cómo el orden social ha emergido de estas relaciones, y cómo a partir de éste emerge un discurso. Ése es el primer paso para determinar las condiciones del discurso: entender cómo han sido las relaciones que lo hacen significativo.

III.1. La historia del edificio. Del hospital de indios al museo indigenista.

Si la Huatápera es importante para entender un proceso social en la actualidad, es en buena medida por que lo ha sido antes y por su constitución como institución sociopolítica desde su creación. No sólo la decisión del religioso del siglo XVI ha definido el papel de la Huatápera, sino también la historia a lo largo de la cual el edificio ha mantenido una función. Esta función necesariamente es determinada en primera instancia por su estructura material y ésta es el primer indicador de sus efectos. Habrá que describir, entonces, el escenario donde ocurren los fenómenos a estudiar. Lo que se conserva de la Huatápera en la actualidad es un edificio con planta en forma de L y que colinda al norte con el mercado de antojitos de la ciudad; al este, con el templo



Fotografía 1: Portada de la capilla del Santo Entierro. Abril de 2009. Se pueden apreciar los puestos del mercado Quiroga y algunos del Tianguis de Domingo de Ramos. Imagen del autor

de la Inmaculada; al sur da hacia la calle del portal Mercado; y la fachada oeste corre paralela a la calle Vasco de Quiroga. Para el visitante que llega a Uruapan, la primera impresión del edificio es su fachada sur, que incluye la portada de la nave sur-norte. La portada, labrada en toba al estilo plateresco, da acceso a la capilla conocida como del Santo Entierro, en la que se encuentra la pintura mural de *Los Ángeles Músicos*. Ésta es la fachada más conocida de la Huatápera y una de las más conocidas de Uruapan, que además ha sido estudiada por su calidad de ejecución, así como por ser fuente de inspiración de muchas otras portadas de la época y del estilo que se desarrollaría después en la región. Tras la capilla se encuentra una larga crujía que remata en la unión con la nave que va en dirección poniente-oriental, y que consta de dos crujías aledañas, divididas en varios recintos. Hacia el ángulo interior de la L, las crujías presentan un pórtico de columnas toscanas de basalto con dinteles de madera que sostienen un techo de viguería cubierto de tejas de barro cocido. El aspecto del edificio después de la más reciente restauración arquitectónica (2008-2009) es amarillo con guardapolvos rojos, pero los restos anteriores a la restauración mostraban muros blancos. La imagen actual del edificio ha cambiado mucho del que probablemente existía a finales del siglo XVI. Debido a un incendio ocurrido en 1953, se perdieron los techos, que se repusieron pocos años después. También se tiene noticias, por las crónicas de los visitantes, de que en el siglo XVIII el edificio era de dos plantas, por lo que la planta superior se habría perdido en el siglo XIX, así que los techos que se incendiaron tendrían poco más de cien años. Igual suerte tiene el patio que se forma en el ángulo interno de la L, y que, además de la capilla, es el espacio más usado para eventos públicos; sus linderos han variado con la adecuación de muros y rejas. En medio del patio se encuentra una cruz atrial, aunque no es muy claro si ésta era su posición original, ya que existen registros de que antes había una fuente en el lugar, en la que vivían peces que los niños alimentaban con trozos de tortilla, la cual supuestamente se encuentra ahora en el mercado de antojitos. Varias ventanas del edificio están enmarcadas por alfices de cantera, de influencia morisca, también motivo usual de la imaginería turística de la ciudad. Las crujías del edificio se dividen en habitaciones de diferentes tamaños, que albergan en la actualidad exposiciones temporales y parte de la colección del Museo de los Cuatro Pueblos Indígenas. Atravesando el ala oriente poniente hay otra crujía, de dos plantas con un pequeño patio en medio; en esta zona se encuentran las oficinas del museo y el Centro Regional de Información y Documentación “Gildardo González Ramos” y el Centro de Video Indígena “Valente Soto Bravo”, ambos pertenecientes a la CDI y que brindan servicio de consulta al público. En el edificio se realizan diferentes eventos como obras de teatro, recitales, presentaciones de danza, además de exposiciones de artistas locales, y por supuesto, reuniones con la comunidad interesada en la conservación del edificio. Estas reuniones se realizaban en la estancia colindante al muro testero de la capilla, aunque a partir de la última restauración, este espacio se convirtió en sala de exposiciones.

Cómo fue la estructura original del edificio es por ahora materia de conjeturas. Se cree que una buena parte del edificio está perdida, junto con el convento que debía de acompañarlo, del que sólo queda el templo convertido ahora en Parroquia de San Francisco. Se sabe que muchos de los terrenos que fueron de la Huatápera se destinaron a los edificios colindantes, especialmente al Templo de la Inmaculada Concepción construido en el s. XIX. De igual forma, el contenido del edificio ha cambiado por completo. A principios del s. XX se tienen noticias de un retablo en la capilla que se pierde después del incendio, y se sabe que aún conservaba enseres de épocas anteriores, sin embargo el fuego debió acabar con los que quedaban. Sólo se conservan algunas esculturas de madera policromada que se encuentran en restauración en la ECRO. Esta breve descripción del estado actual del edificio es sólo el punto de entrada para hablar de las transformaciones que el edificio ha sufrido y abordar las relaciones igual de cambiantes con los habitantes de la ciudad.

Fray Juan de San Miguel creó el hospital para la atención de los indígenas y los viajeros en Uruapan con la intención de que éste se volviera a la vez en un integrador de las diferentes comunidades que componían el nuevo poblado. Del franciscano Juan de San Miguel se sabe poco, la mayoría de la información se conoce por su participación en el juicio de residencia de Vasco de Quiroga. Fue un importante fundador de pueblos en toda la frontera de lo que los europeos llamaron la Gran Chichimeca, y que corresponden aproximadamente a los límites de Mesoamérica. Otra de sus fundaciones celebres es San Miguel el Grande, hoy de Allende. A San Miguel se le atribuyen muchas costumbres aun existentes a mediados del siglo XX en Uruapan, como por ejemplo las canacuas, un ritual surgido al parecer para reforzar y reconocer los lazos entre los barrios, en el que los compadres se hacía mutuas ofrendas, el anfitrión coronaba al visitante y se le pedía un favor que éste no podría negar (Paredes, 1996). También al parecer inició la ceremonia de aguadoras, e incluso se le reconoce como transformador del paisaje ya que en el Parque Nacional existe una poza atribuida a un exorcismo realizado por el fraile. Por último, existe la tradición de que la escultura que se encuentra en la fachada de la Capilla del Santo Entierro es una imagen de San Miguel hecha por los habitantes de Uruapan en agradecimiento a su fundador (Espinosa, 2003).



Fotografía 2: Patio de la Huatápera en pleno Tianguis del Domingo de Ramos. Abril de 2009. Al fondo se puede ver el templo de la Inmaculada Concepción. Imagen del autor

Sabemos que en el emplazamiento actual de Uruapan existían varios grupos de población dispersa, que fueron “reducidos” con la llegada de los europeos y se integraron en un solo pueblo. La *(n)apázecua* o *huapánekuá* era la unidad de asentamiento previa a la conquista, aparentemente de tipo parental, y que ubicaba las unidades habitacionales fuera de los centros ceremoniales en patrones dispersos. Para



Fotografía 3: El muro testero de la capilla del Santo Entierro con la pintura mural de Los Ángeles Músicos. Por su estilo parece corresponder a la fundación del hospital en el siglo XVI y probablemente fue hecha para funcionar como retablo en espera de hacer uno en madera. Imagen del autor

facilitar la administración y evangelización de los indígenas estas unidades se congregan en torno a núcleos de poblado que, en el proyecto de Quiroga y San Miguel, serán los hospitales. Cada *huapánekuá* se convertía en un barrio en los nuevos poblados (Dietz, 2001:10). Esta nueva territorialización fue necesaria debido a que los indígenas se dispersaron después de la muerte del último gobernante tarasco Tangáxoan en 1530 y huyeron a los montes. Como el mismo San Miguel menciona en el juicio de residencia de Quiroga, antes de la llegada del obispo los indígenas simplemente ignoraban a los frailes ocultándose en la sierra. Al parecer las medidas de Quiroga y la presión de los encomenderos hicieron mucho por congregarse a los indígenas en las nuevas ciudades que se construían sobre los viejos templos. En el caso de Uruapan esto comenzó en 1533, aunque la construcción de las fábricas del convento y el templo inició en 1535, y no se puede saber con precisión si ocurrió lo mismo con el hospital o éste se construyó en la fecha registrada para la fundación. Un cronista del s. XIX menciona que el hospital se construyó después del templo según las observaciones que realizó en 1889 (Espinosa, 1991).¹⁴

La relación del fundador de Uruapan con Quiroga se puede denotar a partir de la disputa en la creación del concepto del pueblo-hospital entre los cronistas, pero todo parece indicar que San Miguel se inspira en la obra del obispo en Santa Fe de la Laguna, la que conoce por los santafesinos que llegan a confesarse a Uruapan (Miranda, 2008:75). Tanto Quiroga como San Miguel confían a los indígenas la administración de la nueva institución, los cuales eligen a sus autoridades cada año, presididos por un prioste, y además eran auxiliados en la operación del hospital por diversos funcionarios, de entre los

¹⁴ Se sabe que en muchos casos de la época que la fecha de fundación era formal, o correspondía a la fecha en que se trazaba o se escogía el terreno para iniciar las obras, por lo que no corresponde al momento en que se construyen los edificios o entran en servicio.

que destaca un grupo de mujeres conocidas como las *huanánchecha* que cuidaban la imagen de la Virgen en la advocación de la Inmaculada Concepción y a cuya merced se ponía el hospital. Fernández señala que dentro del conjunto arquitectónico de Uruapan se destinó un espacio especial para las *huanánchecha*, que durante un año cumplían las funciones de enfermeras; dicho espacio era conocido como “La Guataperá” (1936:24).¹⁵ El hospital era dotado de tierras propias y ganado para su manutención, y los matrimonios de la comunidad contribuían en su cuidado y acrecentamiento.

Las autoridades del hospital, encargadas de administrar sus bienes, cada año debían entregar cuentas al sacerdote encargado del poblado, sea conventual o diocesano. El paso por los cargos del hospital era importante para ganar ascendiente y prestigio en la comunidad, por lo que generalmente eran el primer paso para llegar al consejo de notables o cabildo del ayuntamiento indígena; los funcionarios eficientes en el hospital podían llegar a ser autoridad civil (Miranda, 2008:79-80).

El hospital no sólo cumplía con propósitos sanitarios, sino también en tanto que organización religiosa, económica y política. Durante la gran epidemia de 1577, los hospitales indígenas dieron amplios servicios; Torquemada menciona que algunos atendieron a más de 400 enfermos (Miranda, 2008:81). El hospital era además el centro de reunión de la comunidad, el lugar de encuentro entre los que llegaban y los que cuidaban de ellos, entre los frailes y los indígenas; era un espacio peculiar en las instituciones novohispanas, ya que, aunque era parte de los órganos de la república de indios y era auspiciado por los religiosos, no era controlado por éstos. Era sede de cofradías, organizaciones religiosas que vinculaban a la población en actividades diversas, y participaba en la distribución de las faenas colectivas y el uso de las tierras comunales. Esta diversidad de funciones hicieron del hospital una de las instituciones más persistentes de la primera etapa del Virreinato, solidez que se hace más evidente durante las reformas borbónicas del siglo XVIII (Dietz, 2001:12) y también en el caso en los motines de 1766 de Uruapan, después de los cuales el hospital continuó funcionando mientras que el resto de las instituciones políticas de la república de indios eran abolidas y sometidas a la autoridad virreinal directa (Miranda, 2008:136).

Las autoridades virreinales legitimaron la existencia de los hospitales a lo largo de todo el s. XVI, en 1540 el hospital de Uruapan queda bajo la tutela del Real Patronato que le asigna recursos y designa al alcalde español como representante del rey ante las autoridades indígenas. Este mismo alcalde será el que supervise al ayuntamiento indígena de la ciudad. En 1555 el Primer Concilio Mexicano aprueba la creación de hospitales, dando legitimidad completa al proyecto de Quiroga (Regil Fernández de Lara, 1999). Después de la muerte de los fundadores, el hospital de Uruapan pasa completamente al control de la comunidad en 1575, quedando los barrios encargados de su cuidado de manera rotativa. Para

15 No hay un acuerdo claro sobre el significado de la palabra *huatápera*, ya que algunos lo traducen como una derivación de la expresión purhépecha Uandajperakua (en la variante de la región meseta) Uantajperakua (en la variante región cañada y lacustre) que significa "lugar de reunión" o "sitio donde se puede reunir o llegar" (“e-México "La Huataperá" Museo de los Cuatro Pueblos Indios,” s.f.). La segunda interpretación del término es la que asumen entre otros Rendón Guillen (2002) quien consigna que la palabra viene del vocablo *huatape*, siendo esta la anciana que custodiaba y dirigía a las doncellas (*huananchecha*) quienes custodiaban el fuego sagrado en el templo del sol dedicado a Curicaveri.

finales del siglo el modelo se había difundido a todo Michoacán, de los 111 hospitales fundados en el siglo XVI en la Nueva España, 92 eran de esta diócesis. Algunos hospitales vivían de las donaciones; otros, de una caja de comunidad abastecida por bienes comunales; y los más importantes, como el de Uruapan, tenían mercedes reales con estancias y ganado (Espinosa, 1991; Vázquez León, 1992:217).

En los siguientes años, escasean noticias sobre los hospitales en general y sobre la Huatápera de Uruapan en particular, aunque la institución sigue funcionando hasta entrado el siglo XIX. Su éxito en las epidemias y su papel como organizadores de los nuevos pueblos tuvieron efectos en la demografía de la región, que es una de las que menos siente el descenso demográfico del siglo XVI. Entre 1624 y 1628 durante el episcopado de fray Alonso Enríquez de Toledo y Armendáriz, el cual visita el hospital y registra que éste cuenta con un molino de trigo, una sementera y otras tierras de arrendamiento, un rebaño de cabras, y el donativo de un minero de Guanajuato. Hay un libro de cuentas del hospital en el Archivo del Arzobispado de Morelia, ahora en la Casa de Morelos, que cubre los años de 1640 hasta 1688. En él, aparecen autoridades, relaciones con otras instituciones, algunas notas en purhépecha y otras en castellano. En la entrega a las nuevas autoridades de 1641 se registran, además de un ajuar de loza y lienzos, 110 cabezas de ganado y 3 solares en el pueblo, donde se cultivaban plátanos (Miranda, 2008:113). Los obispos siguen visitando con regularidad el hospital y dejan con frecuencia recomendaciones para que los guardianes del convento aumenten el control sobre la Huatápera, a la que ven demasiado autónoma para su gusto, por lo que se empeñan en controlar sus actividades.



Fotografía 4: Imagen de los corredores del edificio, ocupados en esa ocasión por artesanos que participan en el tianguis de Domingo de Ramos en 2009. Se puede apreciar las columnas de piedra y la techumbre de tejas, reconstrucción de la que debieron existir originalmente. Imagen del autor

A finales del siglo XVIII el hospital de Uruapan aparece de nuevo en primer plano debido a una serie de reacciones a las reformas políticas que introducían los nuevos gobernantes del Imperio español. Estas reformas, impulsadas por los Borbones, generan un ambiente que entre 1766 y 1767 da ocasión a dos levantamientos en Uruapan que, como veremos más adelante, llevaron a la desaparición del ayuntamiento indígena. La represión posterior incluyó la ejecución de los principales cabecillas, funcionarios del gobierno de Uruapan, y destierro junto con azotes a otros

funcionarios. Entre los involucrados no sólo estuvieron las autoridades del cabildo sino también del hospital, en particular el prioste del hospital, Juan Romero (Miranda, 2008:136). Después de estos acontecimientos, se privó a los indígenas de formar cabildo, elegir oficiales, nombrar gobernador, y quedaron sujetos directamente a la justicia de la Corona española; el hospital sigue en funcionamiento en años subsecuentes, aunque en una visita de las autoridades se reporta que el edificio se encuentra casi abandonado hacia 1791, posiblemente por la falta de organización para su cuidado (Regil Fernández de Lara, 1999). En 1813, Kubler da noticias de un incendio en el que es probable que se haya destruido la segunda planta del edificio; y ya con el triunfo de la independencia se verifica en 1826 la destrucción del escudo imperial que se encontraba en la fachada de la capilla del Santo Entierro (Kubler, 1982). Si bien la independencia cambió los marcos de referencia, dentro de las comunidades las cosas cambiaron muy poco. Abolir las castas y todos los sistemas de discriminación del Virreinato permitió la llegada de mestizos a las antiguas repúblicas de indios de las que estaban excluidos legalmente, por lo que no sería extraño que éstos participaran en la organización de la Huatápera, como ocurrió en otras instituciones de Uruapan (cfr. Martínez Ayala, 2002).

Para la segunda mitad del siglo XIX, la posición del gobierno del nuevo país con respecto a la Huatápera cambia cuando se le considera una propiedad en “manos muertas”, por lo que junto con otras propiedades comunitarias de los pueblos indígenas es tomada por el Estado para su circulación. La reforma liberal no sólo pretendía desamortizar los bienes, sino también a las poblaciones extrayéndolas del vínculo corporativo de las instituciones virreinales para convertirlas en ciudadanos de la república liberal. Ello significó la disolución de las estructuras indígenas previas; las leyes de desamortización iban más allá de la privatización de los bienes comunales, contribuían a eliminar a la comunidad indígena como intermediario del propio grupo hacia el exterior, para sustituirla por la acción de los intereses privados de algunos indígenas (Vázquez León, 1992:240) y por supuesto de otros grupos sociales. En este mismo sentido, la Huatápera como institución también tendría que sufrir los embates de la nueva ley y para fines jurídicos se convirtió en propiedad del Estado, aunque en la práctica la comunidad continuó manejando el edificio hasta las primeras décadas del siglo XX. En 1861 el inmueble pasa oficialmente a manos del gobierno federal por la ley de desamortización, con lo que la comunidad indígena que la había custodiado desde la muerte de fray Juan de San Miguel fue despojada legalmente de ese espacio, aunque los testimonios orales y documentales señalan que continuaron usando el espacio como hospital. Todavía en 1899 Espinosa señala que la Huatápera cuenta con retablo y un órgano musical para los servicios religiosos, por lo que es muy probable que a pesar de la enajenación estatal, las funciones del inmueble hayan permanecido sin muchos cambios. Los cambios no tardarían en llegar. Durante el Porfiriato se registra que la Huatápera se convierte en la escuela pública número 2, por lo que el edificio se modificó, se hizo un despacho para el director y se compró mobiliario. La capilla de la Inmaculada se derribó en 1890 para construir el actual Templo de la Inmaculada (Miranda, 2008:253, 254). Ya para el siglo XX, la progresiva pérdida de funciones y presencia de la comunidad en el edificio hizo que éste se convirtiera en un recurso disponible para su

explotación. Estos cambios dieron visibilidad a los conflictos internos de los habitantes de Uruapan, que comenzaron a disputar el destino de la Huatápera.

Éste es el periodo que más nos interesa, no sólo por proximidad histórica, sino también porque es en este momento en el que el espacio de la Huatápera cambia de manera permanente, a la par que nuevas prácticas relacionadas con el espacio aparecen en escena. Como hemos visto, antes del siglo XX el hospital funcionaba con la idea de los hospitales medievales: era una casa de refugio y curación, labores fundamentales en los primeros años del virreinato marcados por los abusos de los encomenderos a la población indígena y las epidemias. Estas funciones se mantuvieron por los siguientes cuatro siglos, financiadas por tierras comunales y por la cooperación de la comunidad. Ya en los comienzos del siglo XX, el inmueble se veía como un vestigio de un pasado que se quería superar, por lo que se inicia una serie de escaramuzas legales y políticas para especular con los terrenos que le pertenecían al hospital. Los especuladores inmobiliarios eran diferentes actores uruapenses que buscaban agenciarse los predios con la idea de hacer un mercado en ellos. Las primeras iniciativas en este sentido son impulsadas por Juan Morales, gestor de tierras relacionado con la comunidad del Barrio de San Francisco, quien aprovechó el cambio de nombre de la población de “San Francisco Uruapan” a “ciudad de Uruapan” para adjudicar al barrio homónimo la propiedad del inmueble que hasta ese momento se asumía era de la comunidad de los nueve barrios fundacionales. Morales había celebrado un contrato de arrendamiento con Antonio Romero y tenía cuatro piezas rentadas a Florencio de Jesús Chapina, personajes contra los que los comuneros de los demás barrios iniciaron un juicio legal (Mendoza Arroyo, 2002:60), encabezados por Manuel Huitzacua (comunicación de Carlos Olivo,

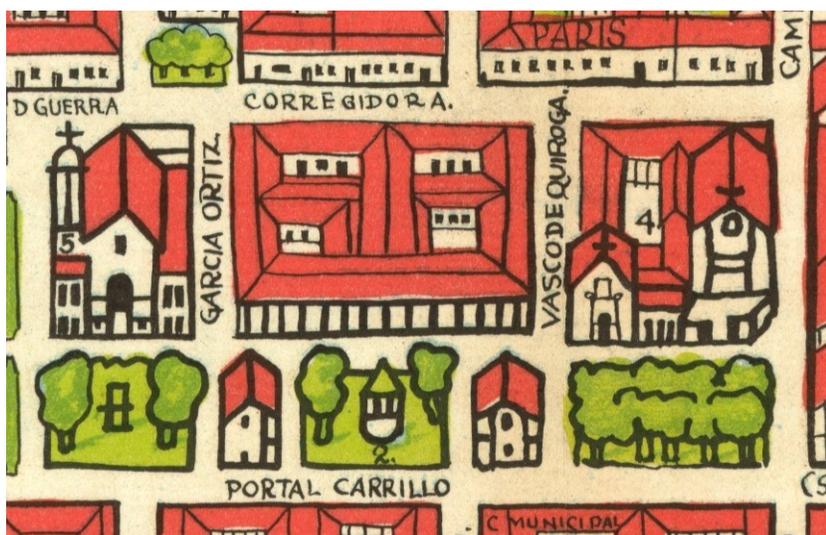


Ilustración 2: Detalle del croquis de Fernández (1933) donde se puede ver el centro de Uruapan con la parroquia de San Francisco a la izquierda y a la derecha el templo de la Inmaculada y la Huatápera que aún cuenta con su barda. Entre los jardines se pueden ver los parianes destruidos por el incendio de 1953.

noviembre de 2009). Este evento iniciaría las desavenencias entre el Barrio de San Francisco y el resto de los barrios, que se prolongarían durante el reparto agrario, al grado de que los de San Francisco formaron un ejido separado del resto. Hasta nuestros días, la comunidad de Barrio de San Francisco, aunque es reconocida por sus pares de los otros barrios, no figura en las festividades de manera importante.

Más tarde, otros grupos que ya no pertenecían a las comunidades indígenas de los barrios comenzaron a presionar para que

los indígenas abandonaran el edificio. En 1915 se presentó la primera solicitud de remate y un año después la primera petición de un grupo de indígenas para que el inmueble les fuera retornado. En 1929 el municipio autoriza la demolición del edificio y una asociación civil aparece en defensa de éste: la Asociación Cultural y Recreativa Juventud Uruapense. Para 1925 el edificio se reporta en mal estado y con la capilla del Santo Sepulcro desmantelada (Miranda, 2008:254). Heredia narra en 1925 que la Huatápera se encuentra en estado de abandono; 35 años antes se había demolido la antigua capilla de la Inmaculada para dar paso al templo actual. En su descripción aún registra la presencia de los encargados designados por la comunidad habitando el edificio y también algunas alteraciones al mismo para facilitar el arrendamiento de espacios, de los cuales menciona al menos tres (en Mora Camacho, 2009).

Francisco Valencia, miembro original del ejido de San Francisco de Uruapan, y quien participó en muchos de estos procesos, menciona que hacia 1930 hay varias iniciativas de desalojar a los diferentes grupos que ocupaban el edificio, especialmente cuando la Huatápera se convirtió en el centro de reunión de las comunidades que habían iniciado gestiones para la restitución de tierras y era donde se tomaban los acuerdos relacionados con el reparto agrario. Debido a la agitación de los comités agraristas el jefe de Hacienda en Uruapan pidió en 1933 al gobierno la expropiación de la Huatápera, argumentando que era usado para actos religiosos. Después del desalojo, el presidente Cárdenas interviene a solicitud de las comunidades y les restituye el edificio (Mendoza Arroyo, 2002:66). Estos intentos de desalojo fueron vistos por los miembros de la comunidad como una continuación de los efectos de la reforma liberal, cuyas leyes ya habían sido usadas para despojar a las comunidades indígenas de tierras, montes y aguas en la región (Mendoza Arroyo, 2002:244). Las cosas al interior del inmueble tampoco eran cordiales.

Durante la década de 1930 se disputan la Huatápera dos grupos: la Federación Única de la Región de Uruapan y la Federación Autónoma de Trabajadores, quienes buscaban el control de los grupos de trabajadores e indígenas de la región (Miranda, 2008:253).

A partir de la declaración del edificio por parte del INAH como Monumento Nacional en 1939, la población de Uruapan inicia una relación ambivalente con la Huatápera, que va desde las defensas más apasionadas hasta



Fotografía 5: Reproducción de una fotografía tomada después del incendio de 1953. Se pueden ver los graves daños que causó y la pérdida de las cubiertas

incendios que se sospecha fueron provocados. En un inicio el edificio cae en un limbo legal, sigue en uso por las comunidades indígenas al tiempo que se intentan usar los terrenos para la construcción de un mercado. La viajera norteamericana Marian Storm menciona hacia 1940 que la Huatápera albergaba oficinas y la cooperativa de laqueadores que se reunía en la capilla del Santo Entierro. A veces se instalaba un carrusel en su patio y en la fiesta de san Francisco el patio se llena de visitantes que son mantenidos con los productos de las tierras del santo, administradas por el cura, aunque la viajera menciona que antes eran responsabilidad de los cargueros (Storm, 1945:492). Casi diez años después, en 1948, la Junta de Mejoras municipal solicita el terreno para la construcción del mercado, comprometiéndose a respetar la capilla y construir un portal para los artesanos del maque y el 17 de junio de 1949 el municipio expide un decreto autorizando la demolición. La reacción una vez más fue de rechazo, por lo que las comunidades indígenas se declaran únicas propietarias del inmueble. Finalmente, en 1951, un incendio destruye las techumbres. El incendio, que inició en uno de los parianes de la plaza, se extendió por los techos de tejamanil, llegó a la Huatápera y destruyó las cubiertas del inmueble. No falta quienes señalan que el siniestro fue provocado para modernizar esta área de la ciudad, por lo que la lista de presuntos responsables es variada. Apagado el fuego, diferentes actores proponen soluciones para el edificio, como el párroco, que propone repararlo con la condición de darlo al clero para el culto, o definitivamente destinar los terrenos para otros fines. Sin embargo, prevalecen los intereses del gobierno federal, el cual toma el espacio bajo su resguardo. Se reparan los daños causados por el incendio y se funda primero un Museo de Artes Populares en 1953, que un año después es cedido al entonces Instituto Nacional Indigenista (INI)¹⁶, que decide hacer un museo regional y un centro de enseñanza de oficios. A la larga, el edificio se convertirá en una oficina regional del INI perdiendo cualquier función comunitaria, especialmente considerando que para el propio instituto la población de Uruapan no es propiamente indígena por su baja proporción de hablantes de alguna lengua autóctona. A pesar de la burocratización de sus funciones, para la década de 1970, el mismo INI reconocía que el edificio seguía funcionando como centro de reunión para los indígenas de las poblaciones aledañas que acudían a él después de celebrar los matrimonios civiles al igual que las familias de comerciantes que lo usaban como sitio de descanso antes del viaje de regreso a sus localidades (Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, 1974:7). El control de un organismo federal detiene en parte la especulación sobre el inmueble, pero también propicia el abandono de sus funciones anteriores, como hospital y centro artesanal.

Esta situación cambiaría poco hasta la década de 1990, en que a nivel regional y local se inicia una serie de procesos que transforman la forma en que se conciben los espacios de la ciudad en Uruapan y el de la Huatápera en particular. En las décadas anteriores, el edificio quedó bajo responsabilidad de las oficinas centrales del INI, lo que no permitía la participación de los miembros de los barrios en la

16 El INI surge en 1948 con el fin de desarrollar programas de asistencia e investigación con los pueblos indígenas del país. En 2003 cambia su denominación y estructura para convertirse en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

gestión del edificio. Esto cambia entre 1993 y 1994, en que se le solicita a la delegación estatal asumir la administración de la Huatápera, apoyándose en el Ayuntamiento, la Secretaría de Desarrollo Social y el INAH. Este proceso de descentralización culmina en 1999, cuando el edificio es restaurado por el INI y el gobierno municipal, con un total de 3 millones de pesos, y se logró desalojar a los ambulantes que obstruían el frente del edificio (información de Argimiro Cortés en Murillo Alvarez de la Cadena, 2007). Esto permitió que la capilla del Santo Entierro y el patio central fueran usados para la organización de diferentes eventos en los cuales queda una constancia de la evolución de la ciudad y los procesos socioculturales que definen el rostro de Uruapan en la actualidad.

En 2003 la ECRO comienza a trabajar la pintura *Los Ángeles Músicos* de la capilla del Santo Sepulcro. Dicha intervención es concretada por la colaboración entre la CDI, el que a la postre se conocería como el Comité de Barrios Tradicionales que coordinan las actividades de los nueve barrios de la ciudad, junto con un Comité Empresarial que apoya con recursos materiales. Así se logran reunir los recursos necesarios para llevar a un equipo de estudiantes de restauradores por cuatro temporadas, prácticamente sin la ayuda de recursos gubernamentales más allá de los necesarios para la organización de las reuniones entre los grupos locales interesados en la Huatápera. El resultado es notable no sólo por la capacidad de realizar una acción concreta, sino porque el proceso de cooperación fue articulando nuevos procesos de participación en la ciudad, potenciando una red de interesados en participar en las políticas culturales y el desarrollo de la ciudad, usando como punto de encuentro la conservación del edificio histórico. En el caso de la conservación del patrimonio, este tipo de organización constituye una peculiaridad que es difícil de observar en el manejo del patrimonio cultural en México, debido a que con demasiada frecuencia el patrimonio se ha usado como la propiedad de cierto grupo o corporación que no admite la participación de otros en los procesos de toma de decisiones de su manejo, generalmente organismos gubernamentales especializados y en algunos casos grupos de la sociedad civil. Estas condiciones son las que llaman la atención a la investigación y serán desglosadas en los siguientes capítulos (V.1).

El esquema se mantuvo hasta 2007, en que se inicia un nuevo proceso de participación para iniciar una restauración mayor del edificio con miras a rediseñar todos sus espacios de uso y rehabilitar el Museo de los Cuatro Pueblos. La iniciativa viene de la CDI federal, encabezada por el Ing. Prisciliano Jiménez, entonces encargado de la Unidad de Planeación y Consulta de la CDI, oriundo de Capácuaro, en el municipio de Uruapan, y presidente municipal por un breve periodo. La CDI inicia una serie de consultas con los barrios con el objetivo de involucrarlos más en la gestión del museo y en su reestructuración. El segundo objetivo era involucrar al gobierno municipal en el proyecto y vincularlo con los barrios, ya que aparentemente se guardaba una distancia entre ambas instancias. Se inicia la restauración del edificio en octubre del 2008, aunque meses antes se anunció el inicio del proyecto, en el que se invertirían 11 millones de pesos, repartidos entre las tres instancias de gobierno (Redacción, 2008). En abril de 2009 se finaliza la restauración del edificio, para continuar con la reestructuración del museo, la cual hasta la fecha no se ha realizado debido a las agitaciones políticas en Michoacán y a

cambios dentro de la CDI, que implicaron la salida de Prisciliano Jiménez.

Actualmente, el edificio sigue bajo la administración de la CDI, opera como museo, biblioteca, videoteca, centro de documentación, y esporádicamente como plaza comercial para los artesanos indígenas. Como museo, aunque en la actualidad la reestructuración museológica no se ha concluido, ilustra las prácticas y costumbres de los cuatro pueblos indígenas de Michoacán: purhépecha, nahua, otomí y mazahua. A diferencia del inmueble del siglo XVI, fundamental en el tejido social de ciudad en formación, la Huatápera de la actualidad es un espacio con funciones diferentes y que por principio expresa otras relaciones entre los agentes sociales. El espacio de la Huatápera está sometido a varias lógicas que no son del todo convergentes y que corresponden a los intereses de diferentes actores que disputan el uso del espacio para sus fines particulares. La Huatápera está en medio de un conflicto por el espacio urbano, ya no sólo en su ámbito próximo, como ocurre con las discusiones sobre la reubicación del comercio informal en sus alrededores; también se encuentra en discusión el espacio apropiado de la ciudad, el territorio que define la identidad y la memoria de sus habitantes, con el cual se pueden definir fronteras, controlar nodos y el trazar redes de relación, que convierten al espacio de la Huatápera en un lugar para formar parte de una historia o una tradición, en un referente de la identidad (Giménez Montiel, 2005:10) Esta historia es parte también de un proceso más amplio y complejo que en el último siglo ha usado a la historia y la tradición en el proceso de construcción de una identidad nacional, y que en el caso de la Huatápera desembocó en la conversión del edificio en patrimonio nacional, y ya no en una propiedad comunitaria.

Los procesos globales tienen que pasar por el filtro de las coyunturas locales, por lo que el mismo proceso de construcción y legitimación de la identidad nacional se verá sometido a los eventos locales, que en el caso de Uruapan terminarán por cuestionar su legitimidad. El devenir de la Huatápera muestra esta sucesión de disputas entre diferentes actores sociales, desde la Corona española y la

comunidad indígena en Uruapan en la época virreinal, hasta las asociaciones civiles de la actualidad y las instituciones del Estado mexicano. Este proceso de definición, significación y disputas por un bien cultural al que se le ha asignado la categoría de patrimonio pone en la mesa de discusión el papel de los objetos a los que se les asigna esta categoría en la sociedad actual.



Ilustración 3: Esquema ideal de la distribución de los barrios de Uruapan

III.2. La evolución histórica de Uruapan como entidad político-cultural.

Uruapan es una de las entidades políticas más antiguas de México y que ha contado con mayor continuidad. Salvo la supresión del gobierno autónomo después de los motines de

1767, la población de Uruapan siempre ha constituido su propio gobierno desde la fundación de la ciudad en 1533. El gobierno de la ciudad, por tanto, es reflejo de su composición y estructura social, aunque como es obvio no representa necesariamente de forma equitativa a todos los grupos. Cuando fray Juan de San Miguel funda el pueblo, lo divide en nueve barrios ordenando el espacio en territorios para el desarrollo de cada uno de los grupos con los que forma la nueva comunidad.¹⁷ La ciudad atribuida a San Miguel se dividió en áreas correspondientes a sus nuevos habitantes, todo esto planificado en una retícula que tenía por centro al convento y el hospital. A partir de este núcleo parten dos ejes a los cuatro puntos cardinales que rematan en sendas capillas para cada barrio y en las esquinas de la retícula se ubicarían otras cuatro capillas, para totalizar ocho que desde el norte, en el sentido de las manecillas del reloj, corresponderían a los barrios San Miguel, Los Reyes, San Francisco, La Magdalena, San Juan Evangelista, San Pedro, Santiago y San Juan Bautista. El centro sería ocupado por las autoridades y por los miembros del barrio de la Trinidad (Miranda, 2008:80). Esta distribución no fue exclusiva de Uruapan, sino un proceso que se repitió en diferentes zonas de México y América, ya que antes de la llegada de los españoles las comunidades rurales eran un conjunto de agricultores dispersos en unidades domésticas separadas en torno a un centro ceremonial-administrativo. Después de las primeras epidemias del contacto, la población sobreviviente fue concentrada en poblados planificados, substituyendo el centro ceremonial por la iglesia o convento (Ouweneel y Hoekstra, 1998:3)

En el caso de la región de Michoacán, estas congregaciones estuvieron marcadas por la influencia del proyecto de pueblos-hospital de Quiroga, usado en las poblaciones dispersas de la cuenca del lago de Pátzcuaro, en primer lugar en Santa Fe de la Laguna. Como se mencionó antes, en el caso de Uruapan y otros pueblos de la Meseta Purhépecha, fueron los frailes franciscanos los que llevaron a cabo el proyecto de concentración, fundamental para el control político, económico y espiritual de la nueva población. Este proceso no era del todo novedoso ya que daba continuación a otro que había iniciado en el mundo prehispánico, territorializando las unidades de organización por parentesco, que en la zona purhépecha correspondían a las *apázecua* o *huapánekuá*, y que convirtieron a las relaciones de parentesco en asociaciones territoriales que más tarde se convirtieron en los barrios de los nuevos pueblos (Dietz, 2001:10). Los franciscanos también usan el modelo del pueblo-hospital, y aunque es difícil conocer a ciencia cierta qué los impulsó en este sentido, parece que fueron principalmente razones prácticas más que las nociones utópicas y teocráticas que formuló Quiroga, sin embargo son fundamentales para entender el renacimiento contemporáneo del concepto de pueblo-hospital.

El hospital se hizo popular en Michoacán por sus innegables servicios sociales, ya que durante las grandes epidemias del siglo XVI fueron tal vez el único refugio de los indígenas frente a la mortandad (Miranda, 2008:80). Además fueron una de las primeras instituciones virreinales, bajo el control formal

17 Al mencionar a San Miguel, reproduzco una de las prácticas discursivas más frecuentes de los uruapenses, que al hablar de la legitimidad histórica de la población, de los barrios, o de su origen étnico, inician mencionando la fundación del pueblo por el fraile.

de los indígenas, en recibir reconocimientos y recursos por parte de la Corona, que en algunos casos formó regios patronatos para el mantenimiento de la institución. El hospital fue la simiente que, junto con el cabildo indígena y las cofradías, articulaba la institución de autogobierno que caracterizó a las comunidades indígenas durante la etapa virreinal: la república de indios (Flores García y Paredes Martínez, 2003).

A diferencia de otras regiones de Mesoamérica, en Michoacán la presencia de los hospitales fue clave para el establecimiento simultáneo de las repúblicas de indígenas. Esto se explica por el hecho de que el hospital, además de ser refugio para la población de la localidad donde se fundaba, también ofrecía protección a los indígenas dispersos, por lo que aparecía como un elemento integrador y ordenador en medio del caos provocado por la conquista. De aquí que perdure en la memoria el recuerdo del hospital como el organizador de la vida en la nueva sociedad, recuerdo que llega al siglo XIX, cuando aún se mencionaba –no sin intenciones laudatorias– que el orden y cuidado que se brindaba al indígena en los nuevos hospitales los hacía concentrarse en las poblaciones (Espinosa, 1991). Aún en el siglo XX, los niños reproducen un cuento donde Quiroga nombra a los “guananchitas”, encargados del hospital, para “poder controlar a toda esa gente que todavía estaba algo salvaje” (Rangel, s.f.).

Lograda la congregación de los indígenas, la Corona evaluó que era un riesgo para los europeos e indígenas la cohabitación de los mismos espacios, ya que se temía que las malas costumbres de unos pasaran a otros de forma indiscriminada. Además, la Corona estaba determinada a consolidar su poder y restablecer el orden lo más rápido que fuera posible, por lo que juzgó conveniente que se mantuvieran las leyes indígenas, como usos y costumbres, siempre que no estuvieran en conflicto con los intereses de la Corona (Ouweneel y Hoekstra, 1998:4). Por ello las leyes de Indias contemplaban que los indígenas seguían bajo su propia autoridad y separados cuanto fuera posible de las poblaciones de colonos europeos, para lo cual se reconoció a los cabildos indígenas a la manera de los castellanos para instituir repúblicas con su propio gobierno. Cada república de indios era dotada de tierras en comunidad repartidas en parcelas familiares no enajenables y predios de uso común. El carácter colectivo y familiar de la tierra creó criterios de pertenencia a la república definidos principalmente por la pertenencia a linajes fundadores. La dotación, o fundo legal de la república, era de 600 varas de tierras para el cultivo de cereales a cada lado del centro de la población, dando aproximadamente 101 hectáreas de superficie, además de los terrenos comunales como bosques y pastos, milpas comunitarias como las del hospital, o mercedes con el mismo fin (Castro Gutiérrez, 1990:41-42). El aparato administrativo lo componían gobernadores, regidores, alcaldes, alguacil mayor y escribanos, además de los oficiales de la república que incluían cargos menores como los mayordomos de los santos patronos y los encargados del hospital. El prioste del hospital, por ejemplo, era el encargado de las misas de los lunes, de la fiesta de la asunción, las misas de *requiem*; ponía cera, fuegos artificiales, daba comida en nochebuena; así como junto con el mayordomo cubría los gastos de la semana santa. También se incluía a la orete o ventonera, la que lleva el estandarte del santo, y la *yurispacha* o guanacha, la doncella que carga la imagen (Reyes García, 2003). La elección de los cargos era realizada por los

principales de cada población que a su vez ya habían ocupado los cargos de la república. La nobleza purhépecha después de la conquista conservó muchos privilegios, en especial el ser reconocidos como principales y caciques, lo que les daba acceso directo al sistema de cargos de las repúblicas. Para llegar a gobernador, era necesario pasar antes por prácticamente todos los cargos, como uno de los aspirantes lo señala, “sólo me faltan de desempeñar el de Gobernador y el de Niño Dios” (Martínez Ayala, 2002:107).

Como república de indios, Uruapan contaba con su propio gobernador, mayordomo, alcaldes y principales, que tuvieron continuidad por prácticamente todo el periodo colonial. Estos funcionarios negociaban con las autoridades españolas, desde los encomenderos a los jueces de repartimientos, encargados de distribuir los trabajadores que las comunidades indígenas tenían que aportar para las obras públicas de las ciudades de españoles, especialmente de las minas de Guanajuato (Miranda, 2008:109). Los repartimientos son el origen de la mayoría de los conflictos de los primeros años de la república de Uruapan, ya que, después de las epidemias del siglo XVI, no faltaban tierras sino brazos para trabajarlas. Por ello no es de extrañar que en repetidas ocasiones las autoridades de indígenas hayan tratado de evitar los repartimientos y hubiera quejas de que los principales de los pueblos eximían del servicio a sus hijos, parientes y aun hermanos colaterales, haciendo que el peso del repartimiento cayera sobre la gente pobre. También aparecen gestores que por un pago obtenían cédulas para que la comunidad quedara exenta de la aportación (Miranda, 2008:109).

Ambas instituciones, hospital y república, tuvieron mutuas influencias y es muy probable que su éxito sea debido a que integraron elementos de instituciones anteriores a la conquista (Dietz, 2001:13). Como mencionamos antes, el hospital era una suerte de semillero de los futuros funcionarios de la república, además de todos los servicios asistenciales y sanitarios que cumplía. Las relaciones de parentesco permanecieron debido a que el sistema de cargos propiciaba la permanencia de miembros de un mismo grupo en los puestos de autoridad. No era extraño que el hijo de un gobernador se convirtiera en gobernador al paso de los años. Sin embargo, este arreglo no permaneció ajeno a las condiciones generales del gobierno virreinal. En los decenios siguientes al establecimiento de la república de indios, el conflicto con las autoridades centrales era por el uso de la mano de obra, por lo que se recurrió a la importación de esclavos, especialmente para trabajar las plantaciones cañeras de la Tierra Caliente. Para finales del siglo XVIII, la población de Uruapan había cambiado por estos flujos migratorios, a los cuales hay que añadir los movimientos desde la región lacustre de Pátzcuaro. En diferentes censos durante el siglo, se cuentan alrededor de 1 300 a 1 500 personas en la ciudad, de las cuales entre 400 y 600 personas eran catalogadas como indios, con un importante número de personas clasificadas como “castas”. Para principios del siglo XIX una autoridad postal señala que no quedan indios en la zona de Uruapan y sus áreas vecinas, por lo que en el vecino Xicalan gobierna un “lobo” (hijo de mulata e indígena) lo cual es aceptado debido a que prácticamente no quedaban indígenas sin relación con las castas (Martínez Ayala, 2002:101-103). Esto coincide con un fuerte crecimiento demográfico que hace que Uruapan pase de 375 familias en 1742 a 1 046 en el año de 1792, que podemos suponer fue

causado por el aumento de la población mestiza, especialmente mulata (Castro Gutiérrez, 1990). Esta situación no es llamativa sólo por el problema étnico que plantea, sino por una situación legal importante. En el régimen virreinal los miembros de las castas no pueden poseer tierras, a diferencia de los indígenas que sí gozan de ese derecho, por lo que muchos mestizos se tratan de hacer pasar por indígenas habitando en las repúblicas cuando ello estaba prohibido en la legislación. Esta situación fue cambiando el papel de los diferentes grupos que formaban parte de la república de Uruapan, situación que llegó a un punto crítico en la revuelta de 1767.

Para esas fechas, la introducción de cambios en la legislación a partir de la subida al trono de la casa de los Borbones en España inició un proceso de centralización y racionalización de la administración pública con el objetivo de hacer más rentables a las colonias. Entre las reformas, hay que mencionar dos que afectaron particularmente a la región. Primero, se comenzó a monetizar la tierra convirtiéndola en producto de intercambio y estimulando su venta y arrendamiento, cosa que las leyes anteriores evitaban, ya que la propiedad de las tierras de las repúblicas de indios no era enajenable o se consideraba un bien comunal. Sin embargo, el gobierno virreinal en su decisión de hacer más productivas las tierras, en lugar de disputar su propiedad, centraliza sus excedentes acumulados en las cajas de comunidad, que en el caso de la provincia de Valladolid sumaban hasta 1 500 pesos destinados al Banco de San Carlos (Vázquez León, 1992:222-223). El efecto general fue la monetarización del tributo, que obligó al arrendamiento de las propiedades comunales y a su parcelización, lo que fue generando resentimientos de los antiguos dueños de la tierra incapacitados para retenerla. Además, al desligar al tributo de las tierras, se pretendió tasar a los indígenas fuera de su comunidad y a los mulatos, los cuales no eran sujetos tributarios. La segunda reforma que impactó a la región fue la decisión de formar fuerzas armadas locales o milicias que ayudaran a mantener el orden colonial. Dichos cuerpos se formarían a partir de reclutamientos forzados que tuvieron escaso éxito por las deserciones y desapariciones. En Uruapan, por ejemplo, se convoca a 38 españoles y 12 mulatos, de los que sólo se presentan 8 y 3, respectivamente (Castro Gutiérrez, 1990:83). El rechazo al reclutamiento, como antes a los repartimientos, respondía en buena medida a la demanda local de mano de obra y la prepotencia de los encargados del reclutamiento calentó aun más los ánimos. En este ambiente, en diciembre de 1766 y julio de 1767 se dan dos levantamientos en Uruapan, que ocurren de manera simultánea al levantamiento de Pátzcuaro liderado por un supuesto descendiente de los gobernantes tarascos, Pedro Soria de Villarruel. Hay que mencionar que el primer levantamiento de 1766 en Uruapan fue estrictamente contra el reclutamiento, igual a otros tantos que se dan en fechas cercanas y que precipitaron el ascenso de Soria en el cabildo de Pátzcuaro. Dicho levantamiento fue liderado por mulatos y mestizos, que expulsaron del pueblo a los soldados que vendrían a reclutar, al grito de “¡Mueran los gachupines y vivan los indianos!”. Los indígenas y criollos negaron el haber participado y al contrario argumentaron haber sido sorprendidos. El clero interviene y termina por apaciguar los ánimos. En 1767, Uruapan secunda el motín iniciado en Pátzcuaro a raíz del encarcelamiento de Soria. En esta ocasión la participación de las autoridades indígenas es mucho más decidida, y vale la pena

señalar que también los criollos se unen a la expulsión de los ultramarinos. Aunque el líder del movimiento reclama sus derechos como descendiente de los gobernantes indígenas, la rebelión es más de carácter pluriétnico. A la postre, las dudas de Soria y los ardides del visitador José de Gálvez terminan por sofocar la insurrección, que en Uruapan se radicalizó al grado de encarcelar y desterrar a todos los españoles y a quienes se oponían a los insurrectos. Soria no termina de decidirse a declararse en abierta rebeldía e incluso pide al gobernador de Uruapan que detenga su participación, ya que a su juicio no es un asunto que interese a los indígenas y está más preocupado de que lo acusen de rebelde y traidor. Al final, la mayoría de los líderes piden perdón albergando esperanzas de obtenerlo debido a las peticiones de pacificación hechas por Gálvez sin embargo éstas solo fueron un ardid, ya que termina castigando de forma sangrienta a los líderes. Como corolario, las repúblicas de indios implicadas son suprimidas (Castro Gutiérrez, 1990).

En 1794 se restituye la república de indios, aunque ésta ya se encontraba afectada por las enajenaciones que la Corona había hecho de los bienes de las cofradías y la extinción de éstas, que el obispo de Michoacán afirma haber concluido hacia 1791, aunque hay datos de que algunas continuaron hasta 1860. Una vez consumada la Independencia, en 1822 se constituye el primer Ayuntamiento constitucional en Uruapan, y para 1831, Uruapan se erige como municipio, lo cual provocó la paulatina secularización de las autoridades políticas y la consecuente separación de las funciones religiosas que se combinaban en la república de indios. A partir de la supresión de la cofradía, el acceso a los cargos dejó de ser por parentesco y se permitió a otros miembros de la comunidad acceder a ellos, convirtiéndose en fuentes de prestigio que ayudaban a mantener una estructura jerárquica y desigual, haciendo más aceptable una diferenciación clasista, aunque ésta ya no se pudiera expresar políticamente de forma legítima como en los tiempos de la república de indios. La reforma liberal de mediados del XIX continuó con el desmantelamiento de las estructuras de organización previas; la intención de las leyes de desamortización era la privatización de los bienes comunales eliminado a la comunidad indígena como intermediario del propio grupo hacia el exterior, para sustituirla por la acción de los intereses privados de algunos indígenas (Vázquez León, 1992:233-240) y por supuesto de otros grupos sociales. La aplicación de la ley de desamortización no fue homogénea y se registran casos en Michoacán de comunidades que retrasan su aplicación por varias décadas. Las excepciones son interesantes puesto que pueden apuntar a diferencias en la habilidad negociadora de los comuneros o con las relaciones de poder históricas de cada comunidad. Boehm de Lameiras (2003) destaca que, en los documentos del siglo XIX que revisó, los indígenas no participan en los pleitos sino que, a través de abogados que junto con miembros de la *élite* local, usan métodos cuestionables para obtener el consentimiento común. Esta situación permite suponer que para la época, dentro de las comunidades persiste una organización vertical fincada en relaciones de parentesco y compadrazgo, patriarcales y estratificadas en lealtades del tipo caciquil. Esto confirma lo dicho por Vázquez León, acerca de que los cambios del siglo XIX no significaron necesariamente la supresión de la estructura social de las comunidades indígenas, sino su reorientación, sacrificando la forma de apropiación que se hace

privada, manteniendo una explotación que usaba las relaciones comunales y que se reproducía por las mismas vías.

Esta situación es contradictoria con el espíritu del Estado surgido después de la guerra de Independencia, que pretendía superar el orden colonial estamental con una sociedad de ciudadanos iguales ante la ley y en la que, en principio, cualquiera puede ejercer una acción política legítima. A diferencia de la sociedad virreinal, donde la acción política era dependiente de la pertenencia a un grupo legítimamente establecido, esta situación pone en suspenso la utilidad de una comunidad, más aun cuando se ve repentinamente poblada por individuos que no pertenecen –culturalmente hablando– al territorio y que por lo tanto no son miembros del orden social anterior, aunque su participación como individuos es legítima en el nuevo contexto. Por ello, al menos en esferas reducidas, se busca mantener el papel de los órganos comunitarios como mediadores hacia fuera y dentro de la propia comunidad, lo cual se ve en la permanencia de los sistemas de cargos religiosos, en las disputas legales comunitarias y en nuestro caso en la administración de la Huatápera.

El resto del siglo XIX, con la consolidación de la República y posteriormente en el régimen de Porfirio Díaz, las comunidades de los barrios de Uruapan pasan a una posición defensiva, recurriendo incluso a textos apócrifos para legitimar sus derechos (Mendoza Arroyo, 2002:59). La ciudad se moderniza, llega

el tren e incluso durante la guerra de Intervención francesa, es designada capital estatal. La organización comunitaria sobrevivía, pero atravesaba problemas que se traducían en el precario estado de la Huatápera para la época. No hay información detallada sobre el funcionamiento de las autoridades municipales para este periodo, entre otros motivos, debido a la desaparición del archivo municipal durante el incendio de 1951. Podemos inferir que hasta la revolución de 1910, el gobierno municipal funcionó sin demasiados sobresaltos tratando de consolidar el desarrollo económico iniciado por el establecimiento de fábricas de textiles y la explotación cafetalera que veremos más adelante.

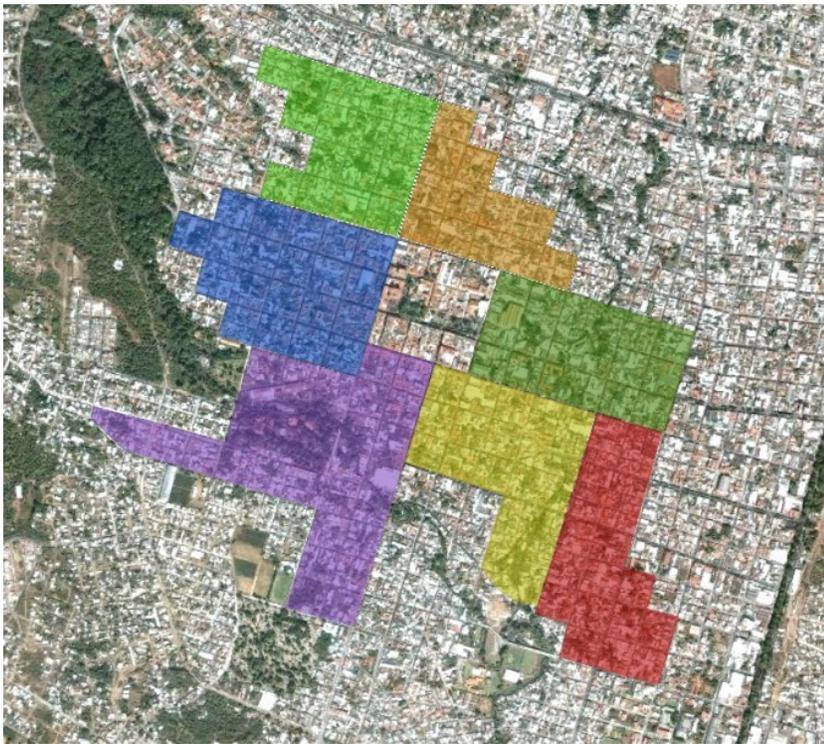


Ilustración 4: Extensión aproximada de los barrios en un plano de 1897 ahora en Mendoza Arroyo (2002). Imagen de satélite de GoogleEarth

Las señales de tensión entre los barrios en el segundo decenio del siglo XX demuestran la incapacidad del gobierno municipal para resolver los conflictos internos que van escalando progresivamente. Los reiterados intentos de convertir el edificio de la Huatápera en mercado también dan señales del desdoblamiento de las disputas territoriales como disputas políticas. Éstas son completamente consonantes con la situación que arrojan los diez años de revolución, las que además son señaladas como una característica de la arena política uruapense, calificada al menos como intensa, ya que la ciudad fue sede de grupos socialistas locales, con fuerte presencia del sinarquismo y donde incluso el Partido Acción Nacional (PAN) ganó unas de sus primeras elecciones municipales a finales de la década de 1960 (Miranda, 2008:238). Como lo señalamos antes (III.1), en el ámbito de la Huatápera las disputas políticas se dieron primero entre los representantes del barrio de San Francisco y el resto de los barrios; y después entre los agraristas y sus diversos opositores. El primer conflicto arreció después de la dotación del ejido en 1939, ya que los siete barrios solicitaron la anexión de las tierras otorgadas al barrio de San Francisco en 1927, decisión contra la que el barrio se ampara y logra la restitución en 1941, quedando separado el ejido de los otros barrios. La herida quedó abierta desde entonces; para el resto de los barrios, los de San Francisco actuaron dolosamente cuando se negaron a reconocer que el primer reparto agrario de Uruapan de 1927 incluía a todos los barrios bajo la figura del pueblo de San Francisco de Uruapan, mientras

que los del barrio postularon que en realidad sólo se refería al barrio del mismo nombre. Queda aún la duda sobre las motivaciones profundas de esta separación, que Mendoza Arroyo supone se debe a que los habitantes de San Francisco eran los nobles que originalmente gobernaban Uruapan, o que, como uno de sus informantes afirma, los de San Francisco fueron los primeros fundadores, y en consecuencia “se creyeron grandes” y decidieron independizarse del resto de los barrios (Mendoza Arroyo, 2002:69, 254 y 273). Como haya sido, el hecho dejó una huella que aún se puede apreciar en las asimétricas relaciones entre los



Ilustración 5: Imagen de la ubicación actual de los barrios de Uruapan y sus capillas señaladas por los iconos. En verde la construcción con un bandera señala la ubicación de la Huatápera. Las cruces rojas representan dos de las parroquias de la zona y la pequeña llave española a la fabrica de textiles de San Pedro, que es un importante marca territorial. Puede verse también la extensión actual de la mancha urbana y la ubicación hipotética del desaparecido barrio de Los Reyes. Fotografía de satélite tomada de GoogleEarth con datos recabados en campo por el autor.

barrios y el de San Francisco que en la actualidad se encuentra bastante marginado de las actividades de los demás, y prácticamente desapareció durante los proyectos de restauración de la Huatápera.

La disputa entre los agraristas y sus opositores, como era de suponerse, llegó a un punto de equilibrio después de la dotación, en el cual los barrios podían seguir administrando el edificio dentro del marco institucional del ejido. Es cuando los ahora ejidatarios trasladan físicamente su interés de gobierno a los terrenos periféricos de la ciudad, que es donde se asienta el ejido, y en buena parte dejan de preocuparse de las luchas políticas que ocurren en su antiguo territorio histórico. La oficina del comisariado ejidal se traslada a terrenos ejidales y a partir de este momento se origina un segundo proceso en relación a la disputa del territorio, la cual era la justificación del orden social y muchas de las prácticas en la Huatápera. Cuando el territorio se convirtió materialmente en patrimonio para los ejidatarios, su aspecto simbólico se hizo evanescente y comienzan una serie de especulaciones dentro del mismo ejido para subdividir, cambiar los usos y a la larga explotar los espacios ejidales. El ejido es dotado con 6 679 hectáreas, la mayoría de ellas conurbadas a Uruapan, por lo que progresivamente se volvieron terrenos cotizados para la colonización que inició a la mitad de la década de 1980 (Mendoza Arroyo, 2002:33). Esto también significó la salida de muchos habitantes del núcleo urbano hacia las periferias, en particular a la colonia ejidal Emiliano Zapata, hecho que a la larga tendría efectos en la organización de los barrios, la cual prácticamente desaparece en los años siguientes sustituida por completo por el ejido, aunque sus miembros ya no viven en los barrios. Desde un punto de vista semiótico se podría decir que el significado de la lucha agraria fue suplantado totalmente por el significativo, o en términos de capital, si antes el capital crucial fue el simbólico, que permitió la recuperación de las tierras y por lo mismo se convirtió en capital material, a partir de la transformación el capital simbólico quedó abandonado en el centro de la ciudad.

Este proceso de conversión del capital simbólico produjo su vaciamiento. La decisión de defender el orden social a través de la territorialidad provocó como primer movimiento la toma del territorio y después su aprovechamiento para garantizar la reproducción social. Lograda aquella, se abandonó el capital simbólico, ya que éste no parecía necesario para el mantenimiento del orden logrado, provocando su obsolescencia. El capital simbólico se dejó de reproducir y fue entonces enajenado por el Estado, al que le era útil como parte del proyecto más amplio de construir una cultura nacional. En términos prácticos, después de la ocupación de la Huatápera por el INI, muchas de las costumbres y tradiciones que habían mantenido la cohesión social de la población de Uruapan habían desaparecido para la década de 1960. Curiosamente, quienes sí conservaban aún cierto vínculo con el edificio eran los indígenas que bajaban de la meseta a celebrar matrimonios civiles a Uruapan y realizaban intercambios de regalos y festividades en el edificio (Museo Nacional de Artes e Industrias Populares, 1974:7).

Se puede decir que los barrios desaparecieron como entidades político-comunitarias hasta la década de 1980, cuando una serie de circunstancias en la esfera regional propiciaron un proceso de

reincorporación de los antiguos habitantes de los barrios en una organización cohesiva. En el apartado siguiente abordaremos ese proceso a detalle, después de hacer algunas anotaciones sobre las líneas generales de desarrollo de las instituciones políticas en Uruapan y cómo éstas determinan en buena medida la viabilidad de las prácticas modernas y los rasgos que en los últimos años del siglo XX definieron el comportamiento político de una parte de sus ciudadanos.

Los rasgos iniciales del proyecto del hospital michoacano y su relación con la república de indios, como primer proyecto político local, permiten señalar tres procesos fundamentales en la conformación política de Uruapan en los que la Huatápera se ve involucrada. El primer proceso es el progresivo cambio del objeto de gobierno en la ciudad. Cuando se crea el partido urbano, Uruapan es concebido como un espacio contenedor de diferentes grupos a los que hay que dominar para lograr su propio bien. En el fondo de las visiones utópicas de los frailes y clérigos se percibe la decisión de legitimar la dominación por una transferencia de soberanía, reconociendo entonces en cada individuo y pueblo su propia capacidad de autogobierno y por lo mismo, de cederlo a una autoridad más legítima que la que había gobernando hasta el momento. Por ello Quiroga a la vez que reconoce virtudes en los indígenas declara que su régimen de derecho es totalmente falaz, el indio es un buen cristiano en un orden social ilegítimo (Subirats, 1994:128). Entonces, se debe reformar este orden social, para lo que hay que reconvertir el espacio que servía de matriz al orden anterior. Esto se hará fundando nuevos pueblos y reconstituyendo nuevas instituciones que serán las semillas del nuevo orden social. Este orden social no puede existir como mera idea, se concreta en una territorialidad que progresivamente se va convirtiendo en su expresión, ya que es la dominación del territorio la que le da origen. En cierta forma, para los habitantes de los pueblos fundados por los frailes, la fundación en sí se convirtió en su constitución particular; y el partido urbano, en el documento normativo del nuevo orden. Así cuando las comunidades indígenas en el siglo XIX buscan mantener su territorio no lo hacen por la tierra en sí, sino por el orden social que ésta representa –algo que aun las modernas demandas del indigenismo reproducen–; el valor más importante que deben resguardar será el orden social tradicional. A pesar de que a principios del siglo XX los habitantes de Uruapan ya no tenían una relación de dependencia con las tierras que reclamaban –de hecho, algunos barrios habían logrado acuerdos para la explotación de tierras de los latifundistas–, éstas les eran importantes como parte de su construcción de lo social. Por ello, el territorio cobra un nuevo significado después de su aprovechamiento ejidal, cuando se convierte en evidencia de la constitución del orden social, ya no solo la extensión geográfica sino la pertenencia histórica a ella, una forma de territorialidad. Así, es la territorialidad la que determina la legitimidad de la acción política y ya no sólo la soberanía popular. Por ello el gobierno, para ser legítimo, debe regresar a los que históricamente pertenecen al territorio y constituyen, por lo mismo, los herederos y guardianes del orden. La territorialidad deviene en patrimonio, como una herencia inalienable y que además es la evidencia de su legitimidad histórica. Dentro de esta construcción patrimonial, la Huatápera se convierte en el depósito simbólico del orden social al ser el principal marcador de la persistencia del territorio y en la base material de la continuidad de la territorialidad de los antiguos

habitantes de los barrios, junto con sus respectivas capillas.

El segundo proceso tiene que ver con el origen de la congregación que reunió al menos a 9 comunidades diferentes en una sola entidad que a la postre se conocerá como Uruapan. Aunque no todas se mantuvieron en la ciudad e incluso existe la tradición de que los habitantes de Charapan alguna vez estuvieron congregados allí (Miranda, 2008:75), tradición que comparten con los habitantes de San Lorenzo (Ramos Chávez, 2001), al siglo XX llegan al menos ocho núcleos de población que se reconocen como distintos al mismo tiempo partes de una unidad mayor. Desde la fundación de la ciudad comenzaron los conflictos entre las comunidades reunidas, como se constata en la desaparición al poco tiempo de la comunidad del Barrio de Reyes, que abandona Uruapan; y a pesar de las diferencias, aún hoy perduran elementos de esta necesidad de mantenerse reunidos. A pesar de los años de convivencia, ninguna de las comunidades está dispuesta a reducir su identidad a la del resto, y aun llegaron a disputar sobre quiénes son los primeros en llegar a Uruapan. Ahora, como se describe en los siguientes capítulos, sigue la discusión sobre el grado de legitimidad de los barrios, e incluso hacia dentro de ellos mismos han comenzado proceso de fragmentación dependiendo de una definición étnica. Éste es el sino de la relación de los barrios en Uruapan: formar una unidad diversa donde todos participan, por lo que cada uno tiene que ganar su lugar para participar. Como en otras comunidades purhépechas, los barrios generan una fuerte competitividad que se expresa por ejemplo en las fiestas patronales, que también se manifiesta en las que organizan como comunidad (Dietz, 2001:23). Si la legitimidad está en relación a la territorialidad, ésta a su vez se inscribe en un sistema de relaciones entre diferentes grupos que expresan su identidad a través de la ocupación de un territorio. El siglo XX trajo dos fenómenos que alteraron este orden: los pobladores de los barrios se debieron desdoblar fuera de la ciudad, al tiempo que la ciudad se fue rodeando de nuevos habitantes, generando un “décimo barrio” que a diferencia de los tradicionales, no tenía adscrito un lugar en espacio urbano y en el orden social. La presión sobre el espacio urbano se convirtió paulatinamente en presión sobre el –ya de por sí– conflictivo orden social.

El tercer proceso está relacionado con el patrón de distribución demográfica que los hospitales generaron. Estas congregaciones de pueblo-hospital resultaron muy exitosas debido a que rápidamente lograron detener la caída demográfica en la región, estabilizaron la población durante el siglo XVII y mantuvieron su crecimiento hasta el estallido de la Revolución de 1910. También su éxito hay que atribuirlo a la redistribución territorial que estos cambios demográficos provocaron y que progresivamente se fueron asentando, disminuyendo la presión demográfica sobre el espacio. Por eso al inicio del Virreinato, los conflictos de la nascente comunidad no son por tierras sino para evitar que los miembros del poblado fueran llamados a realizar labores agrícolas en las minas del norte, llegando incluso a que poblaciones enteras trataran de excusarse aduciendo epidemias, como ocurrió en Zacapu en 1621, y en Uruapan en 1622 (Vázquez León, 1992:219). Al parecer durante los primeros dos siglos del Virreinato había suficientes tierras en las inmediaciones de Uruapan, y al contrario, pocos brazos para trabajarlas, situación que se mantendría hasta la introducción del café y la industrialización de la

explotación forestal en el siglo XIX, por lo que había poco interés en desarrollar producciones agropecuarias a escala.

Estos tres procesos crearon un equilibrio que llegó a su punto de quiebre en la década de 1960. Para estos años, el gobierno del territorio se había expandido a su máximo gracias a la redistribución de terrenos que el reparto ejidal propició; la distribución entre los barrios, aunque fracturada, no había producido pérdidas territoriales; finalmente, aunque la población y la explotación agrícola habían aumentado, aún se podía contar con tierras suficientes. La relación con el territorio, que se constituyó en el capital en juego durante la mayor parte del siglo XX, se estabilizó cuando el campo fue dominado momentáneamente por un acuerdo entre los jugadores que construyeron una serie de prácticas de control y aprovechamiento del espacio que adquirirían legitimidad en tanto rindiera dividendos para el grupo. Esta situación hizo aparentemente trivial la reproducción cultural mientras se contara con el dominio del territorio y su aprovechamiento permitiera la reproducción social. Dejó de ser necesario recordar cuál era el fundamento de este orden social estabilizado. Las prácticas y usos culturales de las comunidades barriales de Uruapan les permitieron aprovechar las coyuntura de un Estado necesitado de apoyo social mediatizado a través de corporaciones, para tener acceso a tierras y de esta forma objetivar su patrimonio social en un ejido que les permitió participar del gobierno del territorio con otros actores y llegar a consensos sobre el uso y aprovechamiento de los recursos evitando los conflictos, y al contrario, favoreciendo la producción y el desarrollo de una agricultura capitalista.

En este punto aparecen actores y fenómenos que van a llevar al desarrollo del gobierno de la territorialidad, y con él, al de las identidades sociales, sustituyendo al gobierno del territorio: primero, la reconstrucción del orden social por su pertenencia a una unidad substancial constituida en el pasado, en oposición al orden social renegociado a partir de la aparición de nuevos agentes en el territorio; y segundo, la definición de distinciones ante el cambio en el patrón de distribución demográfica, que se traducen en una legitimidad nueva. En resumen, el territorio se incorpora y se transforma en identidad, de la cual surge una definición de distinciones que pretende reconstruir la misma distribución del territorio. Si en el pasado el hospital de indios fue el signo del nuevo espacio creado por los invasores, ahora será el lugar de reunión del viejo territorio que se opone a los recién llegados. Ya no era posible simplemente ocupar de nuevo el edificio que ahora era gobernado desde la ciudad de México. Para agravar las cosas, los recursos simbólicos que pudieron usarse para reclamar el uso del espacio se habían disuelto hasta casi desaparecer, como se puede ver en el abandono de muchas de las tradiciones y costumbres que hasta la década de 1940 aún eran registradas por los visitantes de Uruapan.

El detonador de estos cambios debe ser explicado desde una perspectiva regional, y va a tener como uno de sus protagonistas a un árbol que tuvo que ir a California para ser apreciado.

III.3. Las dinámicas regionales y nacionales

Uruapan en la actualidad es la segunda población por su tamaño en el estado de Michoacán. Es sin

duda uno de los centros comerciales e industriales más importantes; si la ciudad es conocida por algo en particular es principalmente por el título de “capital mundial del aguacate”. En la actualidad es uno de los principales centros productores y empaques del fruto, aunque este cultivo en realidad es relativamente nuevo. La ciudad siempre aprovechó su posición central en medio de varios nichos ecológicos que iban desde la fría meseta rica en madera y resinas hasta la inicio de la Tierra Caliente, donde se cultivaba la caña de azúcar (Espín Díaz, 1987). A esto se suma su relación con la cuenca lacustre de Pátzcuaro. Además, el clima preferentemente templado hacía de la región el “Vergel michoacano”. Por ello no es de extrañar que la región haya sido densamente poblada desde sus orígenes, aunque para la mayor parte del siglo XVIII su población no pasó de los 2 000 habitantes. Ya en el siglo XIX, la ciudad había crecido significativamente, pasando a los 16 034 habitantes en 1897. aunque la Revolución de 1910 provocó un crecimiento modesto a apenas 18.161 habitantes en 1934 (Zepeda López, 2004). Sin embargo, a partir de este momento la historia sería muy diferente. Durante la década de 1950 la dinámica de crecimiento de Uruapan superó por mucho a la de cualquier otra ciudad del estado. El crecimiento de la siguiente década sería aun mayor: entre 1960 y 1970 la población pasó de 45 725 habitantes a 82 677, prácticamente duplicando su tamaño en un decenio. La tendencia continuaría hasta 1990, en que parece estabilizarse el crecimiento, pero no a disminuir, llegando a poco menos de 250.000 habitantes en la actualidad. Como se puede apreciar en la Ilustración 6, en menos de dos generaciones la población de la ciudad se quintuplicó después de varias décadas de un crecimiento modesto, lo cual desbordaría cualquier intento de planeación urbana y generaría nuevas tensiones sociales.

El inicio de este dramático cambio se puede encontrar poco después el reparto agrario de los años treinta, cuando la ciudad comenzó a sufrir una intensa reconfiguración económica, política y social, paso que tuvo relación con la decisión del ex presidente Lázaro Cárdenas de convertirla en sede de la Comisión del Tepalcatepec, un ambicioso proyecto de desarrollo regional para la Tierra Caliente. La designación no obedeció sólo al capricho de Cárdenas por el Parque Nacional; para la época, Uruapan era la ciudad mejor comunicada de la región. Desde 1899, con la llegada del ferrocarril, Uruapan se convirtió en el centro de distribución de los productos agropecuarios del sur de Michoacán y de los recursos forestales de la Meseta Purhépecha, los que adquirieron especial dinamismo en la región próxima a la ciudad (Mendoza Arroyo, 2002:51). Además, abundaban las manufacturas, y los beneficios de tabaco, café, cárnicos y caña de azúcar. También se instalaron manufacturas de textiles para aprovechar la energía hidráulica del río Cupatitzio. Esta situación propició una creciente diversidad económica, al tiempo que especialización laboral. Algunos barrios adquirieron especialidades que son reconocidas hasta hoy, como el barrio de San Juan Bautista de panaderos, o el de San Pedro, dedicado a la pirotecnia. La participación en fábricas así como el estímulo a la producción artesanal hicieron a los habitantes de Uruapan menos dependientes de la explotación

Evolución de la población en Uruapan
1800-2005

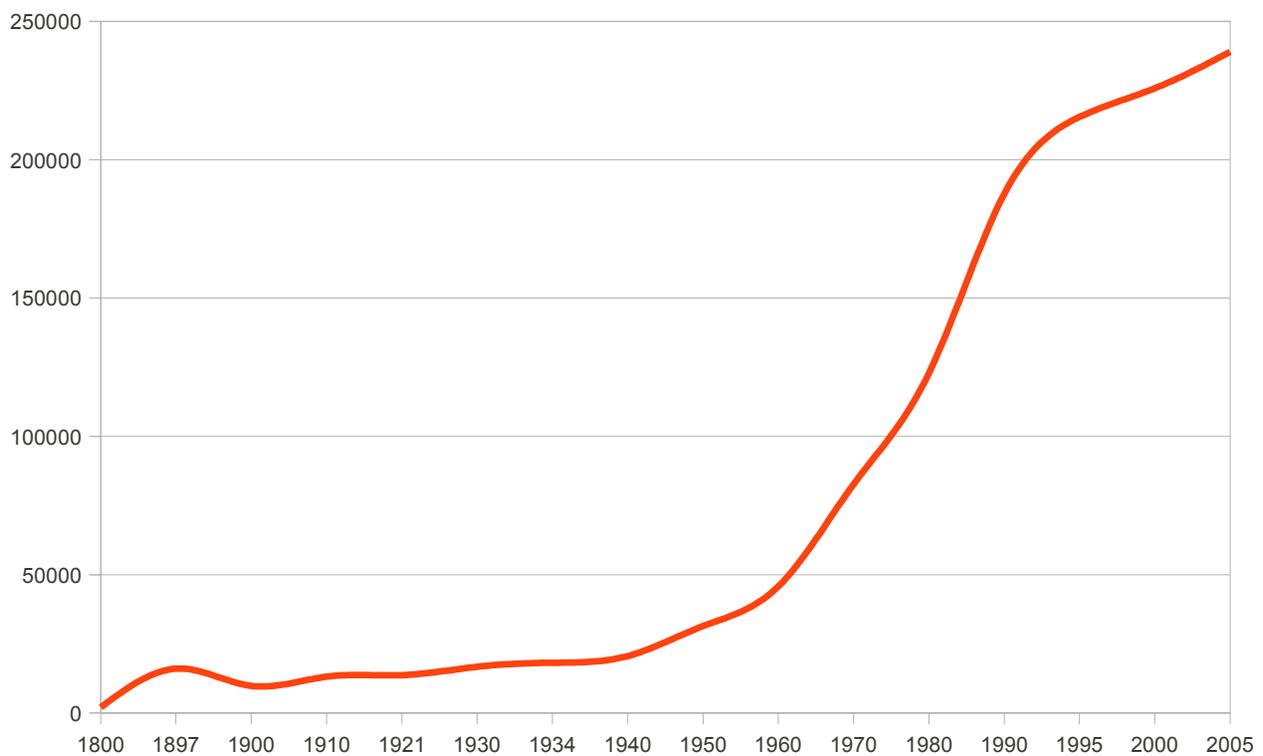


Ilustración 6: Población total de Uruapan de 1800 a 2005. Con datos del INEGI, Archivo histórico de localidades, 2009 y Zepeda López (2004)

agrícola y generaron un grupo trabajador. Además, al finalizar el siglo, Uruapan sufre profundos cambios que van a complejizar la transformación de sus estructuras sociales. Para esta época los flujos migratorios hacia Tierra Caliente habían enriquecido la diversidad de la población, trayendo españoles, italianos y estadounidenses a la ciudad, que ya era un importante centro comercial. En esta época hay dos productos que definen a Uruapan, el café y las maderas. El café tuvo una gran importancia y se calcula que en 1889 se producían 19 178 arrobas de café que eran acaparadas por dos personas. Sin embargo, el control de las tierras forestales seguía siendo motivo de disputa hasta 1939, en que se crea el ejido de San Francisco. La creación del ejido es el hito que define las relaciones de los barrios y el desarrollo de la ciudad durante las siguientes cuatro décadas. La dotación del ejido, una de las más grandes de la región, termina por aumentar las divisiones entre la población y galvaniza la organización barrial, que protagoniza diferentes conflictos. Como mencionamos antes, esto no sería lo único, ya que, al olvidar el centro urbano por las tierras ejidales, los barrios pudieron hacer poco para hacer frente a la ola de modernización que se inició en el centro histórico a partir del establecimiento de la Comisión del Tepalcatepec en 1947. Según testimonios recogidos en 2009, durante esta época se modificó la traza de las calles, se demolieron edificios históricos e, incidentalmente, ocurrió el incendio de 1951 que destruyó los parianes, parte de la Huatápera y otros edificios cercanos. En la misma época se pavimenta la carretera 15 que va de la ciudad de México a Guadalajara pasando por Morelia y su ramal a Uruapan

(Garibay Orozco y Bocco Verdinelli, 2007) que terminaría de hacer de la ciudad el puerto de salida de los productos de la región a los mercados nacionales.

El modelo social que Uruapan adoptó después del surgimiento del ejido parecía bastante exitoso, sin embargo una serie de fenómenos comenzaron a alterar el orden que se había instituido. Se puede decir que de 1940 a 1960 el ejido era la principal comunidad política de Uruapan. Esta comunidad se centró en la defensa del territorio y dotó de nuevos significados a la estructura urbana de barrios (Mendoza Arroyo, 2002:80). El impulso de la Comisión del Tepalcatepec generó importantes

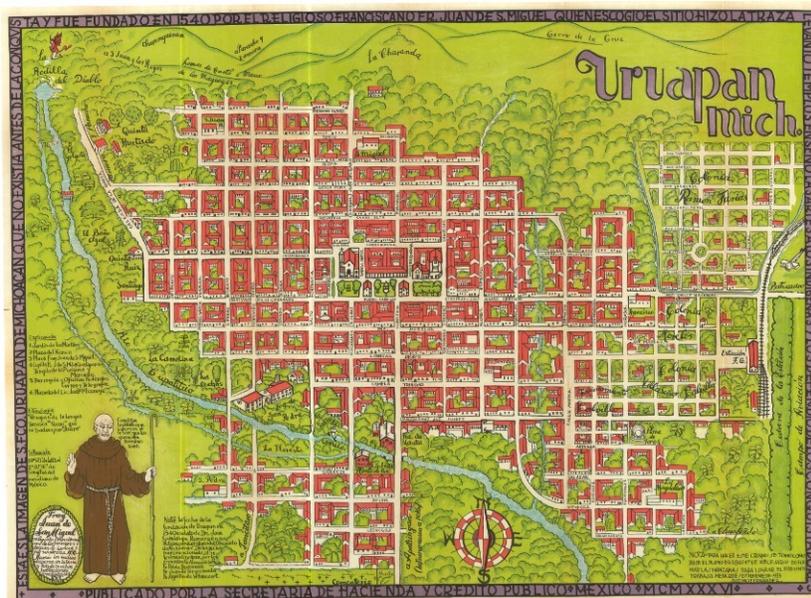


Ilustración 7: Croquis realizado por Justino Fernández en 1933 basandose en un plano de 1897. El croquis se incluyo en la obra del mismo autor, encargada por la Secretaría de Hacienda para hacer promoción turistica de la región, por lo que se señalan los atractivos de la ciudad además de ilustrar el perfil urbano. Al centro se puede ver la Huatápera como en la ampliación que se presenta antes.

cambios en la producción agrícola que devinieron en el auge del cultivo del aguacate en la década de 1960. Aunque el cultivo del aguacate no era en nada novedoso en la región, es en esta época cuando se introducen variedades modificadas en California, especialmente el Hass y Fuerte, con el apoyo del Instituto Mexicano del Café y de la recién fundada Comisión Nacional de Fruticultura en 1961. Inicialmente, el cultivo del aguacate era sólo una opción de sombra para el café, con las nuevas variedades, mucho más resistentes para su comercialización que el tradicional aguacate criollo de piel delgada, se facilitó la salida de la producción al mercado nacional, que ya estaba habituado a estos aguacates por su importación de California (Bárcenas Ortega, 2002; Mendoza Arroyo, 2002:90). Como Mendoza Arroyo lo señala, aunque los ejidatarios fueron beneficiarios de este auge, la distribución diferencial de las tierras del ejido benefició más a unos que a otros y propició conflictos a mediano plazo. Los verdaderos ganadores del proceso fueron los propietarios agrícolas con capacidad de inversión, algunos profesionistas y comerciantes con recursos, los agricultores comerciales venidos de Apatzingán y los nuevos especialistas en el cultivo egresados de la Facultad de Ciencias Agrobiológicas. Los nacientes empresarios comenzaron a organizarse y controlar puestos clave en el gobierno local, llegando a ser presidentes municipales.

Esto alteraría por completo las relaciones de poder con los otros grupos sociales, aunque no sería el único factor de desequilibrio. Otros de los efectos del “oro verde” fue la atracción de un gran número de trabajadores migrantes (Guzmán Ávila, 2002). En 1991, la Universidad Don Vasco (UDV) realizó un estudio del que se desprende que de 2 000 encuestados el 39% manifestaron ser nativos de Uruapan, de los migrantes el 12% llegó antes de 1959, el 20% llegó en los años sesenta, y el 68% lo hizo en la década de 1970 y 1980. El 50% de los migrantes viven en la periferia de la ciudad (Zepeda López, 2004:17). El crecimiento demográfico y la expansión del monocultivo comenzaron a presionar los recursos territoriales de la localidad, especialmente los del ejido de San Francisco. En esta misma época, el mismo ejido se parceliza para incluir a más ejidatarios, situación que creó fuertes tensiones a su interior, mientras que por otro lado sus terrenos eran vendidos a propietarios agrícolas que no eran reconocidos como parte del ejido (Mendoza Arroyo, 2002). La situación se hizo más compleja cuando se comenzaron a urbanizar los límites de la ciudad y muchos predios fueron invadidos o cedidos por las autoridades como retribución por apoyos clientelares a grupos de migrantes recién llegados a la región. Para la década de 1990 se estimaba que el 70% de los asentamientos de la ciudad eran irregulares y muchos de ellos, tratando de regularizar su situación, fueron organizando grupos políticos de todo tipo, desde abiertamente clientelares y afiliados al PRI, hasta otros radicalizados y combativos con el apoyo

de estudiantes y de organizaciones populares urbanas nacionales. Estos últimos llegaron incluso a tomar la presidencia municipal para hacer oír sus demandas (Zepeda López, 1996). El resultado de este proceso es que en la actualidad Uruapan se ubica como una de las ciudades con más altos niveles de pobreza, pues aproximadamente la mitad de sus habitantes y trama urbana está en condiciones de precariedad (46,1% de pobres). Además, posee un déficit de vivienda de más de 4,5 viviendas por cada 100 personas y un índice de desarrollo humano de 0,771, uno de los más bajos de las ciudades de su tipo a nivel nacional (Garza, 2007). A pesar de ello, para el 2000 tenía la tasa de

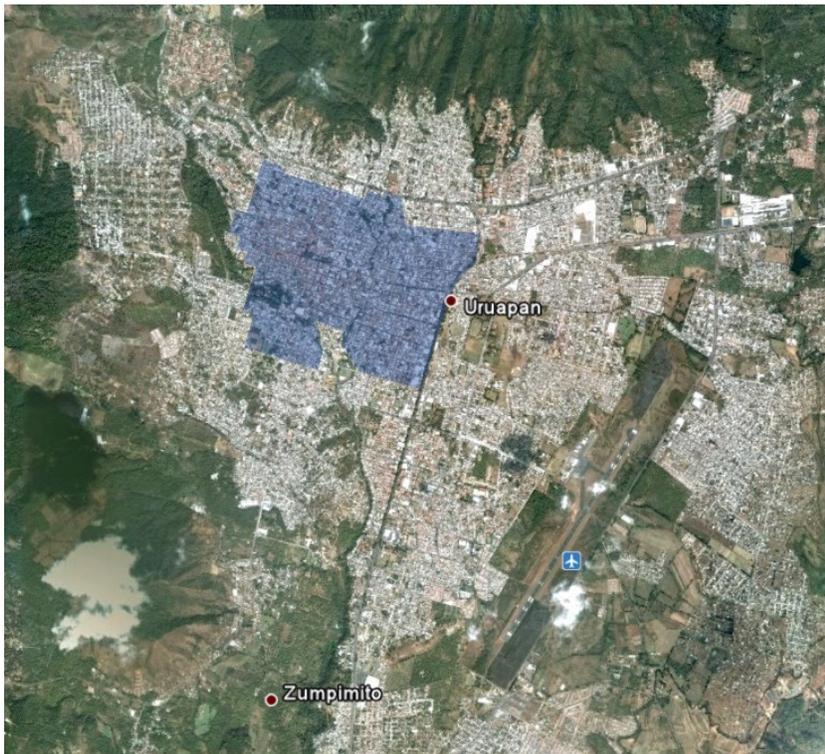


Ilustración 8: Fotografía aérea de la mancha urbana de Uruapan donde se señala en sombreado el tamaño de la ciudad en 1948 según mapas de la Universidad Don Vasco ahora en Mendoza Arroyo (2002). Imagen de GoogleEarth.

adelante, en realidad estos migrantes purhépechas prácticamente no tienen incidencia en la Huatápera. Al contrario, están en medio de una contradictoria disputa por la identidad étnica de Uruapan.



Ilustración 9: Misma zona en fotografía aérea, pero el sombreado ahora corresponde a la extensión de la mancha urbana en 1966.

Capítulo IV. La construcción del pasado étnico.

Una de las características más peculiares de la Huatápera como inmueble histórico y patrimonial es que no se encuentra bajo el control del INAH. La mayoría de los edificios de la época virreinal están bajo control de este instituto en virtud de la ley de monumentos de 1972, aunque hay algunas excepciones como el hospital de Uruapan, que antes de la ley ya era parte del patrimonio del INI, por lo que mantuvo el control sobre el edificio. Como se señaló antes (véase pag. 84), la Huatápera es tomada por el instituto indigenista poco después del incendio de 1953; sin embargo, cuando en 1964 se decide crear un Centro Coordinador Indigenista en la región de la Meseta Purhépecha, éste se establece brevemente en Uruapan hasta 1966, cuando se traslada a Cherán a instancias de uno de sus promotores, el ex presidente Cárdenas, sin que sean muy claras las razones por las que se abandona Uruapan cuando antes se le había favorecido como centro de la Comisión del Tepalcatepec (Dietz, 1999a). Además de la peculiar situación institucional que esta decisión creó para la Huatápera, este episodio es parte de una larga historia de definición de las filiaciones étnicas de Uruapan, especialmente con lo *purhépecha*, el grupo indígena mayoritario en el estado de Michoacán, que ha marcado en buena medida el destino de la Huatápera a lo largo del siglo XX y que en los últimos 20 años revolucionó la imagen del edificio. La historia de la Huatápera está entrelazada con la de la definición étnica de lo purhépecha desde su inicio, ya que Uruapan fue una de las piezas clave en la reconfiguración política de la región dominada por el Estado tarasco después de la llegada de los europeos y uno de los centros donde iniciaron los primeros alzamientos contra la autoridad colonial en el siglo XVIII. También Uruapan fue un lugar donde el mestizaje se naturalizó ya desde el Virreinato, debido a que en sus inmediaciones existían poblaciones indígenas de diferente origen étnico, y gracias a su ubicación entre diferentes nichos ecológicos se convirtió en un lugar de paso de migrantes, especialmente de esclavos destinados a las plantaciones de caña de la Tierra Caliente. Esta situación ha hecho que la forma en que los habitantes de Uruapan se definen sea polivalente y en la actualidad la población de la ciudad se encuentre en medio de una disyuntiva étnica que aún no termina de resolver. En este sentido podemos suponer que la decisión del INI de la década de 1960 de mudar su sede a Cherán arroja una sombra de duda sobre el carácter indígena de la ciudad. Más tarde, cuando se funda el Museo de los Cuatro Pueblos en la Huatápera, queda manifiesto que aun para el INI fue difícil determinar cuál es la filiación étnica de los uruapenses por lo que el museo no se dedicó solo a los purhépechas sino también a los otros pueblos indígenas de Michoacán. Cuando Uruapan –y con él, la Huatápera– es designado como sede de la ceremonia del Fuego Nuevo Purhépecha del 2010, parecía que para una parte de la población de Uruapan ya era clara su filiación como parte del movimiento de reivindicación étnica purhépecha.

Los cambios en los usos y discursos sobre la Huatápera representan un doble movimiento de adaptación del discurso patrimonial en respuesta a los cambios de la construcción étnica de los habitantes de la ciudad y la región, con la reconstrucción de un pasado étnico que incluya en la descripción identitaria los signos evidentes del patrimonio. Al tiempo, las construcciones sobre el pasado étnico interactúan con el discurso patrimonial e identitario a nivel nacional, en disputa por los elementos simbólicos útiles a la construcción de la comunidad que cada uno imagina. En este proceso, la capacidad del patrimonio de objetivar la memoria y transformarla en esquemas de acción duraderos,

hace del patrimonio un recurso básico, junto con la lengua (véase pag. 26). En la historia de usos y abandonos de la Huatápera podemos ver reseñadas las relaciones conflictivas entre los procesos de etnicidad del siglo XX a ecos de los procesos nacionalistas del mismo periodo, por lo que bien se puede decir que el incendio de 1953 cierra la primera etapa de resurgimiento étnico para dar paso a una de reafirmación del poder del Estado-nación; de la misma forma, la más reciente restauración de la Huatápera es parte de la restauración de la definición étnica del espacio patrimonial y señala unas de las cimas del proceso de etnicidad actual.

Estos procesos de construcción étnica en el caso de la región de Uruapan y del estado de Michoacán se pueden entender, como lo hace Vázquez León (1992, 2001), como “ciclos de etnicidad” que reactivan periódicamente recursos simbólicos en la legitimación de la identidad étnica. El primero de estos ciclos se ubicaría a finales del siglo XVIII y tendría como clímax las revueltas de 1766-67. El segundo se puede ubicar a finales de la Revolución de 1910, cuando el reparto agrario y el conflicto religioso posterior polarizaron las facciones hasta la intervención del Estado a mediados de la década de 1940. A principios de la década de 1980 en la región lacustre y la Meseta Purhépecha se inició el tercer ciclo de etnicidad, para el que fue necesaria la reconstrucción de la memoria de lo purhépecha y que va a correr en paralelo con la reconstrucción de la memoria de lo uruapense. Weber, al hablar de etnicidad, señala que sin importar los fundamentos objetivos de la creencia de una afinidad grupal, ésta tiene consecuencias para la formación política de una comunidad. La realidad u objetividad de los vínculos que unen al grupo es menos importante que la definición de una membresía étnica, que es la que termina por generar la presunción de identidad,¹⁸ que facilita la formación de grupos de cualquier tipo, especialmente en la esfera política (Weber, 2004:150). Esta identidad étnica se verá reforzada por varios factores: entre los más importantes, una memoria política compartida y la persistencia de viejos cultos o tradiciones y una lengua compartida. En el caso de los ciclos de etnicidad de lo purhépecha, la reconstitución de la memoria colectiva ha descansado en buena medida en la construcción de un pasado común creando la noción de una historia purhépecha común, sustentada en la existencia de un Estado unitario con un territorio definido con anterioridad a la llegada de los europeos que compartía una serie de creencias religiosas. Este proceso coincide con lo que Smith (1996:61) señala como elementos esenciales para la conformación de un nacionalismo: la construcción de una etnohistoria, de ideales de naturaleza religiosa y la definición de un territorio ancestral. En un grueso resumen, memoria, religión y tierra, definen los primeros recursos a ser incorporados por un grupo que aspira a definirse como diferente de los otros. La historia construida por un grupo étnico es el proceso permanente para afirmar un origen común y ancestral con el que se construye una identidad afincada en la memoria como el principio activo que convoca al regreso a los estados primigenios de actividad y experiencia en el

18 Resulta llamativo que, con las modificaciones recientes a la Constitución mexicana a raíz de la llamada Ley Indígena de 2001, se estableció que, el criterio de reconocimiento de un grupo indígena para el Estado mexicano, era la conciencia del propio grupo de su identidad indígena (art. 2° párrafo 3), con lo que se elimina cualquier criterio de clasificación externo. Legalmente esto significa que para la ley, es indígena quien sea consciente de ser indígena sin importar si existen o no, rasgos externos o *etic* que den testimonio de su autodefinición.

individuo; y en los grupos culturales, se constituye con la distribución de experiencias y actividades en generaciones sucesivas de un grupo distinguido por uno o más elementos culturales. La etnicidad se define entonces como el sentido de pertenecer a una comunidad de memorias y mitos comunes de origen, asociadas a una tierra histórica.

Para un grupo en busca de la consolidación de una identidad étnica parece fundamental entonces el control de los mecanismos de producción de memoria, aunque también lo será para cualquiera que aspire a consolidar una posición de poder político o de control de recursos culturales. El Estado mexicano es tal vez uno de los mayores y más eficaces productores de memorias construidas. Tener la posibilidad de incidir en la forma en que se configuran las memorias colectivas permite que el agente, sea el Estado u otro grupo político, esté en condiciones de establecer su propia agenda, y de ir excluyendo del centro del debate temas que le pueden resultar incómodos, provocando olvidos o cambiando la forma en que eran interpretados. Se constituye de manera progresiva una forma de interpretar al mundo, que se convierte en conductas razonables, en “sentido común”, que excluye a las prácticas incompatibles con las condiciones objetivas que se pretenden “normales”. Esta construcción pasa inadvertida, ya que ella misma oculta el proceso; produce un olvido selectivo de la forma en que la memoria se constituyó, proceso que Bourdieu identificaría con el de constitución del *habitus* (1991:96-97). El *habitus* permite también convertir la diferencia institucional en distinción natural; las diferencias constituidas arbitrariamente en el juego político se transforman en diferencias “naturales”, inherentes a la misma existencia de un grupo social. El mito del origen común o del pasado ancestral no es completamente viable a menos que se objetive en los cuerpos, en las disposiciones para reconocer en los otros las diferencias fundamentales y originarias que permiten identificar a los propios. La memoria, como parte del *habitus*, ayuda a la transmisión y reproducción de un mundo de sentido común que armoniza las experiencias, individuales y colectivas (Bourdieu, 1991:100).

Abordar las disputas sobre la Huatápera sin mencionar el problema de la etnicidad, sabiendo que es un inmueble en custodia de una entidad encargada de ejercer una política étnica –el antiguo INI, ahora CDI, que ha sido un instrumento del Estado mexicano– y que forma parte de un pasado étnico, sería una grave omisión. El fenómeno étnico que se vive en la actualidad en Michoacán es un asunto complicado y que ha sido abordado en sus diferentes aristas por otros con mayor profundidad e intención desde perspectivas que se complementan y que permiten trazar su ruta. Estos estudios en su mayoría han concentrado sus intereses en comunidades relativamente pequeñas (Vázquez León, 1992; Zárate Hernández, 2001), aunque sin olvidar el contexto y el impacto a nivel regional de los fenómenos observados. Otra característica de las comunidades observadas es que en mayor o menor medida cumplen con los requisitos para ser consideradas comunidades indígenas en las clasificaciones clásicas; otros académicos las consideran así y los que se definen a sí mismos como indígenas avalan la clasificación. También se ha explorado el proceso en la perspectiva de sus implicaciones culturales (Peña, 1987; Yasumura, 2003) especialmente analizando el papel de los intelectuales indígenas como elementos clave en el movimiento étnico contemporáneo (González G., 2006), el impacto de las

políticas indigenistas en la conformación de los purhépechas modernos (Dietz, 1999a, 1999b, 2001) y la influencia de los contactos multiculturales en la definición étnica (Vázquez León, 2001), entre otros.

A pesar de la pluralidad de enfoques, una revisión sumaria de la bibliografía étnica en Michoacán permite trazar dos ejes: el papel de las élites indígenas en el movimiento y las consecuencias políticas que éste ha tenido. Esto hace pertinente preguntar por las motivaciones de las élites purhépechas para embarcarse en la reconstrucción étnica, duda que no se agota con establecer que su mayor capital económico, social o cultural les permite hacer una apuesta política de este tipo para ganar capacidad de intermediación entre sus comunidades y los actores externos; no, su interés va más allá y se asienta en la búsqueda de afirmar la continuidad de su posición dominante, a través del tiempo y que da legitimidad a las distinciones en las que se basa su dominación a través de la historia, de manera análoga a lo que harían los nobles franceses del siglo XVIII desde que el monarca los substituyó en el ejercicio del gobierno por un cuerpo de burócratas formados por el Estado. Éstos se esforzaron por construir una historia que probara la legitimidad de su dominación por sus derechos de conquista o su linaje. Los usecha, el grupo étnico que formaba la élite gobernante del Estado tarasco, también fueron conquistadores que se impusieron a otros pueblos y que respondían a un linaje especial, por lo que aún tratan de mantener o reconstruir sus privilegios. El análisis de Foucault del papel de los nobles franceses guarda paralelos con las élites purhépechas modernas, en la construcción de un discurso histórico que se inscribe dentro de una táctica discursiva, un dispositivo de saber y poder que puede transferirse a una ley o batalla política. Este discurso durante la Revolución francesa se desplegó en tres direcciones: una, centrada en las nacionalidades y su continuidad en la lengua y filología; otra, en las clases sociales; y la última, en la raza, donde se verán especificaciones y selecciones biológicas. Filología, economía política y biología. “Hablar, trabajar y vivir” (Foucault, 2002:176) son los ejes de la lucha por la legitimidad de la nobleza francesa y que las élites purhépechas reeditan en la lucha por su propia legitimidad en el Estado mexicano moderno.

IV.1. La reconstrucción histórica de la etnicidad

La historia de la identidad étnica purhépecha es uno de los temas que más ha interesado al indigenismo nacional desde mediados del siglo XX. Se puede decir que incluso antes, desde la llegada de los europeos a las tierras de lo que ahora conocemos como Michoacán, se dio una discusión sobre la identidad de los señores de estas tierras; y aun antes, cuando los señores del *excan tlatolayan*¹⁹ llegaron a las fronteras tarascas, no era del todo claro cuál era la identidad de los habitantes de la tierra del pescado.²⁰ Originalmente se les conoció como tarascos, sin estar claro si el nombre fue dado por los mexicas, por los españoles o por una confusión lingüística, y desde el siglo XVI existe una larga

19 El Tribunal de las Tres Sedes, conocido comúnmente como la Tripe Alianza, era el nombre de la entidad política “metaestatal” que agrupó a los señoríos de México-Tenochtitlán, Tetzco y Tlacopan, y que permitió la expansión militar del primero (López Austin y López Luján, 2001:215).

20 De hecho el nombre Michoacán viene del náhuatl *mechoacan*, que designa al lugar donde abunda el pescado.

controversia sobre el gentilicio de los naturales de Michoacán.²¹ Como muchos estudiosos de su lengua constatan, no se conoce con precisión el nombre que ellos mismos usaban para sí, por lo que desde la década de 1960 se comenzó a usar el término *purhépecha* en oposición a *tarasco*, visto como un nombre impuesto (Vázquez León, 1992:111-112).

21 Storm (1945) hace un interesante recuento de los posibles significados del término *tarasco*, el más conocido de los cuales es “cuñado”, debido a las alianzas matrimoniales que los nobles indígenas realizaron con los conquistadores, y queda asentado en la *Relación de Michoacán* que el nombre fue puesto por los españoles cuando los indígenas los llamaban “tarascue” después de llevarse a dos mujeres parientes del gobernante de Tzintzuntzan (Alcalá, 2000:660). Storm aventura una teoría menos probable sobre la adaptación de la palabra española “tarasca”: que viene del francés y se refiere la región de Tarascon arrasada en las historias medievales por un monstruo, el *tarasque* que sería amansado por santa Martha. La historia se ha incluido en la lista de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad de la UNESCO. Al parecer como parte de las procesiones de *corpus Christi* en varias ciudades españolas se incluye una figura del *tarasque*, por lo que Storm supone que el nombre fue empleado por los españoles para equiparar a los indígenas de la región con un demonio. En medio de estas versiones existe un largo –y en algunos momentos acalorado– debate sobre el gentilicio de los habitantes indígenas de Michoacán y que se puede seguir en Márquez (2007), el cual se puede resumir en dos posiciones antagónicas: los que opinan que los nombres son equivalentes, y que *tarasco* bien puede venir del nombre de una deidad celeste, el dios Taras (López Austin, 2007), y que *purhépecha* es sólo la denominación que se daba a los plebeyos, el equivalente de los macehuales nahuas u otras variantes, como la que se registra durante la Segunda Guerra Mundial, cuando algunos informantes traducen el término como “aliado”; y por otro lado, quienes recogen la tradición de que *tarasco* fue un nombre peyorativo puesto por los aztecas, cuando supuestamente ambos grupos migraron del norte (León, 2007), o por los españoles en escarnio por la alianzas matrimoniales. Para estos últimos, *tarasco* es un nombre peyorativo que se debe evitar. En este texto, y sin entrar en la controversia, usaremos *tarasco* para hablar de Estado y el grupo histórico identificado en las crónicas, donde rara vez se les llama purhépechas; mientras que *purhépecha* lo reservaremos para los que actualmente se identifican con la construcción étnica que gira en torno al grupo histórico conocido como los tarascos.

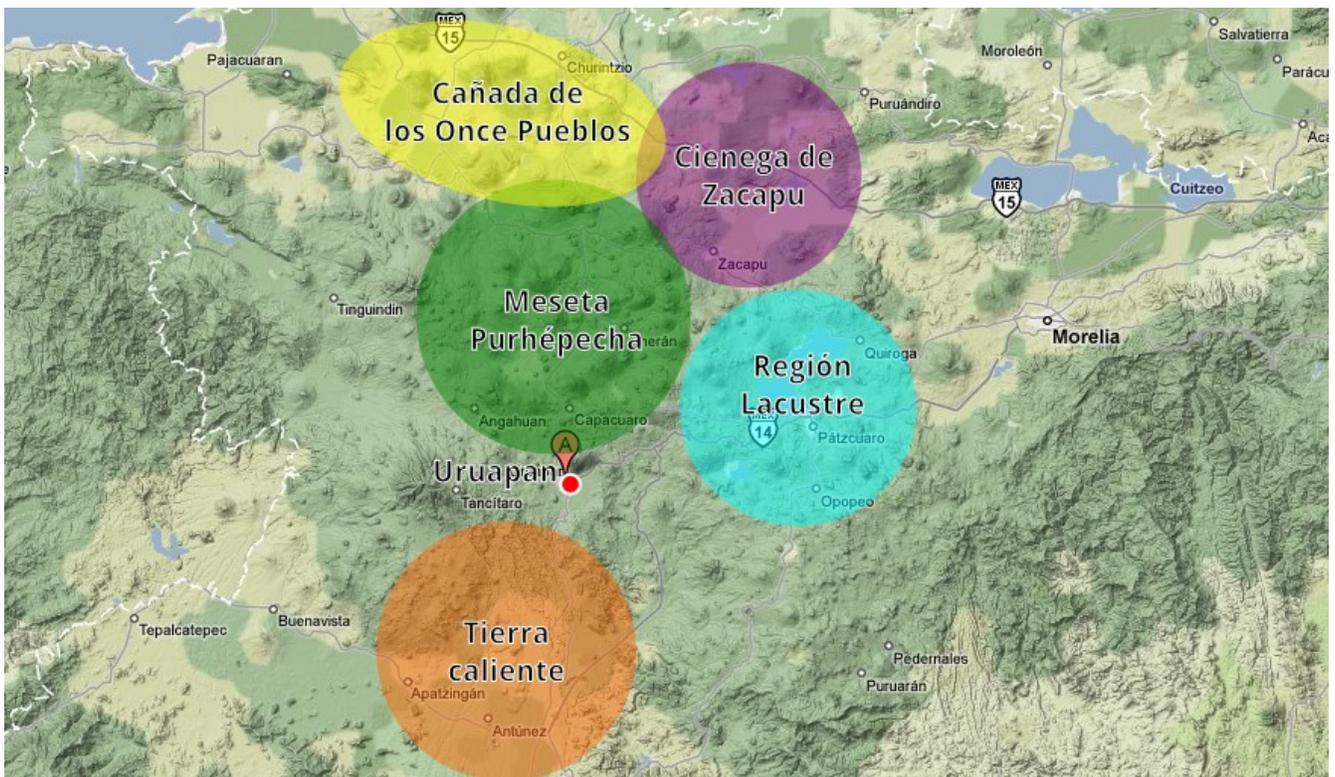


Ilustración 10: Regiones aledañas a Uruapan. Al norte las regiones autodenominadas como purhépechas. Mapa tomado de GoogleMaps con información añadida por el autor.

Los purhépechas como etnia aparecen descritos por primera vez para los europeos en la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, mejor conocida como la *Relación de Michoacán* atribuida a fray Jerónimo de Alcalá hacia 1541 y elaborada con testimonios de los indígenas recogidos por el fraile. Aunque existen razonables reservas sobre la fidelidad de todo lo descrito en el documento (Espejel Carbajal, 2008), en la actualidad es una de las fuentes más importantes para la reconstrucción de las costumbres de los antiguos purhépechas, sólo comparable a los resultados obtenidos por las excavaciones arqueológicas. Lo que se sabe por este documento, y por la evidencia en las costumbres y lengua del grupo, es que los purhépechas arribaron a las tierras de Michoacán en épocas relativamente recientes, e incluso los españoles los asociaban con los chichimecas. Desde el siglo pasado se ha especulado que el origen de la etnia está en los Andes, como lo sugirió Eduardo Ruíz a finales del siglo pasado; sin embargo la evidencia arqueológica moderna apunta a un vínculo con las culturas del suroeste de EUA (Vázquez León, 2001:384). La filiación de la lengua es otro elemento controvertido, ya que muchos lingüistas la han vinculado con el quechua, aunque también tiene relaciones con el maya, tontonaco y mixe, es probable que la separación de estas lenguas ocurriera en el 3000 a. C. (Swadesh, 1969:25). Lo que parece seguro es que los purhépechas llegan a la zona en algún momento después del Horizonte clásico hacia el final del primer milenio y terminan por conquistar o influir en prácticamente todo el occidente de Mesoamérica. Los gobernantes que fundaron el Estado tarasco conocido por mexicas y europeos vienen de un linaje que

se trasladó de Zacapu a Pátzcuaro y al llegar a la zona lacustre conquistó a los pueblos que ahí vivían, algunos de los cuales hablaban la misma lengua y otros náhuatl (Pulido Méndez, 2006:48). A la llegada de los europeos, era el único Estado que rivalizaba con el mexica en cuanto extensión y poderío militar. Repelió diferentes intentos de conquista por parte del imperio mexica y a la caída de este último, los gobernantes purhépechas prácticamente capitularon con los españoles.

Una serie de actos de brutalidad hacen que el pueblo se levante contra los nuevos señores, y provocan un periodo de incertidumbre durante los primeros años de la colonización por parte de los europeos. La brutalidad de los recién llegados, junto con las epidemias y hambrunas, diezmaron a los purhépechas, como ocurrió con casi todos los grupos indígenas. En ese contexto apareció el obispo Quiroga. Este junto con franciscanos como San Miguel, tienen la visión de reconstituir las sociedades indígenas después de la conquista militar, labor que realizaron por medio de la institución de hospitales de indios y proyectos similares. Los hospitales de indios, van a complementar a una institución que define en buena medida la organización social de los indígenas durante el periodo virreinal, la república de indios. Estas instituciones de gobierno, más o menos autónomo de los indígenas, creadas por la Corona española con la esperanza de controlar la influencia que los españoles ejercían en los nuevos súbditos; permitieron también mantener elementos de la organización social anterior a la llegada de los europeos.

Durante el Virreinato, con momentos bajos y altos, los grupos indígenas de Michoacán se repusieron de los problemas del primer contacto y comenzaron a convivir con los nuevos habitantes del territorio, especialmente con los descendientes de los esclavos africanos y por supuesto con los mestizos. Con los españoles la convivencia tal vez era más ríspida, con las reformas borbónicas los equilibrios se alteraron y llegaron a la ruptura en el ya mencionado levantamiento de 1766-1767. En esta revuelta los indígenas de Michoacán son señalados como los principales cabecillas, aunque ésta involucró también a mestizos, mulatos y criollos. Al tener como caudillo al gobernante indígena de Pátzcuaro que reclamaba el ser sucesor de los señores tarascos y ser secundada por las autoridades indígenas de otras poblaciones, la represión de las autoridades coloniales se cebó especialmente contra este grupo que al mismo tiempo tuvo un breve renacimiento de su identidad cultural (véase pag. 90).

Después de las revueltas del siglo XVII y las tormentas políticas del XIX, durante el siglo XX es el movimiento agrario el que detona un segundo renacimiento de la identidad cultural de los indígenas de Michoacán, que se ve acompañado por el interés de muchos creadores nacionalistas por revalorar el pasado indígena. Al mismo tiempo, los que entonces se conocían como tarascos, fueron unos de los primeros sujetos de las políticas indigenistas de aculturación del Estado nacional, en el llamado Proyecto Tarasco. El proyecto, por otro lado, impulsó el estudio de la lengua de Michoacán y con ello el renacimiento del orgullo étnico (Vázquez León, 2001:362). Hasta la década de 1960, mientras seguía el modelo de aculturación del primer indigenismo, los cambios en la organización de la explotación agropecuaria y forestal propiciados por el propio Estado hicieron que fuera provechoso para muchos grupos reclamar el control de estos recursos como un derecho derivado de su estatus como indígena.

Así se inicia la construcción de una identidad pragmática para fines políticos y económicos concretos que fue articulando una etnicidad (Vázquez León, 1992:12 y ss), análoga a la que más adelante se describe para el caso concreto de Uruapan. Sin embargo, no todos los autores coinciden con estas motivaciones; en otros casos se supone que el proceso fue propiciado primero por el fracaso del indigenismo, ya que sólo logró crear una pequeña minoría aculturada que no regresó a sus lugares de origen, mientras que la mayoría de los purhépechas permanecían en su comunidad, donde los conocimientos mestizos no eran aplicables a la vida cotidiana. Después, con el inicio de la contracción del Estado en la década de 1980, el gobierno contrae su participación y esto es visto como una traición por las minorías aculturadas, que deciden regresar a sus comunidades a reapropiarse de su identidad perdida y ayudar como vínculos con el mundo externo (Dietz, 1999b). Descarnada una, y edulcorada la otra, las dos versiones en realidad son complementarias y señalan algo importante: el resurgimiento étnico fue una respuesta a los cambios externos y una estrategia para obtener beneficios de ser indígena. En concreto, el programa de formación de maestros bilingües y de promotores culturales de la década de 1960, que buscaba que los mismos purhépechas fueran los agentes de la aculturación, sembró las semillas para el surgimiento de una élite intelectual que se complementaría con su contraparte: la red de purhépechas que salieron a hacer estudios profesionales y fueron estrechando vínculos y reconociendo las condiciones de vida de sus comunidades en relación con la de los lugares que visitaban en su formación (González G., 2006).

Este movimiento llega a la década de 1980 con el apoyo del gobierno estatal y con un organismo concreto que lo representa, la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ), que los incluye a nivel ministerial en el gobierno estatal de Cuauhtémoc Cárdenas (1980-1986) y en proyectos de revitalización de la cultura purhépecha. En 1983 se creó un complejo ritual de año nuevo para el que se elaboraron objetos que simbolizaban la unidad étnica (Peña, 1995:125-126). Vale la pena señalar el paralelismo con el reconstrucción del ritual de las aguadoras en Uruapan, que casi 20 años después recrea un complejo ritual, aunque en este caso la recreación se apoya en los testimonios de los ancianos y de Storm, como veremos más adelante.

Este tercer renacimiento étnico vino acompañado de una fuerte campaña académica, ya que muchos de los líderes del movimiento son intelectuales de diferentes campos. Han promovido un “escrituralismo”, término acuñado por Clifford Geertz para referirse a las tendencias del integrismo islámico a apearse de forma estricta a una cierta interpretación clerical canónica del Corán. Para el caso de los purhépechas, la intelectualidad étnica ha desarrollado un escrituralismo usando *La relación de Michoacán* como texto (Vázquez León, 2001) el cual es interpretado y reinterpretado con el auxilio de algún otro documento más del contacto, como el lienzo de Jucutacato. Estas reinterpretaciones pretenden ser el rasero con el cual discriminar lo auténticamente purhépecha. Si somos tarascos –como

dice *La relación*– asumimos el escarnio que nos imponen los conquistadores, y ahí inicia la larga lucha por la denominación étnica ganada hasta ahora por la “purhepechización”. sin embargo a pesar de las medidas esencialistas, la decisión de ser purhépecha es una herramienta política, que incluso muchos campesinos mestizos han usado para asegurar o conseguir tierras como comuneros. La evolución del movimiento étnico ha generado un complejo sistema de alianzas culturales que han provocado que "los unos y los otros, se purhepechizaron al unísono" (Vázquez León, 2001:383-386)

IV.2. La apropiación de la mirada del otro.

Si en la actualidad el movimiento étnico es producto de una serie de alianzas culturales que han incluido como compañeros de ruta desde Cuahutémoc Cárdenas hasta los neozapatistas chiapanecos, a lo largo de la historia la presencia de individuos de otras etnias entre los purhépechas no fue extraña. Ésta incluso quedó registrada en los apellidos de origen purhépecha que sin embargo designan a su portador como no purhépecha. Entre ellos destaca Utus, parecido al purhépecha actual *utusī* que designa al mestizo o al que habla español; Turis que deriva de la palabra purhépecha usada en el siglo XVII para designar a los negro de Guinea, *turis* o *turimbengnari*, que se puede traducir como narigón y vinculado de nuevo a la población de origen africano, y que de paso, es el apellido paterno de una de las *ireris*²² de Uruapan y de cargueros de los barrios. De este vocablo al parecer también deciden la palabra con la que se designa a los no purhépechas: *turhisī*, que por su afinidad fonética se tiende a confundir con turista (Martínez Ayala, 2002).

Esta realidad de convivencia intercultural viene de antes de la llegada de los purhépechas al territorio de Michoacán, aunque no parece agrandar a todos, y muchos purhépechas del Fuego Nuevo muestran su molestia de que se usen topónimos nahuas; como la de aquel orador en la presentación de los símbolos del año nuevo que señaló que la comunidad de Chilchota, sede anterior de la ceremonia, había inscrito su participación en la piedra de los años grabando un molcajete con chiles, traducción ideográfica del nombre del lugar en náhuatl, “molino de chiles”, en lugar de usar el nombre purhépecha del poblado, Tzirapo. Esta búsqueda de pureza hace que, no sea extraño que a veces la Huatápera aparezca como el referente del buen gobierno indígena, para después convertirse en una adaptación mestiza de los ideales de la comunidad indígena. Hay un esencialismo que desdibuja el proceso histórico de conformación de la identidad grupal a favor de una historia de certeza y unicidad absoluta que omite el papel de la mirada de los otros que al vernos nos ayuda a definirnos. En el caso de los purhépechas en este siglo, mucho de la imagen que han hecho de sí es una construcción donde se incorporan elementos aportados por la antropología y la arqueología, junto con el conocimiento tradicional. Esta búsqueda de esencias no es exclusiva de los purhépechas; la misma antropología cultural, al tratar de definir al indígena,

22 El termino *ireri* hace referencia a las princesas purepechas, por lo que se aplica a las chicas nombradas reinas de cada barrio para presidir fiestas y otros eventos. Además de vestir con el traje típico en estos eventos portan una corona que generalmente es de maque o de cobre y una banda con su rango y adscripción. Las *ireris* incluso han participado como representantes de Uruapan en eventos fuera de la región.

inició la búsqueda de esas identidades esenciales. Cuando hacia 1940 se elaboraron unas escalas de indicadores entre lo indígena y lo mestizo, se determinó, por ejemplo, que los lacandones, seguidos de los tzetzales, eran los indígenas más auténticos, mientras que los tarascos ocuparon el lado opuesto, sólo logrando 45 puntos de los 400 logrados por los lacandones (Vázquez León, 2001:380). La identidad cultural de los purhépechas comenzó a ser discutida y, en su caso, construida con los antropólogos, como los que participaron en la elaboración del ritual de año nuevo, aunque éstos no son los únicos que habrían de participar, los cineastas mexicanos también colaboraron con su visión de claroscuro y la elaboración del la ceremonia nocturna en honor a los muertos en Xanichu. Vázquez León relata que durante la exhibición de un video sobre el ritual de noche de muertos a un grupo de empresarios turísticos del lago de Pátzcuaro, varios replicaron que los que aparecían en escena no usaban vestimentas tradicionales, y aunque ninguno era indígena, “sentían como suyo ‘el costumbre’.” Otro video hecho por gente del INI con actores indígenas que representaba un pasaje de *La Relación* fue criticado por la fidelidad de la adaptación del texto, e incluso por el uso de purhépecha moderno en lugar del siglo XVI. En ambos casos, la conclusión es que los videos debían ser sancionados por una segunda instancia que estableciera su autenticidad (Vázquez León, 2001:373-374). Incluso, en el mismo ritual de noche de muertos o *Kétsitakua*, parece que la participación de los otros no es meramente escenográfica sino que son parte del ritual al representar el mundo de la obscuridad, en oposición a los miembros activos del ritual que llevan las luces, ya que no hay que olvidar que los *turhisí* son los oscuros. En el ritual del día de muertos, como en el del año nuevo, se ve una colaboración entre valores propiamente *emic* y construcciones *etic*, que también van a aparecer en el caso de Uruapan y la construcción de su identidad a partir de su propia memoria, con la importante colaboración de los otros, desde fray Juan de San Miguel y especialmente de Marian Storm que conoció la ciudad en la década de 1930, cuando estaban a punto de desaparecer las tradiciones que ahora los uruapenses tratan de recuperar.

Al poco tiempo de iniciar la investigación en torno a la Huatápera de Uruapan y su historia, me topé con que diferentes fuentes mencionaban el libro de una viajera estadounidense de la primera mitad del siglo XX que escribió sus memorias de sus días en la ciudad. Al inicio mi interés en la obra giraba sobre las descripciones o referencias que Marian Storm pudiera hacer sobre el edificio en que concentraba la investigación. Al hablar con diferentes personas sobre el rescate de las ceremonias que se llevaban a cabo en Uruapan, en particular del ritual de las aguadoras, llamó mi atención que la mayoría mencionaba que muchos detalles de las ceremonias no estaban del todo claros, a pesar de que la recreación actual está llena de detalles peculiares muy concretos. Indagando un poco, mencionaron que algunos de ellos habían sido tomados de la descripción que hizo Storm de las ceremonias que vio en su estancia. A partir de este momento la obra de Storm tuvo un nuevo significado en mi indagación, ya que al parecer constituía una de las claves con las que una parte de la población actual de Uruapan trataba de reconstruir su pasado. Más adelante fue posible comprobar que el texto era utilizado con frecuencia como referente principal en la descripción de las ceremonias que se realizaban en la ciudad

y que se habían perdido. Las tradiciones que se recrearon en la década de 1990, coincidiendo con las transformaciones de la configuración de la ciudad, corrieron en paralelo al desarrollo de la noción de una identidad étnica en la región, que en Uruapan se vio reflejado en una revaloración de la historia de la ciudad y de los rasgos que la definen, a través de la reorganización de los grupos dentro de los barrios históricos. Cuando intentaron recuperar las ceremonias que habían caracterizado a la ciudad y a los barrios, tuvieron que reconstruir estas prácticas a partir de los testimonios orales disponibles, así como también de los registros textuales de la época en que cambió la estructura de la ciudad de forma definitiva, a mediados del siglo XX. Uno de esos textos era el de Storm.

La búsqueda del texto de Storm llevó a conocer que su archivo, con documentos, diarios, libretas con anotaciones y manuscritos, se encuentra en resguardo del Smith College en Northampton, Massachusetts, EUA; esto y la ausencia del texto en las bibliotecas de Uruapan me llevó a pensar que el libro habría desaparecido en México. Sin embargo, fue posible localizar una copia en la Biblioteca de la CDI, misma que perteneció a Gonzalo Aguirre Beltrán, antropólogo que trabajó en la región durante la realización del proyecto de la Cuenca del Tepalcatpetl, y que probablemente conoció a Storm hacia principios de la década de 1950. Con la primera copia localizada, otras aparecieron en colecciones privadas en Uruapan, aunque la mayoría son sólo fotocopias del libro. La obra no declara editor, lo que hace suponer que se trata de una edición financiada por la autora y que ella misma la distribuyó entre sus conocidos. Es muy probable que incluso la obra haya pasado inadvertida en su momento, por lo que no fue adquirida en ningún acervo público de Uruapan. Cuando se escribe la monografía municipal, su autor señala la existencia del texto y lo clasifica sólo como un conjunto de memorias personales sin interés historiográfico (Miranda, 2008). ¿Cómo una visión tan particular y subjetiva de un lapso de tiempo en la vida de una ciudad se había convertido en el referente para la construcción que los habitantes contemporáneos de Uruapan hacen de su pasado?

Un texto aparentemente heterorreferencial se había convertido en una pieza clave en la reconstrucción de prácticas sociales, por encima de otros tipos de conocimientos, incluso sobre la misma memoria social del grupo. Con la orientación del Análisis Crítico del Discurso propuesto por Fairclough (2003:22) y comprendiendo los discursos como prácticas sociales que se presentan en tres formas principales –como géneros o formas de actuar, como discursos propiamente o formas de representar, y como estilos o formas de ser–, se puede entender la obra de Storm, dentro del género de la guía de viaje, como una obra que genera representaciones de lo otro, de aquello que debemos ir a descubrir fuera de nuestro contexto habitual y nos provee de códigos para su interpretación. Como género, las guías definen las formas en que se da la entrada en un ambiente diferente, cómo el actor debe comportarse al penetrar en las tierras por descubrir; formas que la guía ofrece no sólo como representación, sino como manual para entrar y salir en el territorio desconocido. Las guías son, finalmente, repertorios de prácticas, guiones para la acción, por lo que, como el patrimonio, nos permiten hacer cosas que a veces van más allá de la intención de autor. El texto de Storm, por ejemplo, ahora es reactivado como recurso de conocimiento para la definición de ciertos elementos de una

identidad social.

Enjoying Uruapan. A Book for Travelers in Michoacan (EU) es el nombre que Marian Storm dio a la obra en donde reunió las observaciones realizadas durante su estancia en Uruapan, al parecer entre 1931 y 1945.²³ El subtítulo de la obra nos hace suponer de inmediato que la intención del libro y el público a quien va dirigido es el viajero que necesita una orientación en su paso por Michoacán, aquél que necesita saber qué es lo imprescindible para que, como lo promete el título, pueda disfrutar de Uruapan. Así, parece inscribirse en la larga tradición de los libros de viajes, especialmente fecunda a partir de los viajes de exploración del siglo XVIII que en la década de 1840 cambió por completo con la aparición de las guías prácticas como la Beadeker en Alemania o la Murray en Reino Unido, tradición que inicia describiendo los destinos de viajes en la Europa continental aunque que se irá extendiendo y diversificando, brindando información al viajero con la que podría prescindir de los guías humanos (Malkin, 1999).

Sin embargo, hay elementos en la obra de Storm que la desfasan de estas guías clásicas; tiene peculiaridades que no se pueden pasar por alto. En primera instancia, su dedicación monográfica a una sola ciudad no encaja con la norma de los libros de *tour* en los que se reseña una región y sus atractivos principales. Cuando Storm llega a México, en circunstancias poco claras, redacta una obra a caballo entre al guía práctica y el diario de viaje, *Prologue to Mexico* (PM), en el que además explica los motivos que la hacen iniciar su viaje y dejar por un tiempo su vida en la costa nordeste de EUA. Se lanza a conocer el país en la búsqueda de “un lugar imaginado por años y buscado en secreto, un hogar elusivo que nunca has visto hasta que lo conoces” (1931:3) y para justificar su viaje envía sus crónicas al *Tribune* y al *Atlantic Monthly*. Además de esta “búsqueda de un lugar”, no existen otros datos sobre los motivos de su mudanza, ya que antes de trasladarse a México trabaja como reportera para el *New York Tribune* y al parecer no había salido de la costa este de EUA desde su nacimiento en 1892 en Stormville, Nueva York. Asistió a un prestigiado colegio, el Smith College, lo que probablemente le permitió llegar a ser secretaria del embajador de Argentina en Washington y colaborar en varias publicaciones periódicas. Después de varios años de trabajo periodístico, Storm se lanza a la búsqueda, en México, de una experiencia que no puede obtener en su país, la del exota ilustrado por Segalen y definido por Todorov, aquél que busca la experiencia de lo nuevo, de la alternancia y una permanente mudanza que le permite conocer su realidad, no por el reflejo de sí mismo en los otros, sino por la acumulación de experiencias de lo diferente (2005:392). Su llegada a Uruapan describe lo que será su relación con la ciudad, como ella misma señala, “un error predestinado”. Justo cuando estaba a punto de abandonar la búsqueda y regresar al hogar, por error toma un tren en dirección contraria en Pátzcuaro y llega al final de la vía: Uruapan, en el año nuevo de 1931.

Al llegar a Uruapan queda impactada por su belleza natural, y hace una larga y detallada enumeración de las plantas, árboles, nubes y cielos que le ofrece el nuevo lugar, pero sin hacer una descripción de la

²³ La impresión de las fechas es debida a que la autora no menciona en su texto cuándo llega a la ciudad, y sólo menciona referencias vagas acerca de su participación en los festejos del 400 aniversario de fundación en 1933.

ciudad, rasgo que repite ausencia en *Enjoying*. Al parecer para Storm la ciudad no existe en cuanto a tal, es sólo un marco para tener experiencias, impresiones, oportunidades para observar flores, estar en apacibles jardines, oír el canto de las aves; el espacio en sí se desvanece. Contrasta con sus minuciosas descripciones botánicas las escasas referencias cronológicas, apenas algunas sobre la estación del año, y algunos eventos del pasado. Incluso las personas tienen un peso menor que las abundantes descripciones botánicas y paisajísticas, y cuando les dedica algunas palabras, en muchos casos se limita a denotar la información más evidente, la que ellos mismos le proporcionan; y en otros, cae en los estereotipos del indígena hierático y el mestizo dicharachero. Las primeras experiencias de Storm en Uruapan, que quedan narradas en *Prologue*, son relatos que se ciñen a lo que se esperaría de una crónica de viaje; describe sus descubrimientos, las sorpresas y vicisitudes del viaje, sin embargo, explica muy poco el contexto en que se dan y mucho menos el significado de ellos en la vida cotidiana del lugar en el que se encuentra.

En *Enjoying*, el discurso es completamente diferente; 14 años después de su llegada, Storm elabora un relato complejo y que por momentos combina la discusión erudita con el relato de viaje, la narración costumbrista y la descripción etnográfica. Por principio, las extensiones de ambas obras son muy diferentes. En la primera dedica, 88 páginas a hablar de sus experiencias en la ciudad, mientras que en *Enjoying* emplea 778 páginas para describir lo que ha visto desde el techo donde vivió en el Hotel Progreso. Desde el inicio del libro deja claro que sus motivaciones ya son muy diferentes a las que la movieron a escribir *Prologue*, ya no está en búsqueda de un lugar, sino intenta evitar que las cosas que vio en Uruapan se pierdan, ya que desde su llegada pudo ver cómo muchas de ellas ya se habían perdido. Mientras que otras están desapareciendo o desaparecieron antes de su partida de la ciudad, “muchas han sido olvidadas por la gente que las conocía. La memoria tiene dedos débiles.”²⁴ (1945:XI). Lamenta, por ejemplo, el abandono de la música de chirimía, desplazada por las orquestas y bandas de vientos metálicos que más adelante comentaremos con más detalle (págs. 185-186), abandono que sólo es uno de los muchos que presenciara durante su estancia en Uruapan.

La obra está dividida en dos secciones principales, la primera dedicada a la comprensión del lugar, y la segunda volcada a la descripción de sus atractivos.²⁵ En la primera parte del libro, Storm mezcla los relatos de sus dificultades para adaptarse a su nuevo entorno, con antecedentes histórico y etnográficos desde el origen del nombre “tarascos”, pasando por la fundación de Uruapan, la historia de la conquista de Michoacán, un breve vocabulario purhépecha, algunas consideraciones de etnomusicología, costumbres rituales y cotidianas, la descripción de la técnica de la laca o maque, un recorrido geográfico y para finalizar con un prontuario botánico. En la segunda parte de la obra, describe ya solamente sus observaciones, aunque aderezadas de la información de algunas personas que le explican los significados o el pasado de los ritos y fiestas que observó en su dilatada estancia. Esta sección es la

24 Traducción del autor del original en inglés.

25 La primera parte se titula “La historia de una lucha para tener las cosas claras” (*The Story of a Struggle to Get Things Straight*) mientras que la segunda lleva por título, “Claves para la Ciudad” (*Keys to the Town*).

que más llama la atención de los habitantes actuales de Uruapan, ya que en ella dibuja con detalle la ceremonia de las aguadoras, las fiestas de los barrios, el día de muertos, el carnaval, la santa cruz, entre otras. También describe los atractivos pintorescos, los lugares de reunión, la medicina local, la gastronomía y las excursiones cercanas.

Recordando el subtítulo que puso a su obra (“Una guía para el viajero por Michoacán”), hasta aquí pareciera que se trata efectivamente de una guía para los viajeros interesados en aprovechar su tiempo en Michoacán, sin tener que depender de los guías humanos, y además contada por uno de sus pares, que con todo detalle trata de responder las preguntas usuales que ella misma formula; como por ejemplo, si existe una historia de la región, cuál es la mejor época para visitarla, cuáles son las frutas fascinantes a conocer, los caminos a explorar, dónde encontrar plantas exóticas, cómo encontrar las “fiestas”, e incluso cuál es ese hermoso pájaro que canta al atardecer (1945:XII). Esta actitud inscribe la guía de Storm en la tradición de un género iniciado en el siglo XIX. Con estas guías, los viajes dejaban de ser eventos excepcionales, cada persona ahora podría tener su propia experiencia de lo exótico, la cual ya no era necesario reseñar como en los libros de viajes anteriores, sino mejor, dar las instrucciones necesarias para construirla. En buena parte del texto de Storm parece que ésta es su intención, da consejos prácticos sobre lo que se debe de ver, buscar, e incluso oír. Sin embargo, la guía que nos ofrece no se detiene en la mención del dato práctico. Una vez que describe lo que el viajero tiene que ver, comienza a explicar sus orígenes, las impresiones que le causó al llegar, cómo fue comprendiendo el significado que ahora le asigna, lo que otros autores dicen respecto a tal dato. En algunos casos incluso llega a comparar sus primeras experiencias de recién llegada a Uruapan con las más recientes, o los cambios que el mismo evento ha sufrido en diferentes años. Hay otra característica que diferencia al texto de Storm, y que evita que se convierta en una descripción etnográfica: desde un inicio, la viajera hace suyas muchas de las inquietudes que ve en la gente de Uruapan, no sólo por conservar las cosas que están cambiando, sino que acepta un nivel de identificación más elemental. En el primer capítulo de la obra, Storm relata su aversión inicial por las víboras, al tiempo que hace una descripción de la naturaleza, especialmente de las plantas y el entorno geoclimático; hasta aquí pareciera que es sólo un viajero que aprovecha un recurso retórico para acercarse a su lector que probablemente también le tiene temor a las serpientes, más adelante, al final del capítulo revela que en realidad su intención es identificar su temor con el que ella misma observó en los habitantes de Uruapan. Narra cómo se extendió el rumor de un reptil que mata a la gente que toma una vereda en la periferia de la ciudad y cómo este tipo de temores han sido aprovechados por otros para controlar a aquéllos que no pueden explicar el fenómeno, aunque ella misma confiesa que comparte esos temores y se declara incapaz de dilucidar el misterio, a pesar de saber que fue hecho para atemorizar a los hombres de campo y a los extranjeros. Storm establece una relación de empatía entre la posición del viajero que observa la realidad desprejuiciado, y por lo mismo susceptible de ser engañado, con la de los que ella misma denomina “simples”, aquéllos que son sujetos de engaños y manipulaciones, los que carecen –podríamos decir en términos socioculturales– del capital cultural necesario para interpretar su

realidad. A lo largo del texto seguirá explotando esta trasposición que le permite situar su discurso, ya no desde fuera, sino como alguien que goza de una posición ambigua, que a veces le permite entender al “simple” como aquél que se identifica por su susceptibilidad de ser manipulado y su visión desprejuiciada, al tiempo que llama la atención sobre esa manipulación y pretende entonces dar los elementos para desarmar los discursos de poder.

El género de la guía de viajes posiciona al observador en un plano externo, es en cierta medida análogo a la descripción etnográfica: la figura del forastero que va a descubrir a los otros. Sin embargo, el viajero no pretende dar información objetiva, más bien tiene pretensiones sobre la utilidad y autenticidad de su visión, y tampoco pretende tener un acceso privilegiado a la realidad de los otros, en lo cual se parece más al geógrafo, pues tiene que describir el territorio, aunque la descripción de los habitantes es opcional. Storm aprovecha estas ambigüedades de su posición como observador-viajero, y añade hibridaciones al género: utiliza su guía para más cosas que la simple descripción de facilidades para el turismo que ofrece la ciudad, incursiona en la reflexión histórica y añade sólidos elementos de una descripción botánica, en su texto toma diferentes posiciones que intercambia con facilidad. Las más trascendentes para comprender la influencia de su obra son las ocasiones en que se sitúa alternativamente como viajera y como “simple”, asumiéndose a sí misma como nativa. La ambigüedad de su posición crea un doble efecto: por una parte, puede describir las situaciones observadas desde la perspectiva del forastero y juzgarlas desde una posición externa; por otra parte, las hace suyas simultáneamente, lo que le permite hacer suyos los efectos de su continuidad o su desaparición.

Esta doble posición se puede ilustrar en dos temas que aparecen temprano en el texto: la definición étnica de los habitantes del territorio que describe, y las transformaciones de algunas de sus prácticas con las consecuentes sustituciones y cambios. A lo largo de la obra, especialmente en la primera sección, Storm recopila varias fuentes de información para construir el contexto de Uruapan con bastante precisión para su época. De entre la información que aporta, es particularmente notable su discusión sobre la definición étnica de los que entonces eran conocidos como tarascos, y sus esfuerzos para estudiar y entender su cultura. Su obra tiene hasta cierto punto la intención de ofrecer una historia formal de la región, aunque aporta pocos datos novedosos en este sentido, a diferencia de lo que ocurre cuando aborda la discusión sobre la definición de los habitantes, en la que elabora un estado de la cuestión sobre la definición étnica de los purhépecha y posiciona un discurso que continúa vigente. Esta discusión sobre quiénes son los habitantes de Michoacán es una de las primeras claves para entender el interés actual en la obra de Storm. Aunque ella no es la única viajera que concurre a Uruapan en la época –de hecho, hay al menos dos guías coetáneas elaboradas por mexicanos–, de los textos consultados el suyo es el único que integra una discusión sobre la identidad étnica de los purhépechas que va de la mano con la aparición por esas mismas fechas del Instituto Nacional Indigenista y el inicio del estudio sistemático de los grupos indígenas. A diferencia de los investigadores y viajeros nacionales, la visión de Storm se sitúa fuera de la agenda del indigenismo de la época que pretendía integrar a los indígenas en la realidad nacional postrevolucionaria, por lo que vemos un esfuerzo menos

mediatizado para definir las diferencias de los purhépechas antes de dar recetas para su integración.

En las otras guías de viajes de la época, podemos comparar con más claridad la posición que Storm crea desde su texto. En 1936 el historiador Justino Fernández publica una colección de tres guías turísticas de las ciudades de Morelia, Pátzcuaro y Uruapan, por encargo de la Secretaria de Hacienda. El libro de Fernández es, por mucho, menos ambicioso que el de Storm; sin embargo, coincide en una estructura de dos partes, una de contexto y otra sobre las particularidades de la ciudad. Al hablar de la historia de Uruapan prácticamente se puede decir que Storm no aporta ningún dato nuevo a los que Fernández ya aporta en su obra, aunque Fernández no abunda demasiado cuando trata la cuestión de la identidad de los habitantes; de hecho, al contrario de Storm, la narrativa de Fernández se dedica más a la descripción del partido de la ciudad, sus edificios y espacios públicos, y apenas menciona las fiestas y tradiciones de la población. Podríamos incluso hablar de una inconmensurabilidad de sus observaciones, Storm ve a Uruapan primero como un descubrimiento, después, cuando comienza el estudio de su flora, como un jardín botánico a describir; en buena medida usa los ojos del naturalista y por ello su descripción de la población pretende entender también su naturaleza. Fernández, por el contrario, observa a Uruapan como un tejido constructivo, una evidencia del pasado, un documento en que se puede rastrear restos de la historia; en ella los habitantes son transitorios y sólo se hacen presentes al explicar prácticas que hablan del pasado, como cuando habla de la técnica del maque e identifica a los indígenas como sus productores.

También en la década de 1930, el escritor michoacano Alfredo Maillefert (1937) recrea un recorrido desde la ciudad de México a través de Michoacán, pasando por Uruapan, a la que describe como una ciudad de aire marino, de la que relata con especial cuidado el recorrido de la estación de trenes a la plaza central, en la que observa “la teoría lenta y cadenciosa de las muchachas de Uruapan” que salen a recibir a los visitantes ilustres vestidas de *guaris*, aunque ésta sea ya sólo una imitación de las “*guaris* auténticas”. En la narración de Maillefert, los indígenas vienen de fuera de Uruapan, concurren a la ciudad para participar en el mercado que se hace en la Huatápera; al menos en apariencia, en Uruapan sólo se verifican simulacros de las tradiciones indígenas. Maillefert, a pesar de ser de la región, señala con claridad su posición de viajero en Uruapan, informado, sin estar adaptado a una ciudad que no es la suya pero que conoce bien. A diferencia de Storm, reconoce que su interés en la travesía radica en el encanto del recuerdo, de la vuelta al hogar de quien se descubre extranjero y encuentra que su decepción ya no viene de la situación en la que vive, sino de sí mismo, por lo que lo único que le queda es regresar a la tierra original. Sin embargo, la vuelta tampoco resuelve la decepción del viajero, Maillefert regresa a ser un extranjero en su tierra.

En contrapunto, Storm es la viajera que ha encontrado en el extranjero su propia tierra. Un ejemplo de esto se puede encontrar en su pasión por la música, particularmente por el destino de la música de chirimía. Los cambios que describe en el libro son evidencia de las alteraciones que Uruapan vivía en en la época y de la adaptación de las prácticas sociales y culturales a los referentes que llegaron a la par

que la viajera. Como Storm señala, en la década de 1920 aún era común en las fiestas de los barrios la música de chirimía, aunque a finales de la década de 1930 –describe con pesar– ya nadie podía saber si las chirimías estarían presentes, hasta oír las entre la música de la banda. Los músicos de chirimía usualmente eran hombres viejos, casi todos indígenas que transmitían una “tristeza fatal” al oírlos pasar, sumidos en un oscuro olvido de incompreensión de la calidad de su música. Los muchachos no querían aprender a tocar la chirimía y éstas eran sustituidas por instrumentos de metal. Ante esta situación, Storm les increpaba diciendo: “Escuchen bien, las chirimías se están yendo... Ésta es la música que vendrán a buscar de lejos y será ponderada y recordada”; oración que al parecer va dirigida a los habitantes de Uruapan que dejan que la música de chirimía caiga en desuso. Un poco más adelante, el discurso cambia, se dirige ahora a otros viajeros que comparan a la chirimía con la gaita o que no se muestran interesados por la posibilidad de su desaparición, ya que al final seguirán tocando la chirimía porque así lo han hecho “por siempre”. Por ello Storm tiene que explicarles el significado de la música de chirimía, cosa que ella misma desconocía y reconoce que al principio era incapaz de diferenciar. Esta alternancia en el interlocutor se repite en muchas partes del texto, como si a un tiempo Storm pretendiera dirigirse a los viajeros para hacerles saber algo a los habitantes de Uruapan, algo que ya no pueden ver porque se han acostumbrado a ello y se ha vuelto invisible.

La relación de los fuereños y los locales se vuelve compleja, ya que alternativamente Storm señala que el extranjero podrá reconocer el valor de la música aunque que también en muchas ocasiones no es capaz de percibir las diferencias. Por su parte, el uruapense sólo podrá volver a percibir la música si es capaz de adoptar una posición similar a la del niño libre de prejuicios, o a través de la mediación de quien lo ha visto así y ahora entiende su valor. Por ello, en el texto dedica una amplia sección a transcribir las cartas y conversaciones que tiene con Kathleen Schlesinger, musicóloga británica que la ilustra sobre las particularidades de la chirimía e incluso sobre su relación con instrumentos más antiguos como el aulo griego. No es la única vez que Storm recurre a una autoridad para dar legitimidad a su discurso, tampoco es la única en que liga lo que ve en Uruapan con una historia iniciada desde la antigüedad clásica europea, ya antes esboza la hipótesis de que el nombre *tarasco* viene de una tribu de las Galias. A lo largo del texto, Storm alterna una posición académica que trata de describir con precisión y claridad sus hallazgos, con su intención de usar su obra como asiento para la memoria; por momentos habla como un científico describiendo el mundo exterior, para después convertirse en alguien que espera salvar su pasado del olvido. En numerosos fragmentos, el recurso de la primera persona del plural da evidencias del nivel en que la autora siente como propio lo que describe. Storm dejó la posición del exota, ya no le interesa atrapar nuevas experiencias sino evitar que los cambios destruyan la imagen de lugar que encontró por equivocación y que ahora se rehúsa a perder.

IV.3. Cómo Uruapan volvió a ser purhépecha.

El proceso de reconstrucción étnica de lo purhépecha no ha sido un proceso homogéneo y único, sino que posee tintes particulares en diferentes regiones. Los habitantes de Janitzio muchas veces aparecen como poco purhépechas por su afinidad con el turismo. Pátzcuaro es otro caso particular, ya que, aunque la ciudad no se podría considerar de mayoría indígena, se reconoce como una especie de capital simbólica, como último asiento de la nobleza tarasca. Con Uruapan la “pureza” étnica también es un problema, especialmente porque la proporción de hablantes de purhépecha en el municipio es muy baja. En general, se puede decir que el municipio y la ciudad se caracterizan por su ambiguo carácter étnico, ya que, a pesar de ser uno de los municipios con mayor población indígena de Michoacán, no se considera un municipio indígena porque proporcionalmente el número de hablantes de lenguas indígenas es muy reducido (Marr y Sutton, 2004). Así, aunque el discurso cultural en Uruapan gire en torno a lo indígena, éste se presenta en una forma vicarial. Hay que recordar que uno de los primeros proyectos culturales modernos de Uruapan, el tianguis artesanal de domingo de ramos, es un evento donde los uruapenses tienen una participación restringida. En el grueso de sus participantes, principalmente de todo Michoacán y algunos de Olinala, Guerrero, los representantes de Uruapan participan con jícaras y guajes maqueados, que sólo ocupan, aproximadamente, un 5% de la superficie total de exhibición.

Tal vez por ello Benjamín Apan impulsó el ritual de las aguadoras como evento cultural paralelo en el que los uruapenses participaran como protagonistas. Ahora, además de participar en conjunto en la ceremonia, los barrios a través de representantes se reúnen para planearla y evaluar su desempeño. El ritual de aguadoras se ha mantenido con un perfil más local y doméstico; es una importante instancia de reunión y reconocimiento de los vínculos parentales, al constituirse como una puesta en escena de la identidad de la ciudad. Los grupos reconocidos como elementos históricos y legítimos pueden participar, el resto son sólo espectadores o pueden participar a través de actores reconocidos. En la organización del ritual de las aguadoras, no se invita a participar a ningún representante de las colonias, esto es, los asentamientos periféricos surgidos en los últimos 30 años y que no son reconocidos como parte histórica de la ciudad. Y hasta la fecha éstos no cuentan con un contingente propio, aunque es común que sean invitados a participar siempre y cuando se integren al grupo de un barrio y no como entidades independientes. A decir de uno de los organizadores del ritual de las aguadoras, la participación directa de las colonias no se ha dado porque sería muy complicado organizar a tantas personas; se ha preferido que sean los barrios los que actúen como mediadores a nombre de la participación de las colonias. Sin embargo, los habitantes de las colonias se quejan de que los barrios aprovechan esta situación para simular grupos más numerosos, haciendo suponer que las colonias están subordinadas a los barrios históricos.

En el fondo del conflicto, el ritual de las aguadoras parece haber surgido como un mecanismo de distinción que articula un programa de corte étnico que puede tener como uno de sus objetivos el

control de desarrollo urbano de la ciudad en conflicto con los movimientos urbanos populares que posibilitaron el surgimiento y regularización de muchas de las colonias. Los habitantes de los barrios históricos de Uruapan son superados en número por los recién llegados, así que han impuesto condiciones para delimitar su participación política al menos en ciertos ámbitos. La política cultural es uno de los más evidentes, ya que en la actualidad el grueso de las acciones ejecutadas por el municipio en sus instituciones culturales, corresponden a dos categorías: i) Actividades de promoción y acercamiento de la Cultura, esto es, la importación y distribución de productos y servicios culturales sancionados de forma externa; ii) Manifestaciones de la tradiciones y costumbres de los barrios y de los grupos indígenas de la localidad. El ejemplo más evidente de esto es la distribución de recursos para proyectos específicos. En el 2008 el gobierno municipal destinó 4 millones de pesos en la restauración de la Huatápera (Redacción, 2008), en tanto que el Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Uruapan (COCIDEUR) recibió en 2007 300 mil pesos, de los cuales sólo 100 mil son del municipio, y los destinó a proyectos como la reposición de la cubierta de un kiosco y la compra de indumentaria para el ritual de las aguadoras.

Con estos referentes podemos suponer que el ritual de las aguadoras es una forma de producir una representación del mundo social, donde los barrios ocupan un lugar hegemónico y deciden sobre la exclusión de quienes no han de participar de la territorialidad de la ciudad histórica. Éste es el primer indicio de la aparición de un discurso ordenador, donde la tradición, encarnada en las aguadoras y materializada en la Huatápera, es el elemento ordenador y que justifica una ciudad segmentada. Éste orden necesitará estar vinculado en la esfera regional, justificar su existencia en un orden superior, por lo que los habitantes de los barrios adoptaron la etnicidad purhépecha como su identidad dominante y, en búsqueda de la legitimidad ritual, solicitaron la sede de la celebración del año nuevo purhépecha desde el años 2003, la cual les fue negada hasta 2009. El proceso no sólo fue dilatado, también tuvo sus rasgos traumáticos, como cuando le otorgan la sede a los vecinos de Calzoncin, que se pueden considerar una colonia de Uruapan, y éstos a pesar de su apoyo no fueron considerados coorganizadores.

Ahora bien, había dos problemas para hacer funcionar esta identidad étnica: el primero, solventado parcialmente, para entonces los barrios habían perdido cualquier manifestación externa de compartir una memoria común, y en consecuencia parecían no ser los descendientes legítimos de los primeros fundadores. El rescate del ritual de las aguadoras los domingos de pascua fue un primer elemento, junto con el resurgimiento de las fiestas de barrio y las danzas que en ellas se celebraban, que se convierten en señales de su identidad inalterada desde el Virreinato (Martínez Ayala, 2002). Este proceso se ve acompañado por una reconstrucción a nivel regional de la etnicidad de los uruapenses, en la misma línea de reconocimiento de un origen común con todos los purhépechas, reivindicando la fundación de Uruapan como parte integral de la etnia al ser un asentamiento para concentrar a los antiguos tributarios del Estado tarasco. De ello el mejor testimonio es el edificio de la Huatápera, que además de ser fundada por San Miguel, la tradición la incluye como último descanso de Quiroga, defensor de los

purhépechas. Por ello los uruapenses reclaman para sí el ser reconocidos como purhépechas y participar de la construcción de su identidad y de la cultura purhépecha. No es sólo coincidencia que, al poco tiempo de comenzar a participar en la conservación de la Huatápera, solicitaran por primera vez el derecho a organizar la ceremonia del año nuevo purhépecha.

La población de Uruapan se ha convertido en un elemento extraño para los purhépechas que no la reconocen como purhépecha por las transformaciones políticas y demográficas que ha sufrido. Así para los neopurhépechas, la población de Uruapan no se puede considerar plenamente como parte de la etnia, probablemente porque no hablan la lengua, tienen un gobierno controlado por el Estado nacional y ya no son una comunidad agraria ni tienen tierras de propiedad comunal, aunque generalmente el rechazo no se hace explícito de esta forma. Muchos de los que asistieron al año nuevo de 2009 en Chilchota recuerdan que, cuando se anunció que se le había dado a Uruapan la organización del evento del siguiente año, muchos asistentes increparon: “Ellos no son purhépechas”. Este rechazo incluso se ha legitimado externamente; muchos investigadores de la etnicidad purhépecha excluyen sistemáticamente a Uruapan como parte de la región purhépecha y se refieren a ella como una ciudad “predominantemente mestiza”, “con presencia indígena” o definitivamente “no purhépecha”. Incluso se le señala como la cabeza de playa de los intentos de aculturación de los centros rectores de las comunidades purhépechas que son “ciudades mestizas desde hace siglos” (Dietz, 2001:7). Pero, el acuerdo acerca de la asignación purhépecha de Uruapan no es unánime, el CDI titubea sobre sus papel como una receptor de migrantes. Marr y Sutton (2004), clasifican el municipio como “purhépecha urbanizado”. Por su parte, lo propios habitantes de Uruapan, particularmente los de los barrios, se definen a sí mismos como purhépechas y en palabras de un orador del barrio de San Miguel, como portadores del “gen de identidad”. Un intelectual purhépecha informante en la investigación de González G. (2006:82) menciona en este mismo sentido que uno de los objetivos del movimiento étnico purhépecha es hacer conscientes a todos los michoacanos de que, a pesar de haber perdido el idioma, ellos son purhépechas por encontrarse dentro de los límites territoriales de lo que fue el Estado tarasco. Queda claro que en la definición de un grupo étnico tienen más peso las creencias de lo que lo definen que la objetividad de dichas definiciones (Weber, 2004:150)

Capítulo V. La organización social en torno a la Huatápera.

Cuentan los ejidatarios del Ejido San Francisco de Uruapan que cuando iniciaron las gestiones para la dotación, aunque ellos querían una restitución, las reuniones de los representantes de barrio y de estos con las autoridades agrarias eran en el edificio que para la década de 1920 seguía funcionando como hospital, hostería, taller comunal y por supuesto, centro de reunión política. Justo en aquellos años también comenzaron las desavenencias por su uso que ya hemos mencionado (III.1). Un grupo de los barrios quería rentar el espacio a particulares, y ahí inició una historia de recriminaciones y discriminación. Para las autoridades federales, las reuniones en el inmueble fueron en ocasiones causa de inquietud; en otras, de acción, como el intento de desalojar a los agraristas. Tuvo que pasar un incendio y la incorporación al organismo central encargado del programa indigenista, para que la Huatápera fuera en parte olvidada, o al menos reducida en su importancia. Cuarenta años después, la población de Uruapan parece que comenzó a recordar a su viejo hospital y, como cuando lo fundó fray Juan de San Miguel, lo ha convertido en un sitio de refugio ante los cambios que le toca vivir. Ahora la Huatápera, como a principios del siglo XX, vuelve a ser un punto de articulación de los actores que en ella y con ella definen su relación con otros actores que no participan del espacio del edificio, en su sentido material y simbólico. Si antes los agraristas se reunían bajo sus portales a orquestar una estrategia para recuperar las tierras perdidas en los lustros anteriores, ahora los que se reúnen a organizar la conservación del edificio buscan una nueva forma de revertir la pérdida de su territorio cultural y político ante el avance que ha provocado su propio crecimiento y el de la ciudad. La Huatápera sigue siendo un espacio donde se expresa una forma de entender y estructurar la realidad social, el ejercicio del poder y el sentido de estar en el espacio denominado Uruapan. Ahora que además se añade su reconocimiento como patrimonio cultural, el edificio es también un recurso importante para definir la legitimidad de la acción política en la ciudad. Analizar este proceso será el tema central de los siguientes apartados.

Los elementos usados para analizar en este capítulo son esencialmente producto del trabajo en campo, por lo que, salvo donde así se señale, toda la información fue recopilada por medio de observación participante, cuestionarios para definir la red social y entrevistas a profundidad, como se señala en el apartado II.2. Ahora procederemos a hacer un desglose e interpretación de los datos, pasando por una primera cronografía del proceso de revalorización de la Huatápera a finales de la década de 1990, para después conocer a los actores de dicho proceso y la forma en que se distribuyen sus relaciones, influencia y capacidad de acción en el proceso. Aquí, en primer término los protagonistas serán las organizaciones de los barrios; sin embargo como se establece adelante, éstas no se pueden entender sin considerar a los actores que participan en ellas y sus relaciones, tanto conflictivas como armónicas. De estas observaciones podemos deducir algunos patrones básicos de comportamiento que pueden denominarse como “reglas del juego”, normas que, aunque no están escritas, posibilitan la participación y la acción colectiva. Éstas no son sólo interesantes desde el punto de vista normativo, sino como indicios de elementos incorporados por los actores y que pueden aparecer también reflejados en actantes –como la misma Huatápera– que sedimentan esos mismos procesos. Se podría decir que a toda regla de juego corresponde una cancha donde jugarlo y el equipo para hacerlo; sin embargo, las reglas

no habrían surgido sin antecedentes, sin espacios que pudieran ser adaptados para la práctica y que a la postre se convertirían en los terrenos “oficiales”.

Son precisamente estas características del espacio que posibilitan las prácticas las que nos interesan para proponer en la última sección del capítulo una interpretación del sentido social que tiene el rescate de la Huatápera y el de la memoria étnica de Uruapan en el contexto actual. Lo que ocurre en torno al patrimonio y a la Huatápera no remite exclusivamente a la esfera de lo cultural, aun si dicha esfera pudiera existir aislada. A partir de la experiencia en campo, tenemos elementos para suponer que el patrimonio en Uruapan ha adquirido sentidos que se pueden entender tomando una perspectiva más global para observar las relaciones de la red de actores que actúan directamente en la Huatápera con otros grupos en la ciudad y la región, con los que buscan construir una suerte de convivencia con reconocimientos y exclusiones mutuas. Estas relaciones, que trascienden el plano de lo estrictamente patrimonial y que además se explican en otra escala territorial, llevan a considerar el papel de la red patrimonial de la Huatápera como un factor importante de una cultura política, consecuencia de fenómenos globales y eventos locales y que definen lo político en la escala regional. Recordando la definición de Braud de cultura política como el conjunto de conocimientos, creencias, valores y actitudes que permiten a los individuos dar sentido a sus relaciones con el poder y con sus referencias identitarias (citado por Giménez Montiel 2007:198), en el caso de los grupos y actores que participan en la Huatápera, esta cultura ha permitido dotar de sentido a su acción y ha definido los límites de su identidad, conformando uno de los campos sociales en el que se dirime la legitimidad de la acción social.

V.1. Notas sobre el proceso de restauración

La restauración de la Huatápera, o mejor dicho, las restauraciones, son hitos que señalan diferentes etapas del desarrollo de la red de social del edificio, aunque ellos mismos no explican el proceso. Después de todo, una restauración no es más que la solución técnica al problema de entender nuestra relación con la memoria y con la interpretación de la cultura. El hecho de que un grupo se plantease la necesidad de restaurar o conservar una parte de su patrimonio tiene implicaciones importantes para la construcción que los integrantes del mismo grupo hacen de él. Más que hablar de la restauración en sí, que es en mayor medida la interpretación de los especialistas, nos interesa conocer cómo se dieron las condiciones para que dichos especialistas pudieran iniciar su trabajo y qué procesos sociales se iniciaron en esta puesta en práctica.

Desde que la Huatápera pasó a control directo de las instituciones gubernamentales, al parecer cayó en el olvido de la gente de Uruapan. Muchas de las interacciones antes cotidianas entre los uruapenses y el edificio ahora se reducían a una interfaz de vendedores semifijos que lo rodeaban. Legalmente, la Huatápera es propiedad del Estado, el cual ejerce el dominio a través de la CDI. Esto, de entrada, ya significa una singularidad, pues la CDI por su vocación no se dedica a la conservación de patrimonio

inmobiliario. Un edificio de las características de la Huatápera por lo general se convierte en parte de la estructura de museos del INAH, en alguna de sus diversas categorías, como museo comunitario, regional, etc. Como parte del instituto indigenista, además, no era un centro operativo regional, papel que recaía en el centro de Cherán, por lo que por mucho tiempo el museo estuvo bajo control directo de las oficinas centrales del INI. Hacia 1993 la administración pasa a manos de la delegación estatal en Morelia debido a que el edificio no podía ser atendido por la administración central y no había recibido cuidados especiales. Al pasar al control regional, la delegación estatal comienza a coordinar esfuerzos con la Secretaría de Desarrollo Social Federal, el INAH y el Ayuntamiento de Uruapan, el primero de filiación panista y en 1999 se concreta la primera restauración del edificio con un presupuesto de 3 millones de pesos.

Con este esfuerzo, el entonces INI trató de mejorar su papel en el edificio, aunque uno de los problemas que su administración siempre arrastró fue el de las atribuciones y responsabilidades del personal encargado del edificio. Además, si bien se había hecho la restauración arquitectónica, aún quedaba pendiente la conservación de la pintura mural de la capilla del Santo Entierro. Según los testimonios de algunos miembros del grupo²⁶, un funcionario del Centro INAH Michocán sugirió que invitar a alguna de las escuelas de restauración a realizar prácticas de campo era una opción viable para restaurar la pintura. Para aquel entonces, además de la ENCRM, se podía solicitar ayuda a la ECRO, que con sede en Guadalajara se pensó como primera opción por su cercanía. Hacer esta petición requería no sólo el interés de la ECRO por participar sino también que la recién transformada CDI pudiera definir recursos para apoyar la restauración y, por supuesto, que el encargado del edificio recibiera el apoyo para poder iniciar el proceso.

Vale la pena preguntar por qué con la restauración de la pintura mural se comenzó un procedimiento distinto al del edificio, ya que con éste se hizo un proyecto que ejecutó un grupo de especialistas privados con financiamiento público aportado a través del INI. Incluso con la reciente restauración de 2008-2009, se repitió este esquema con algunas variaciones, principalmente en la planeación del proyecto, aunque con el mismo procedimiento de ejecución: se convocaba a particulares a realizar el proyecto, éste se ejercía con dinero público, era supervisado por instancias gubernamentales a las que se les entregaba la obra terminada. El contratista sólo se entendía con las autoridades. Éstas, a su vez, sólo suministraban los recursos y vigilaban que el trabajo se hiciera conforme a las especificaciones. A grandes rasgos, es el procedimiento más común con el que en la actualidad se ejecutan las obras públicas en México; son contratos entre la autoridad gubernamental y proveedores particulares, en los que en muy raras ocasiones participan otras instancias. En el caso específico de las obras de restauración de inmuebles históricos como la Huatápera, interviene el INAH como supervisor técnico, con un papel es limitado. Principalmente, puede detener o cancelar una obra y aun en esos casos los huecos legales permiten que muchas veces los contratistas puedan seguir trabajando sin considerar a la

26 En adelante, y salvo donde así se señale lo contrario, los datos anotados fueron obtenidos a través de entrevistas con diferentes participantes tanto de los barrios de Uruapan como funcionarios de la CDI.

autoridad especializada, como ocurrió en el sonado caso de la torre que se pretendía construir en las antiguas instalaciones de la papelera de Loreto y Peña Pobre a menos de 50 metros de la zona arqueológica de Cuicuilco. En su momento la obra se detuvo por la afectación visual que podía provocar, sin embargo ante la incapacidad de definir legalmente dicha afectación se llegó a una propuesta intermedia de un edificio menos alto, que igual sigue alterando el paisaje de la zona arqueológica, ya de por sí muy alterado.

La primera respuesta a esta cuestión puede ser meramente técnica y económica, por lo que no se considera muy interesante para la investigación. La restauración de una pintura mural generalmente es un proceso más lento, minucioso, que requiere especialistas cualificados escasos y que en contadas ocasiones trabajan en el sector privado. En México, el mercado de la restauración es relativamente joven, por lo que la mayoría de los especialistas en restauración de bienes muebles siguen trabajando dentro de instituciones gubernamentales aunque hagan esporádicas incursiones en el mercado privado o que sus instituciones lleguen a contratar directamente una obra, actuando como particulares. Esto ha provocado que fuera del ámbito especializado sea una excepción la realización de obras de restauración en bienes muebles con el mismo esquema que se usa para la restauración arquitectónica. Hacia los inicios de la década de 2000, era poco común que una intervención en bienes muebles se licitara públicamente y menos fuera de los grandes proyectos federales. La falta de un mercado repercute en reglas poco claras para regularlo, haciendo difícil que se generen esquemas de acción racionalizados y estandarizados como los que existen en restauración arquitectónica.

En cambio, la restauración de bienes muebles se hacía coordinando a los interesados con los especialistas de las instituciones especializadas y contratando algunos especialistas más de apoyo. Más bien se opta por la colaboración interinstitucional; diferentes organismos concretan un plan de acción, por lo que hay que acomodar las agendas de cada institución y grupo a trabajar. Se puede decir que no hay una respuesta única y cada proyecto tiene peculiaridades que se van resolviendo sobre la marcha. Aunque esto está cambiando, se puede decir que hay una diferencia fundamental entre la restauración arquitectónica y la de bienes muebles²⁷ en México. Para la primera, se aplica un esquema comercial; aun cuando el objeto de acción y los recursos sean públicos, se da un acuerdo entre particulares, contratista y contratante, y sólo se aclaran las condiciones del contrato; en consecuencia, el proceso con el que se obtuvieron los recursos y se tomaron las decisiones es más o menos opaco, o al menos no hay ninguna necesidad de hacerlo explícito. En el caso de los bienes muebles, no existen modelos fijos, por lo que generalmente se tienen que concertar los mecanismos de colaboración previamente, y muchas veces los participantes son más colaboradores con diferentes funciones que participan en cierta medida en el proceso de procuración de recursos y toma de decisiones. Si bien se reconocen ámbitos de intervención según las pertenencias de cada participante, es común que en una obra de bienes muebles

²⁷ Para fines prácticos, la pintura mural se considera un bien mueble o, con más precisión, un bien inmueble por destino, por lo que aun cuando está adosado a una arquitectura, su conservación es responsabilidad de los especialistas en bienes muebles. Lo mismo se aplica para todo aquello que se considera “decorativo” en un edificio, como retablos, sillerías, yesería, etc.

la línea entre contratistas y contratante sea más difusa y en general no se pueda hablar de dos actores sino de muchos participantes que van negociando, cada vez, sus modos de participación.

Lo económico está relacionado con lo anterior; al ser tan incierta la resolución de un proyecto de restauración de bienes muebles, es difícil para una institución que no está en el campo presupuestar un proyecto de este tipo y poder incluirlo en su programa de gastos anuales. Mientras que en arquitectura se puede poner un monto a la intervención y darle los recursos a alguien para que lo haga, en bienes muebles hay que atender a la disponibilidad y disposición de los participantes, considerar que muchas veces no es conveniente entregarles recursos directamente, pues no son entidades diseñadas para recibir recursos eficientemente, entender que los costos están vagamente cuantificados y que varían tremendamente dependiendo de la disponibilidad de especialistas, y una dilatada lista de otros detalles. Además, siendo que el recurso más complicado de obtener es la mano de obra especializada, muchas veces esto se resuelve con un compromiso con quienes controlan la mayor densidad de mano de obra especializada en restauración de bienes muebles –las instituciones de educación especializada en

restauración (IEER)–, por lo que hay una larga tradición de proyectos realizados por estas instituciones, donde los estudiantes participan para reforzar su formación al tiempo que se saca provecho de su número y del bajo costo que tienen su participación.

Aunque pueda resultar menos costoso realizar un proyecto con el apoyo de un centro de formación, implica también diversos compromisos. En primer término, llegar a un acuerdo con una IEER no es sencillo porque ésta, en principio, sólo aceptará obras que sean útiles para sus objetivos educativos. Por otro lado, si bien no es necesario el pago de honorarios y sueldos, sí se deben procurar los elementos para la manutención del grupo que sea asignado para el trabajo. Esto impone una dificultad a muchos organismos gubernamentales, pues generalmente tienen serios problemas para justificar este tipo de gastos al no estar incluidos en sus partidas presupuestarias usuales. Por último, el ritmo de trabajo no es especialmente rápido; por lo general, se realizan temporadas de trabajo de un mes o poco menos, una o dos veces al año. A pesar de que el número de participantes puede alcanzar



Fotografía 6: Proceso de restauración en la temporada 2005. Se pueden ver a los alumnos de la ECRO realizando diferentes procesos de conservación en el mural. Imagen de Carlos García

hasta 30 especialistas, lo cual es un pequeño ejército que difícilmente se podría ver en una intervención realizada por particulares o incluso por instituciones de gubernamentales con profesionales, al ser restauradores aún en formación su curva de aprendizaje tiene una pendiente mayor. Esto último provoca que los proyectos se tengan que dividir en etapas que pueden requerir varios años. En el caso de la Huatápera, hasta el momento se han realizado cuatro temporadas entre 2003 y 2008, y aún queda pendiente una etapa más para finalizar la intervención – a la fecha de realizar esta investigación.

Estas condiciones provocaron por un lado que la CDI encontrara difícil financiar directamente el proyecto, eso sin contar los perennes problemas financieros. En consecuencia, se probó un mecanismo ya usado en otros casos en que participa una IEER: involucrar a la comunidad custodia del bien a restaurar en la manutención del equipo de especialistas, lo que eufemísticamente muchas veces llamamos “trabajo con comunidades”. Esto además tiene la ventaja de que no es necesario acelerar los tiempos de la intervención y facilita el manejo de equipos de especialistas relativamente grandes. Así fue como en 2004 un grupo de estudiantes de la ECRO, encabezados por José Mendiola, inician la intervención de la pintura mural en dos temporadas sucesivas. La intervención se retoma hasta el año 2006, en que bajo la coordinación de Daniela Carrión y Federica Griffi llega un segundo grupo a trabajar por un mes. La última temporada hasta la fecha, en mayo de 2007 y coordinada por Denise Charua, Eduardo Padilla y el autor, dejó terminada la intervención en más de un 60%, por lo que se planteó la necesidad de una quinta temporada de intervención que hasta el momento aún no se ha gestionado.²⁸

Todo esto parece un problema particular del campo profesional de la restauración en México y, por tanto, aun cuando el objeto de interés es el mismo, no se ve una relación muy clara con la forma en que en Uruapan los grupos comenzaron a construir un discurso sobre su patrimonio. Al contrario, parece que la sugerencia de invitar a una de las escuelas de restauración aceleró el proceso de desconcentración de las decisiones que se tomaban para la Huatápera. Si, a diferencia de la restauración arquitectónica, se tenía que plantear un plan de acción a largo plazo con recursos difíciles de estimar, era complicado que la administración central del INI/CDI diera su visto bueno. Era necesario buscar otro camino para poner en marcha el proyecto. Esta circunstancia coyuntural tampoco puede explicar cómo siguió el proceso, aunque sí es significativo que, como los mismos representantes de la CDI mencionan, es a partir de la gestión para ejecutar la restauración de la pintura mural como los barrios de Uruapan comienzan a involucrarse en la gestión operativa del edificio (Murillo Alvarez de la Cadena, 2007). Puede que la sugerencia del especialista del INAH Michoacán sólo haya sido el catalizador de procesos de gobernanza que ya se estaban gestando en otros ámbitos, como los que se comentan en el primer capítulo; el hecho es un elemento más para entender cómo el proceso no fue sólo una creación de la voluntad de la institución de abrirse a la participación, ni de la sociedad civil

²⁸ En cada una de las temporadas de trabajo se elaboraron informes técnicos de las actividades realizadas, así como investigación histórica y algunas actividades con los barrios. Lo más destacable son las primeras entrevistas con la intención de construir una historia oral del edificio. Toda esta información se puede consultar en la biblioteca de la ECRO.

por involucrarse en la definición de lo público. No hay sólo voluntad, ésta es un tejido emergente de condiciones que se afectan mutuamente, tanto como la retirada del Estado explica el interés en la participación de la sociedad civil; las condiciones particulares de un campo profesional crean el espacio para poder concretar esa participación en una institución particular en un recorrido de ida y vuelta. Esto es también un recordatorio; un fenómeno no es consecuencia de una serie de hechos concatenados espacial y temporalmente, sino el resultado emergente del acomodo de diferentes actantes que se comportan de manera probabilística. Es claro que podría haberse dado la participación ciudadana aunque el campo profesional de la restauración de bienes muebles estuviera más mercantilizado, aunque las condiciones hicieron más probable el resultado que estamos analizando.

Durante cuarenta años no se dieron las condiciones, y durante ese tiempo el INI ocupa la Huatápera para restaurarla y después mantenerla en un bajo perfil y sujeta al control gubernamental. Este control no fue visto con buenos ojos por la población de Uruapan desde su origen, aun más cuando se le llega a atribuir al Estado la intención de destruir, vender o enajenar la Huatápera desde la década de 1930. Algunos personajes locales, especialmente los que encabezan a los grupos culturales, tienen la noción de que el gran incendio que destruyó el techo del edificio en 1951 fue provocado como parte de un proyecto de modernización de la ciudad, concurrente con la Comisión del Tepalcatepetl, una evidencia más de la depredación modernizadora del Estado. Hasta la administración municipal de 1997, el gobierno local manifiesta interés en el edificio, participando en su restauración, por ser éste “una gema que representa nuestra cultura regional, nuestra identidad” (Doddoli Murguía, 1999) aunque desde una óptica que aun hace eco de las políticas culturales del Estado-nación, hablando de la Huatápera como representación de la formación cultural mexicana (Regil Fernández de Lara, 1999:5). La situación ha sufrido importantes cambios en los diez últimos años. A la dirección del edificio por parte del INI llega un patzcuareño, fuertemente involucrado en el movimiento étnico purhépecha. Éste opta entonces por convocar a la propia población para que participe en parte de las obras de restauración de la Huatápera resaltando su valor para los purhépechas, tanto en el pasado como en la actualidad, ya que el edificio también es el resguardo de un centro de documentación y video indigenista. Esta situación coincide con la llegada a la presidencia municipal, y después a uno de los primeros cargos de la CDI, de un purhépecha de Capácuaro, poblado tenencia de Uruapan. Éste hizo de la restauración de la Huatápera una de sus prioridades, logrando que en 2008 se asignara un presupuesto de 11 millones de pesos para este fin, y declaró en la reinaguración del edificio, a diferencia de los anteriores responsables de la restauración, que la Huatápera tenía como finalidad difundir el patrimonio indígena (Jiménez Rosales, 2009). Entre este punto y al inicio del trabajo del nuevo encargado, ocurren la mayor parte de los procesos que nos interesan, como parte de la organización necesaria para que se realice una temporada de trabajos de restauración en la pintura mural. Este es el proceso que enseguida analizaremos.

V.2. La organización barrial y su papel en el proceso

Los barrios tradicionales de Uruapan fueron el grupo con mayor participación en el proceso de restauración de la pintura mural, aunque no el único, definitivamente el que más visibilidad obtuvo en el proceso. Sin embargo, su papel no se puede entender como una consecuencia únicamente de las dinámicas sociales de la ciudad, ya que toda la evidencia apunta a una conjunción de factores que, por el contrario, revirtieron una tendencia de alienación a la participación en las políticas públicas. Recordemos brevemente que, durante las disputas agrarias del tercer y cuarto decenio del siglo XX, los barrios se organizaron en una comunidad que exigía la restitución de sus tierras comunales y tenía como núcleo de operación la Huatápera. Cuando se dotó al ejido y más tarde se creó la colonia Emiliano Zapata, los ejidatarios dejaron de lado la dinámica de crecimiento urbano de la ciudad y regresaron unos años después para encontrar que la ciudad había cambiado demasiado.

Los barrios en sus orígenes se organizaban usando como referentes los cargos y puestos de la antigua república de indios y más tarde de las comunidades y ejidos. En otras comunidades de la zona purhépecha, los barrios poseen un jefe de barrio que los representa en el cabildo comunitario, al tiempo que mantienen la autonomía de su organización. Cada barrio reproduce a su vez los mismos cargos, generando estructuras paralelas que compiten entre sí en diferentes arenas (Dietz, 2001:23) aunque terminan por reconocerse en el cabildo tradicional o en el consejo de notables de cada comunidad. En la década de 1980, estas estructuras de organización comienzan a cambiar en muchas comunidades debido a motivos complementarios, que son interpretados de forma distinta por la perspectiva étnica: se subraya, por un lado, el regreso de la intelectualidad indígena a sus comunidades hacia la mitad de la década, y por otro lado, la reincorporativización de las comunidades como una respuesta a los modelos de explotación agroindustrial que comienzan a extenderse en la época (Dietz, 1999; Vázquez León, 1992) y que conducirían al renacimiento étnico ya descrito. Sin embargo, en el caso de los barrios de Uruapan parece que ninguno de los dos iniciadores aplica del todo. Si bien es también en la misma época cuando la organización barrial de Uruapan comienza a reactivarse, no hay evidencias fuertes de que se pueda asociar directamente al regreso de intelectuales indígenas o a una reincorporativización. Más bien parece que para la organización barrial de Uruapan éstos funcionan más como cuerpos extraños contra los que se produjeron anticuerpos. En la época, Uruapan era un centro receptor de migrantes, especialmente indígenas, por lo que es probable que muchas élites indígenas se formaran en los centros educativos de la ciudad. Al mismo tiempo, en los límites de la ciudad se había iniciado el proceso de corporativización de los asentamientos irregulares surgidos una década antes y estos grupos comenzaron a ejercer presión en la política local para obtener mayores espacios y reconocimiento jurídico (Zepeda López, 1995). Es probable que el contacto de las élites uruapenses con las élites purhépechas durante su formación, haya expuesto a las primeras al renacimiento étnico, aunque esto no implica necesariamente un “contagio” o un descubrimiento espontáneo de su pasado purhépecha, cuando ya para entonces era impugnada la integración de Uruapan a una posible esfera cultural purhépecha. En cambio, la llegada masiva de migrantes a los linderos de los barrios tuvo que generar

alguna respuesta ante la extraordinaria presión que ejercieron al desarrollo urbano. Los recién llegados no sólo empezaron a apropiarse –en el 70% de los casos, por medio de invasiones– terrenos en la periferia de la ciudad, muchos de ellos ejidales, sino que comenzaron a participar en la arena política con un peso determinante por el número de votos y por su organización corporativa, que fue rápidamente aprovechada por el PRI y más tarde incluso por los nuevos gobiernos del PAN (Zepeda López, 2004).

El hecho es, que para finales de la década de 1990, varios personajes de la élite política local vinculados ya a otros intentos de mantener tradiciones artesanales en la ciudad, como el tianguis del domingo de ramos, participan de un proyecto para acercar a los barrios que se encontraban divididos por pugnas internas, muchas de las cuales probablemente habían sido trasladadas de los recientes conflictos en el ejido por la reparcelización. Con motivo de la inauguración de una calle en el barrio de San Pedro, una comitiva del barrio de San Juan Bautista cruzó la ciudad para participar del festejo. Este evento terminó con varios años de confrontaciones y aislamiento de los barrios; y dio la base para iniciar la colaboración entre ellos. Al poco tiempo, y por instancias de Benjamín Apan, los barrios se comienzan a reunir para revitalizar la ceremonia del ritual de las aguadoras, que para entonces llevaba al menos unas décadas sin realizarse (II.1). El modelo de participación y organización del ritual de las aguadoras en principio parece que se replicaría más tarde en la Huatápera, al menos como queda consignado por uno de sus organizadores. Como primer intento de organización conjunta de los barrios después de décadas de conflictos, es el referente básico para entender la evolución de las prácticas asociativas de los barrios. Se comenzaron a realizar reuniones periódicas para evaluar el interés de los barrios en reiniciar la ceremonia. Las reuniones se llegaron a realizar semanalmente y esto condujo a un desgaste de la participación, por lo que la asistencia se volvió facultativa, y las reuniones se comenzaron a espaciar. En la actualidad sólo se realizan reuniones antes del festejo para decidir si se realizará, para sortear el orden de aparición en el trayecto, o nombrar comisiones para coordinar el trabajo con otras instancias, como el Ayuntamiento, el municipio y la parroquia. El resto de trabajo lo realizan los grupos y comisiones por su cuenta, hasta el final de la celebración se realiza otra reunión de evaluación y resolución de conflictos, aunque en general la tendencia es a hacer sólo las reuniones estrictamente necesarias, lo cual se facilita al tener bastante protocolarizadas las actividades. La paulatina reducción del número de reuniones también fue una respuesta a la sospecha de que algunos participantes trataban de orientar la organización hacia otros fines.

La organización del ritual de las aguadoras fue creciendo paulatinamente y ganando apoyos, al tiempo que posibilitó la inclusión de los habitantes de los barrios en otro tipo de actividades, como viajes anuales a diferentes lugares, organizados con el apoyo de Apan y otros colaboradores que formaron la asociación Cultura Purhépecha, sin embargo tales actividades se deciden en reuniones especiales para ello. Con un esquema parecido también se revitalizaron los festejos del santo patrono, aunque con el apoyo de la parroquia. La organización de los viajes no sólo dio motivo al esparcimiento. El primer viaje de los barrios a la Guelagetza en Oaxaca sigue siendo recordado porque fue, tal vez, la primera

ocasión en que los habitantes de Uruapan se presentaron a sí mismos como purhépechas. La ocasión fue un concurso entre las princesas de los barrios, las *ireris*, sobre su conocimiento de la historia y tradiciones de la ciudad. La ganadora iría como representante de los barrios al festejo oaxaqueño, que la recibiría por instancias de Apan, que para entonces trabajaba en Oaxaca. Al final, todas las *ireris* fueron junto con un grupo de otros turistas de los barrios, y se presentaron al auditorio de la Guelagetza vestidas de fiesta, para ser presentadas como las princesas purhépechas de Uruapan.

A pesar del éxito de las aguadoras, su organización permaneció enfocada a la ceremonia, que comenzó a recibir discretos apoyos oficiales y se fue convirtiendo paulatinamente en una institución dentro de los festejos de semana santa. No parece que la organización del festejo haya tenido impacto en otras esferas de la comunidad, aunque el desfile de las aguadoras sí se ha convertido en un campo de luchas sobre la legitimidad de la identidad uruapense.

El otro antecedente de organismos asociativos en Uruapan es el Comité de Desarrollo Urbano (CDM), un organismo creado por el Ayuntamiento con el objetivo de posibilitar la participación de los habitantes de Uruapan en las decisiones sobre el crecimiento y mejora de la ciudad. Este organismo fue creado a finales de la década de 1990 en la primera presidencia municipal panista, y pretendía institucionalizar la participación ciudadana para evitar la red clientelar del PRI y dar espacio a las organizaciones sociales de los colonos que apoyaron la llegada del PAN a la presidencia; de hecho, el CDM era presidido en sus orígenes por dos de los líderes de las colonias populares de la periferia. El CDM se encarga de la asignación, distribución y supervisión de recursos del ramo 33 de Hacienda para obra pública que es solicitada por comités vecinales constituidos para tal efecto, los cuales envían representantes al CDM para impulsar sus propuestas y discutir las de los otros comités vecinales. De esta forma, el Ayuntamiento formalizó la participación ciudadana al tiempo que legitimó a ciertos grupos políticos. Sin embargo, el CDM sólo puede organizar obra pública, lo cual margina a cualquier otro proyecto de desarrollo social o cultural. Además, por su modo de funcionamiento, no distribuye los recursos según el número de habitantes, ya que hay un representante por colonia o barrio sin importar su tamaño. Si añadimos que no hubo acciones específicas para capacitar a los comités vecinales, era fácil que el CDM se convirtiera en rehén de grupos ya fogueados y con apoyo político dentro del Ayuntamiento. Para el año 2004, Zepeda López reporta que las reuniones del comité son poco concurridas y el Ayuntamiento hace poco para dar difusión a sus actividades. Quedó pendiente el hacer del CDM una instancia para estimular una cultura política democrática que promueva la pluralidad, el diálogo, la competencia cívica, la cooperación, la autoridad responsable (cfr. Zepeda López, 2004).

Otro de los intentos de constituir organismos de participación en Uruapan es el Consejo Ciudadano para el Desarrollo Cultural del Municipio de Uruapan (COCIDECUR), iniciado a raíz de un foro convocado por la administración municipal del 2005-2008 para diseñar un proyecto para la Casa de la Cultura municipal, que desembocó en la creación del Consejo Ciudadano (Guzmán Ramos, 2005). El Consejo queda integrado por un representante del gobierno estatal, uno del Ayuntamiento y siete

miembros de la sociedad civil que tienen la función de evaluar y aprobar proyectos de desarrollo cultural que se apoyarán con recursos públicos. Dicho Consejo recibe apoyo federal a través del CONACULTA como parte de un proyecto nacional para asignar recursos para actividades culturales directamente a los municipios, con el compromiso de una coinversión de los tres niveles de gobierno y el visto bueno de la comunidad de productores culturales locales. En una historia más bien accidentada, el COCIDECUR se ha visto envuelto en constantes polémicas, la primera para el ejercicio 2007, en que se queda sin recursos durante un forcejeo entre el cabildo perredista y los regidores panistas que no permiten la asignación a los proyectos aprobados por el Consejo (Ponce Orrego, 2006). Más tarde el Consejo es acusado de parcialidad, ya que sus miembros ciudadanos, nombrados directamente por el cabildo, no son ratificados por la ciudadanía; y también de falta de transparencia al no hacer públicos los criterios de selección de los proyectos (Guzmán Ramos, 2009).

Estos antecedentes ayudan a entender la participación de los barrios en la restauración de la Huatápera. Si bien la semilla fue el ritual de las aguadoras y la revitalización de la fiesta de san Francisco, éstos espacios sólo tenían trascendencia temporal y su ámbito festivo los tenía muy alejados de poder participar en las decisiones públicas. En paralelo, estaban surgiendo diferentes grupos reunidos por intereses culturales que se posicionaron públicamente, como el Grupo Cultural Uruapan, que había constituido una biblioteca regional, el Taller Literario “Ambrosía”, que posicionó a uno de sus participantes en el COCIDECUR, o el Grupo Cultural “Uruapan visto por los uruapenses”, que realizaba encuentros académicos de los que emanaban publicaciones sobre historia local. Todos estos grupos tenían en común una cierta competencia profesional, o al menos cierta predisposición altocultural, que no servían como para construir una respuesta táctica al ambiente político adverso que vivían los barrios en Uruapan. Los únicos grupos en los que los barrios tenían una participación natural eran los de danzas y tradiciones, que fueron conformando una expresión corporal de identidad, una *hexis* que reafirma la continuidad de la tradición en los barrios. Los grupos de danza son muy numerosos, en algunos barrios se cuentan hasta cuatro, y en todos ellos participan mayoritariamente jóvenes y niños. Los grupos se han esforzado por rescatar las danzas que identifican a su propio barrio, retomando sus trajes, cantos y modos de expresión corporal. La danza ha permitido que los habitantes actuales de Uruapan incorporen una memoria de su origen común a la que convierten en prácticas y además en representación externa y pública de su identidad cultural. Las danzas se presentan en los desfiles de las yuntas, los recorridos que los barrios realizan durante las fiestas patronales y que invariablemente pasan por el frente de la Huatápera. También son parte central del ritual de las aguadoras, además de ser un recurso para la negociación con la autoridad municipal que solicita la participación de los grupos de danza de los barrios en eventos orientados al turismo, como los que se realizan durante semana santa. Sin embargo, los grupos de danza, además de estar limitados a una puesta en escena determinada, representaban a los barrios en lo particular, al grado de que revivieron algunos enfrentamientos, convertidos en competitividad. Aun en los desfiles colectivos como el de las aguadoras, se sabe que todos están al pendiente de qué barrio hizo las cosas de la forma más correcta,

más apegada a las tradiciones, o a la descripción de Storm. El desfile es finalmente un escaparate en el que los barrios compiten por demostrar su capacidad de organización, visible en el número de participantes, la calidad de sus trajes, lo sincronizado de su danza y el apego a las tradiciones. Los mismos participantes lo saben; si su grupo no cumple con todos los requisitos, el resto de los barrios lo sabrán y será criticado por ello.

Cuando se trata de afirmar el origen étnico, las danzas no terminan de resolver las controversias, al contrario, pueden generar más, ya que las que en apariencia son señales de su identidad inalterada desde el Virreinato (Martínez Ayala, 2002), constantemente se revelan como elementos híbridos con orígenes variados e incluso recientes. Así, por ejemplo, la danza *de los negritos*, repetida por diferentes barrios, difícilmente se podría clasificar como una danza con influencia prehispánica, si acaso como una interpretación del orden social de la época virreinal. Otra danza particularmente popular, los *Kurpites*, definió su coreografía y trajes en el vecino San Juan Nuevo Parangaricutiro y presenta ambigüedades desde su significado, que se interpreta como la adaptación de una danza prehispánica que representa el movimiento planetario, razón por la que los envidiosos españoles la prohibieron al constatar que los purhépechas ya conocían las órbitas de Kepler (“Danza del Kurpite identidad p'urhépecha,” 2006); también se ve como la escenificación de la disputa por una mujer entre dos grupos de jóvenes, como se explicó al ser presentada en la casa de la cultura de Uruapan.²⁹

Por ello, los grupos culturales y de danzas no fueron la respuesta final a la falta de coordinación de los barrios. Todo apuntaba a la construcción de una estrategia que articulara los barrios con la vida pública en Uruapan como una comunidad y no como grupos marcados por disputas internas. Las condiciones hacia el 2000 habían mejorado significativamente la posición política de los barrios. La ceremonia del ritual de las aguadoras iba creciendo, también se comenzaron a recuperar las fiestas patronales de algunos barrios casi desaparecidos como el de San Juan Evangelista y el de la Santísima Trinidad, convertido después en el Vergel y ahora del Sagrado Corazón. Muchas de las fiestas de los barrios se habían moderado o definitivamente omitido debido a que eran frecuentes los desmanes, broncas y los excesos de alcohol, por lo que muchas veces el clero local trató de controlar las fiestas. Una parte muy importante de las fiestas era el desfile de yuntas, que incluía diferentes danzas que se habían ido restringiendo, ya que con ellas se asociaban excesos y perturbaciones del orden social, como la de los hortelanos, que se ligó a borracheras, o las charlotadas, que por algunos testimonios se convirtieron en espacios de expresiones homosexuales que no eran bien vistas por toda la población.

29 Pretender que una práctica como las danzas llega inalterada por más de 200 años de historia es bastante descabellado. Curiosamente, mientras que en Uruapan se discute la pureza de las danzas que se practican, en otras comunidades se crean nuevas danzas para dar cuenta del impacto de la nueva corriente de etnicidad en la vida cotidiana. Durante la celebración del año nuevo en Uruapan (2010) se pudo ver una danza donde un grupo de 6 niños portaban un traje con los colores de la bandera purhépecha en una tela brillante y metalizada; remataban su vestuario, todo en cuartos azul, morado, amarillo y verde, con un sombrero de copa del que colgaba un velo que les cubría el rostro. La danza, completamente nueva, fue presentada con el resto de las danzas tradicionales por un grupo de niños bilingües que la llamaron *Juchari Uinapikua*, “Nuestra fuerza”.



Fotografía 7: Reunión de las autoridades de la ECRO con participantes de la red de gobernanza de la Huatápera antes de la temporada de intervención de 2006. Imagen de Gerardo Hernández.

Al terminar la restauración del edificio de la Huatápera en 1999, la actitud de las autoridades de la CDI estaba cambiando al renovar a la encargada del museo, la cual tenía contactos con los artistas locales, por lo que comienza a recolectar fondos para el museo a través de una subasta de arte, solicita apoyos a los industriales de la charanda³⁰ y reinicia los talleres de maque en el edificio; lamentablemente ella debe abandonar el puesto por problemas de salud. Es en el momento en que llega un personaje que a juicio de muchos de los involucrados fue fundamental en el resto del

proceso: el nuevo encargado nombrado por la CDI para la Huatápera, Kurikaveri Gaspar. Sin embargo, su llegada no venía con buenos anuncios. Por principio, Kuri era de Pátzcuaro –de hecho nunca vivió de forma permanente en Uruapan–, era muy joven y sólo se le conocía por sus participación en el rescate del juego tradicional de pelota purhépecha. Había sido funcionario de la CDI en Morelia con un puesto de escritorio y prácticamente no tenía experiencia de trabajo en campo ni con comunidades. Concedor de su precaria posición, inicia la construcción de una base de apoyo operativo, para lo que cuenta con el apoyo de los responsables de la CDI regional, especialmente del antropólogo Argimiro Cortés, para incentivar a la comunidad de Uruapan a participar en la gestión y conservación de edificio, que por otra parte era un elemento excéntrico a las funciones habituales de la CDI, un organismo concentrado más en la realización de proyectos de desarrollo social que en manejar museos o espacios culturales.

A su llegada en 2003, Gaspar comienza a convocar a los representantes de los barrios para plantearles la necesidad de que ellos se involucren en la restauración de la pintura mural de la capilla del Santo Entierro, con la idea de que la intervención fuera realizada por la ECRO, en cuyo caso era necesario tener recursos para la manutención de los estudiantes y profesores. Si los estudiantes de la ECRO venían a restaurar la pintura, sería muy difícil para la CDI justificar los gastos necesarios para su manutención, considerando que no son parte de su personal y que, por otro lado, no es su

30 Bebida alcohólica destilada de caña de azúcar originaria de Uruapan y que recibe ese nombre del cerro que preside la ciudad al norte.

responsabilidad directa la atención al patrimonio, especialmente cuando hay dudas sobre la “indigenidad” de los custodios (IV.3). Por otra parte, el reto de traer a un grupo de especialistas es encontrar alojamiento y comidas para ellos, cosas que necesariamente se tendrían que negociar tarde o temprano con los ciudadanos de Uruapan. Quizá por ello se pensó que en la coyuntura se generaban dos oportunidades: por un lado, restaurar la pintura mural ahorrando recursos con especialistas calificados, y por otro, hacer participar a la comunidad en las actividades del edificio en un proyecto accesible.

V.2.1. Quiénes disputan la Huatápera

El siguiente paso era empezar a conectar a los posibles interesados en un proyecto común. Después de las experiencias previas en la organización de las aguadoras y el renacimiento de las fiestas patronales de los barrios, la mayoría de los barrios ya contaban con un grupo dedicado a la organización de la fiesta patronal, compuesto por un número variable de *cargueros* y otras personas que les auxilian en sus funciones. Cada barrio ha diseñado un esquema particular de organización, algunos cuentan con un comité organizador y otro que da legitimidad conformado por los ancianos (San Pedro, San Miguel o La Magdalena); en otros casos, la organización evoca a modelos contemporáneos de asociaciones civiles (La Trinidad, San Juan Bautista o San Juan Evangelista), mientras que también se apoyan en la organización que quedó de los ejidos (San Francisco) o mantienen un carácter familiar entre los posibles organizadores (San Miguel), y en otras sólo aparece la figura del voluntario o voluntarios a realizar la fiesta (Santiago). En algunos casos los párrocos responsables tienen cierta participación, coordinando actividades o convocando a los organizadores. Estas organizaciones no siempre estaban bien delimitadas y libres de conflictos, ya que, si bien por principio habían comenzado con el objetivo de organizar las fiestas barriales, sus metas se han ampliado y con ello las discusiones sobre su operación. Por ejemplo, en varios barrios la organización está dividida en un comité o grupo y la comunidad indígena, que no parecen tener relaciones del todo cordiales. En el caso de San Pedro están confrontados por el uso del espacio de la capilla y del edificio anexo. El hecho mismo de que una de las facciones se denomine indígena, hace suponer que se está usando la legitimación étnica como criterio para dirimir disputas. Tenemos de nuevo el problema de la definición étnica de Uruapan, los mismos barrios afirman con frecuencia que alguno es más indígena que otro, como por ejemplo la afirmación de que la Magdalena es el primer asentamiento de Uruapan, contra los que aseveran que San Francisco fue el primer barrio.

Aun sin conocer los conflictos entre los barrios, había al menos que saber quiénes eran los líderes de cada uno para poder invitarlos a participar en el proyecto de restauración. Gaspar para ello utilizó sus vínculos previos con los jóvenes de Uruapan que también practican el *uárhukua* y que le ayudaron a identificar a las personas que tenían algún papel significativo dentro de cada barrio. También se recurrió a los medios locales de comunicación, especialmente periódicos locales, para hacer convocatorias abiertas. Más adelante, la invitación a las reuniones se comenzó distribuir ante el

reconocimiento de la incapacidad para llegar a todos los posibles interesados; así, se les solicitaba a los invitados a que invitaran a cualquier otra persona interesada. Por supuesto que el proceso no fue quirúrgico y tuvo muchos resultados contradictorios. La idea inicial fue contactar a los líderes de barrio para realizar reuniones periódicas y planear actividades para recolectar fondos para poder financiar la restauración. Se buscó el apoyo de quienes ya trabajaban con los barrios, como Cultura Puhépecha y otros grupos culturales, para más tarde incorporar en el proceso a donantes que pudieran apoyar con recursos materiales. Conforme avanzaron las etapas de trabajo se fueron incorporando más participantes aunque no en todos los casos la participación cuajó. Aún con la participación de los barrios, ésta no siempre fue clara debido a que los mecanismos de representación no siempre se hicieron explícitos. En muchas ocasiones Gaspar contactaba a una persona como líder de un barrio y quienes asistían a las reuniones eran otros.

A pesar de estas condiciones, se fue estableciendo un núcleo de participantes más o menos estable que incluso llegó a constituir formalmente la directiva del Comité Pro-Restauración, que será con quien la ECRO y otros actores externos a Uruapan tienen contacto más directo. Como se señaló antes, para delimitar aproximadamente la red de actores que participaron en el proceso se echó mano del método de bola de nieve. Al tener el mismo problema que los encargados de la Huatápera –esto es, conocer la existencia de actores sin poderlos ubicar en un sujeto concreto–, se fue delimitando:

1. una red de actores visibles o, por así decirlo, participantes directos activos;
2. otra red periférica de participantes de segundo grado o conectores, aquéllos que sin tener tanta visibilidad dentro del proceso de la Huatápera sirven de contacto con otras redes;
3. un grupo de participantes con perfiles más bajos o con presencia intermitente, que aunque probablemente tenían alta injerencia al llevar a la práctica las decisiones del grupo, no aparecen significativamente en la toma de decisiones ni la representación pública del grupo;
4. por último, una serie de actores visibles mediática e institucionalmente a quienes, sin embargo, el resto de los participantes les reconocen una acción marginal o condicionada a su función dentro de la administración pública. Este grupo funcionó como un fondo de contraste que además permitió trazar las tensiones de la red fuera de sus propios límites.

Estas categorías, como atenderemos más adelante, son detectadas por los propios participantes, los cuales de forma intuitiva detectaban que, aunque de muchos se podía decir que tenían algún papel, no todos tenían las mismas funciones, sino que éstas se apegaban a unas reglas de juego emergentes.

La visibilidad del primer grupo no es gratuita y condiciona en buena medida las propiedades de la red entera. Este grupo está compuesto principalmente por miembros de los barrios, que a pesar de su protagonismo, su representatividad es cuestionada cuando se les menciona como “la gente que va a las reuniones”, en oposición a “los que realmente trabajan” sin participar en la organización de los eventos. Esta oposición entre gestores/ejecutantes será una constante en las descripciones de la

participación de muchos actores. La oposición también hace que su papel sea ambiguo, ya que por un lado son propiamente *stakeholders*, por otro, no son los únicos, ya que quienes los impugnan, generalmente del tercer grupo, también lo son aunque no participan del asambleísmo. Esto puede significar una diferencia substancial en los modos de participación: el grupo de los gestores parece más acostumbrado a las prácticas de la representación política de cuño liberal, mientras que los ejecutantes prefieren una participación mediada y corporativa, ya que a ellos les preocupa la respuesta que den como grupo y mantener el prestigio del mismo. El grupo de los gestores es también el que se conoció más a fondo, ya que entre ellos parece residir el fin último de la acción de la red en la Huatápera: entender para qué necesitan a este patrimonio y qué les permite hacer en el espacio social.

El segundo grupo tiene una composición variada, de ahí su también su capacidad de establecer pasarelas entre diferentes redes. Tienen definitivamente menos participación directa en la red pero funcionan como los *brokers*,³¹ a nivel local. Mediatizan en buena medida la forma en que los barrios interaccionan o no con la red de participación, y también tienen responsabilidad en el aislamiento entre redes. Su papel tiene un claroscuro: del análisis de la red se desprende que ésta tiene pocos vínculos formales con otros grupos o redes, a pesar de la existencia de estos *brokers*, que más bien han mantenido a las redes funcionando de manera paralela sin involucrarse a fondo.

El grupo de los ejecutores es del que menos conocemos, ya que ellos mismos se caracterizan por su discreción. Muchos de ellos son personas mayores, otros son jóvenes a los que las reglas de la red no les favorecen o tienen otras ocupaciones que les impiden participar de forma directa. Sin embargo, tienen una función importante al llevar a la práctica las decisiones tomadas por los gestores, ya que éstos por sí mismos no tienen la capacidad para hacerlo. Podrían verse como una suerte de *shareholders*; sin embargo, estos accionistas deben dar la cara por las decisiones a diferencia de los financieros. No obstante, la metáfora tiene algunos otros puntos de interés. Si pensamos que estos accionistas comparten el capital social y simbólico del grupo, es comprensible su interés por mantenerlo aunque ello implique que probablemente no aumente el personal a condición de que el capital global crezca. Así, su comportamiento es mucho más parecido al de un pequeño accionista en una empresa con un cierto comportamiento crítico: si su inversión es tan grande que puede alterar el comportamiento de los otros accionistas, puede que entonces deje de pensar en el bienestar de la red como conjunto; si su inversión es tan pequeña que su pérdida no haga diferencia en su posición actual en otras redes, no actuará para mejorar las condiciones de ésta. Lo cual nos lleva a plantear que los accionistas-ejecutores de la red de interés en torno a la Huatápera tienen suficiente capital como para preocuparse en su conservación, pero no tanto como para querer intervenir directamente.

31 El término viene de las finanzas y es usado para identificar a los actores financieros que sirven de intermediarios entre un posible cliente y un vendedor. Generalmente traducidos al español como corredores, en el análisis de redes los *brokers* no sólo distribuyen entre sus clientes un tipo de recurso, sino que los condicionan para controlar su desempeño y pueden transformar su posición de intermediarios en poder (Hanneman y Riddle, 2005:10). En el campo de la política, el *broker* generalmente no es quien ejerce frente al público sino el que moviliza los recursos.

El último grupo –que podría identificarse con los *rightholders*, los que participan porque tienen derecho y en cierta medida la obligación de hacerlo– es, de manera paradójica, el grupo con menos impacto en la red. En general el resto de los grupos de interés (*stakeholders*) los considera ajenos a la red. Esto habla mucho de la función social que la red ha cobrado, ya que no se ve más como un instrumento para la ejecución de una política estatal sobre la memoria y la identidad, sino –como todo parece indicar– parte de una serie de mecanismos de ajuste en la arena política regional. Esto también incluye a los especialistas, a los que no se vinculó con la red más que ocasionalmente. Al menos es consonante su desdén, con su escasa influencia en la red, ya que, aunque pertenecen al ramo de cultura en las administraciones local y estatal, su interés en participar ha sido marginal al tiempo que ha sido acotado constantemente por el resto de los miembros de la red, que dan a entender que en ella la participación gubernamental se debe limitar al apoyo, sin participar directamente en los procesos de decisión. Algo similar ocurre con los grupos de patrocinadores, que se diferencian de los anteriores en que tienen contacto a través de los *brokers*, sin embargo para fines prácticos se les considera como parte de la red sólo como beneficiarios del capital simbólico producido y, por supuesto, contribuyentes con recursos.

Estas definiciones, elaboradas a partir de la observación de la conducta y las expresiones de diferentes miembros de la red, también se pueden observar mediante el análisis de la red en sí. Los datos usados en el análisis se obtuvieron de dos oleadas sucesivas del método de bola de nieve para identificar a los posibles actores involucrados, que llegaron a 76, de los cuales –como ya se mencionó en II.2.2– sólo se pudieron confirmar relaciones entre 70 de ellos, ya que cuando se interrogaba a un informante sobre su relación con los actores detectados, estos podían reconocer al actor aunque no una relación directa con él. Durante la recolección de datos, además de registrar las relaciones, éstas recibieron una valoración aproximada dependiente de la cercanía de la relación. A partir de estos datos se pueden realizar mediciones de las propiedades de la red y de sus nodos. En primera instancia resulta interesante conocer los grados de centralidad de los nodos, ya que pueden dar indicadores de quiénes son los actores más importantes de la red y cómo se distribuyen las relaciones entre los actores de la Huatápera. Debido a que no se tienen datos de todos los actores, y con el fin de elaborar interpretaciones más apegadas a los fenómenos observados en campo, usaremos como medida para entender el valor de los actores individuales en el funcionamiento de la red, el grado de relaciones de entrada de cada actor (*indegree*), en lugar del grado general de centralidad, ya que algunos sujetos tienen relaciones de salida sobre-representadas debido al corte temporal de la investigación que no permitió comparar si estas correspondían a lo reportado por todas sus contrapartes. Por otro lado, se puede considerar la medida de intermediación (*betweenness*) como un buen indicador para identificar la función estructural de los actores, especialmente a los *brokers*, ya que el concepto de intermediación explica la medida en que un punto particular de la red se encuentra “entre” muchos otros puntos, por lo que puede controlar los flujos entre ellos (Scott, 2000:86).

Como se puede apreciar comparando los datos de la intermediación con el grado de entrada, el número de relaciones sociales que detenta un sujeto no necesariamente significa que puede hacer más con ellas, ya que si todas las relaciones son a un mismo grupo de actores, el actor tendrá menor capacidad de intermediar con otros grupos. De ahí que el grado de intermediación de Mariana se dispare en comparación de su grado de entrada; incluso alguien como Víctor o Jacob tengan más capacidad de intermediar que Helio a pesar de que éste posee más relaciones dentro de la red. Timoteo, por el contrario, tiene un buen balance entre relaciones de entrada e intermediación, por lo que se puede decir que tiene una posición clave al poder aprovechar tanto su número de relaciones como la posición que ocupa entre ellas. En la actualidad, Timoteo se encuentra parcialmente alejado de las actividades culturales por considerar que su ciclo de participación ha terminado. Aunque también es cierto, por sus propias palabras y los testimonios de otros actores, que sus propuestas comenzaron a ser bloqueadas sin una razón aparente. Algunos suponen que este aislamiento fue causado por la influencia que tenía en diferentes áreas, y parece que su posición en la red puede confirmar estas sospechas. En principio todos los actores presentados en la Tabla 3 al tener un alto grado de intermediación se podrían clasificar como *brokers*, sin embargo la red tiene un defecto. Debido a que es un red formada por las menciones de los actores que participan en ella, los personajes con alta centralidad reciben gran número de menciones de diferentes grupos (Mariana) y marginan a los *rightholders* excluidos por ser agentes gubernamentales, que sin embargo poseen una función estructural muy importante, como el caso de Mauricio y Flora. Esto también se explica porque la red no considera, de momento, la membresía de sus miembros a grupos ya constituidos. La red resultante está altamente centralizada y representa la estructura de organización que terminó tomando el Comité de Restauración de la capilla y cómo éste actuaba como intermediario entre los otros grupos que participan.

Grados de centralidad de actores en la red de la Huatápera

id	Intermediación (%)	Grado de entrada (%)
Mariana	50.6869	8.1744
Victor	11.7041	1.9074
Jacob	11.3557	2.7248
Helio	9.9018	4.3597
Carmen	4.7482	1.0899
Timoteo	3.1050	4.6322
Matha	2.2809	2.7248
Mateo	2.1582	2.4523
Flora	0.9711	1.9074
Mauricio	0.5977	1.3624

Tabla 3: Intermediación y grado de entrada de la red de actores de la Huatápera. Se presentan los actores con grado de salida más alto en porcentajes. Análisis realizado con el software Visone.

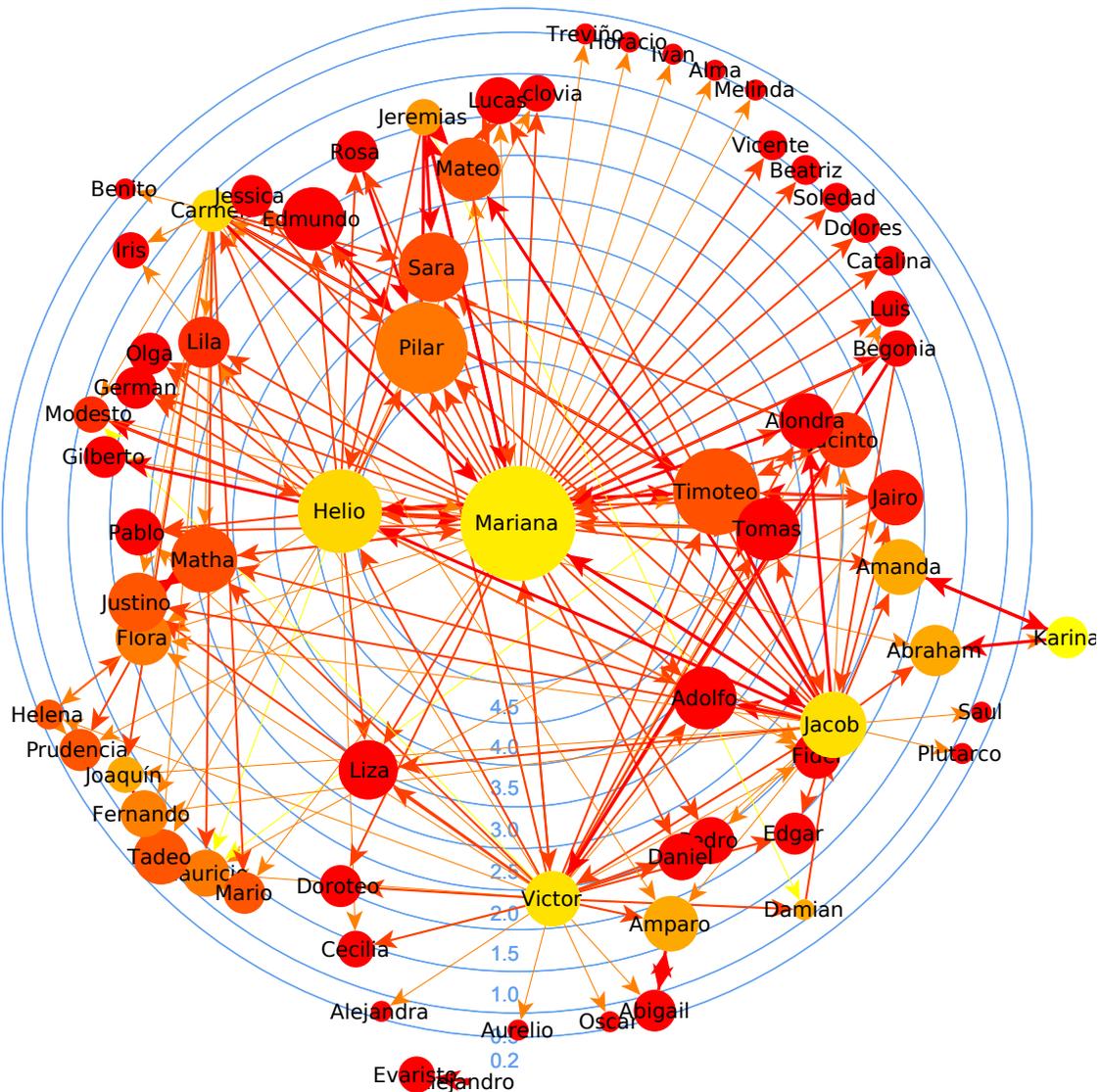


Ilustración 11: Grafo de la red de menciones entre actores, representando la autoridad de cada actor (a mayor autoridad, más centrado). El tamaño de los nodos también representa su grado de entrada (mayor tamaño, mayores relaciones hacia el nodo); y el color, su coeficiente de agrupamiento (amarillo mayor, rojo menor). Elaborado a partir de datos propios con el uso de Visone.

El gráfico anterior refuerza en buena medida lo ya observado en la tabla, sin embargo –y ésta es una ventaja de las visualizaciones– nos permite hacer algunas definiciones del comportamiento de la red completa y no sólo de actores individuales. En la Ilustración 5, que representa por la posición en la imagen el grado de autoridad³², matiza bastante el efecto de la sobre-representación de menciones y se

³² La autoridad es otra medida de centralidad relacionada con el grado de entrada, pero visto en relación con otros nodos. Así, la autoridad es la forma en que la influencia de un nodo coincide con la de otros nodos con alto grado de entrada, sobre un grupo de nodos similares, los cuales confirmarían su autoridad. Éstos nodos con autoridad, se relacionan entre

enfoca más en las propiedades de interconexión de cada nodo. Sin embargo, una vez más, el actor identificado como Mariana posee el mayor grado de autoridad, confirmando un grupo de nodos relevantes (Helio, Timoteo, Pilar, Sara, Adolfo, Tomás) al que hay que agregar un grupo de *hubs* que no poseen tanta autoridad, pero sí acceso a los nodos relevantes, como Víctor, Jacob, Carmen y Jeremías.

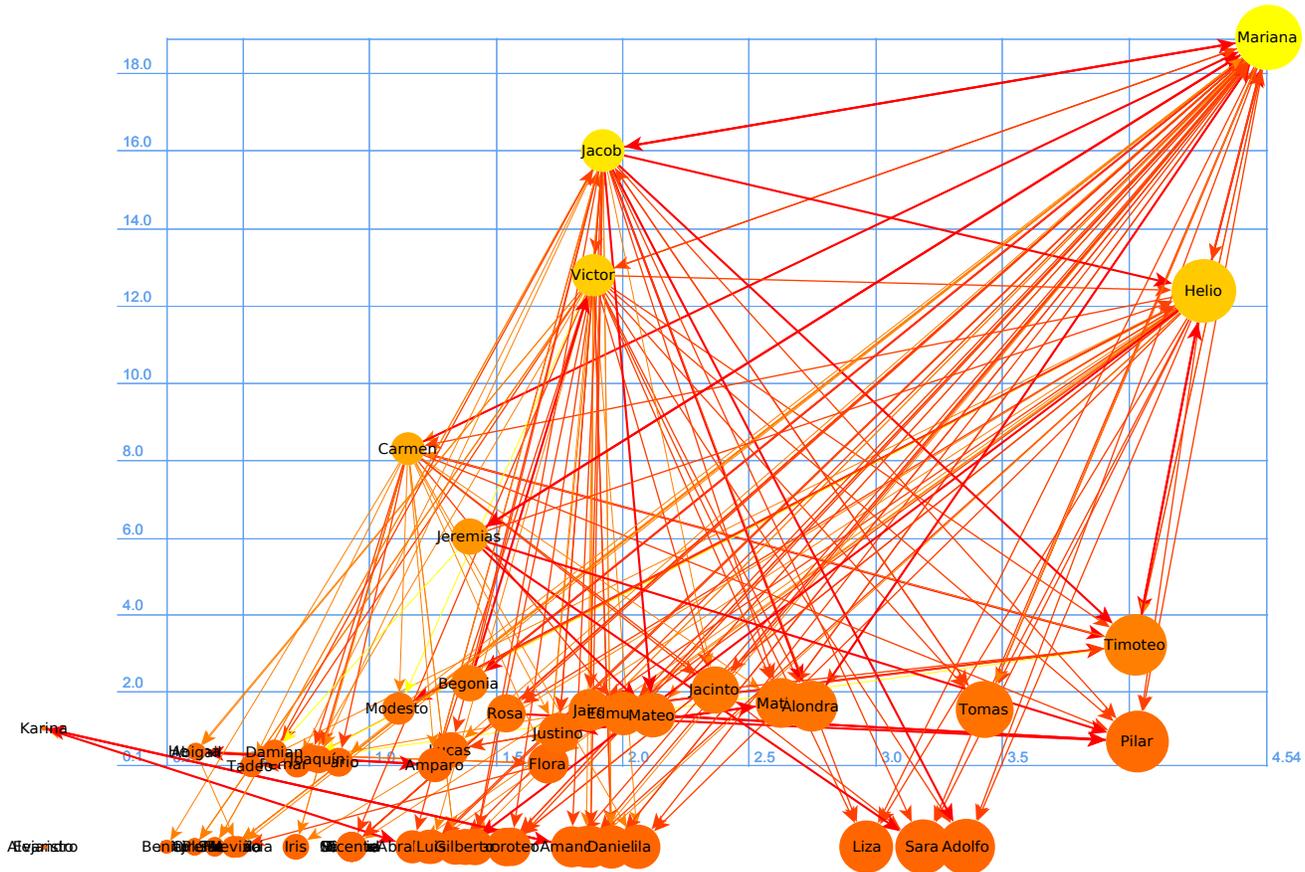


Ilustración 12: Relación de autoridad con hubs. En el eje de las x se pueden ver los grados de autoridad que también señalan el tamaño del cada nodo. En el eje de las y, la medición de grado de hub, también marcada por el color (más amarillo). Así, los nodos que se encuentran más arriba en el gráfico tienen mayor capacidad como hub, mientras que los que se ubican más a la derecha tiene una mayor autoridad. Con datos propios y generado en Visone

Hay que señalar especialmente la posición de los *hubs*, que tienen una función análoga a los *brokers*, para las relaciones dentro del grupo y que serán los principales mediadores entre las autoridades de la red y los *shareholders*. Así, de manera aproximada se podría afirmar que los gestores (grupo i) serán los actores con mayor autoridad, como Mariana, Pilar, Timoteo, Helio, Tomás, Adolfo y Sara; los *brokers* corresponden a los *hubs* vistos en la red, como Jacob, Víctor, Carmen o Jeremías (grupo ii) y los *shareholders* corresponden a los actores conectados por los *hubs* con las autoridades. Queda la duda

si a través de otros nodos concentradores de relaciones (*Hubs*). Esta medición, permite reducir la importancia de un nodo con alto grado de entrada y que está pobremente relacionado hacia fuera o con el resto de la red (Kleinberg, 1998).

sobre el grupo iv, la cual se aclara en la Ilustración 11 que da algunos indicios de su ubicación. Los personajes más excéntricos –en consecuencia, quienes menos autoridad tienen dentro de la red–, y que sólo poseen una relación direccionada hacia ellos –alto grado de entrada, bajo grado de salida– se puede decir que pertenecen a este grupo. En la observación y el levantamiento de datos, se puede corroborar que prácticamente todos los personajes de la periferia del grafo que no están relacionados con un *hub* son funcionarios gubernamentales y miembros de grupos empresariales que aportaron recursos para la restauración. Se puede decir entonces que este grupo se mantuvo bastante aislado del resto de la red, sin contacto directo con *shareholders* y mediatizados por los gestores de la red, que sin embargo no los hacían participar dentro de la red.

En el caso de los *hubs*, la información del análisis de la red se puede cruzar con datos sobre su vinculación con otros grupos y sus funciones públicas. Sabemos, por ejemplo, que Jacob está relacionado con movimientos sindicales; Víctor, sin pertenecer al grupo central de la red, ha tenido presencia durante todo el proceso y es reconocido por otros actores como una de las personas con más autoridad para hablar con los miembros de diferentes barrios; Carmen tiene a un tiempo un papel en la administración pública y participa de diferentes organizaciones civiles; y Jeremías está vinculado con los medios de comunicación y en consecuencia con actores de la política formal. Sin embargo, la red tiene un defecto ya señalado, ya que no da cuenta de la relación de los actores con organizaciones formales, por lo que es necesario incluir a ésta y sus relaciones en un análisis posterior.

En la red hay dos actores con una situación particular, Mariana y Helio, que poseen altos niveles de autoridad, así como su valoración como *hubs* es alta. Ambos casos sirven para ilustrar que, si bien puede ser útil clasificar a los actores de acuerdo con ciertos criterios estructurales y por sus formas de proceder, es común que las posiciones se puedan traslapar o alternar, y que incluso un mismo actor cumpla varias funciones, aunque esta multifuncionalidad no siempre es buena para la red. Es evidente que, en el caso de Mariana y Helio, ambos son demasiado centrales en el proceso al grado de que, si alguno de los dos falta, puede que se sufra un estancamiento severo, como el *impass* ocurrido en 2009 cuando la organización del año nuevo purhépecha absorbió los intereses de casi todos los actores. Si bien en este caso la ausencia fue consensuada de forma tácita, cuando se trató de retomar el trabajo en la Huatápera sin uno de los actores clave, el proceso tuvo un arranque bastante tibio y con poca participación. Otro problema de actores con tanta centralidad, especialmente intermediación, deriva de su control de las salidas de la red, que los convierte, de *facto*, en quienes determinan la posibilidad de entrada y de actuación en la red; y aun en el caso de que no lo hagan de forma intencionada, su duplicidad de funciones dificulta que la red interactúe con otras, estimulando su cerramiento.

Además de estos efectos de su posición, las diferencias entre Mariana y Helio también ayudan a revelar propiedades particulares del acomodo de relaciones. Mientras que Mariana posee niveles muy altos en todos los indicadores, Helio no posee una capacidad como *hub* tan importante, cosa que él mismo reconoce, a pesar de su papel como gestor no conoció a todas las personas de los barrios que pudieran

haber participado sin asistir constantemente a las reuniones. Entre Mariana y Helio, hay varias diferencias empíricas que ayudan a explicar sus posiciones: mientras que Mariana es oriunda de Uruapan, Helio es de fuera y con relativamente poco tiempo en la ciudad; así, aunque haya logrado una posición de autoridad en la red, él mismo no podría tener acceso a otras autoridades.

En su actitud con respecto a la red, ambos adoptan posturas que reflejan muy bien sus posiciones. Helio aspira más a ser sólo un mediador y conductor, así que, aunque muchos le reconocen liderazgo, él se ve a sí sólo como un coadyuvante del proceso. A diferencia, Mariana asume que su papel es central en el proceso, posición que es disputada por otros miembros que ven su posición más como una consecuencia del acuerdo para apoyarla, lo cual en parte es cierto. También es cierto que su “directorio” es por mucho el más amplio y diverso, y goza del reconocimiento externo e interno de su capacidad de movilización aunque no sea bien vista por todos. Es muy probable que su capital social haya pesado cuando, en medio de la tormenta política posterior al “michoacanazo”, se le ofreció una posición en el área de cultura de una administración urgida de legitimidad.

Sin embargo, posición no es disposición. Como ya mencionábamos al caracterizar a los *brokers* de la red, y en el caso de los dos actores más notorios, el modo en que acumulan relaciones, especialmente cuando crean huecos estructurales entre grupos que sólo pueden ser sorteados por ellos, condiciona el actuar de la red a su forma de operar y constituye un elemento que puede tender a socavar las bases de participación aun a condición de dañar la propia red. Tal vez, por eso, el señalamiento de los *shareholders* para “trabajar de verdad” en lugar de participar en las reuniones obedezca a una previsión para contener la influencia de los gestores. Tampoco se debe perder de vista que la red que se dibujó aquí es una red recortada de otra más grande que participa de la arena pública de Uruapan. Aun cuando se consideren las relaciones con otros grupos, no conocemos cuáles son las condiciones de participación de cada grupo, ni la distribución de poder dentro de las redes limítrofes. Puede darse el caso de que los poderosos gestores de esta red sean marginados en sus redes de origen, o de que redes paralelas determinen más el proceder de esta red y queden subyacentes debido a la falta de los actores notorios de la red paralela. En cierto modo, eso fue lo que ocurrió en 2010, cuando el año nuevo desmanteló una buena parte de la red para reforzar la relación entre la de los barrios y el desarrollo étnico purhépecha.

Hasta el momento, hemos descrito a grandes rasgos quiénes son los principales participantes y cómo operan en lo general, sin embargo estas actuaciones se enmarcan en una serie de principios emergentes que condiciona las acciones y que restringen la participación. Resulta obvio decir que cuando se reúne un grupo se pueden hacer muchas cosas; pero no todas serán aceptadas, éstas configuran una serie de límites que dan viabilidad a las acciones del grupo a través del tiempo y limitan los conflictos. Ahora vamos a analizar estas reglas y cómo modelan las operaciones dentro de la red.

V.2.2. Modos de operar y “reglas del juego”

El principio de organización de la red de la Huatápera fueron las reuniones en el edificio, convocadas por su encargado y a las que asistían todos los interesados, sin ninguna restricción de base. Este sólo hecho ya declaraba algo sobre el objetivo a largo plazo. Basta recordar que una de las posibles acepciones del vocablo *Huatápera* en purhépecha es “lugar de reunión”. Aunque para los lingüistas el acuerdo no es unánime, a muchos les satisface pensar que desde el Virreinato se contaba con un espacio de reunión y discusión que daba continuidad a las prácticas comunitarias prehispánicas, sin importar si el Estado tarasco era autoritario y centralista. También del Virreinato viene la consideración al puesto de encargado del hospital. El sacerdote, aunque no era parte del gobierno indígena, tenía un papel muy importante al estar bajo su encargo la administración de los bienes del hospital que incluían tierras y ganado, además de que el prestigio ganado como buen sacerdote del hospital era una tarjeta de presentación para ser elegido como autoridad civil (Miranda, 2008:79). La Huatápera era un espacio de formación política, al menos de cuadros que Weber (2006) podría calificar de burocráticos y que también facilitaba el acceso a otras instancias del poder político en la ciudad. Por eso no parece tan extraño que el encargado de la Huatápera en los últimos años haya sido un joven que forjó una importante presencia en Uruapan. Y también por ello, reunirse en la Huatápera era parte de esa reconstrucción de la continuidad tradicional, reafirmación del lazo natural entre los habitantes actuales de Uruapan y sus fundadores. El espacio mismo predisponía las prácticas.

Las reuniones que se comenzaron a realizar en el 2003 se hacían una vez por semana, una periodicidad que incluso el propio Gaspar reconoció que causó cierto desgaste a largo plazo. Sin embargo, el ritmo permitió definir con mayor rapidez una mecánica de funcionamiento. Por lo que el mismo encargado señala, en un inicio contó con el apoyo del antropólogo Argimiro Cortés, con quien fueron definiendo un esquema de reunión informal, que se ajustó con el paso del tiempo y se le agregaron herramientas metodológicas probadas junto al personal de la CDI central y que funcionaron bien con los barrios. Primero, se realizaba una introducción y presentación informal, especialmente si había algún nuevo miembro o sólo para abrir el espacio y propiciar el diálogo. Después se definía una agenda de cuestiones a discutir que el encargado generalmente se proponía y cuya viabilidad se discutía de acuerdo con las inquietudes de los asistentes. Eso significaba que a veces se daba desahogo a la agenda propuesta, sin embargo en muchas otras los asistentes decidían que se tenían que discutir antes otros temas y sólo después que éstos se desahogaban de los temas planteados se continuaba con la propuesta original. Por supuesto, esto implicaba que en algunas ocasiones las juntas se podían extender por varias horas y que no siempre se llegaba a una resolución. A esto se añadía el hecho de que con cierta facilidad se desviaban las discusiones o algunos actores alargaban mucho sus participaciones. Cuando no ocurría alguna de estas cosas, las reuniones pretendían principalmente informar sobre lo realizado desde la última reunión, para después plantear los puntos a resolver y hacer partícipes a los asistentes de la solución. Como espacio para la solución de problemas, las reuniones en la Huatápera generalmente buscaban apelar a la capacidad de movilización de los asistentes. Por ejemplo, si el

problema era que no se tenían boletos para el próximo evento a realizar, se planteaba el problema a la concurrencia y alguien podía decir: “Yo trabajo en una imprenta, a mí a lo mejor mi jefe nos puede hacer un descuento...”; así, este personaje preguntaba en su trabajo para, en la siguiente reunión, terminar de resolver el problema, informando costos y entonces planteando el siguiente problema: ¿Cómo financiarlo? El manejo de los recursos financieros no parece que haya sido un problema grave; de hecho, quien más tarde sería nombrada tesorera del Comité Pro-Restauración apenas es reconocida por actores menos involucrados. Al parecer, en un inicio los gastos de organización se sufragaron por medio de colectas en el momento que se planteaba el problema, a las que se agregaban donaciones y descuentos de actores que no participaban en las reuniones, aunque se les invitaba a aportar un “granito de arena”.

Si bien no se puede decir que se hayan dado problemas de dinero, sí había problemas sobre cómo manejar los recursos materiales. Considerando que la idea era realizar la intervención con el apoyo de todos los interesados, en un inicio se organizaron eventos para recaudar fondos, en los que participaron otros grupos como los pintores de la escuela de Manuel Pérez Coronado, conocidos como los “mapecos”. También se logró el apoyo de las escuelas de música del Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura (CECAM) y otros grupos de música para organizar conciertos. También se organizó una muestra gastronómica que dio motivos para discutir sobre la conveniencia de vender sólo platillos étnicos o todo tipo de productos, ganando la primera alternativa, que además contó con el apoyo de personas de la cercana comunidad de Calzoncin en forma de una muestra de atoles. En todos ellos, la participación fue abierta y se generó a partir de las posibilidades de los participantes. Ésta no fue la única forma de aportar, dentro del esquema de participación se decidió incluir a los industriales y hoteleros de la ciudad para que realizaran donativos en especie para la restauración. Sin embargo, esta información, que era conocida por los restauradores, al parecer no había impactado al resto de los participantes, que olvidaron qué representantes de los gremios empresariales de la ciudad habían tenido alguna injerencia, ya que aparte de actores centrales como Helio o Mariana, ninguno los mencionó. Incluso entre los dos actores mencionados hubo divergencia acerca de la forma en que los gremios empresariales participaban, ya que uno menciona que los empresarios no fueron incluidos en las reuniones, pues con ellos la dinámica de trabajo era diferente; mientras que, a partir del otro, no quedó clara la participación de los empresarios en la reuniones, pues sólo sugería que eran incluidos de alguna forma.

El distanciamiento con los empresarios define una de las características del modo de acción de la red que ya se podía ver en el análisis numérico de ésta: las relaciones con redes externas están fuertemente restringidas y medidas por *brokers* con propensión al manejo discrecional de las relaciones entre las redes. Lo mismo se puede decir de las relaciones con funcionarios públicos o con instancias de gobierno; dentro de la red se les denostó y con frecuencia se señaló que esos personajes sólo participaban por la obligación de su cargo y que en realidad se oponían a los empeños del grupo interesado en la Huatápera. Esto tampoco está del todo alejado de la opinión de algunos responsables

gubernamentales y no significó que, llegado el momento, los gestores de la Huatápera pasaran por alto el apoyo de las instituciones de gobierno. Cuando fue necesario, se solicitaron equipos, apoyo logístico y, por supuesto, autorizaciones. Y fue significativo que, en las reglas implícitas de la red, los actores gubernamentales y empresariales sólo podían participar por mediación.

El problema de la mediación y la representación es uno de los que más preocupa a los miembros de la red de la Huatápera, en especial a los participantes de la CDI. Debido a que la red funciona como un organismo extralegal, no tuvo una personalidad jurídica propia, como tampoco la tenían los barrios de Uruapan como tales. Tal vez un barrio constituya un patronato de manera oficial, pero hasta el momento los barrios como conjunto no tienen una representación. Por ello, al tiempo de iniciadas las reuniones para la organización de la restauración, la Huatápera se convirtió en el membrete de los barrios como unidad; pero como es evidente, la Huatápera seguía siendo parte de la CDI, así que existía el riesgo evidente de que se interpretara que la CDI estaba mediatizando o usando a los barrios para sus intereses. Así se estableció un *modus* de relación peculiar. El museo de la Huatápera recibía invitaciones, solicitudes y mensajes para los barrios, aclarando en todo momento que los destinatarios eran los barrios y que las autoridades del museo sólo transmiten la información sin anticipar ni asegurar ninguna respuesta por parte de los barrios. Se podía resumir así: “yo les digo, pero pregunte usted directamente”.

Esto conduce a otra constante sobre la representación dentro de la red de la Huatápera, referida a los individuos que actúan como representantes y su autoridad relativa. Por principio, se asume que quienes asisten a las reuniones lo hacen en representación de un grupo de personas de su barrio correspondiente, especialmente si entre los asistentes no está alguno de los *cargueros* reconocidos. Así, los compromisos aceptados, se asumen por parte del barrio. De otra forma, eso significa que el barrio se compromete sólo en la medida que una autoridad de éste reconozca el compromiso, así que la representación funciona a dos pasos, primero a través de un representante consuetudinario, el cual es representado en segunda instancia dentro de la Huatápera, aunque el representante es reconocido como representante de los barrios. El complicado juego de espejos responde a otro de los principios de participación de la red: aunque la participación estaba abierta a todos los interesados, no todos podían participar igual, sino que debían respetar un sistema de jerarquías dependiente de la edad y el prestigio de los actores.

La última característica de la representación afecta a la relación con otras redes, que como ya se comentó estaba altamente mediada por *brokers* y cuando se establecía una relación pública con otros grupos o simplemente al establecer en la esfera pública la identidad de los organizadores de la restauración de la Huatápera, se establecía una estricta personalidad colectiva que no permitía ser representada por ninguno de sus miembros. Al nivel de las relaciones interpersonales y de las discusiones internas, había una serie de niveles de representación que incluso podría parecer obscuro y cuando las relaciones eran públicas, el principio que debía de primar era el de la representación del

actor-red por sobre los actores individuales. La observancia de este principio fue la ocasión de fuertes disputas especialmente con *brokers* con altos márgenes de maniobra, con capital social e incluso representación formal para fines administrativos que en público olvidaban que no podían representar al actor-red. El problema de la representación se desdobra en tres sentidos: la representación pública hacia dentro de la red, la representación dentro de la red y la representación pública hacia fuera de la red. Este tipo de representación revela que los miembros de la red ven al grupo como un actor que los representa en la esfera pública, sin ser representado. Al aceptar la representación a través del actor-red, se refuerzan los vínculos y se inicia la constitución de una comunidad de acción política.

Pensar un proceso de participación en el marco de la administración pública municipal de Uruapan, con sus disputas partidarias y de facciones, pone en perspectiva la posibilidad de que espacios como la Huatápera permitan a los ciudadanos de Uruapan participar en arenas políticas sin tener que pasar por una maquinaria partidaria y en formas de participación que no están mediadas por la representación de la tradición liberal democrática. La participación política tradicional no parece interesar mucho a los actores de la Huatápera, más bien, por el contrario, parece que les causa alergia. La desconfianza hacia el gobierno, en particular hacia el local aparece con mucha frecuencia. Dicha desconfianza es cultivada por el propio gobierno con acciones sospechosas que reflejan las luchas al interior del campo de la política formal, especialmente la pugna entre partidos y facciones. Los arranques de participación de la presidenta interina Doddoli en los últimos meses de 2009 dan cuenta del valor que la red de los barrios, y con ella el discurso étnico purhépecha, habían ganado a ojos de los políticos profesionales, quienes ahora se apresuraban a “tomarse la foto” con la organización de los barrios. El colmo vino cuando, aun a petición expresa de evitar su participación como funcionario público, Doddoli asiste al año nuevo purhépecha y más tarde elabora un comunicado de prensa sobre su apoyo al evento. Esta aversión hacia la política formal no es una negación de toda forma de politicidad, sino un interés por discutir lo político en otras arenas. El poder, además de ser posibilidad de control de bienes materiales, es también la posibilidad de imponer definiciones de lo que es legítimo, positivo, útil y en última instancia del “bien común”, convirtiendo los debates políticos en luchas por imponer un sentido legítimo. Así, por ejemplo, en el barrio de San Pedro hay una fuerte discusión sobre los usos de un edificio anexo que una parte del barrio propuso como salón de usos múltiples, mientras que la otra desea que se convierta en la nueva capilla. La discusión no sólo es para definir si el edificio se adapta mejor a un uso o a otro, sino por decir cuál es el que goza de un sentido legítimo como parte del barrio.

En breve, se pudo detectar que, en el funcionamiento de las reuniones y en las acciones fuera de estas reuniones, los actores debían respetar algunas reglas, cuya violación se vería como una falta al pacto de participación. Por ejemplo, se debía mantener una estricta separación entre esferas que sólo podían ser conectadas a través de *brokers*, los cuales no detentan una representación pública de la red sino sólo para realizar gestiones. No existen los representantes públicos, sino que se impone la personalidad colectiva del actor-red como representante de los participantes. En lo interno, la representación de los subgrupos es legítima sólo en la medida que reciba una sanción externa o como representación de

segundo orden (representante del representante). Estos tipos de participación mediada son especialmente interesantes, ya que la trasposición de intérpretes en el proceso puede dejar rastros de la construcción de discursos y procesos de semiosis social sobre la participación en el proceso de puesta en escena del patrimonio.

V.2.3. “Esa señora no viene, pero organiza en su barrio”: representación de segundo grado

Uno de los rasgos más interesantes de las prácticas en la red de la Huatápera es este tipo de representación o delegación entre un representante que sólo cumple la función de comunicador o puente entre la asamblea y una autoridad o representante en su grupo de origen. El fenómeno descrito sería más o menos el siguiente: un participante de las discusiones en la Huatápera puede estar asistiendo en nombre de un líder del barrio y asume compromisos a su nombre, los cuales se cumplen generando una movilización dentro de la subestructura del barrio entre actores que no asistieron a la reunión y que incluso puede que no conozcan la problemática a resolver por medio de su acción, participan para cumplir el compromiso y con la noción de que ello contribuirá al beneficio común. Así, aunque no haya ido nunca a una de las reuniones, se puede decir que apoyé en el proceso y que incluso mi participación ayudó de cierta manera a cumplir los objetivos colectivos, aunque tal vez ese objetivo no sea directamente significativo para mí. Este caso se puede ver como un proceso de semiosis social en que un agente sirve como medio para poner en contacto a dos grupos y dos conjuntos de problemas, los de la Huatápera y los del barrio, suponiendo que hay entre ambos una relación expresada como un interpretante. Este interpretante será el que dé coherencia al proceso, ya que dotará de sentido tanto a la participación directa en la Huatápera, como al trabajo realizado en los barrios para resolver el problema, que de otra forma son necesariamente actividades desfasadas y anacrónicas. Hasta aquí el proceso no reviste nada especial si pensamos que es bastante común que para la realización de una actividad orientada a lo colectivo se invoque un fin común que compatibilice nuestra acción con la del grupo. El problema aquí radica en la multiplicación de mediadores, ¿Qué sentido tiene que un representante envíe a su vez a un delegado, cuando él podría participar directamente? ¿Por qué mantener un compromiso del que no se participó directamente?

Este tipo de participación de dos pasos parece un tanto ineficiente, ya que multiplica de forma aparentemente inútil la cantidad de actores necesarios para una actividad que bien podría haber cumplido una sola; sin embargo, parece que hay una razón, o al menos una consecuencia de esta práctica. La multiplicación de pasos en la interpretación del sentido social de la participación en un proceso, en este caso la restauración de la Huatápera, genera plus-sentido necesario para articular acciones a largo plazo y de alcance más general. Jensen utiliza la noción de plus-sentido para explicar cómo en las sociedades mediáticas actuales es posible que podamos entender el flujo de cientos de canales (el super-flujo) articulados en un sentido generalizante que nos permite definir super-temas para la interpretación. Para que este sentido generalizante se verifique es necesario que en la

producción de cada discurso se pueda generar un excedente al sentido planeado, un exceso de interpretación que se debería fijar en la audiencia durante la recepción. Cuando la audiencia puede articular los discursos de los medios a pesar de su polisemia y diversidad, tenemos una manifestación de la producción de plus-sentido. El plus-sentido será entonces el resultado final que se convierte en condición previa para la reproducción discursiva (1995); esto es, sin generación de plus-sentido que articule la circulación de mensajes en una sociedad, ésta no sería viable, ya que nadie estaría interesado en intercambiar sus discursos en un entorno en que éstos son ininteligibles y por lo mismo carentes de relación con otros textos. La generación de plus-sentido requiere cierto control de la circulación de sentidos, especialmente la capacidad de aumentar su circulación, ya que el sentido sólo adquiere valor –y sentido– cuando más actores lo comparten y están dispuestos a usar las mismas reglas de uso, producción y circulación. Cuando un mensaje comienza a circular, comienza la producción de plus-sentido, y ésta será evidente cuando podemos imponer un sentido general a los sentidos particulares de los mensajes. Esta capacidad hace que el plus-sentido sea una condición necesaria para la reflexividad en distintas fuerzas políticas y comunidades científicas (Jensen, 1995).

Una posible explicación de esta multiplicación de representantes, es que sea una táctica adoptada para aumentar la circulación de mensajes entre dos redes de acción pública y, en el paso, dotarlas de plus-sentido para propiciar el reconocimiento reflexivo de un fin o meta común. Si los barrios hubieran participado de lleno y directamente en la Huatápera, probablemente la producción de plus-sentido sería insuficiente para articular sentidos generalizantes en las acciones de los barrios; o en otros términos, si las organizaciones de los barrios no hubieran mantenido cierto grado de separación con respecto al proceso de restauración, no habrían podido aprovecharlo para la construcción de un discurso patrimonialista útil en la arena política local y regional, como sí lo ha sido el modelo actual que ayudó a los barrios a insertarse en las discusiones sobre la distribución de los espacios urbanos y legitimar su participación en la reconstrucción étnica de lo purhépecha, al no participar todos sus representantes de manera directa en las reuniones auspiciadas por el CDI. De ser así, habrá que analizar transversalmente los efectos de esta estrategia e identificar si el patrón se repite en otras instancias y puede admitir una explicación diferente.

En el proceso de circulación de discursos sobre la Huatápera como patrimonio de los barrios, agregar un eslabón a la cadena de interpretantes llevó a una mayor difusión del discurso generalizante, que eclosionó en la emergencia de una comunidad política que gracias al plus-sentido que el proceso generó ahora cuenta ya con referentes para construir una definición de sí misma y, en el camino, excluir y condicionar la participación de otros actores locales, al tiempo que busca superar en el nivel regional la condicionante a su legitimidad como purhépechas.³³

33 La designación de Uruapan como sede, para el año 2010, de la ceremonia del año nuevo purhépecha indica que de la exclusión se ha pasado a una participación condicionada, que aún queda pendiente de conocer sus consecuencias y las razones que provocaron el cambio.

V.3. La renovación del discurso sobre el territorio.

El problema de la presión demográfica en la ciudad es sin duda un elemento que no se puede olvidar si queremos entender qué ha pasado en Uruapan en los últimos 20 años. No podemos olvidar que aunque es una ciudad en crecimiento y próspera, posee zonas de pobreza y marginación que han puesto en riesgo la gobernabilidad de la ciudad (Zepeda López, 2004, 1995). Resolver estos conflictos ha necesitado de la elaboración de pactos con concesiones a los recién llegados que también han puesto tensión sobre la relación de los habitantes más antiguos con las autoridades. Esto se puede ver, por ejemplo, en la discusión acerca del programa cultural municipal que es uno de los escenarios donde aparecen las disputas, pero no el único, de una compleja red de influencias, conflictos y alianzas por definir el campo cultural en el municipio. El campo cultural del municipio y la ciudad de Uruapan es particularmente interesante por su diversidad, complejidad y conformación histórica. La ciudad es una zona de transición entre regiones ecológicas, lo que la convirtió casi desde su fundación en cruce de caminos y punto de encuentro de diferentes tradiciones culturales. Al borde de la zona de influencia purhépecha, es la puerta de acceso a la Tierra Caliente michoacana, donde se asentaron grupos nahuas, en el último siglo colonias de italianos, así como numerosos ingleses, alemanes y norteamericanos, y en las últimas décadas, migrantes de todo el estado que vienen a trabajar en el cultivo del aguacate. Esto le da a la ciudad una gran diversidad en proporción a su población de poco menos de 250 mil habitantes. Esta diversidad ha generado relaciones sociales complejas entre los diferentes grupos, y de éstos con sus grupos de referencia a nivel regional. Uruapan es a veces una ciudad de mestizos y también un lugar de expresión de la cultura purhépecha, una locación histórica que trata de conservar la fundación virreinal de la ciudad y una urbe que crece desordenada, generando pobreza y exclusión. Es el asiento de importantes industrias del estado y depende en mayor medida del monocultivo del aguacate. En los últimos cinco Ayuntamientos, el partido en el poder ha cambiado tres veces y el último presidente municipal estuvo en la cárcel para regresar meses después a su antiguo puesto, para hacer aun más contradictorias las cosas. Todo esto hace que la construcción de políticas culturales en la ciudad revista una gran complejidad, a la que hay que sumar que es la sede de varias organizaciones culturales que a nivel local han tratado de influir en la definición de políticas desde la década de 1950, desde el tianguis artesanal hasta la reciente organización del fuego nuevo purhépecha; todos con una intención manifiesta de modelar, en diferentes sentidos, la cultura local. En el caso de la red de acción pública de la Huatápera, ésta ha tratado de influir en la definición de políticas y proyectos de acción concretos en los tres niveles de gobierno para el manejo del edificio. Esto no es lo único en que la red ha influido. Como mencionábamos antes, la red surge como una reacción a las amenazas de que la territorialidad de los habitantes de la ciudad quedara disuelta, y ahora también ha comenzado a elaborar una serie de distinciones entre los habitantes de Uruapan, las cuales legitiman un orden social que se pone en escena usando la Huatápera y la identidad étnica purhépecha como telón de fondo.

Lo que está en juego hoy en día en la Huatápera es la distinción política de una comunidad, o en otras

palabras, la construcción de una comunidad política que permite diferenciar a los otros y por lo tanto constituir un orden particular, un orden en que el mismo edificio es usado como legitimador, dotándolo de una realidad objetiva que lo convierte en territorio natural y pasado tangible. La comunidad de los barrios busca fundarse en los antecedentes históricos que le representa el edificio para transformarlos en el testimonio más claro del mantenimiento de las comunidades indígenas que dieron origen a la ciudad y que eran la base de su organización política. Por ello, no es casual la referencia constante, en los discursos públicos de miembros de los barrios, sobre al pasado de la Huatápera como un espacio clave del gobierno de la república de indios virreinal y su referencia como espacio de reunión de la comunidad.

A pesar del fervor de los habitantes de los barrios y otros participantes de la red, hoy en día la comunidad que se reunía en la Huatápera no existe, y probablemente nunca existió como la imaginamos. Como se ha señalado antes, Uruapan desde su formación fue una ciudad plural y sometida a constantes presiones externas; es poco probable que en esas condiciones alguna vez la república de indios de Uruapan haya sido una idílica comunidad de iguales sólo perturbados por el arribo eventual de algún peninsular, de los cuales, por cierto, varios vivían en el núcleo urbano. La conflictividad de comienzos del siglo XX es también reflejo de los diferentes movimientos y conflictos que perfilan la vida política de Michoacán, ya que durante tres décadas entre 1920 y 1950, Uruapan vio pasar la Cristiada, el agrarismo y el sinarquismo, la formación de células comunistas (Mendoza Arroyo, 2002:68; Zepeda López, 1995:305) y delineando al mismo tiempo grupos radicales de resistencia popular de “derecha” contra el autoritarismo gubernamental (Zepeda Patterson, 1992:68). Más que una situación infausta, ésta parece una de las características de la vida política de la ciudad, por lo que no nos debe de sorprender que los conflictos se reediten en el siglo XXI con nuevas facciones. Tal vez la novedad de esta nueva escaramuza política es que ahora uno de los elementos cohesionadores es la Huatápera, que ayudó a la constitución de una comunidad política basada en la distinción étnica y que busca directamente reencausar el gobierno del espacio de urbano convirtiendo la ciudad en territorios que se definen simbólicamente. Las consecuencias de preguntarnos por la constitución de esta comunidad política son preguntarnos por las distinciones que ésta elabora para reconocer a quienes quedan fuera de la comunidad y las razones por las que se les excluye, la disputa por recursos con los que se modela la estructura de la sociedad y las formas en que se da esa construcción.

En la escaramuza política actual, no la coyuntural del “michoacanazo” sino la que viene de atrás y afecta la definición de la cultura política de la ciudad, emergen dos bloques de actores en un cambio radical del orden precedente. Basta hacer un poco de memoria para recordar que desde la parcelización del ejido, el territorio se convirtió en objeto de disputa, y fue perdido en la mayoría de los casos por los viejos pobladores, que contra los aguacateros se vieron sobrepasados por sus recursos y que los migrantes superaron en número y organización. Para agravar aun más las cosas, los ejidatarios se dividieron en luchas internas, en los barrios ya había una añeja tradición de pleitos constantes. En estas condiciones, los que parecían los ciudadanos legítimos habían perdido cualquier posición de privilegio

en el campo en el que antes mandaban; en palabras de Foucault, no contaban con ninguna posición estratégica que les permitiera controlar los movimientos de los oponentes, y en consecuencia habían perdido todo poder para finales de la década de 1980. En el campo político de Uruapan, se había operado un cambio en las relaciones de poder que los había alejado de los instrumentos de producción política, esto es, de los instrumentos de producción de una representación del mundo social (Bourdieu, 1982), reproducciones que antes controlaban y que habían perdido al volcarse al control del territorio en su sentido material. En franca desventaja para apropiarse de más recursos territoriales –ya de por sí escasos y limitados–, fragmentados como grupo social en diversos subgrupos vinculados a un orden social ya inexistente y a una ordenación territorial que había sido desbordada por el crecimiento urbano, los habitantes de los barrios de Uruapan sólo tenían como recurso su sentido de territorialidad y lo pusieron en escena con la intención de incorporarse a las nuevas reglas del juego político; ésta fue una nueva forma de representar al mundo social en el que ellos ocupaban de nuevo una posición privilegiada.

Para entrar de nuevo en el juego los viejos actores debieron asumir algún interés común, construir una afinidad grupal como primer requisito para la formación política de una comunidad (Weber, 2004:150). El primer fundamento de esa afinidad era la territorialidad, que además estaba determinada desde la fundación de la ciudad y era un destino transmitido por mediación de un sacerdote, mezclado con héroe cultural, y por tanto, revelación del orden natural de las cosas. Ser parte de un barrio era participar de un orden instaurado desde tiempo inmemorial y legitimado por una autoridad inequívoca. En consecuencia, ser parte del barrio es pertenecer a un grupo que mantiene una descendencia, costumbres y destino común. No importaba que la organización barrial en la práctica hubiera dejado de funcionar hacía cuatro décadas, se estaba formando una nueva identidad que no necesitaba de una acción social concreta, ni de un grupo, sino que era el requisito para la formación de un grupo que pudiera contender en el campo político. Se estaba conformando una identidad étnica.

Esta nueva etnicidad necesitaba dotarse a sí misma de recursos simbólicos para construir una identidad, una serie de marcas que definieran la naturaleza inmanente del grupo. Se inicia la construcción de una identidad basada en la memoria, que se concibe como el principio activo que convoca a los estados primigenios, como la invocación constante a la fundación y a fray Juan de San Miguel como héroe cultural que define la estructura del orden social legítimo. Hay un constante llamado al origen común y ancestral, plasmado en las apariciones constantes de la fundación, en discursos, prácticas, asimilado ya como un conocimiento natural; todos sabemos quién fundó Uruapan y cómo lo hizo. Si la etnicidad se define como el sentido de pertenecer a una comunidad de memorias y mitos comunes de origen, asociada a una tierra histórica (Smith, 1996:61), los habitantes de los barrios de Uruapan tenían ya una bien fundada etnicidad.

Estas dos reconfiguraciones étnicas, a nivel local y regional, parecerían sincronizadas, aunque en realidad han provocado efectos que señalan las contradicciones de una definición étnica esencialista en

sociedades que han sufrido intensas dinámicas de cambio. Weber señaló que lo étnico no sólo afecta las diferencias de vestido, vivienda, alimentación, división del trabajo, etc., sino que marca una concepción de lo que es correcto y propio. Esto crea diferencias entre los grupos que conservan la norma y los que la violan, y con ello la convicción de la excelencia propia y la inferioridad de los otros. Esta distinción crea una forma de honor de masas accesible a cualquiera que subjetivamente se considere descendiente de la comunidad, dando como resultado la noción de una diferenciación horizontal de la existencia (Weber, 2004:152). Ya no importa si en una lógica económica pertenecemos a la misma clase, o si compartimos un mismo proyecto político, hay una distinción que coloca a los miembros de la etnia en una posición diferenciada y que les da derecho de juzgar a los otros como seres incompletos. En la definición de la etnia, vemos una apuesta por controlar el sentido del mundo social y, en consecuencia, el poder sobre los esquemas de clasificación que se encuentran en la base de las representaciones de la realidad, que al cambiar hacen ver otra cosa, otras propiedades. Estos esquemas de clasificación, traducidos en una lógica simbólica que crea marcas de diferencia, límites y sentidos que dan orden, se convierten en principios de división lógica y política mantenidos por el poder simbólico de hacer ver y hacer creer (Bourdieu, 1998:490).

Las primeras manifestaciones de este poder simbólico se traducen en la definición de los límites de lo propio, y en la roturación de lo *otro* que no se puede aceptar como correcto. Así, los habitantes de los barrios de Uruapan han convertido a sus vecinos de las zonas recién urbanizadas en *los otros*, lo cual se puede ver en la reticencia a incluirlos en la organización de actividades culturales, o su pretensión de mediatizar su participación debido a su “inexperiencia” en la organización. A pesar de ello, para las comunidades de los barrios de la ciudad, la construcción de una etnicidad como purhépechas de Uruapan supone entonces la exclusión de aquéllos que no cumplen con la norma, asignándoles a éstos el título de habitantes de las “colonias”, como se conoce a todos estos asentamientos de los últimos 30 años. A las colonias se les excluye de las actividades rituales del grupo. Reproduciendo el rechazo que los purhépechas hicieron a los uruapenses barriales, éstos rechazaron a los colonos. Probablemente por ello, cuando se inicia la organización del ritual de las aguadoras no se invita a participar a ningún representante de las colonias, y hasta la fecha éstos no cuentan con representantes en la ceremonia que se supone debería expresar la identidad colectiva de los habitantes de la ciudad. Sin embargo, no están completamente excluidos de participar, pueden ser invitados a integrarse al grupo de un barrio, no como entidades independientes.³⁴ A decir de uno de los organizadores del ritual de las aguadoras, la participación directa de las colonias no se ha dado porque sería muy complicado organizar a tantas personas, por lo que se ha preferido que sean los barrios los que medien a nombre de la participación de las colonias. Sin embargo, los habitantes de las colonias se quejan de que los barrios aprovechan esta situación en sus propias disputas, ya que simulan que los participantes de las colonias son del propio

34 El año 2010 introdujo una variación inesperada, la parroquia de San José reclamó estar asentada donde antes se encontraba el barrio de Reyes, y por lo tanto, que eran sus herederos y con derecho a participar en las aguadoras. Sin conocer la veracidad de la afirmación de los representantes de San José, es interesante notar que el criterio que define la identidad de los barrios tiene un anclaje territorial tan fuerte,

barrio, inflando su importancia en los eventos. Además, no reconocen la identidad de las colonias asumiéndolas como subordinadas de los barrios, por lo que las *ireris* de las colonias son usadas a veces como corte de las *ireris* de los barrios.

Esta doble exclusión, de los uruapenses como purhépechas y de los nuevos colonos como uruapenses, parece un ejemplo del uso de las identidades étnicas como fronteras de exclusión (Gitlin, 2000:59), que en lugar de ser cuestionadas se levantan para proteger la identidad del grupo. El control de estas fronteras de distinción requiere, como se mencionó antes, del control y la apropiación exclusiva de los signos distintivos que se constituyen en “distinción natural” (Bourdieu, 1998:247). Primero se constituyó al territorio como signo de esta distinción, sin embargo aun faltaba estructurarlo, definir sus límites y su centro, finalmente darle gobierno. Surge entonces un gobierno de lo simbólico, organizado desde grupos dedicados exclusivamente a la regulación y reproducción de los significados sancionados, grupos que comienzan casi siempre sus actividades durante la década de 1990 y tienen como función articular la construcción de un nuevo cuerpo de significados para definir lo uruapense. Es el caso del Grupo Cultural “Uruapan visto por los uruapenses” o de Cultura Uruapan, que se lanzan a la escena pública para “procurar la revitalización y fortalecimiento de la vida cultural de la ciudad que los vio nacer.” (Guzmán Ávila, 2002) Estos grupos son conscientes y señalan las limitaciones del Estado para dotar a la ciudad con infraestructura cultural a su altura y por lo mismo se visualizan como los encargados de la política cultural en la ciudad, substituyendo a un gobierno incapacitado para cumplir con esa labor. Por supuesto, el gobierno local no comparte la misma noción y mantienen un aparato burocrático dedicado a la cultura que reproduce con ligeras variaciones el modelo de la Casa de la Cultura, una oficina centralizada que da acceso y distribuye entre la población productos altoculturales y de paso favorece la conservación de la cultura local. En esta disputa por el control de los recursos simbólicos, los grupos civiles se enfrentan a otras dos capas de burocracia gubernamental: la estatal a través de las secretarías de cultura y turismo, y la federal, mucho más compleja, especializada y fuerte. Recordemos que es esta última la que detenta el control legal de la Huatápera, que sigue siendo el documento material más importante del origen común de los habitantes de los barrios y la legitimidad de su orden social. El proceso general, del que la restauración de la Huatápera es sólo una parte, tiene como fin último reconstruir la memoria de la ciudad, lo cual afecta al orden social que la ciudad materializa. La memoria puede ser un agente de cambio del mundo social, puede ayudar a institucionalizar la identidad de un grupo o a fundamentar la exclusión, la memoria es un elemento imprescindible en la construcción de acciones políticas (Jelin, 2002:16) y de forma paralela, en la constitución de operaciones estratégicas que permiten convertir el espacio en un territorio (Giménez Montiel, 2005:10). El papel de la memoria en estas prácticas es fundamental ya que esta establece una conexión entre el sentido y la acción (Jensen, 1995:162) que las justifica en dos direcciones: cuando una práctica se asienta en la memoria, cobra sentido de inmediato como un elemento en la definición de una identidad o un territorio; y al mismo tiempo, una práctica tiene sentido cuando encuentra sus referentes en la memoria social. En los últimos 20 años los barrios de Uruapan han iniciado un proceso

de sistematización, estructuración y domesticación de la memoria, evidente en la forma en que se expresan en la actualidad sobre su identidad purhépecha como una parte esencial de su ser social, que justifica la exclusión de aquéllos que no comparten esta memoria social. La memoria se puede comparar a una red semiótica (Jensen, 1995:167), una estructura que permite interpretar la realidad y que, junto con el patrimonio, su *alter ego* (Hartog, 2007:179), legitima y crea el orden social de forma duradera, como guiones que están disponibles en cualquier momento para recordar cómo deben de ser las cosas. La red de actores en torno a la Huatápera ha definido un modo de estructurar la realidad mediante: i) la representación de segundo orden, que busca iterar las interpretaciones redundantes para aumentar el plus-sentido; ii) el cerramiento entre redes de acción pública, que es controlado por *brokers* que limitan la calidad de las interacciones en la red; y iii) la representación colectiva a través de la red, que funciona como una membrana semi-permeable, esto es, las entradas son procesadas por los agentes, mientras que las salidas por la red. Estas características se replican en la red semiótica de la memoria y el patrimonio de Uruapan, donde el pasado es reinterpretado de forma iterativa (i), esto es, no se agrega conocimiento a la memoria sino que resignifica lo que ya se sabe con ligeras variaciones que crean la ilusión de que el conocimiento se amplía cuando en realidad se está repitiendo una verdad canónica. Esto se puede ver en las iteraciones que todos los representantes de los barrios hacen para explicar la fundación de Uruapan, los cuales sin ningún problema repiten la misma historia como si fuera la primera vez que se escucha. Lo mismo sucede con la Huatápera, eternamente congelada en el hospital del siglo XVI, manteniendo categorías esencialistas de la oposición entre el nosotros-indígenas-purhépechas y los otros que han dañado a la comunidad, y por ello desaparecen de la rica historia del edificio (ii). Finalmente, el patrimonio para los barrios se ha convertido en un muro al que se puede ingresar sin reclamar tener una identidad colectiva distinta, aunque exige la profesión de un pasado común achatando la variedad de interpretaciones que el mismo patrimonio permite por una que está sancionada por la iteración de la misma interpretación (iii). Así, el patrimonio se convierte en el guión de una historia donde los barrios poseen un pasado común que se opone a la falta de memoria de las colonias y que sólo pueden tener cabida en la ciudad en tanto acepten la mediación cultural de los barrios.

Capítulo VI. Conclusiones

La política es la pregunta sobre la imagen pública de las microscópicas, multiformes e innumerables conexiones ente manipular y disfrutar, la breve y masiva realidad de una actividad social en juego con el orden que las contiene.

Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*

Después de siete años de reuniones, cuatro temporadas de restauración de la pintura mural, una restauración arquitectónica y la organización del evento étnico-cultural más importante de la región, ¿qué consecuencias ha tenido la organización de un grupo de ciudadanos de Uruapan para la restauración de su inmueble patrimonial más importante? Por supuesto que la pregunta admite una respuesta técnica, y en resumen se podría decir que el proceso ha sido un éxito, ya que ha permitido la conservación del inmueble, activó a un grupo de ciudadanos en la revaloración de su patrimonio y está contribuyendo a descargar a las instituciones responsables del cuidado del patrimonio. Esta perspectiva, que alegrará a los especialistas en patrimonio, no corresponde a lo que se puede observar en el desarrollo de lo político dentro de la ciudad, especialmente en su cultura política. Las recientes disputas políticas en Uruapan y el proceso de organización de la ceremonia del año nuevo han posicionado a muchos de los participantes de la red de gobernanza de la Huatápera en otras esferas públicas, por lo que en mucho sentidos ha ganado legitimidad e interlocución. Sin embargo, hacia el interior, la concentración de las funciones estructurales de la red en unos pocos actores pone en entredicho su continuidad, que depende de la voluntad de estos actores. Como muestra: el mismo 2009, período en que apenas se realizó una reunión, entre los cambios de actores y nuevas ocupaciones de otros.

Al principio de la investigación se planteó indagar cómo los procesos de gobernanza del patrimonio y las prácticas discursivas que éstos generan, iniciarían cambios en la politicidad que trascienden el propio campo del patrimonio y que incluso podrían iniciar cambios sociales duraderos. En ello había una hipótesis, acerca de las propiedades disruptivas de estos cambios que en provocarían pequeños reajustes con efectos estocásticos, o en otros términos, que los nuevos procesos políticos generarían pequeños cortocircuitos que terminarían por reconfigurar algunas secciones del sistema político. Probar una suposición de esta magnitud requiere un esfuerzo continuado y de mayor amplitud, pero al menos en lo que se pudo observar en Uruapan hay algunos indicios de cuál puede ser el sentido que tienen una configuración política afectada por nuevas prácticas, especialmente las de gobierno participativo. Cómo también señalamos al inicio, para que estas prácticas prosperen, es necesario que los actores involucrados posea cierto grado de heterogeneidad en su origen y de homogeneidad en la distribución de capital social que les permita, mediante el propio proceso de construcción de una red social e integración de nuevos miembros a ésta, ampliar la base social de los beneficiarios del uso común del patrimonio. Regresando a la metáfora del cortocircuito, para que una forma de gobernanza prospere es necesario que los cortocircuitos que provoca sean distribuidos, descentralizados y homogéneos, ya que si se diera una o dos grandes descargas en un zonas localizadas, no lograremos una reconfiguración, sino quemar el circuito. Por ello, si el patrimonio es enajenado por un grupo que es el único que aprovecha los cambios en el modelo de gobernanza, entonces en lugar de dar pie a cambios que

alienten la participación social, esté se convierte en un instrumento para la reproducción de desigualdades. En principio podemos decir que lo que se observo en la Huatápera refuerzan esta conclusión, pero también le agrega muchos matices para entender como se da la participación y la representación política, así como para acercarnos a los usos del patrimonio en estas reconfiguraciones.

En el contexto general, la redefinición de la identidad cultural regional y del papel del Estado hicieron que el territorio se volviera a tasar como un bien simbólico y que los aparatos de control de la producción de significados se reposicionaran en las disputas políticas. El adelgazamiento del Estado y su conversión en administrador, aminorando sus facultades como conformador de los individuos y grupos, abonaron las condiciones para que apareciera un vacío en el campo de la producción simbólica, que creó resquicios para la emergencia de nuevos actores. En el caso de Uruapan, la producción simbólica además permitió responder a la presión de actores sociales mejor organizados o con más recursos, mediante su exclusión del campo de la producción simbólica legítima. Éste se acompaña de un *habitus* que construye la representación de una historia mítica, una “era dorada” de la que los habitantes actuales son herederos caídos en desgracia por la llegada los otros, que alteraron el orden natural manifiesto en la organización del espacio y en las instituciones objetivadas en el edificio de la Huatápera, que devino en un tótem de las identidades de los habitantes “históricos”.

La legitimidad política se construye ahora a partir de la historización acompañada de una constante incorporación de prácticas simbólicas que demuestran la continuidad de la tradición, como las danzas, la música y las artesanías, que muestran a los barrios como guardianes del pasado. Por otro lado, se puede verificar un incipiente proceso de naturalización de las diferencias construidas a partir del proceso de reconocimiento étnico, que comienza a esbozar una biopolítica de cuño genético sobre la identidad purhépecha, que sirve también para justificar la participación de quienes no poseen rasgos culturales y si poseen “el gen de la identidad” purhépecha. Tal vez, el más importante de los cambios en la cultura política es el que se refiere al papel del control de un espacio y su valor político. Si antes el territorio era la dimensión donde se ejercía la dominación, al convertirlo en patrimonio y recurso simbólico, la dominación se trasladó a las poblaciones que se identifican con una territorialidad imaginada. Estas prácticas, en el caso de la relación entre los barrios, han ayudado al reconocimiento de un pasado común y a que colaboren entre sí grupos en la conquista de derechos y beneficios colectivos; aunque en la relación con las colonias, han permitido construir una distinción que legitima la exclusión de los otros en los espacios de participación y cancela la posibilidad de acciones sociales que beneficien de forma más equitativa a todos los miembros de la ciudad.

La construcción étnica y territorial ha aprovechado los vacíos dejados por la acción gubernamental para definir nuevas políticas culturales, que probablemente en corto plazo les dé acceso a recursos públicos y a la definición de políticas urbanas a los grupos culturales que se han sumado al carro de las distinciones aunque no necesariamente participen de él. Es el caso del Núcleo de Grupos Culturales de Uruapan, que pretende ser una metaorganización en formación que articula a grupos culturales

identitarios con otros que sólo cultivan alguna producción cultural, y que están movilizando recursos sociales y políticos para obtener un espacio fuera del control de los organismos culturales municipales. Por otra parte, los grupos y actores individuales que han tomado mayor relevancia han establecido mecanismos para controlar o al menos mediatizar la participación de otros actores en ciertos eventos públicos, como lo ilustra el caso del ritual de las aguadoras y las fiestas patronales. Esto pone en evidencia lo que muchos comentaristas sobre la participación social han señalado antes: si no se garantizan mecanismos para lograr la nivelación de los participantes, una elite de participación terminará cooptando todas las decisiones (Abers, 2003). O desde otra perspectiva, el incluir a los actores involucrados en las políticas públicas, en su diseño e implementación, no es una solución por sí misma ni conduce a una democratización o a un mejor diseño de las políticas. En los casos en que se han instrumentado mecanismos de participación ciudadana en los procesos de gobierno, es dudoso que éstos hayan permitido el empoderamiento de los ciudadanos. Cuando se ven otros casos de participación en la definición de políticas públicas sobre el patrimonio, el “particionismo” (García Canclini, 1997:73) se ha traducido en acciones de promoción y difusión del patrimonio que no responden a una indagación sistemática sobre lo que piensan y hacen quienes serán destinatarios de una política cultural, que son representados por quienes mediatizan la participación.

Como prácticas específicas, en la red de la Huatápera se pudieron observar fenómenos que enriquecen la comprensión de los procesos de participación; en especial, la representación de segundo orden o la iteración de las interpretaciones redundantes para aumentar el plus-sentido parece ser una herramienta muy importante para consolidar un discurso aprovechando medios al acceso de cualquier grupo, sólo es necesario aumentar la cadena de representantes. Esto además refuerza el sentido de pertenencia al grupo y funciona como una preparación para la participación en otras instancias, ventajas que hacen aun más redituable que los líderes no asistan a las reuniones. La iteración debe de tener un límite, ya que el deterioro de la calidad de la comunicación aumenta con el número de mediadores, por lo que debe existir un punto crítico en el que agregar más representantes de los representantes produzca bloqueos en el flujo de información y no aumente substancialmente la producción de plus-sentido, ya que la participación de estos representantes de segundo orden está demasiado codificada.

Por otro lado, el hecho de que se privilegie a la representación colectiva hacia fuera y la mediada por *brokers* hacia dentro tiene dos interpretaciones. En principio, la representación pública que privilegia lo colectivo parece parte del mismo discurso de identidad étnica, que incluye entre sus valores la superioridad de las formas de organización comunitarias que serían herencia y tradición del pasado prehispánico. Si esto fuera sólo así, no se entiende por qué el mecanismo no es simétrico, sino que las relaciones desde otras redes hacia la de la Huatápera se dan mediadas a través de actores concretos. Pareciera que en realidad la imagen pública colectiva es una respuesta a la incapacidad de la red de ejercer un control estrecho sobre los individuos, que son los que realmente tienen la capacidad de establecer relaciones con otros grupos al mismo tiempo que hacia fuera construyen una imagen de trabajo colectivo (Triandis, 2006). Esta apariencia colectiva, termina por dar una enorme

discrecionalidad a los individuos para establecer pactos y alianzas que no serán discutidos pues no aparecen como producto de las actividades de la red. Esto último va de la mano con el ambiguo papel de los poderes económicos locales que se relacionan con la red. Al menos a través de la perspectiva de la misma red del patrimonio, estos son altamente opacos y su participación ha sido mediatizada y separada de los procesos que se llevaron a cabo sólo con los barrios. La interacción casi exclusiva por medio de unos pocos *brokers* hacen suponer que se ha establecido una alianza de *facto*, que no pasa por los canales de participación reconocidos con los barrios, lo cual apuntaría a un proceso paralelo de legitimación oligárquica en el campo cultural.

En resumen, las posibilidades de participación a raíz del declive del Estado benefactor, en el caso de análisis, se encuentran fuertemente estratificadas según el acceso y disponibilidad de capital social, el cual obedece a la necesidad de agruparse para movilizar recursos que antes no existían al encontrarse bajo control de los organismos gubernamentales. Estos grupos de movilización política se transforman progresivamente en nuevas formas de membresía cultural. En el contexto actual de la política municipal en todo el país, marcado por las disputas partidarias y de facciones, los espacios como la Huatápera y las capillas de barrio, permiten a los ciudadanos de Uruapan participar en la arena política sin tener que pasar por la maquinaria partidaria, una forma de participación que no está mediada por la representación de la tradición liberal democrática. Este tipo de participación política no parece interesar mucho a los actores que en la actualidad participan en la Huatápera, más bien al contrario parece que les produce alergia. Este último rasgo, no es precisamente exclusivo de la red de la Huatápera o de los actores de Uruapan, es una endémica desconfianza hacia el gobierno, en particular hacia el local, desconfianza que el propio gobierno alimenta con acciones sospechosas que también reflejan las luchas al interior del campo de la política formal.

A pesar de que los fenómenos observados se inscriben dentro del espacio de lo local, están también afectados por las transformaciones a escala global que implica la migración, el acceso a la información, la reconfiguración del espacio político del Estado-nación y de las estructuras económicas. Por supuesto, todo ello a través de las transformaciones que el mismo concepto de patrimonio ha sufrido, especialmente las relaciones contradictorias entre su universalización y localización, la estabilización del patrimonio material y la volatilidad del inmaterial. La tendencia a la universalización del patrimonio preocupa, porque ésta conlleva una memoria mundializada, lo cual, además de presionar el desarrollo de las memorias locales y nacionales, abre la posibilidad de un control del sentido social del pasado, centralizado en unos pocos productores de sentido que usen los medios de comunicación como estructuras privilegiadas para controlar, conformar y usar la memoria. En condiciones de simetría donde todos los participantes en los procesos comunicativos cuenten con las circunstancias técnicas, financieras, de acceso y cognitivas relativamente similares, el riesgo de que la memoria mundializada aplaste la producción de sentido como una tarea artesanal que se realiza todos los días en lo local es mínimo, ya que cada individuo sería capaz de participar en las negociaciones para definir el sentido en lo local junto con los otros integrantes de nuestra comunidad. Sin embargo, ni las condiciones son así

de simétricas, ni lograr un acuerdo es sencillo; por ello, en las sociedades contemporáneas, donde las instituciones encargadas tradicionalmente del sentido se encuentran en confrontación, disputando una posición en el mercado, la posibilidad de un nuevo articulador con propiedades universales tiene el efecto del canto de las sirenas: nos fascina sin importarnos las consecuencias.

En la actualidad, no han cristalizado mecanismos lo suficientemente enérgicos a nivel internacional para poder generar sentidos globales, más allá de algunas referencias comerciales y la aún débil noción de derechos humanos. Tampoco estamos en una situación de simetría donde todos los participantes entren al juego en iguales condiciones, ya que a pesar de su desprestigio, las instituciones gubernamentales cuentan con reservas de sentido, además de poseer el conocimiento y las tecnologías para explotarlos; por lo que siguen siendo aspirantes naturales, junto con los bloques de medios de comunicación, a controlar los referentes para la construcción social de la realidad. La memoria como campo de generación de sentido es uno de los territorios en disputa para concretar zonas de universalización de las interpretaciones de la realidad; sin embargo su carácter generativo y residual hace difícil ver una victoria absoluta de alguno de los empeñados en su domesticación. Adicionalmente, la domesticación radical o la supresión de una memoria es un perjuicio a largo plazo, al dañar las posibilidades de regenerar sentidos y producir esquemas de interpretación novedosos. Cada campo de memoria perdido es equivalente cultural a la pérdida de un recurso natural o de una especie y su carga genética.

Ahora, las comunidades que detentan memorias propias inician el proceso de transformarlas en historia para poderlas aprovechar en la esfera pública, aunque no siempre cuentan con los recursos tecnológicos adecuados para ello, ni una ubicación en la esfera pública. Por eso la tendencia ha sido amalgamar las memorias para conjuntar esfuerzos y rescatar al menos las secciones de algunas. El proceso no es ideal, pero al menos evita su supresión absoluta. La generación de plus-sentido debería ser uno de los objetivos de los proyectos de rescate de las memorias en riesgo, y dotar a cada comunidad de la capacidad tecnológica para hacer un uso creativo de su memoria es una responsabilidad asumida para garantizar la recreación diaria de la comunicación.

La experiencia de observar las diferencias entre un grupo de ciudadanos interesados en el patrimonio y los intereses de las autoridades en la Huatápera aportó claridad para observar las condiciones asimétricas con las que se define el patrimonio, que los especialistas del patrimonio nos esforzamos por disimular aludiendo a un discurso de inclusión y democracia. Sin embargo, el patrimonio se ha definido verticalmente, se construyó como un dispositivo de poder de los Estados-nación que sigue vigente a pesar de las buenas intenciones de las instituciones que se esfuerzan desde hace años por hablar con un discurso plural y participativo. La realidad es que el patrimonio que se conserva y consagra sigue siendo el que un grupo socialmente reconocido para ello decide que es tal, sin aceptar que su elección implica sus criterios o intereses propios. En tanto, los grupos no legitimados siguen usando sus bienes culturales como patrimonio, y con cada vez más frecuencia desean incorporarlos al circuito del

patrimonio legitimado, confrontando la decisión de los especialistas y del Estado. En respuesta, las categorías de patrimonio se expanden y diversifican, se crean más instituciones de consagración para tratar de controlar por medio de una burocracia la forma en que éste se usa y aprovecha. Sin embargo, esta expansión no resuelve las contradicciones en que viven muchos Estados-nación, en particular el mexicano, que desde hace unos años no sabe qué hacer con un patrimonio que le es contradictorio o incluso antipático, heterogéneo y que termina por no representar a los ideales que el grupo en el poder desearía.³⁵ Las asimetrías que la construcción del patrimonio pone en evidencia son perceptibles en la distribución de los presupuestos gubernamentales, en la participación de patronatos privados, en la publicidad y la cobertura de los medios, por citar algunos ejemplos. En muchas de las prácticas asociadas al patrimonio aún es evidente el discurso de poder que éste ha significado a lo largo del siglo XX y que sigue vigente. La experiencia de observar el proceso de gobierno del patrimonio me hace sospechar que pocos actores están muy interesados en usarlo como motor de la generación de prácticas de inclusión y tolerancia cultural o incluso de participación democrática.

Las condiciones objetivas que posibilitaron la conservación de la Huatápera como parte de un sistema de construcción de una identidad cultural nacional ahora se encuentran con grupos que no están interesados en este tipo de identidades y que, por el contrario, quieren recuperar en el edificio los elementos que puedan significar la particularidad de su grupo. El edificio como símbolo se ha convertido en un recurso estratégico para la formulación de distinciones entre los uruapenses “auténticos” y los llegados después del crecimiento demográfico, que en la práctica son segregados de las ceremonias que se realizan en él. Esta exclusión indirectamente permitió a la comunidad de los barrios convertirse en interlocutor de las autoridades federales por encima de las instancias de participación municipal, hecho evidente en el otorgamiento de recursos para la última restauración de la Huatápera en 2010, sin olvidar que, en ello, el peso de la intermediación de un individuo fue mayor que los oficios del conjunto. Ahora, pertenecer a un barrio significa ser más uruapense y más purhépecha que los habitantes de las colonias.

Vale la pena reflexionar sobre las perspectivas teóricas sobre las que se armó esta investigación, ya que uno de los problemas centrales era entender por qué los actores eran capaces de poner en juego su capital en la disputa de un objeto, lo cual iría en contradicción del sentido mismo de la lucha política como acto de poder sobre los sujetos. La respuesta no sólo era que el patrimonio es en principio una herramienta del poder o si se quiere, una de sus epifanías, ya que entonces la lucha por el patrimonio sólo hace por reforzar el fetichismo del que se le invistió. Más bien, la lucha por el patrimonio no es por el objeto sino por la red que éste articula. En consecuencia, el patrimonio es ante todo un ámbito relacional, donde se disputan los medios para legitimar el ejercicio del poder a través de una serie de objetos y prácticas que configuran posiciones relativas de acuerdo a la capacidad o no de vincularse

35 En el caso de los festejos del bicentenario de la guerra de Independencia y del centenario de la Revolución mexicana, o de los festejos del centenario de Benito Juárez, los gobiernos del PAN se han mostrado ambiguos al festejar eventos históricos que ellos no comparten como su patrimonio político, y que incluso han denostado.

con ellos. Si es posible hablar de patrimonio es porque estos objetos poseen ciertas capacidades de movilización dentro de su propio campo y que no puede ser reducidas a la función que le asigna un sistema social, por lo que no podemos reducir su papel al de mero telón de fondo de disputas políticas sino como condicionante de las mismas.

¿Cómo resolver entonces el problema de la influencia de los objetos en los sujetos, cuando la teoría sociológica por lo general, y Bourdieu en particular, conciben a los objetos como ajenos a los social y convertidos en portadores sin contenidos, ya que no habría ninguna propiedad intrínseca a los objetos que justifique las creencias que los sujetos proyectan en ellas? En última instancia, la realidad es pura construcción social en su punto más radical. Habría que entender las relaciones internas de la red y su relación con intereses dominantes, explicar unas sin las otras sólo nos mostraría una parte del fenómeno. Por ello, el planteamiento de Bourdieu de un campo inerme, termina por hacer trivial la disputa por el patrimonio y sólo entonces una consecuencia de un *habitus* que nos ha incorporado la noción de luchar por esas cosas. Había que posicionar a los objetos, al patrimonio, sin reificarlo ya que este tampoco es como lo quiere ver el discurso patrimonialista, los objetos por sí mismos no nos determinan, sino sólo en la medida en que aceptemos que en ellos residen propiedades que nos son necesarias, y que estas se manifiestan de una u otra forma, sin tener que recurrir a un reclamo de objetividad. Tal vez la expresión de Eco resume muy bien la tensión, claro que se pueden decir muchas cosas de la realidad, sin embargo no se puede decir cualquier cosa (1999). Con el patrimonio se puede hacer muchas cosas, pero no se puede hacer cualquier cosa, por lo que esas condicionantes nos permiten al menos por negación delinear un esquema de acciones que el objeto propone. De nuevo, el patrimonio no es lo que decimos de él, sino lo que podemos hacer con él. Si los actores dependen en cierta medida de las propiedades de los objetos, el principio de simetría que ha defendido Latour como básico para abordar una nueva comprensión de lo social, se antojaba como una posibilidad para romper con el *impass* de un objeto que no sólo es definido, sino que también define. Esta definición sólo se puede hacer con relación a otro, y en el caso del patrimonio ese otro está en el pasado.

El patrimonio es algo con lo que se hacen cosas, y la pregunta tiene que regresar a los actores, ¿Qué es lo que hacen los actores con él? En parte esto se buscó percibir a través del análisis de redes. No hay que olvidar, que el uso de los modelos matemáticos del análisis de redes sociales sólo como capa de abstracción, no como apuesta por la exactitud. El fin era establecer las forma en que se dan las relaciones entre los sujetos como síntomas de una forma de hacer, y no por ello suponer que la forma en que estas relaciones se organiza son los causantes de las conductas. Es curiosos que si bien la teoría del campo de poder parte de una afirmación del carácter relacional de los hecho sociales, no los analiza de esta forma, ya que se preocupa más por la función y la definición de las posiciones de los actores en el sistema social. El análisis de redes sociales por ello se convertía en una posibilidad de representar las relaciones de una forma más organizada y usarlo como una herramienta para entender las propiedades y organización de las relaciones. Por supuesto, poder abstraer a un modelo matemático también permitía un cierto “juego” con los datos, permitía hacer predicciones y representaciones de la red. En mucho

casos, el sentido de la modelización que permite el análisis de redes es provocar pensamientos a partir de la abstracción de la red social, dejar de pensar a los actores y pensar en los nodos como intermediarios en los flujos. Es prudente decir, que de hecho, las posibilidades del ARS apenas se tocaron en la investigación, e incluso con los mismos datos ya analizados se pueden generar nuevos cruces sobre otras propiedades de la red.

Una de las principales preocupaciones a lo largo de toda la investigación era mantener el principio de la historización radical como vía para entender el fenómeno en una cuenta larga, en ciclos que de hecho le acomodan bien al patrimonio. Es conveniente señalar que al menos en este caso, la historización no fue sólo requisito teórico, era una necesidad que los propios actores imponían a partir de su propia reconstrucción del pasado. El trabajo de escribir la historia, aunque aun es controlado por los guardias académicos, también una labor que se cultiva en muchas comunidades en busca de legitimidad. Por ello, el análisis historiográfico es cada vez más una necesidad para entender cómo los grupos actuales se entienden así mismos, y ver estos procesos en marcos más amplios que relativicen lo que parecen procesos inevitables, consecuencias lógicas, leyendas negras, y por supuesto también las blancas. No esta de más recordar, el patrimonio es en cierta forma el *alter ego* de la historia, por ello el discurso sobre el patrimonio es también el discurso sobre la historia.

Recordando la hipótesis con la que inició esta investigación, a saber, el papel determinante de la gobernanza del patrimonio en la constitución de prácticas y discursos que cambian las relaciones de politicidad de un grupo social, hay que reconocer que efectivamente tomar parte del proceso de gobierno de un patrimonio como la Huatápera permite a sus actores generar cambios en la arena política, aunque estos cambios no necesariamente sean los esperados. Como se afirmó en un principio, para que los cambios en las prácticas políticas prosperen hacia condiciones de mayor participación y reducción de las asimetrías políticas, los actores involucrados deberían poseer un cierto grado de heterogeneidad en su origen y de homogeneidad en la distribución de capital social que los obligara a ampliar la base social de los beneficiarios del uso común del patrimonio. En la Huatápera vemos el caso contrario, en que el patrimonio es enajenado por un grupo y se convierte en un instrumento para reproducción de desigualdades más o menos opresivas, que no dejan de ser elementos que excluyen al otro de la participación política. La homogeneidad relativa de los participantes en la red, junto con el alto control del capital social, provoca las condiciones ideales para que el patrimonio se mantenga con un constructor de distinciones y no como la UNESCO lo quiere ver, como el enaltecido de nuestra “diversidad creativa”. La pregunta que pende ahora sobre el patrimonio es si existen las condiciones para que el proceso sea diferente. Aventuro una respuesta: No. Mientras el eje de las acciones sobre el patrimonio sea la exaltación de identidades culturales esencialistas, el patrimonio muy probablemente seguirá funcionando como estructurante de distinciones, porque finalmente así fue creado. Aun la Huatápera, como espacio para la reconstitución de la solidaridad indígena, ya contiene el principio de una distinción entre los indígenas y los no indígenas. En cambio, cuando se reconocen en el patrimonio los elementos que éste contiene de una historia intercultural, discontinua y emergente, estos permitirán

denotar cómo ha servido para construir exclusiones, para reafirmar la dominación, no sólo en el pasado, sino en el presente. El análisis del patrimonio pasaría entonces a criticar el hecho mismo de conservarlo y consagrarlo, deconstruirlo para convertirlo en causa de vergüenza y no de orgullo y convertirlo en un elemento que ayude a reflexionar sobre lo efímero y artificial de las identidades culturales. Si asumimos que la Huatápera es un espacio de reunión, tendríamos que ser consecuentes y propiciar esta propiedad recordando que en un inicio estas reuniones sustentaban un orden social no muy justo y que se han usado con fines similares. Tendremos que asumir que ese objeto que funciona como puente entre los sujetos es el resultado de un proceso que al menos deberíamos cuestionar si lo queremos continuar.

Referencias

- Abers, R. N. (2003). Reflexiones sobre los factores que dan lugar al gobierno participativo con poder de decisión. En E. O. Wright & A. Fung (Eds.), *Democracia en profundidad. Nuevas formas institucionales de gobierno participativo con poder de decisión*, Utopías Reales (pp. 337-349). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Agudo Torrico, J. (2003). Patrimonio y derechos colectivos. En *Antropología y patrimonio: investigación, documentación e intervención*, Cuadernos técnicos (pp. 12-27). Granada: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Colección Popular (2º ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Anwar, M. (2002). Social networks of pakistanis in UK. En J. Scott (Ed.), *Social Networks. Critical Concepts in Sociology* (pp. 128-144). Londres; Nueva York: Routledge.
- Apan Rojas, B. (2009, Abril 12). Primera entrevista.
- Arditi, B. (Ed.). (2000). El reverso de la diferencia. Identidad y política. En *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nubes y tierra (pp. 99-124). Caracas: Nueva Sociedad.
- Arellanes Meixueiro, A. (1997). Restauración del convento de Santo Domingo, Oaxaca. En F. Vidargas (Ed.), *La sociedad civil frente al patrimonio cultural*, Coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico: Conservación, Restauración y Defensa (pp. 95-107). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Ariel Olmos, H. (2004). *Cultura: El sentido del desarrollo*. Intersecciones. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Ariño Villarroya, A. (2002). La expansión del patrimonio cultural. *Revista de Occidente*, (250), 129-149.
- Arrieta Urtizberea, I. (Ed.). (2008). *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis*. Bilbao: Universidad del País Vasco. Recuperado a partir de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=350998>
- Augusto Arantes, A. (2002). Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina. En *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos* (pp. 79-94). Buenos Aires: CICCUS, La Crujía.
- Azuar Ruiz, R. (2008). Museos: Del público al ciudadano. En I. Arrieta Urtizberea (Ed.), *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis* (pp. 25-37). Bilbao: Universidad del País Vasco. Recuperado a partir de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=350998>
- Bárceñas Ortega, A. E. (2002). Algunos antecedentes del cultivo del aguacate en Uruapan, Michoacán. En J. N. Guzmán Ávila (Ed.), *Uruapan: Paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Biblioteca Uruapense (pp. 31-50). Morelia: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas : Morevallado : Grupo Cultural "Uruapan visto por los Uruapenses".
- Batagelj, V., y Mrvar, A. (2009). *Pajek*. Eslovenia. Recuperado a partir de <http://pajek.imfm.si/doku.php?id=pajek>

- Boehm de Lameiras, B. (2003). Las comunidades de indígenas de Ixtlán y Pajacuarán ante la reforma liberal del siglo XIX. En C. Paredes Martínez & M. Terán (Eds.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Investigaciones (pp. 419-440). Zamora: El Colegio de Michoacán : CIESAS : INAH-Dirección de Estudios Históricos : UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bourdieu, P. (1982). La representación política. Elementos para una teoría del campo político. (D. Velasco, Trad.) *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (36-37), 3-24.
- Bourdieu, P. (1990). Algunas propiedades de los campos. En *Sociología y cultura* (pp. 135-141). México: Conaculta. Recuperado a partir de http://www.udgvirtual.udg.mx/biblioteca/bitstream/123456789/1484/1/Algunas_propiedades_de_los_campos.pdf
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Humanidades. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1997). *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*. Argumentos (2º ed.). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Ensayistas. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2005). El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a las "voluntad general". En L. Wacquant (Ed.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Sociología (pp. 71-79). Barcelona: Gedisa.
- Brandes, U., y Wagner, D. (2009). *Visone*. Universität Konstanz. Recuperado a partir de <http://visone.info/>
- Canto Chac, M. (2007). Participación ciudadana: La gobernanza de las sociedades complejas. En J. L. Calva (Ed.), *Democracia y gobernabilidad*, Agenda para el desarrollo (Vols. 1-15, Vol. 15, pp. 140-159). México: UNAM : Miguel Ángel Porrúa: H. Cámara de Diputados, LX Legislatura.
- Castro Gutiérrez, F. (1990). *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Certeau, M. D. (1996). *La invención de lo cotidiano*. Guadalajara: ITESO: Universidad Iberoamericana: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Charua Ayala, D., Padilla Casillas, E., y Jiménez Ramírez, M. B. (2008). Un lugar para reunirnos, la valoración del patrimonio en la organización e identidad de una comunidad urbana en Uruapan, Michoacán. En G. Muñoz Cosme & C. Vidal Lorenzo (Eds.), *III Congreso Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo* (pp. 245-252). Presented at the III Congreso Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo, México: Instituto Universitario de Restauración del Patrimonio, UPV.
- Cohen, J. L., y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Sociología. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (Ed.). (1992, Junio 14). Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.

- Danza del Kurpíte identidad p'urhépecha. (2006, Enero 8). *Xiranhua Comunicaciones*. Recuperado Mayo 19, 2010, a partir de <http://www.xiranhua.com.mx/noticias06/noticia006.htm>
- Dávila Munguía, C. A., y Gómez Mendoza, O. (2002). El domingo de ramos en Uruapan. Tradición y sincretismo cultural. En J. N. Guzmán Ávila (Ed.), *Uruapan: Paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Biblioteca Uruapense (pp. 123-152). Morelia: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas : Morevallado : Grupo Cultural "Uruapan visto por los Uruapenses".
- Dietz, G. (1999a). Indigenismo y educación diferencial en México: Balance de medio siglo de políticas educativas en la región purhépecha. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 21(1), 35-60.
- Dietz, G. (1999b). ¿Más acá del Estado-nación?: Actores híbridos y nuevas identidades en un pueblo indígena de México. En T. Bremer & S. Schütz (Eds.), *América Latina, cruce de culturas y sociedades: la dimensión histórica y la globalización futura* (p. 17). Halle: Universität Halle-Wittenberg.
- Dietz, G. (2001). La comunidad purhépecha como cultura híbrida: Regionalizaciones y localizaciones de "lo indígena" en México. *Diálogos Latinoamericanos*, (3), 3-42.
- Doddoli Murguía, J. M. (Ed.). (1999). Prólogo. En *La Huatápera. Estudio para su restauración* (p. 3). Uruapan: Ayuntamiento de Uruapan.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Palabra en el tiempo. Barcelona: Lumen.
- e-México "La Huatápera" Museo de los Cuatro Pueblos Indios. (s.f.). . Recuperado a partir de http://www.e-indigenas.gob.mx/wb2/eMex/eMex_La_Huatápera_Museo_de_los_Cuatro_Pueblos_Indi
- Espejel Carbajal, C. (2008). *La justicia y el fuego. Dos claves para leer la Relación de Michoacán*. Zamora; Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Espín Díaz, J. L. (1987). Poder y ecología: El área de influencia de Uruapan. En G. D. L. Peña (Ed.), *Antropología social de la región purhépecha* (pp. 97-132). Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- Espinheira, G. (2005). El patrimonio como domesticación de la cultura. Comentarios al Dossier de ICONOS 20. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, (21).
- Espinosa, I. F. D. (1991). Vida del insigne varón fray Juan de San Miguel, uno después de los primeros apóstoles de Michoacán. En F. Gómez de Orozco (Ed.), *Crónicas de Michoacán*, Biblioteca del estudiante universitario (4º ed., pp. 130-158). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Londres: Routledge.
- Fernández, J. (1936). *Uruapan*. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Florescano, E. (1993). El patrimonio cultural y la política de la cultura. En *El patrimonio cultural de*

México. México: Fondo de Cultura Económica.

- Florescano, E. (1997). El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión. En *El patrimonio nacional de México*, Biblioteca Mexicana (Vols. 1-2, Vol. 1, pp. 15-27). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Fondo de Cultura Económica.
- Flores García, L. G., y Paredes Martínez, C. (2003). El cabildo, hospital y cofradía de indios de Pátzcuaro: Ámbitos de poder y conflictos en el siglo XVII. En C. Paredes Martínez & M. Terán (Eds.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Investigaciones (pp. 215-185). Zamora: El Colegio de Michoacán : CIESAS : INAH-Dirección de Estudios Históricos : UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Mexico: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). Governmentality. En J. D. Faubion (Ed.), *Power*, Essential works of Foucault 1954-1984 (Vols. 1-3, Vol. 3, pp. 201-22). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Sección de Obras de Sociología (2º ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). Clase del 11 de enero de 1978. En *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, Sección de Obras de Sociología (pp. 15-45). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fung, A., y Wright, E. O. (Eds.). (2003). *Democracia en profundidad. Nuevas formas institucionales de gobierno participativo con poder de decisión*. Utopías Reales. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García Canclini, N. (1993). Los usos sociales del patrimonio cultural. En *El patrimonio cultural de México* (pp. 16-33). México: Fondo de Cultura Económica.
- García Canclini, N. (1997). El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional. En *El patrimonio nacional de México*, Biblioteca Mexicana (pp. 57-86). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Fondo de Cultura Económica.
- García García, J. L. (1998). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27, 9-20.
- Garibay Orozco, C., y Bocco Verdinelli, G. (2007). La Situación Actual en el Uso del Suelo en Comunidades Indígenas de la Región P'urhépecha 1976-2005. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Garza, G. (2007). La urbanización metropolitana en México: Normatividad y características socioeconómicas. *Papeles de población*, (52), 78-108.
- Giménez Montiel, G. (2005a). *Teoría y análisis de la cultura*. Intersecciones. México, D.F: Dirección de Publicaciones del Instituto Coahuilense de Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Giménez Montiel, G. (2005b). Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, VII(17), 8-24.
- Giménez Montiel, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Intersecciones. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Gitlin, T. (2000). El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica. En B. Arditi (Ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nubes y tierra (pp. 59-68). Caracas: Nueva Sociedad.
- Gitlin, T. (2002). *Media Unlimited: How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives*. Nueva York: Henry Holt.
- González G., J. (2006). Estado nacional en México, etnicidad indígena e identidad étnica: El caso de los intelectuales purhépechas. *Cuadernos Interculturales*, 4(6), 55-92.
- Guzmán Ávila, J. N. (Ed.). (2002). *Uruapan: Paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*. Biblioteca Uruapense. Morelia: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas : Morevallado : Grupo Cultural "Uruapan visto por los Uruapenses".
- Guzmán Ramos, R. (2005, Agosto 15). La cultura en Uruapan. *La Jornada Michoacán*. Recuperado a partir de <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2005/08/20/06n1vdh.html>
- Guzmán Ramos, R. (2009, Octubre 18). Los vericuetos del COCIDECUR. *La Opinión de Michoacán*. Morelia.
- Hackworth, J. (2007). *The Neoliberal City. Governance, Ideology, and Development in American Urbanism*. Cornell Paperbacks. Ithaca: Cornell University Press.
- Hanneman, R. A., y Riddle, M. (2005). *Introduction to social network methods*. Riverside: University of California, Riverside. Recuperado a partir de <http://www.faculty.ucr.edu/~hanneman/nettext/>
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad*. El oficio de la historia. México: Universidad Iberoamericana.
- Heinrich, C. J., y Lynn, L. E. J. (Eds.). (2000). *Governance and Performance: New Perspectives*. Washington DC: Georgetown University.
- Hobsbawm, E. (2002). Inventando tradiciones. En T. Ranger (Ed.), *La invención de la tradición* (pp. 3-15). Barcelona: Critica.
- Ibarra, P., Martí, S., y Gomà, R. (Eds.). (2002). *Creadores de democracia radical. Movimientos sociales y redes de políticas públicas*. Academia. Barcelona: Icaria.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia. (2000, Noviembre 23). Adopte una Obra de Arte, ejemplo de lo que puede hacer la sociedad por el patrimonio cultural: Rafael Tovar. *Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Recuperado Noviembre 11, 2008, a partir de http://paginah.inah.gob.mx:8080/sPrensa/servlets/sSalaPrensa_Busca02?sId=596&sTitulo=ADOPTTE%20UNA%20OBRA%20DE%20ARTE,%20EJEMPLO%20DE

%20LO%20QUE%20PUEDE%20HACER%20LA%20SOCIEDAD%20POR%20EL
%20PATRIMONIO%20CULTURAL:%20RAFAEL%20TOVAR&sTipo=Noticia

- Jelin, E. (2002). La memoria en el mundo contemporáneo. En *Los trabajos de la memoria* (pp. 9-15). Madrid: Siglo XXI.
- Jensen, K. B. (1995). *The Social Semiotics of Mass Communication*. Londres: Sage Publications Ltd.
- Jiménez Ramírez, M. B., y Santamarina Campos, B. (2005). Discursos encontrados. De la teoría a la práctica en la restauración del patrimonio. En *Actas del II Congreso del GEIIC. Investigación en Conservación y Restauración*. Barcelona: IIC-Grupo Español.
- Jiménez Rosales, P. (2009, Abril 3). Concluye rehabilitación del museo “La Huatápera”, espacio de encuentro de la diversidad cultural. *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*. Recuperado Mayo 5, 2009, a partir de http://www.cdi.gob.mx/index2.php?option=com_content&task=view&id=335&pop=1&page=0&Itemid=51
- Jokilehto, J. (2007). International charters on urban conservation: some thoughts on the principles expressed in current international doctrine. *City & Time*, 3(3), 2.
- Kemper, R. V. (1987). Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940. En G. D. L. Peña (Ed.), *Antropología social de la región purépecha* (pp. 67-91). Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, 56(1-2), 52-65. doi:doi:10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x
- Kleinberg, J. M. (1998). Authoritative Sources in a Hyperlinked Environment. En *Proceedings 9th ACM SIAM Symposium on Discrete Algorithms* (pp. 668-677).
- Kooiman, J. (1999). Social-Political Governance. *Public Management Review*, 1(1), 67-92.
- Kubler, G. (1982). *Arquitectura Mexicana del Siglo XVI*. (R. D. L. Torre, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lara González, C. A. (2005). *El Patrimonio Cultural en México*. FUNDAp Política y Administración Pública. Querétaro: Fundación Universitaria de Derecho, Administración y Política.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.
- Lull, J. (2007). The push and pull of culture. En *Culture-On-Demand, communication in a crisis world* (pp. 80-103). Malden: Blackwell Publishing.
- Luna, M., y Velasco, J. L. (2009). Las redes de acción pública como sistemas asociativos complejos: Problemas y mecanismos de integración. *REDES Revista hispana para el análisis de redes sociales*, Coloquio en la Universidad Nacional Autónoma de México: Redes. Teoría y práctica, 17(4). Recuperado a partir de http://revista-redes.rediris.es/html-vol17/vol17_4.htm
- Maceira Ochoa, L. (2008). Los públicos y lo público. De mutismos, sorderas, y de diálogos sociales en museos y espacios patrimoniales. En I. Arrieta Urtizberea (Ed.), *Participación ciudadana*,

- patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis* (pp. 39-59). Bilbao: Universidad del País Vasco. Recuperado a partir de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=350998>
- Macías Guzmán, E. (2005). *Sentido social en la preservación de bienes culturales. La restauración en una comunidad rural. El caso de Yanhuítlán, Oaxaca*. Antropología. México: Plaza y Valdes, INAH.
- Maillefert, A. (1937). *Laudanza de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Malkin, R. (1999, Agosto). Los Pioneros. *El Correo UNESCO*, LII, 24-25.
- Marr, P., y Sutton, C. (2004). Demographic Changes in the Purépecha Region of Michoacán, Mexico: 1970-2000. *Journal of Latin American Geography*, 3(1), 52-66. doi:Article
- Martínez Ayala, J. A. (2002). ¡Qué bailen los negros! Danza e identidad étnica en Uruapan. En J. N. Guzmán Ávila (Ed.), *Uruapan: Paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Biblioteca Uruapense (pp. 85-122). Morelia: UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas : Morevallado : Grupo Cultural "Uruapan visto por los Uruapenses".
- Matadamas, M. E. (2001, Enero 9). Impulsa un consejo ciudadano de cultura. *El Universal*.
- Melé, P. (2006). *La producción del patrimonio urbano*. Publicaciones de la Casa Chata. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mendoza Arroyo, J. M. (2002). *Historia y narrativa en el ejido de San Francisco Uruapan (1916-1997)*. Investigaciones del ColMich. Zamora: El Colegio de Michoacán : Instituto de Investigaciones Históricas UMSNH.
- Miranda, F. (2008). *Uruapan. Monografía Municipal. 1500-1970* (3° ed.). Uruapan: H. Ayuntamiento de Uruapan.
- Moctezuma Barragan, A. (1998). Desarrollo comunitario, cultura y quehacer en la Universidad Pública. Yanhuítlán, Oaxaca. Una experiencia en construcción. *El Correo del Restaurador*, (7). Recuperado a partir de <http://www.conservacionyrestauracion.inah.gob.mx/html/Publindice.html#>
- Molina, J. L. (2001). *El análisis de redes sociales. Una introducción*. Serie General Universitaria. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Mora Camacho, G. (2009, Mayo 24). La Huatápera en 1925. *Semanario Guia*. Recuperado Mayo 9, 2010, a partir de <http://www.semanarioguia.com/newso/index.php?mod=article&cat=Lasventanas&article=79>
- Morales Moreno, L. G. (2002). Desafíos de la museología contemporánea: La "desovietización" museográfica de México. En *La (indi)gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos* (pp. 105-120). Buenos Aires: CICCUS, La Crujía.
- Muñoz Cosme, G., y Vidal Lorenzo, C. (Eds.). (2008). *III Congreso Internacional de Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo*. Valencia: Instituto Universitario de Restauración del Patrimonio, UPV.

- Murillo Alvarez de la Cadena, O. (2007, Marzo 29). Taller de planeación participativa para la rehabilitación del museo de la Huatápera. Relatoria. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado a partir de <https://mail.google.com/mail/?ui=2&ik=27ac294b6d&view=att&th=124c036f9fec08f3&attid=0.2&disp=vah&zw>
- Museo Nacional de Artes e Industrias Populares. (1974). *El Museo de la Huatapera*. México: Secretaría de Educación Pública: Museo Nacional de Artes e Industrias Populares.
- Nuestra Historia. (s.f.). *Adopte una obra de arte*. Recuperado Noviembre 6, 2008, a partir de <http://www.adopteunaobradearte.com/historia.phtml>
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Economía Contemporánea. México: UNAM : Centro Regional de Investigaciones multidisciplinares : FCE.
- Ouweneel, A., y Hoekstra, R. (1998). *Las Tierras de los Pueblos de Indios en el Altiplano de México, 1560-1920*. Cuadernos del CEDLA. Amsterdam: CEDLA. Recuperado a partir de www.cedla.uva.nl/60_publications/PDF_files_publications/cuad01.pdf
- Peña, G. D. L. (Ed.). (1987). *Antropología social de la región purépecha*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.
- Peña, G. D. L. (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 116-140.
- Pfeffer, J. (2004). *text2pajek*. Viena: Vienna University of Technology. Recuperado a partir de <http://pajek.imfm.si/doku.php?id=faq:text2pajek>
- Pierre, J., y Peters, G. (2003). *Governance, Politics and the State*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Pinto, L. (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI.
- Ponce Orrego, G. (2006, Noviembre 14). En veremos, el presupuesto para el Cocidecur que apoya a productos culturales. *Cambio de Michoacán*. Recuperado a partir de <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/imprime.php?id=53538&PHPSESSID=d8341c9a7e68de55eb90e43dcf28f6fe>
- Ponce Orrego, G. (2009, Abril 19). Historia del ritual de Las Aguadoras de Uruapan. *Semanario Guía*. Zamora. Recuperado a partir de http://semanarioguia.com/bloge/////index.php?blog=2&title=historia_del_ritual_de_las_aguadoras_de_&more=1&c=1&tb=1&pb=1
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, (27), 63-76.
- Prats, L. (2003). Patrimonio + turismo = ¿desarrollo? *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1(2), 127-136.
- Pulido Méndez, S. (2006). *Los tarascos y los tarascos-uacúsecha. Diferencias sociales y arqueológicas de un grupo*. Divulgación INAH. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Putnam, R. D. (Ed.). (2003). *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las*

- sociedades y el sentido comunitario*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, Circulo de lectores, Bertelsmann Stiftung.
- ¿Quiénes Somos? (s.f.). *Adopte una obra de arte*. Recuperado Noviembre 11, 2008, a partir de <http://www.adopteunaobraarte.com/somos.phtml>
- Ramos Chávez, S. (2001). *Uruapan. Ciudad del Progreso*. Visión de Michoacán.
- Rangel, H. (s.f.). Los cargueros de guananchita. En *Cuentos P'urhépecha* (p. 11). Morelia: Comité Editorial del Gobierno del Estado de Michoacán.
- Redacción. (2008, Enero 22). Restaurarán La Huatápera de Uruapan; se invertirán \$11 millones. *La Jornada Michoacán*. Recuperado a partir de <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2008/01/22/index.php?section=sociedad&article=009n3soc>
- Regil Fernández de Lara, C. D. (Ed.). (1999). *La Huatápera. Estudio para su restauración*. Uruapan: Ayuntamiento de Uruapan.
- Rendón Guillén, A. (2002). La Guatopera para disfrute de los Uruapanenses. *Vértices culturales*, II(4).
- Reyes García, C. (2003). Las repúblicas de naturales del occidente de Michoacán. En C. Paredes Martínez & M. Terán (Eds.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Investigaciones (pp. 105-130). Zamora: El Colegio de Michoacán : CIESAS : INAH-Dirección de Estudios Históricos : UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Rosas Mantecón, A. (1999). La participación social en las nuevas políticas para el patrimonio cultural. En *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Cuadernos (pp. 34-51). Granada: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.
- Rosas Mantecón, A. (2005). Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México. En N. García Canclini (Ed.), *La antropología urbana en México*, Biblioteca Mexicana (p. 381). México: Conaculta, UAM, FCE.
- Salazar V., G. (1998). De la participación ciudadana: capital social constante y capital social variable (Explorando senderos trans-liberales). *Revista Proposiciones*, 28, 1-20.
- Santamarina Campos, B. (2005). Una aproximación al patrimonio cultural. En G. M. Hernández i Martí, A. Moncusí Ferré, & M. Albert Rodrigo (Eds.), *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*, Prosopopeya (pp. 5-37). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Schinkel, W. (2007). Sociological discourse of the relational: the cases of Bourdieu & Latour. *The Sociological Review*, 55(4), 707-729.
- Scott, J. (2000). *Social network analysis*. Sage Publications Ltd. Recuperado a partir de http://books.google.com/books?id=Ww3_bKcz6kgC&printsec=copyright&dq=Social+Network+Analysis&hl=es#PPA40,M1
- Scott, J. (2002). General introduction. En J. Scott (Ed.), *Social Networks. Critical Concepts in Sociology* (pp. 1-21). Londres; Nueva York: Routledge.

- Smith, A. D. (1996). The Resurgence of Nationalism? En *On Social Science* (pp. 53-82). Piscataway: Transaction Publishers. Recuperado a partir de <http://web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=34&hid=7&sid=6be84e05-b988-4b70-8578-91c609d5968b%40sessionmgr107&bdata=JmxvZ2lucGFnZT1Mb2dpbi5hc3Amc2l0ZT1laG9zdC1saXZl#db=sih&AN=5901351#db=sih&AN=7555155>
- Storm, M. (1931). *Prologue to Mexico. The story of a search for a place*. Nueva York: A.A. Knopf.
- Storm, M. (1945). *Enjoying Uruapan. A book for travelers in Michoacán*. México: Editorial Bolivar.
- Subirats, E. (1994). *El continente vacío : la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna* (1ª ed.). México D.F.: Siglo Veintiuno Editores. Recuperado a partir de <http://books.google.com/books?id=GPwtdYyGt4kC&hl=es>
- Swadesh, M. (1969). *Elementos Del Tarasco Antiguo*. (Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tagliorette, A. R., Sampaoli, P., Ibarroule, A. M., y Reynoso, E. (2008). El difícil equilibrio entre el fortalecimiento institucional y la gobernabilidad de un proceso de gestión sustentable del patrimonio cultural, en una experiencia desarrollada en el noreste de la provincia de Santa Cruz en la Patagonia argentina. En G. Muñoz Cosme & C. Vidal Lorenzo (Eds.), *III Congreso Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo* (pp. 301-309). Presented at the III Congreso Patrimonio Cultural y Cooperación al Desarrollo, México: Instituto Universitario de Restauración del Patrimonio, UPV.
- Taylor, M. (2007). Community Participation in the Real World: Opportunities and Pitfalls in New Governance Spaces. *Urban Studies*, 44(2), 297-317. doi:10.1080/00420980601074987
- Tenopala García, O. (1998). Metodología participativa en el proceso de restauración del patrimonio cultural. *El Correo del Restaurador*, (7). Recuperado a partir de http://www.conservacionyrestauracion.inah.gob.mx/html/correo_restaurador/html/CORE07.html
- Tirado Serrano, F., y Domènech i Argemí, M. (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: El giro postsocial de la teoría del actor-red. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (Número especial). Recuperado a partir de <http://www.aibr.org/antropologia/44nov/articulos/nov0512.php>
- Todorov, T. (2005). *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana* (4ª ed.). México: Siglo XXI.
- Triandis, H. C. (2006). Culture and conflict. En L. A. Samovar, R. E. Porter, & E. R. McDaniel (Eds.), *Intercultural Communication. A reader* (12ª ed., pp. 18-28). Boston: Wadsworth.
- UNESCO. (2008, Octubre 9). Culture and Development : UNESCO-CULTURE. *UNESCO.org*. Pagina oficial, . Recuperado Febrero 26, 2009, a partir de http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=35030&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Vázquez León, L. (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. Regiones.

- México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Vázquez León, L. (2001). Noche de muertos en Xanichu. Estética del claroscuro cinematográfico, teatralidad ritual y construcción social de una realidad intercultural en Michoacán. En M. Sánchez Rodríguez & C. A. Bautista (Eds.), *Estudios michoacanos IX* (pp. 335-400). Zamora: El Colegio de Michoacán : Instituto Michoacano de Cultura.
- Vidargas, F. (Ed.). (1997). *La sociedad civil frente al patrimonio cultural*. Coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico: Conservación, Restauración y Defensa. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Wacquant, L. (Ed.). (2005). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Sociología. Barcelona: Gedisa.
- Wacquant, L. (2005). Indicaciones sobre Pierre Bourdieu y la política democrática. En L. Wacquant (Ed.), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Sociología (pp. 23-42). Barcelona: Gedisa.
- Waterton, E., Smith, L., y Campbell, G. (2006). The Utility of Discourse Analysis to Heritage Studies: The Burra Charter and Social Inclusion. *International Journal of Heritage Studies*, 12(4), 339-355.
- Weber, M. (2004). *The Essential Weber: A Reader*. (S. Whimster, Ed.). London: Routledge.
- Weber, M. (2006). Bureaucracy. En A. Sharma & A. Gupta (Eds.), *The Anthropology of the State. A Reader*, Blackwell readers in anthropology (pp. 49-69). Malden: Blackwell Publishing.
- Weinstein, M. (2004). *TAMS Analyzer for GNUstep*. Recuperado a partir de <http://tamsys.sourceforge.net/gtams/>
- Williams, R. (1980). *Marxismo y Literatura*. (P. Di Masso, Trad.). Barcelona: Península.
- Yasumura, N. (2003). Polifonía en la construcción de los purépecha. En C. Paredes Martínez & M. Terán (Eds.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia*, Investigaciones (pp. 215-185). Zamora: El Colegio de Michoacán : CIESAS : INAH-Dirección de Estudios Históricos : UMSNH-Instituto de Investigaciones Históricas. Recuperado a partir de http://books.google.com.mx/books?id=ML_6MpeihcoC&pg=PA659&dq=purepecha&lr=&ei=C5K2S_igG4yuzQTV_oUT&cd=5#v=onepage&q=&f=false
- Yúdice, G., y Miller, T. (2004). *Política cultural*. Culturas. Barcelona: Gedisa.
- Zárate Hernández, J. E. (2001). *Los Señores De Utopía. Etnicidad Política En Una Comunidad P'urhépecha: Santa Fe De La Laguna-Ueamuo*. Investigaciones del ColMich (2º ed.). Zamora, México: El Colegio de Michoacán : CIESAS.
- Zavala y Alonso, M. (2003). Invitan al Seminario Permanente de Conservación Arqueológica de la CNCPC. *Artes e Historia México*. Publicación cultural, . Recuperado Noviembre 11, 2008, a partir de http://www.arts-history.mx/banco/index.php?id_notas=2003-11-04_220

- Zepeda López, J. S. (1995). Lucha por la vivienda urbana en Uruapan, Mich. En V. G. Muro (Ed.), *Estudios michoacanos VI* (pp. 299-315). Zamora Mich.: El Colegio de Michoacán.
- Zepeda López, J. S. (1996). Colectivismo versus individualismo, dos caras del liderazgo en el MUP. En H. Tejera Gaona (Ed.), *Antropología política. Enfoques Contemporáneos* (pp. 285-305). México: Plaza y Valdes, INAH.
- Zepeda López, J. S. (2004). Barrio El Pinal y Gandarilas. Uruapan, Michoacán. En H. Rodríguez Herrero (Ed.), *Los barrios pobres en 31 ciudades mexicanas. Estudios de antropología social*, Cuadernos (pp. 17-1/17-52). México: Habitat, CIESAS.
- Zepeda Patterson, J. (1992). Intermediarios políticos y caciques en Michoacán. Notas exploratorias. En J. Tapia Santamarina (Ed.), *Intermediación Social y Proceso Políticos en Michoacán* (pp. 55-84). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Capítulo VII. Anexos

VII.1. *Cuestionario de segunda ola (bola de nieve)*

Instrucciones

A partir de una lista proporcionada previamente al informante para su estudio pregunte sobre las siguientes cuestiones:

1. ¿Conoce a las personas que aparecen en la lista?
2. ¿Conoce a otras personas que participan en la conservación de la Huatápera y no están en la lista?
3. ¿Puede identificarlos como participantes de los grupos que trabajan para la conservación de la Huatápera? ¿A que grupos pertenecen?
4. ¿Conoce las actividades más importantes que han realizado con respecto a la Huatápera?
5. ¿Tiene alguna relación directa con ellos? ¿De que tipo?
 1. Realizan actividades culturales como participación en grupos de danza, historia, fiestas patronales
 2. Comparten preferencias políticas y se han manifestado sobre como llevar la administración pública municipal
 3. Tienen relaciones de tipo compra-venta
 4. Son parientes y/o se reconocen como tales

VII.2. *Entrevista a actores clave*

Instrucciones

A partir de una lista proporcionada previamente, pregunte al informante si:

6. Cuándo se va a realizar una actividad en la Huatápera, ¿Quiénes deciden como se realizan? ¿Cómo se llega a acuerdos sobre como realizarlas?
7. ¿Cómo inicio su participación en las actividades de la Huatápera?
8. ¿De las personas que identificó, con cuales tienen una relación más estrecha?
9. ¿De las ultimas, con cuales tiene mayor confianza? ¿Puede mencionar una situación donde esta confianza les haya sido útil?
10. ¿Conoce que autoridades intervienen en la Huatápera y cual es la relación de estas con las personas de la lista?

VII.3. *Entrevista a actores clave (segunda parte)*

Recuerda como se comenzó la organización de actividades en la Huatápera. (descripción de eventos, reuniones y actores)

Sobre las reuniones, ¿Qué sucede cuando se reúnen a preparar alguna actividad en la Huatápera? ¿Cómo se toman las decisiones? ¿Le parece que funcionan bien?

¿Qué cambiaría de estas reuniones?

¿Se dan ocasiones en que surjan disputas fuertes? ¿Cómo las han resuelto?

¿Cómo conoce la historia de la Huatápera o Uruapan? ¿Le han ayudado a conocer sobre el pasado?

Construcción de redes sociales

Nombre				Edad	
Dirección			Barrio/organización/grupo		
Cargo			Origen		
Tipo de Participación					
Profesión				Reg.	
Nombre	Cono	Participación	Actividades	Relaciones con	
Abigail					
Abraham					
Adolfo					
Alejandra					
Alejandro					
Alondra					
Amanda					
Amparo					
Aurelio					
Beatriz					
Begonia					
Benito					
Carmen					
Catalina					
Cecilia					
Damian					
Daniel					
Dolores					
Dorteo					
Edmundo					
Edmundo					
Eliseo					
Eugenia					
Evaristo					
Fernando					
Fidel					
Flora					
German					
Helena					
Helio					
Iris					
Jacinto					
Jacob					
Jairo					
Jermias					
Jessica					
Joaquín					
Justino					
Karina					
Lila					
Liza					
Lucas					
Lucio					
Luis					

Maclovia				
Mariana				
Mario				
Mateo				
Matha				
Mauricio				
Modesto				
Nydia				
Olga				
Oscar				
Pablo				
Pedro				
Pilar				
Plutarco				
Prudencia				
Rosa				
Sara				
Saul				
Soledad				
Tadeo				
Tatiana				
Timoteo				
Tomas				
Victor				