



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo



Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

División de Estudios de Posgrado

**La tutela jurídica del patrimonio cultural inmaterial.
El caso de la comunidad purhépecha de San Felipe
de los Herreros en Michoacán.**

TESIS

Para obtener el Grado Académico:

Maestra en Derecho con terminal en Humanidades.

Presenta:

Lic. Abigail Villalpando Gutiérrez

Director de Tesis:

Dr. Jaime Hernández Díaz





Resumen.

El presente trabajo tiene el propósito de conocer y analizar los mecanismos jurídicos de tutela del patrimonio cultural inmaterial, como parte de los derechos culturales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas, desde una visión del derecho como instrumento de lucha y como medio para garantizarles condiciones materiales que hagan viables y sostenibles sus formas de vida y cosmovisión. La experiencia de la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros nos permite, por un lado, estudiar los impactos sufridos por las políticas integracionistas y homogeneizantes del Estado liberal del siglo XIX, que derivaron en el menoscabo de manifestaciones culturales como la pirkeua, la lengua e, incluso, la herrería. Por otro lado, nos permite considerar el derecho de libre determinación como una nueva alternativa para proteger la vida comunitaria, hacer frente a los efectos de aquellas políticas y saldar una deuda histórica a las comunidades, por el despojo y negación cultural sufridos.

Palabras clave: patrimonio cultural inmaterial, diversidad cultural, derechos de los pueblos indígenas, derechos culturales, San Felipe de los Herreros.

Abstract.

This work aims to show and analyze those tutelary legal mechanisms of the intangible cultural heritage, as part of the cultural and collective rights of the indigenous people. Regarding law as a struggle instrument and a mean to guarantee the material conditions needed to secure the viability and sustainability of their ways of life and world view. San Felipe de los Herreros' experience enables us to study the cultural impacts caused by the homogenizing policies created and applied by the liberal State during the XIX century, which undermined important cultural manifestations such as the pirekua, their language and the blacksmith's trade. On the other hand, it allows us to consider the right of self-determination of peoples as an alternative to protect their community life, to overcome the effects of those policies, and to settle old scores related to the displacement and cultural denial of indigenous peoples.

Keywords: intangible cultural heritage, indigenous peoples's rights, San Felipe de los Herreros



ÍNDICE.

Resumen.....	1
Abstract.....	1
Introducción.....	5
1 Patrimonio, cultura e inmaterialidad; perspectivas en disputa entre pluralismo y monismo jurídico.....	13
1.1 El marco del patrimonio cultural inmaterial: cultura, derecho y libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas en contextos globales. Los conceptos.....	14
1.1.1 El patrimonio cultural inmaterial.....	14
1.1.2 Derecho, entre pluralismo y monismo jurídico.....	21
1.1.3 Derecho de libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas.....	27
1.1.4 Globalización y Derechos Humanos.....	34
1.1.5 Cultura, “cultura indígena”.....	35
1.2 Posiciones y discusiones teóricas sobre la función del patrimonio cultural..	38
1.2.1 La perspectiva “natural” sobre el patrimonio cultural nacional.....	41
1.2.2 Vertientes críticas a la acción Estatal respecto del patrimonio cultural.....	42
1.2.3 El patrimonio cultural como producto de una construcción social en disputa.....	52
1.3 Agendas políticas y doctrinales pendientes del Derecho; interculturalidad, emancipación y diálogo de saberes.....	57
1.3.1 La indefinición conceptual de <i>cultura</i> como herramienta de lucha epistémica.....	60
1.3.2 De lo conceptual a lo simbólico, otro campo más en disputa.....	62
1.3.3 El debate multiculturalista, “detonantes” y críticas sobre interculturalidad.....	64
1.3.4 Resignificación de la diversidad, respecto de los nuevos sujetos en contextos globales.....	70
1.3.5 El derecho como posible vía de reivindicación de luchas y movimientos sociales.....	74
1.4 Sobre el surgimiento y sentido del concepto <i>patrimonio cultural inmaterial</i>. Breve revisión histórica y de la reflexiones sobre la pertinencia de los derechos culturales.....	78
1.4.1 ¿En qué contexto surge la Convención de 2003?.....	80
2 Formas de tutela del patrimonio cultural inmaterial en México.....	85



2.1 La inscripción de la pirekua en la lista representativa de la UNESCO, una problemática ilustrativa.	90
2.2 Instrumentos de tutela en el ámbito internacional.....	95
2.3 Políticas públicas relativas al patrimonio cultural inmaterial.....	106
2.4 La tutela del patrimonio cultural inmaterial en la legislación nacional mexicana.....	107
2.5 Lógicas de tutela, protección y salvaguardia. Ambigüedad conceptual y jurídica. La cultura como campo de colonización-resistencia.	107
2.5.1 La circularidad de la ambigüedad, del concepto a la incidencia social.	109
2.5.2 Lógicas Estatales	114
2.5.3 ¿Respecto de qué normas internas se tendría que ejercer el control de convencionalidad?.....	116
3 La experiencia de la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros.	121
3.1 Breve reseña histórica de la comunidad de San Felipe de los Herreros, Michoacán.....	124
3.1.1 Tierras.....	127
3.1.2 Educación y Lengua.	134
3.1.3 Organización política.	135
3.1.4 Cultura, Fiestas y Música.	136
3.1.5 La voz de los portadores. Consideraciones conceptuales.	137
3.1.6 Historia oral, otros elementos comunitarios en voz de sus portadores.	140
3.2 El proceso de efectivización del derecho de libre determinación, un momento de reconfiguración social.	141
3.2.1 Antecedentes de la Demanda.....	142
3.2.2 Sentencia TEEM-JDC-005/2017, el fallo del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán.....	146
3.3 Libre determinación y autogobierno.....	152
3.3.1 Sobre la autoridad y la participación política de la comunidad.	152
3.3.2 Agendas políticas autonómicas.	155
3.4 Retos y desafíos para la salvaguardia del patrimonio inmaterial; apuntes desde campo	160
3.4.1 La dimensión política de la cultura.	162
3.5 Breve síntesis sobre la develación de los elementos centrales para repensar y redimensionar el patrimonio inmaterial producto del diálogo con la comunidad.	



3.5.1	La necesidad del diálogo de saberes en los estudios jurídicos. Reflexiones propiciadas por la experiencia de campo.	166
Conclusiones.	170
Bibliografía	175



Introducción.

En México existe una gran diversidad de culturas, asentadas en entornos y locaciones igualmente diversos que condicionaron o determinaron su devenir histórico de maneras muy peculiares, inclusive respecto de comunidades muy próximas, con las que se pueden compartir algunos elementos identitarios.

Tal es el caso de la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros, ubicada en la meseta purhépecha en Michoacán, una región boscosa, mayormente fría, y popular, entre otras cosas, por ser una tierra de músicos. No obstante, una región, al igual que muchas otras, con problemas agrarios y particularidades culturales que precisan de un acercamiento cercano para reconocer.

Esta diversidad se hace visible al exterior, sobre todo a través de manifestaciones culturales, a través de la lengua, de la vestimenta, de la música, de la comida, si nuestra mirada es superficial. Esta diversidad se manifiesta de formas más profundas y complejas, en instituciones y formas de organización político-religiosas, en formas de entender el mundo. Para esta investigación, me enfocaré en la música.

Recientemente, muchos de los músicos de la región han conformado agrupaciones para interpretar géneros populares como la banda, debido a la popularidad del género y a la gran demanda de este tipo de grupos en regiones vecinas. Cada vez se le escucha más en fiestas, fiestas patronales, bodas, bautizos, en distintas poblaciones.

Matizo lo reciente de esta tendencia, puesto que anteriormente, estos espacios se amenizaban con otros géneros, como la pirekua, los sones, los abajeños. Y si bien estos no han sido tajantemente desplazados, fenómenos como la migración, el traslado de jóvenes y adultos a distintas poblaciones y ciudades para estudiar y trabajar, así como la masificación de medios de comunicación, han diversificado la música escuchada en las comunidades, sus preferencias.



Estos impactos han tenido respuestas y propiciado acciones al interior de las comunidades de la meseta purhépecha, para mitigar sus efectos. Es aquí donde encontré que la diversidad cultural penetra más allá de las fronteras aparentes, ya que, aunque localizadas en una misma región geográfica, estas respuestas han sido muy variadas y no siemprecompatibles ni compartidas por todos.

Mientras que algunos músicos tradicionales buscan que géneros como la *pirekua* se interpreten de la manera más *pura* posible, otros músicos y otras comunidades de la misma región han integrado distintos instrumentos y ritmos a los cantos en purhépecha que distinguen a la *pirekua*, esto con la finalidad de popularizarla entre los más jóvenes. Esto pude presenciarlo en la comunidad de Comachuén, durante su fiesta decembrina en 2016. Diversas bandas, con vestimenta, instrumentos y ritmos propios de la banda tipo sinaloense, cantando ya sea canciones en purhépecha, o reinterpretando *pirekuas* en este género.

Así, las comunidades purhépecha han implementado distintas acciones para revitalizar su cultura, por dar continuidad sus prácticas culturales. Algunos esfuerzos han buscado el respaldo de instituciones Estatales, como el de la Secretaría de Cultura, que apoya al criticado¹ concurso de Zacán que se realiza anualmente y que convoca a músicos y danzantes purhépecha a participar.

Sin embargo, estas acciones de promoción cultural no se limitan a las comunidades, y evidentemente no son motivadas por los mismos intereses de revitalización y fortalecimiento de las culturas comunitarias. Aunque no es el objeto de estudio de esta investigación, entre estos intereses encontramos los mercantilistas y turísticos, que han transformado a la diversidad en un mercado de turismo cultural.

Por otro lado, el Estado, obligado mediante la ratificación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2006, también actúa respecto de este patrimonio. Y fue particularmente la acción realizada por la Secretaría de

¹ Durante mi presencia en la fiesta de San Juan, la semana del 24 de junio, y en Comachuén, durante la fiesta de diciembre de 2016, escuché diversas críticas por parte de los músicos respecto de este concurso. Algunos posicionamientos y críticas se han vertido en el siguiente sitio: <http://pirekua.org/espanol/la-mercantilizacion-turistica-de-la-pirekua/>.



Turismo, al integrar el expediente “La pirekua, canto tradicional de los p’urhépechas”² que detonó una respuesta colectiva de músicos y pireris que denunciaron la secrecía con la que actuó la Secretaría, la falta de consulta a las comunidades, y el “robo” de su práctica.³

A raíz de estos eventos, mi objetivo inicial era conocer y analizar las formas en que el Estado tutela al patrimonio cultural inmaterial de los pueblos y comunidades indígenas, concretamente en Michoacán, a través del estudio de caso de la pirekua en la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros, para conocer su impacto en las prácticas culturales que son su objeto de salvaguardia.

Como inicialmente, mi acercamiento a la problemática fue documental, mis hipótesis reflejaban la limitación para comprender la complejidad que revisten los fenómenos sociales y culturales. En ese entonces, asumí que todas las comunidades de la región tenían un panorama muy similar, que en la meseta purhépecha la pirekua y la lengua estaban profundamente arraigadas, y que contaban con mecanismos intrínsecos que así lo permitían.

Para mí, no había otra manera en que diversas manifestaciones culturales de los pueblos y comunidades indígenas se mantuvieran vivas, a pesar del tiempo y de diversos fenómenos que buscaron integrar estas poblaciones al marco del Estado nacional durante el siglo XIX y a estos nuevos fenómenos globales que convierten la diversidad en mercancía.

Sin embargo, el trabajo de campo en la comunidad de San Felipe de los Herreros probó que mi hipótesis era completamente errónea, y no solamente eso, sino que también evidenció mis limitaciones respecto de la comprensión sobre la diversidad cultural, sus alcances e implicaciones. De inicio, por asumir que encontraría diversos grupos y pireris para compartir experiencias de preservación y transmisión de su práctica musical.

² Los documentos oficiales pueden consultarse en el portal de la UNESCO en el siguiente portal. <https://ich.unesco.org/es/RL/la-pirekua-canto-tradicional-de-los-purhepechas-00398>

³ “nos robaron a la novia” es parte del título de un artículo que aborda la problemática que se derivó de la inscripción de la pirekua en la lista representativa de la UNESCO, pero la expresión hace alusión a la actuación Estatal respecto de una práctica que no lo es propia. Puede consultarse en <https://drive.google.com/file/d/0B7vAgzOHZPdQRjFTV2lqLTFkT0E/view>.



Más allá de encontrar que tanto la pirekua, como otras prácticas y manifestaciones culturales que eran muy propias de la comunidad de San Felipe, como la herrería y la lengua, estaban en distintas medidas desarraigadas –que no perdidas- en la población, decidí cambiar el curso de la investigación, en lugar de buscar una comunidad en la que pudiera comprobarla.

Esto dado que, pese a este “desarraigo”, la sentido comunitario, su identidad colectiva y el grado de organización y participación política mediante usos y mecanismos propios, son aún más fuertes que en otros pueblos en los que tanto la lengua y la pirekua siguen presentes. Aún más, los valores y función social que desempeña la pirekua en otras comunidades, en San Felipe se trasladaron a otras manifestaciones musicales, como las orquestas de alientos que interpretan oberturas, a los sones y a los abajeños.

Una particularidad de la comunidad, respecto de otras en la región, es que cuenta con una sentencia ejecutada del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán que garantiza su derecho de libre determinación y autogobierno, y desde hace poco más de un año, se rige por sus usos y costumbres, mediante sus autoridades tradicionales y administra el recurso público que por porcentaje poblacional le corresponde, por lo que ya no depende de la cabecera municipal de Charapan para que dicte su agenda pública.

Entonces bien, el objetivo central del trabajo es conocer porqué una práctica cultural como la pirekua, tan popular en la región, listada en las listas representativas de la UNESCO, y constituida como objeto de políticas de salvaguardada por parte del Estado y de instrumentos jurídicos internacionales y ahora nacionales, se desarraigó en la comunidad.

Anteriormente, había reflexionado sobre la ineficacia de muchas políticas públicas en materia de cultura, atribuyéndola a la falta de participación de los actores a los que ésta afecta. Sin embargo, tras convivir con la comunidad, observé cómo las manifestaciones culturales son también manifestaciones políticas y religiosas. Estas dimensiones están entrelazadas, y son difíciles de captar y transformar en



políticas públicas elaboradas lejos de las comunidades, y desde el desconocimiento de sus particularidades.

A pesar de distintos hallazgos, no cuento aún con una respuesta contundente, pero mi hipótesis es que se trata un fenómeno multifactorial e histórico, que puede derivar de procesos coloniales sobre la dotación de tierras y la formación educativo-religiosa de la época, en la que se gestaron instituciones y formas organizativas que fueron conviviendo y modificándose a lo largo de la historia de la conformación de la nación mexicana en el siglo XIX, y sus políticas de integración, asimilación cultural y embates a los regímenes de propiedad comunal.

Igualmente considero que este desarraigo es producto, sí de este proceso histórico, pero concretamente de cómo vulneró a la comunidad, y que para verdaderamente proteger una manifestación cultural, considerada o no patrimonio cultural inmaterial, es indispensable proteger a la comunidad, garantizando que cuente con las condiciones materiales para preservar sus formas de vida, que, cabe destacar, están íntimamente ligadas con sus tierras.

Por estas razones es que lo considero multifactorial, y por tanto, busco analizar las formas en que el Estado ha tutelado los derechos culturales, particularmente al patrimonio cultural inmaterial para analizar sus implicaciones, limitaciones y alcances.

De igual manera, y atendiendo a la actual situación jurídica de la comunidad, analizo si el derecho de libre determinación, como un derecho macro de los pueblos y comunidades indígenas, que vela por sus intereses políticos, de tierras, culturales, económicos, etc., puede considerarse como un mecanismo de protección de las manifestaciones culturales.

Partiendo de que pueda proveer la posibilidad y los medios materiales para que las mismas comunidades sean quienes dicten sus propias agendas, desde el conocimiento de sus prioridades y necesidades, y de las alternativas con las que cuentan para la resolución de conflictos que los atañen, pudiendo hacer frente también a los embates que ya he mencionado.



Para esto, dedico el primer capítulo a estudiar y analizar los conceptos de cultura, patrimonio cultural inmaterial y de libre determinación, así como a la presentar las principales teorías que abordan las problemáticas que derivaron en la implementación del concepto de patrimonio cultural inmaterial.

Toda vez que, como lo expondré posteriormente, estos conceptos se han definido, tanto teórica como legalmente, me apoyé tanto en trabajos de expertos en temas culturales que estudian el patrimonio inmaterial, como en instrumentos jurídicos que lo abordaron, de inicio, previa su oficialización conceptual, hasta la como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003.

Por lo que ve a la exposición conceptual producto de la doctrina, me basé en la clasificación de posturas de estudio del patrimonio cultural, propuesto por Maya Lorena Pérez Ruiz. Ella identifica o categoriza tres posturas: la perspectiva *natural* sobre el patrimonio cultural nacional; las vertientes críticas a la acción Estatal respecto del patrimonio cultural, y la que entiende al patrimonio cultural como producto de una construcción social en disputa.

Fueron elementales las posturas expuestas por Carlos Antonio Wolkmer, Librado Ariza y Daniel Bonilla Maldonado, Eugen Ehrlich, Aragón Andrade y Color Vargas,

Entre estas, parto de hacer una breve exposición sobre el pluralismo y monismo jurídico, y de cómo se insertan estos temas en estas perspectivas. De igual manera, introduzco algunos debates sobre pluriculturalismo, multiculturalismo e interculturalidad, ya que evidencian los distintos alcances que tiene cada una de estas posturas respecto de las implicaciones de la diversidad cultural.

Dependiendo de la horizontalidad entre los sujetos que la constituyen y de las alternativas que ofrecen para que más que se promueva una diversidad tolerante, las políticas en torno a ésta combatan realmente situaciones de discriminación, asimilación cultural y subordinación entre culturas.

En el capítulo segundo abordo brevemente la problemática suscitada a raíz de la inscripción de la *pirekua* en la Lista representativa de la UNESCO en 2010, para contextualizar la problemática de la que partí, pero sobre todo para introducir la



perspectiva desde donde analizo los instrumentos jurídicos de tutela de los derechos culturales y del patrimonio inmaterial, pero también para evidenciar mostrar como el patrimonio puede ser un instrumento político.

Como algunas posturas sobre el patrimonio cultural sugieren, este patrimonio se construye y se negocia en espacios de poder. Entre negociaciones y disputas sobre procesos de selección y discriminación de ciertas manifestaciones culturales por otras con mayor potencial patrimonializable. Y en este campo de tensiones, veremos que no encontramos la dicotomía Estado-comunidades purhépechas, sino que, sin dejar de ser San Felipe una comunidad profundamente purhépecha, su relación con la *pirekua* es completamente distinta.

Contar con distintos panoramas sobre lo que acontece con la *pirekua*, así como verlos como campos en tensión donde rigen distintos poderes, me es útil ya que el objetivo del capítulo segundo va más allá de describir o compilar estas formas de tutela, o de simplemente mostrar la relación estatal en materia de derechos culturales y colectivos de los pueblos y comunidades indígenas.

En términos de lo propuesto por Boaventura de Sousa y Rajagopal⁴, busco conocer cómo es que, al igual que el movimiento de *pireris* utilizó el Derecho Estatal para posicionarse frente a una actuación del mismo Estado respecto de su práctica, la comunidad de San Felipe resignifica el papel del Estado y del Derecho en su lucha por la lograr la libre determinación, abriendo paso a un esquema intercultural, que hace viable pensar una progresiva superación de las implicaciones pluriculturalistas⁵.

Así pues, tras el análisis de los instrumentos jurídicos y de algunas políticas públicas, analizo también la posibilidad de emplear el control de convencionalidad para estos temas, aunque esta se limite a una perspectiva de protección

⁴ De Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *Derecho y emancipación*, Quito- Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012.

⁵ Aunque abordo estos debates en apartados posteriores, la interlegalidad propone un proceso de construcción de una horizontalidad entre culturas, más allá del reconocimiento de la existencia de diversas culturas –distintas a la hegemónica occidental–.



jurisdiccional –formal o materialmente-, de los derechos culturales y, posiblemente, del patrimonio inmaterial.

El último capítulo está dedicado a la comunidad de San Felipe de los Herreros. Inicia con una contextualización tanto histórica como de ubicación y descripción de la población, que ayuda a comprender sus particularidades respecto de otras comunidades ubicadas también en la meseta purhépecha.

En este capítulo recojo también información encontrada en las pocas fuentes bibliográficas sobre San Felipe o que lo mencionan tangencialmente, con un particular énfasis sobre la cuestión de la tenencia de la tierra, y sobre el impacto del reparto agrario y de la actuación del Estado liberal en la comunidad.

Narro también, a través de la presentación de los ejes centrales de la demanda y de la resolución del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán al Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano, interpuesto por la comunidad en 2017, por considerarlo como un momento coyuntural en la vida de la comunidad, y que impactará en su vida cultural.

Por último, recojo algunas vivencias compartidas por gente de la comunidad, que si bien no están directamente relacionadas con el tema de estudio, nos permiten tener una visión y un sentir más próximos a su propia experiencia, y romper, en la medida de lo posible, la distancia que nos dificulta conocer y comprender su realidad.

Para la construcción del primer capítulo, me basé principalmente en el análisis de fuentes documentales, para poder analizar y reflexionar sobre los conceptos base de la investigación, así como en el estudio, análisis y síntesis de los debates teóricos de los principales autores que abordan los temas relacionados con la diversidad cultural, en los que se enmarca el patrimonio cultural inmaterial.

Para el segundo capítulo, empleé también el método analítico, para estudiar los principales instrumentos jurídicos y de política cultural desarrollada en México, a través de una recopilación en la que empleé el método inductivo-deductivo.



Por último, el tercer capítulo es producto del trabajo de campo realizado con la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros, mediante el cual utilicé herramientas metodológicas para el análisis del caso, como la observación participante, las entrevistas, informales y a profundidad y una breve segmentación gruesa de las entrevistas.

1 Patrimonio, cultura e inmaterialidad; perspectivas en disputa entre pluralismo y monismo jurídico.

Para analizar las formas de tutela del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos y comunidades indígenas, concretamente a través de la experiencia de la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros en Michoacán, respecto de la *pirekua*, inicialmente debo definir qué es el patrimonio cultural inmaterial, al igual que a la cultura y al derecho, en las acepciones de éstos conceptos en los que se inscribe el patrimonio inmaterial.

Para esto es necesario revisar algunas de las teorías de pluralismo jurídico, derecho alternativo y crítico, así como las formas en que se ha utilizado al derecho



positivista por las comunidades indígenas para salvaguardar tanto su cultura, como otros derechos que la hacen viable.

De igual manera, haré un breve recuento de las discusiones sobre el pluriculturalismo, la interculturalidad y multiculturalidad, ya que son abordajes distintos respecto de la diversidad cultural, para comprender las implicaciones del reconocimiento sobre la *composición pluricultural* hecho en la Constitución Federal, y analizar si es la que reivindica más ampliamente los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas.

De igual manera, incluyo discusiones sobre el patrimonio cultural, desde su perspectiva material, puesto que fueron los debates teóricos que derivaron en la conceptualización del patrimonio inmaterial, discutieron y resolvieron desde el derecho y disciplinas como la antropología, cuestiones sobre la cultura de los pueblos indígenas, sus derechos culturales y el patrimonio que no está limitado a sus manifestaciones físicas o sensibles.

1.1 El marco del patrimonio cultural inmaterial: cultura, derecho y libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas en contextos globales. Los conceptos.

En este capítulo introduzco y debato brevemente los abordajes teóricos y legales de los conceptos base de la presente investigación, para finalmente definir aquellos que respaldan mi tesis. Parto de presentar las conceptualizaciones de patrimonio cultural, al igual que la cultura y el derecho, en las acepciones de éstos conceptos en los que se inscribe el patrimonio inmaterial, así como las discusiones de las cuales se derivan.

1.1.1 El patrimonio cultural inmaterial

El término patrimonio cultural inmaterial, al igual que el de cultura, derechos culturales, el de libre determinación y otros más, han sido definidos o conceptualizados tanto por la legislación como por la doctrina. Para este capítulo,



analizo aquellos oficializados mediante instrumentos jurídicos, pero debatidos desde posturas teóricas. Desde la legislación, ya que el trabajo busca analizar los medios de tutela del patrimonio inmaterial, y una parte importante de estos se derivan precisamente de los instrumentos jurídicos, sin embargo, los debates teóricos ayudan a problematizar los objetivos y alcances de los mismos.

El patrimonio inmaterial comenzó a estudiarse y discutirse en su particularidad hasta hace poco. En 1988, la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, publicó la Revista Oralidad, para debatir y reflexionar sobre el patrimonio *oral* de la región⁶.

En 1989, se adopta la “Recomendación para Salvaguardar la Cultura Tradicional y Popular”⁷, y aunque propició que diversos Estados se preocuparan por registrar o inventariar su patrimonio, no tuvo mayor impacto por no tener carácter vinculante.

Derivado también de esta recomendación, se celebraron ocho conferencias regionales, para motivar su aplicación. “*Durante la reunión realizada en México, en 1997, se expresó el deseo de priorizar la conservación y el desarrollo de las culturas tradicionales y populares de la región, como un mecanismo para salvaguardar la diversidad cultural, frente a los problemas de la globalización.*”⁸

En 1999, la UNESCO implementa la distinción de Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, lo que propicia la caracterización y empleo del término *inmaterial*. Posteriormente, en 2001, la Unesco proclama la lista de patrimonio oral e inmaterial de la humanidad.

En 2003, se adoptaría la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, en este sentido, el patrimonio inmaterial “*vino para dar espacio a lo cotidiano, lo modesto, lo popular y sobre todo para dar espacio a quienes forman parte de esos ámbitos, o sea los “marginales” o relegados de la visión anterior.*”

⁶ Iñiguez García, Viviana y Castro Ochoa, Diego GLOSARIO DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE AZUAY, CAÑAR Y MORONA SANTIAGO, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador, 2010, pp. 97 y 98.

⁷ Esta recomendación de la UNESCO puede consultarse en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

⁸ Iñiguez García, Viviana y Castro Ochoa, Diego GLOSARIO DE PATRIMONIO CULTURAL, op. Cit.



Esta precisión hecha por Lacarrieu, contrasta las lógicas entre patrimonio inmaterial y material, pero sobre todo, el patrimonio material desde su dimensión nacionalista, ya que refleja la tendencia universalizadora de la idea y proyecto de cultura que se empleó por el Estado liberal en el siglo XIX.

Recordemos que este patrimonio nacional –material- fue fundamental para constituir y legitimar el proyecto nacional, y se ha consolidado la concepción “natural” del patrimonio, invisibilizando las cuestiones técnicas, legales e históricas que lo han hecho posible.

Después de este breve recorrido, inicio con uno de los primeros instrumentos de derecho internacional en conceptualizar “*El término de patrimonio cultural [que] se institucionalizó de manera oficial en 1972, como resultado de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural y Natural celebrada en París*”⁹ como:

-los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

-los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad de integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

-los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.¹⁰

⁹Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas, Preguntas frecuentes”, *Diario de Campo*, 7, 2012, pp. 4-82. http://www.academia.edu/6938207/DIARIO_DE_CAMPO_Patrimonio_diversidad_cultural_y_pol%C3%ADticas_p%C3%ABlicas_Preguntas_frecuentes

¹⁰ Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, artículo 1°. Puede consultarse en línea en la siguiente liga: <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>



La aceptación del término estuvo vinculado con la idea de protegerlo básicamente del robo, saqueo y venta ilegal de obras de arte y monumentos arqueológicos; de prevenir la destrucción y/o deterioro de zonas con bienes culturales, así como de contar con una normatividad internacional que le permitiera a los Estados recuperar sus bienes culturales.¹¹

La convención define dos tipos de patrimonio, el cultural y el natural. Entre otras cosas, la limitación del citado concepto es que se refiere exclusivamente al patrimonio material, y lo condiciona a aquellos objetos o monumentos que tengan un valor dado por las ciencias, por los expertos, por las instituciones competentes.

Por lo anterior, rescato y destaco de la cita el término *institucionalizó*, ya que el concepto de patrimonio cultural, así como el del patrimonio cultural inmaterial, son nombres convenidos por organismos internacionales para referir y poder normar aquello que enuncian.

En palabras de Rafael Tovar y de Teresa, el concepto de patrimonio cultural es relativamente nuevo, *“pero lo que nombra es muy antiguo: la riqueza, socialmente concebida y apreciada como tal –aunque de formas muy variables-, de la cultura de un pueblo, sociedad o país, hecha de bienes, valores y prácticas del carácter más diverso y originados en tiempos también distintos.”*¹²

Efectivamente, con frecuencia en las ciencias se conceptualizan o definen fenómenos que ocurren mucho antes de ser nombrados; no son fenómenos que surjan o se creen a partir de ser definidos y estos nombres suelen cambiar con el tiempo o desde los enfoques que se estudien.

Tal es el caso del patrimonio cultural, el cual se concibió durante varias décadas en su dimensión material, hasta la cumbre celebrada en París en el año 2003, en que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) conviene un instrumento internacional dedicado especialmente a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

¹¹ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *op. cit.*, p. 5.

¹² Tovar y de Teresa, Rafael, “Hacia una nueva política cultural”, en Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, México, FCE-CONACULTA, 1997, P. 87.



Este instrumento jurídico internacional es la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, en la que se definió al patrimonio inmaterial como:

los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. [Éste] se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.¹³

Sin embargo, el “arribo” a este concepto, no fue simplemente producto del consenso alcanzado durante la Cumbre de la UNESCO, sino que es consecuencia de diversas circunstancias sociopolíticas e históricas, que se produjeron por las tensiones entre grupos hegemónicos de poder, y los actores sociales a quienes más les impactan estas disposiciones.

Siguiendo a Maya Lorena,¹⁴ los principales actores cuestionaban las políticas “*integracionistas y homogeneizadoras*”¹⁵ mexicanas del siglo XX, propiciado por los proyectos nacionalistas y de desarrollo que vulneraban distintos derechos colectivos.

Los movimientos urbano-populares exigían acceso a la educación, salud y vivienda, mientras que los movimientos indígenas demandaban el reconocimiento de la composición pluricultural y multilingüe, territorios, y, lo más importante, su derecho a la autonomía, para “*decidir su desarrollo bajo directrices culturales y*

¹³ Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>

¹⁴ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *op. cit.*, pp. 32 y 33.

¹⁵ *Idem.*



*civilizatorias propias*¹⁶”. Sin embargo, no fueron los únicos grupos, a éstos se suman los movimientos de descolonización en América Latina, el movimiento campesino, el movimiento estudiantil del 68’, etc.

De esta manera, las resistencias, movilizaciones y luchas jurídico-políticas¹⁷ evidenciaron y denunciaron violaciones sistemáticas de derechos colectivos¹⁸ a nivel global, y pusieron así sus demandas en la agenda política internacional de importantes organismos como la Organización Mundial del Trabajo (OIT) o la propia (UNESCO), propiciando reflexiones y discusiones teórico-jurídicas que resultaron en la instrumentación de tratados internacionales que buscaron prevenir estas violaciones.

Por lo que ve al discurso oficial institucional, los objetivos de la Convención de 2003 se derivaron de la *emergencia* por conservar valores como la diversidad cultural, la identidad de las comunidades y la memoria colectiva, derivada de ser, en su mayoría, culturas “esencialmente orales¹⁹” que se vieron amenazadas por los efectos culturales de la globalización y de los medios masivos de información.

Sumando al contexto de alerta y riesgo de pérdida de estas manifestaciones culturales que son un vehículo de transmisión de valores y saberes comunitarios, a la existencia de mecanismos que ya utilizaban la noción de *inmaterialidad*, como las listas representativas²⁰ de patrimonios culturales, naturales y mixtos o la iniciativa de Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad de 2001, los Estados parte solicitaron al Director General de la UNESCO realizar un informe y presentar un anteproyecto que tratara

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Como lo abordo más adelante, autores como Rajagopal, estudian cómo es que los grupos contrahegemónicos, como la comunidad del Valle de Narmanda que él estudia, utilizan al Derecho estatal para fortalecer sus luchas y demandas, acompañadas de acciones políticas y mediáticas.

¹⁸ Entre los que se incluyen los ahora llamados “derechos culturales”.

¹⁹ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *op. cit.*, p. 10.

²⁰ Esta iniciativa de elaborar listados, como un mecanismo internacional para salvaguardar al patrimonio, fue una de las principales aportaciones de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de 1972. Una lista fue la de Patrimonio Mundial, que contemplaba aquellos *bienes* culturales, naturales y mixtos con “valor cultural excepcional”, y una de Sitios en Peligro. *Ibidem*, p. 7.



específicamente sobre este patrimonio, resultando en la aprobación de la Convención de 2003.

Existen discusiones teóricas sobre los conflictos que genera distinguir o fraccional al patrimonio “inmaterial” del material, debido al riesgo de cosificar los conocimientos, valores, significados y creencias que transmite el patrimonio cultural, y propiciar así políticas, sí de conservación de las prácticas culturales, pero negligentes respecto de los detentadores y los contextos socio culturales, económicos y ecológicos que los sustentan²¹.

No obstante de ser relevante repensar un concepto que lo prevenga, para los fines de este trabajo, me basaré en la definición convenida por la UNESCO, ya que este instrumento vincula al Estado mexicano, y a raíz de la ratificación de la Convención en 2006 lo obliga, entre otras cosas, a modificar sus estructuras internas a fin de cumplir los compromisos de salvaguardia del patrimonio inmaterial y lo que éste implica.

Fortalezco lo anterior citando a Carlos J. Villaseñor Anaya. Para él, la definición de la UNESCO es importante porque

ya no es una definición vertical, no es el establecimiento de una jerarquía a cargo de una autoridad [...] [el] patrimonio cultural inmaterial [es] un patrimonio cultural vivo y [...] depende de las comunidades [...] no, el patrimonio cultural inmaterial no se declara [...] no se define por parte de la autoridad [...] no se constituye a partir de que se declara [...] el patrimonio [...] inmaterial [...] lo es en tanto que es reconocido por las comunidades [...] y esto tiene por consecuencia que la política deba estar mucho más centrada en este proceso de reconocimiento comunitario que en el proceso de categorización, de jerarquización, de definición que venga de manera

²¹ Maya Lorena explica que esta “escisión” se deriva del concepto contemporáneo de cultura, que pone de relieve una dimensión objetivada y una internalizada, que vinculó al patrimonio material a lo objetivado, mientras que al inmaterial se le vinculó al interiorizado. Pérez Ruiz, Maya Lorena, *op. cit.*, p. 43.



vertical [...] lo que nos dice la Convención [...] es que [...] está centrado en las personas y es parte de sus derechos culturales.²²

Rescato los siguientes elementos relevantes: la centralidad de las comunidades detentadoras en lo relativo al patrimonio inmaterial; la obligación del Estado de garantizarlo y la consideración del patrimonio inmaterial como derecho cultural de las comunidades detentadoras.

Entonces bien, si la exigencia de autonomía y respeto hacia las formas particulares de vida de los pueblos y comunidades indígenas, sumado al reconocimiento de la comunidad internacional de la necesidad de salvaguardar estas formas de vida comunitaria que hacen viable la recreación y transmisión del patrimonio inmaterial son las bases de instrumentos como la Convención de 2003, y este patrimonio ahora se considera como un derecho cultural, como un derecho humano, el principio de transversalidad aplica en tanto que, para garantizar la viabilidad de la vida comunitaria deben garantizarse no solamente los derechos culturales de ésta, sino todos los derechos, y este derecho macro, que enmarca a los demás, es el derecho de libre determinación.

1.1.2 Derecho, entre pluralismo y monismo jurídico.

A diferencia de otras ciencias, no se ha logrado un consenso sobre la definición del Derecho. Existen diversas teorías desde las que se han propuesto definiciones del Derecho²³, sin embargo mi intención no es ahondar en estos debates, sino centrarme en aquellas posturas que identifican al Derecho con el Estado, el monismo, y las que sostienen que el Derecho no es exclusivamente aquel que éste crea o aprueba, pluralismo jurídico.

El mismo Antonio Carlos Wolkmer señala que “*existen muchas “lecturas”, “interpretaciones” o “discursos” de y sobre el Derecho, entre las cuales*

²²Este es un fragmento de la 7° sesión del Seminario de Actualización 2018 Patrimonio cultural Inmaterial y Diversidad Cultural, titulada “*Políticas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en el nuevo marco jurídico*”, a cargo de Carlos J. Villaseñor Anaya. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=mwiUSWo2Wuw&index=4&list=PLHj4KBrZuKNFXmpwG1q3n3RTLoi7NQJKp>

²³Wolkmer, Antonio Carlos, ... op. Cit.



encontramos a los formalistas positivistas, a la referencia idealista racionalista y a la perspectiva crítico dialéctica”²⁴ siendo de mi interés la primera y la última.

De la interpretación crítica sobre el Derecho, quizá la más importante sea la crítica marxista, la cual ha conceptualizado al Derecho como una categoría ideológica instrumental de ocultación y manipulación que subordina a las masas mediante la represión ejercida por las clases dominantes. Y si bien de esta se han derivado otras que han posicionado importantes demandas de movimientos sociales y evidenciado enormes atrocidades respaldadas por el positivismo jurídico,

No se puede concluir [...] que este mismo Derecho se agote y se limite únicamente en la ideología imperante [en el] Derecho como ocultación/dominación, es posible forjar y utilizar el Derecho como instrumento de lucha, de defensa y de liberación contra la dominación impuesta. Se trata de visualizar el Derecho como una instancia de construcción de una sociedad más justa.”²⁵

Por lo tanto, para esta investigación recorro a esta propuesta que sugiere la implementación de los recursos jurídicos Estatales en pos de fortalecer las luchas de los pueblos y comunidades indígenas en un contexto globalizado.

Ahora bien, el monismo jurídico se refiere a la existencia de un solo sistema jurídico y político, centralizado y jerarquizado, que garantiza la cohesión y unidad nacional mediante normas generales²⁶. Este se implementó para resolver problemáticas del régimen jurídico plural feudal, principalmente la fragmentación normativa derivada de la existencia de múltiples sistemas especiales aplicables a los diversos grupos que componían la sociedad de aquella época –el eclesiástico, el mercantil, el universitario, etc.-.

Destacan en la articulación del monismo jurídico liberal, Hobbes y John Locke, en su tradición contractualista, proponiendo un contrato social mediante el cual se

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem*, p. 163.

²⁶ Ariza, Libardo, and Daniel Bonilla. "El pluralismo jurídico: Contribuciones, debilidades y retos de un concepto polémico." *El debate sobre el Pluralismo Jurídico, Universidad de Los Andes* (2007).



creara al Estado y se le confiriera el “poder natural” y coercitivo para solucionar conflictos y para crear el derecho que permitiera a la sociedad superar el estado de naturaleza.

Destaca también la tradición positivista Kelseniana, que sustenta dos ideas centrales: la identificación del Derecho con el Estado y el carácter jerárquico, institucionalizado y centralizado del ordenamiento jurídico. De tal manera que únicamente serán normas jurídicas aquellas creadas por el Estado mediante el proceso por él establecido²⁷.

García Máynez analiza las principales acepciones de la palabra Derecho²⁸, y define al “orden jurídico vigente” como el *“conjunto de reglas imperativo-atributivas que en una época y un lugar determinados el poder público considera obligatorias.”*²⁹ Y continúa su ejercicio diciendo que, de ello se infiere que el “vigente” es el derecho del Estado, y que es El Estado el fundamento último de validez formal; en otras palabras, *“El poder político mantiene y garantiza el orden jurídico, que de este modo se transforma en derecho positivo.”*³⁰

Citando a Libardo Ariza y Daniel Bonilla Maldonado,

El derecho [...] cumpliría un papel legitimador o de control de su ejercicio. Esta “analítica del poder jurídico-discursiva” [...] hace énfasis en la relación indisoluble entre soberanía y derecho estatal. Por ello, [...] en el fondo, a pesar de la diferencia de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey.³¹

Para el tema que nos ocupa, este párrafo pone de relieve otro elemento debatido desde las críticas al Derecho, el imperialismo, que refuerza no solamente en el ámbito jurídico y político, también en el social, en el cultural, en el del saber, la

²⁷ *Idem.*

²⁸ En su capítulo IV, Máynez expone las acepciones del Derecho en tanto objetivo y subjetivo; vigente y positivo y como positivo y natural. García Máynez, Eduardo, Introducción al Estudio del Derecho, Porrúa, México, 2006, pp.36-50.

²⁹ *Ibidem*, p. 97.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibidem*, p. 30.



legitimación de cierto conocimiento y cierta cultura, y lo demás queda sujeto al reconocimiento “oficial” del Estado.

Por tanto, la propuesta es *“rompe[r] con el postulado de la llamada neutralidad científica de la modernidad y con la objetividad técnica del positivismo, tomando partido ahora [...] con mayorías sin justicia, oprimidas y marginadas.”*³² En primer lugar, porque el Derecho no es neutro ni apolítico, como tampoco lo puede ser la cultura, entendida como una extensión de una sociedad que la recrea, así como recrea al Derecho dependiendo de sus intereses y sujeto estas tensiones entre los distintos grupos, hegemónicos y contrahegemónicos.

A este respecto,

el trabajo de Eugen Ehrlich [...] señala que el derecho del Estado no es el único derecho presente en la sociedad [...] articuló la idea del “derecho vivo” para denominar aquellos órdenes normativos paralelos al Estado que surgen espontáneamente en la vida cotidiana como forma de autorregulación y que llegan a ser más importantes para la sociedad que el propio derecho creado y sancionado oficialmente[...] el centro del desarrollo del Derecho no se encuentra [...] en la ciencia jurídica [...] sino en la sociedad misma³³

El derecho vivo es entonces *“el derecho que domina la vida misma aunque no se haya consagrado en disposiciones jurídicas.”*³⁴ En este sentido, Boaventura de Sousa identifica cuatro espacios de producción jurídica, el doméstico, el laboral, el ciudadano –institucionalizado por el Estado-, y el mundial. Así como tres espacios o formas de derecho distintos, el global, el nacional y el local, que, al chocar o relacionarse estos últimos, general el pluralismo jurídico.

El derecho, al igual que la cultura, están vivos, son productos sociales inacabados, que se ven afectados por aquello que afecte a la sociedad. Desde el ámbito doméstico hasta nivel global, se moviliza y cambia.

³²32 Wolkmer, Antonio Carlos ... op. Cit., p. 164.

³³ *Ibidem*, pp. 35 y 36.

³⁴ *Ibidem*, p. 193.



En este contexto es más fácil comprender la lucha de los pueblos y comunidades indígenas, y porque no cesaron tras reformas como la del artículo 4° constitucional a inicios de la década de los 90s, dado que

En aquellos casos en los que el derecho estatal decide reconocer la existencia de otros ordenamientos jurídicos para lograr “su afán totalitario”, subordinándolos y condicionando su validez, se debe hablar de un “pluralismo jurídicos aparente [...] En este caso, sería más apropiado hablar de un sistema unitario que reconoce normas especiales para ciertas personas o situaciones [...] si un ordenamiento jurídico regula la misma situación de manera distinta, existe “pluralidad de mecanismos jurídicos”³⁵

De esta manera, “A diferencia del pluralismo jurídico clásico, [se] sostiene que existen relaciones de intersección, mezcla e interrelación entre los distintos sistemas jurídicos presentes en un espacio social determinado.”³⁶ Aunque, este espacio, es cada vez más difícil de determinar. Justamente las críticas al discurso positivista del Derecho, y sobre todo de los derechos humanos, es al principio de “universalidad”. Se ha pretendido universalizar el paradigma occidental.

Entonces bien, son dos elementos centrales los que quiero puntualizar, para enmarcar la presente investigación. Las llamadas “fuentes del Derecho” y los “ámbitos de validez” del Derecho positivo. Estos se han ido alejando de los principios doctrinales, lo que ha posibilitado los debates culturales y de derecho indígena que ahora nos ocupan.

Durante mucho tiempo se consideró que las fuentes del derecho eran tres, las formales, las reales y las históricas³⁷. Las formales son, según García Máynez, los procesos mediante los cuales se crean las normas jurídicas; las reales son los factores que determinan el contenido de las normas; y las históricas, son aquellos documentos que contienen el texto de la ley.³⁸

³⁵ *Ibidem*, p. 39.

³⁶ *Idem*.

³⁷ García Máynez, Eduardo, *op. Cit.*, p. 51

³⁸ *Idem*.



Si bien el mismo autor apunta que “[el contenido de las normas] *encuéntrese determinado por las situaciones reales que el legislador debe regular, las necesidades económicas o culturales de las personas a quienes la ley está destinada y, sobre todo, la idea del derecho y las exigencias de la justicia, la seguridad y el bien común.*³⁹”, estas situaciones “reales”, estas “necesidades” de las personas, no constituyen por sí el contenido mismo de la norma jurídica.

Al no constituir el contenido de las normas, por tanto, tampoco constituyen o determinan al Derecho positivo, sino que “*La concurrencia de éstos es indispensable para la formación de los preceptos de derecho.*⁴⁰” Por “estos”, Máynez se refiere a los elementos que integran los procesos legislativos, consuetudinarios y jurisprudenciales, que “*condicionan la validez de las normas que los mismos procesos engendran.*⁴¹”

Podemos decir, entonces, que si bien desde el positivismo jurídico se contemplan las necesidades sociales como fuente, o como contenido, de las normas jurídicas, esto es hasta en tanto los legisladores lo consideren como tal, lo validen, lo conviertan en parte de su agenda para ser discutido y aprobado, *formalizado* como Derecho. Pero entre la “realidad” que refiere Máynez que los legisladores regulan, y la realidad de los actores sociales, hay *abismos* e intereses que condicionan las agendas de uno y otro sector, o, en palabras de Boaventura de Sousa Santos:

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Esto quiere decir que se funda “en un sistema de distinciones visibles e invisibles, la invisibles constituyen el fundamento de la[s] visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo ‘de este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’. La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y

³⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 51.



de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir de ninguna forma relevante o comprensible de ser.”⁴²

Es por ello la importancia de las movilizaciones de grupos sociales como los indígenas, sin embargo, la visibilización y el consecuente reconocimiento de su existencia como “parte” de la nación no fueron suficientes para lograr situaciones más justas, ni para preservar sus formas de vida comunitaria, ni, consecuentemente, lo han sido para preservar lo que ahora consideramos patrimonio inmaterial, es por esto que muchos de estos grupos han recurrido al derecho internacional para reclamar la efectividad del derecho de libre determinación, como una vía para garantizar la preservación de todos los elementos que hacen viable la continuidad de estos pueblos.

1.1.3 Derecho de libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas.

“la dimensión de la pluralidad cultural de México, concentrada principalmente en los pueblos indígenas, es promovida y difundida por prácticamente todos los medios estatales y privados. Más allá de la lógica política de esta promoción multiculturalista ha comenzado a afianzarse un nuevo sentido común basado en la “tolerancia” y reconocimiento de los pueblos indígenas. Esta promoción “desde arriba” ha logrado generar en amplios sectores de la sociedad mexicana un imaginario de respeto e inclusión de los pueblos indígenas que dista mucho de lo reciente e inacabado del proceso de reconocimiento que se ha dado a nivel jurídico.”⁴³

Este párrafo detona tres puntos importantes para el abordaje de la libre determinación que pretendo desarrollar brevemente, su conceptualización; una

⁴²De Sousa Santos, Boaventura, citado en Aragón Andrade, Felipe Orlando, “¿Por qué pensar desde las epistemologías del sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México”, *Nueva Antropología*, México, Vol. XXX, núm. 84, enero-junio de 2016, pp. 151 y 152.

⁴³ Aragón Andrade, Orlando y Color Vargas, Marycarmen, *Comentario al Artículo 2º. Constitucional*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 485, disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx>



contextualización histórica muy sintética pero que evidencia la neutralización de las luchas indígenas por parte de los gobiernos estatales, y la comprensión del proceso de reconocimiento de este derecho como un resultado de las luchas y demandas de los pueblos y comunidades indígenas que se han recogido sobre todo en el ámbito del derecho internacional.

1.1.3.1 *Conceptualización del Derecho de Libre Determinación.*

Para conceptualizarlo, retomo lo que Amnistía Internacional publicara mediante un pequeño artículo de su blog oficial,⁴⁴ en el que define al derecho de libre determinación como:

el derecho de un pueblo a decidir sus propias formas de gobierno, perseguir su desarrollo económico, social y cultural, y estructurarse libremente sin injerencias externas. Los pueblos indígenas también tienen derecho a la **Autonomía**, es decir, tienen derecho [a] definir sus propias leyes o normas de vida, ya sean escritas u orales.⁴⁵

En este sentido, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece en el artículo 2° que el derecho de libre determinación se ejercerá por los pueblos indígenas “en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional.”⁴⁶

En este mismo artículo, en su apartado A, “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas la libre determinación y, en consecuencia a la autonomía”⁴⁷ listando en seguida 8 atribuciones que en virtud de este derecho tienen. Entre ellas se encuentran la de decidir sus formas internas de convivencia

⁴⁴ Medina, Blanca, *Autodeterminación de los pueblos indígenas: sus propias normas y sistemas políticos*, 2017, <https://www.amnistia.org/ve/blog/2017/05/2472/derecho-a-la-autodeterminacion-de-los-pueblos-indigenas>

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Como lo discuto más adelante, al referirme a las limitaciones y alcance de este derecho, la variante del derecho de libre determinación reconocido por la Constitución es la de autonomía, y no la de secesión, que fue la dimensión que primeramente se adoptó en el derecho internacional, con la finalidad de consolidar el proceso de descolonización en África.

⁴⁷ Artículo 2°, apartado A., Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_270818.pdf



y organización social, económica, política y **cultural**; aplicar sus propios sistemas normativos; elegir a sus autoridades; preservar sus elementos identitarios; conservar y preservar sus tierras, entre otros.

Sin embargo, la misma constitución establece límites al ejercicio del derecho de libre determinación, entre los que destacan el respeto a las garantías individuales, los derechos humanos y la dignidad e integridad de las mujeres⁴⁸, el respeto al pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México;⁴⁹ acceder a las modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución, respetando las leyes en la materia y los derechos de terceros⁵⁰, entre otros.

El contenido de este artículo recoge importantes demandas de los pueblos y comunidades indígenas, y abre la puerta para luchar jurídicamente por condiciones más justas, sin embargo, no fue sino hasta el año 2001 que el artículo 2° fuera reformado para quedar de ésta manera.

Estas demandas recogidas por el artículo 2°, al igual que el proceso de reconocimiento a nivel constitucional, son producto de un devenir histórico y político, de reconfiguración de los procesos organizativos, identitarios y de lucha que, consecuentemente, se fueron reflejando en sus exigencias. Así, fueron

reconstruyendo su identidad como pueblos para asumir su “ser indígena” – clasificación externa de origen colonial- como una identidad política [.]. Sobre esa identidad fincaron sus reivindicaciones, que pasaron de pedir tierra a demandar territorios, y del respeto de sus expresiones culturales a exigir su derecho a la autonomía, y con ella a decidir su desarrollo bajo directrices culturales y civilizatorias propias.⁵¹

⁴⁸ *Ibidem*, fracción II.

⁴⁹ *Ibidem*, fracción III.

⁵⁰ *Ibidem*, fracción VI.

⁵¹ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *op. cit.*, pp. 32 y 33.



Para el caso de América Latina⁵², destacan la protesta indígena en el marco de los festejos del V Centenario del Encuentro de Dos mundos en el año de 1992, que derivaría -en México-, en una reforma al artículo 4º constitucional que solamente los reconocía como parte de la nación mexicana; y, la de mayor fuerza organizativa y de presencia política, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que resultaría en el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación, “sustentada” en los pueblos indígenas en el texto del artículo 2º, que desplazaría al artículo 4º constitucional.⁵³

No obstante, el derecho de libre determinación es de mayor data en el ámbito internacional. Para este momento –inicios del siglo XXI- ya se habían formalizado distintos instrumentos⁵⁴ internacionales que, desde la implementación de este derecho (*en el contexto de la posguerra*) hasta (*el entonces instrumento vigente*) protegían más ampliamente los derechos indígenas.

En palabras de Aragón Andrade y Color Vargas,

las organizaciones indígenas de distintos Estados comenzaron a tener un importante activismo en diversas organizaciones internacionales hacia el último tercio del siglo XX. No obstante, desde décadas atrás distintos organismos ya se habían interesado en formular textos legales que contemplaron algunos derechos para los pueblos indígenas o para sus integrantes.⁵⁵

1.1.3.2 Contexto histórico del Derecho de Libre Determinación, en el contexto global.

En un inicio, el derecho de libre determinación fue pensado en su variante de secesión, para que “*cada grupo étnico si lo quería, [pudiera] independizarse del*

⁵² Para conocer más sobre los antecedentes del derecho de libre determinación a nivel mundial, véase: Aragón Andrade, Orlando y Color Vargas, Marycarmen, *op. Cit.*, p. 499.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Para conocer los diversos instrumentos de derecho internacional sobre derechos de los pueblos y comunidades indígenas, puede consultarse la obra citada, Aragón Andrade, Orlando y Color Vargas, Marycarmen, *op. Cit.*, p. 491.

⁵⁵ *Idem.*



*Estado al que pertenecía para formar su propio Estado.*⁵⁶ Esto por “el temor de la expansión de la revolución soviética a los Estados multinacionales derrotados en la primer guerra mundial [fue] la salida que las potencias triunfantes en la primera guerra mundial encontraron para frenar la “amenaza comunista”.⁵⁷

No obstante que este derecho haya sido pensado por las potencias, y que efectivamente reforzó discursos nacionalistas oficiales, también impulsó nacionalismos populares, lo que generó tensiones que escalaron hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, y, consecuentemente, pusieron en la agenda internacional la necesidad de proteger a estas “minorías” étnicas⁵⁸ tras el fin de la guerra.

Y para que el derecho de libre determinación pudiera repensarse como un instrumento de protección de las comunidades y pueblos indígenas, antes entendidas como minorías étnicas, tuvo que replantearse como un derecho para los pueblos y reconocerse a las minorías étnicas o poblaciones indígenas como pueblos.

Fue hasta el proceso de descolonización en África que se replanteó su utilización para los “pueblos”⁵⁹. Esto se oficializó mediante la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, aprobada por la resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 14 de diciembre de 1960, la cual establece, en su artículo 2°, que “*Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente*

⁵⁶ Aragón Andrade, Orlando y Color Vargas, Marycarmen, *op. Cit.*, p. 498.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Desde las posturas críticas del Derecho se analiza y visibiliza cómo, pese a que este hecho violentó gravísimamente los derechos de muchos grupos considerados “minoritarios” –grupos étnicos, mujeres, niños, etc.–, las modificaciones legales que procuraron la protección de los derechos, siguieron enfocándose en proteger al hombre occidental. Pasaron muchos años y luchas sociales para que fueran reconociéndose derechos, ya no del hombre, sino de las personas, en sus diversas expresiones.

⁵⁹ *Idem*, p. 499.



su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.”⁶⁰

Otro instrumento internacional que reconoce el derecho de libre determinación, es la Declaración relativa a los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas de 1970, aprobada mediante resolución 2625 (XXV), la cual señala que

En virtud del principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos, consagrado en la Carta, todos los pueblos tienen el derecho de determinar libremente, sin injerencia externa, su condición política y de proseguir su desarrollo económico, social y cultural, y todo Estado tiene el deber de respetar este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta.⁶¹

Dos instrumentos más que contemplan el derecho a la libre determinación son el Pacto de Derechos Civiles y Políticos⁶² y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁶³, adoptados en 1966. En ambos casos, contemplan en sus artículos 1° que

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.
2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio

⁶⁰ Artículo 2°, *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*, Organización de las Naciones Unidas, 1960. Disponible en: <http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml>

⁶¹ Declaración relativa a los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas de 1970, disponible en: <http://www.un.org/es/documents/ag/res/25/ares25.htm> <https://documents-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/352/86/IMG/NR035286.pdf?OpenElement>

⁶² Artículo 1°, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, Naciones Unidas, 1966. Disponible en: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>

⁶³ Artículo 1°, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, Naciones Unidas, 1966. Disponible en: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx>



de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.⁶⁴

Al igual que los instrumentos anteriores, para poder ser titulares del derecho de libre determinación, y todo lo que en virtud de éste les era reconocido, fue necesaria necesaria la reivindicación indígena bajo la noción de “pueblos”, lo que “se consumó a nivel jurídico, [pese a] otros antecedentes [...] como el famoso “Informe Cobo” realizado por la ONU, con la aprobación del Convenio 169 de la OIT”.⁶⁵

Este Convenio, adoptado el 27 de junio de 1989, además de reconocer a las comunidades indígenas como pueblos, establece en sus artículos 3° y 4°, respectivamente, que:

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.⁶⁶

Sin embargo, la importancia de este instrumento no es únicamente la consolidación de la categoría jurídica como pueblos *indígenas*, o el reconocimiento de que estos pueblos sean titulares del derecho de libre determinación y los

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Aragón Andrade, Orlando y Color Vargas, Marycarmen, *op. Cit.*, p. 499.

⁶⁶ *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, 1989. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf



derechos que éste implica, sino que también establece mecanismos que buscan asegurar su incidencia en la vida política y jurídica del Estado respecto de aquellos asuntos que afecten a la vida de las comunidades, tales como el mecanismo de consulta, en sus artículos 6, 15, 17, 22, 17 y 28; el de participación, en los artículos 1º, 2º, 7, 15, 22, 23 y 27; de control, en los artículos 7 y 25; el de responsabilidad, en los artículos 22, 25 y 27, y el de cooperación, en los artículos 5, 7, 20, 22, 25, 27 y 33.⁶⁷

Otro instrumento jurídico que consagra este derecho es *La Declaración y Programa de Acción de Viena*, de 1993. Ésta reconoce el derecho de los pueblos a adoptar cualquier medida legítima, de conformidad con la *Carta de las Naciones Unidas, encaminada a realizar su derecho inalienable a la libre determinación [...] la denegación del derecho a la libre determinación constituye una violación de los derechos humanos*⁶⁸

Como podemos observar, el derecho de libre determinación no es un reclamo ilegítimo ni infundado de los pueblos y comunidades indígenas, ni pretende romper o negar al Estado, es una fórmula que pretende reducir la marginalidad de estos pueblos, subsanar una deuda histórica y garantizar mejores condiciones de vida.

1.1.4 Globalización y Derechos Humanos

“Como uno de los más grandes monumentos de la civilización occidental [,] Las formulaciones asépticas, claras y ahistóricas a las que se han prestado [, los

⁶⁷ Medina, Blanca, *Autodeterminación de los pueblos indígenas: sus propias normas y sistemas políticos*, Amnistía Internacional, Blog, 2017, <https://www.amnistia.org/ve/blog/2017/05/2472/derecho-a-la-autoderminacion-de-los-pueblos-indigenas>

⁶⁸ Declaración y Programa de Acción de Viena, 1993, https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf



derechos humanos] ocultan sus turbios orígenes, extendiéndose desde los genocidios de la expansión europea hasta el Termidor y el Holocausto.”⁶⁹

Esta cita, el texto de Boaventura, va acompañada de una reflexión sobre “los grandes monumentos” de la civilización. Esta reflexión se centra en cómo es que la exaltación de éstos invisibiliza las vidas y culturas sometidas o esclavizadas por otras que los emplearon para edificarlas sobre los *huesos y sangre* de nuestros antepasados.⁷⁰

Sugiere también observar que los derechos humanos, sobre todo en el periodo de posguerra, *“han estado [...] al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso generoso [...] sobre los derechos humanos ha consentido atrocidades indescriptibles”*⁷¹

Por lo que ve específicamente al patrimonio cultural inmaterial, desde este ámbito, Lacarrieu considera que las nuevas políticas relativas a este patrimonio pueden visibilizar los “localismos” que habían sido amenazados, y son amenazados, por las ideas y tendencias universalistas tanto del derecho internacional, como de las concepciones occidentales de cultura.

La misma UNESCO considera que, “aunque frágil”, el patrimonio inmaterial es un mecanismo para garantizar la viabilidad de la diversidad cultural en los contextos globalizados que la amenazan. Sin embargo, y como lo propone Boaventura, para realmente hacer frente a las amenazas de la universalidad, es necesario un diálogo intercultural que parta desde la misma conciencia de cada grupo de la incompletud de sus culturas.

1.1.5 Cultura, “cultura indígena”.

⁶⁹ De Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *Derecho y emancipación*, Quito- Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012, p. 167.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibidem*, p. 155.



[En] el proceso de cambio conceptual y político en torno al patrimonio cultural en México el cual ha obligado a la lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural y la democratización de las instituciones nacionales, se ha generado cierta confusión que tiende a homologar la cultura de un pueblo o de un grupo cultural con su patrimonio cultural. Esto dificulta delimitar, legislar y reglamentar los derechos y las responsabilidades de las instituciones del Estado.⁷²

Al igual que el Derecho, la cultura es un concepto definido por muchos pero que no tiene una definición única, por lo que los debates en torno a ésta son muchos y muy variados, por lo que retomo la propuesta de Maya Lorena sobre visibilizar las diferencias entre el patrimonio cultural y la cultura, con miras a abordar los mecanismos jurídicos de protección que los afectan.

La autora considera que son tres las formas más comunes en que se ha identificado a la cultura en México. La primera, distinguiendo entre cultura y civilización; la segunda que opone la cultura a la naturaleza, y la tercera, que opone la cultura a la sociedad⁷³.

Bajo la primera óptica, la cultura se vincula a un cierto tipo de educación y refinamiento de aptitudes estéticas e intelectuales. Separa lo material de lo espiritual, así como entre pueblos cultos e incultos. Por su parte, la concepción que opone lo cultural a lo natural, determina como cultural todo aquello creado por el hombre, por lo que implica que todo pueblo posee cultura, pero al no establecer mayores delimitaciones, respecto de ámbitos como la religión, la ciencia, el arte, etc., lo vuelve poco operativo.

Finalmente, la tercera definición de cultura procura hacer estas distinciones entre cultura y otros ámbitos sociales, aunque tampoco ha propuesto una definición clara.⁷⁴

⁷² Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Op. Cit.*, p. 39.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Idem.*



A pesar de las distintas conceptualizaciones sobre la cultura, retomamos la más aceptada en el ámbito de las ciencias sociales⁷⁵, la *concepción simbólica de la cultura* de Clifford Geertz, reformulada por John B. Thompson:

La cultura se define, en lo fundamental, como un repertorio de pautas de significados, es decir, como el universo de significados, informaciones y creencias que dan sentido a nuestras acciones y a los cuales recurrimos para entender el mundo. En la medida que la cultura así entendida la interiorizan los sujetos, se convierte en guía potencial para la acción y tiende a regularizar el uso de tecnologías materiales, la organización y de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo.⁷⁶

La autora rescata otras acepciones complementarias, como la de Gilberto Giménez, que entiende a la cultura como un comportamiento declarativo y como un repertorio de obras valorizadas, es decir como patrimonio cultural.⁷⁷ Y concluye diciendo que estos conceptos, cultura y patrimonio cultural, *“no son conceptos equivalentes [...] la cultura es una dimensión presente en el conjunto [...] social, el patrimonio cultural implica la creación de una valoración simbólica que se agrega sobre ciertos bienes culturales [...] porque en [éstos] los sujetos [...] identifican un valor fundamental para explicar y sustentar su historia, su identidad”*⁷⁸

Ahora bien, como el presente trabajo está dedicado a estudiar el caso de una comunidad indígena, tomo la definición de *cultura indígena* propuesta por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas en el Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos, respecto de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas:

Las culturas de los pueblos indígenas comprenden manifestaciones tangibles e intangibles de sus modos de vida, realizaciones y creatividad, y son una expresión de su libre determinación y de sus relaciones espirituales y físicas con sus tierras, territorios y recursos. [...] es un concepto holístico

⁷⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.



basado en valores materiales y espirituales comunes, e incluye manifestaciones distintivas en el idioma, la espiritualidad, la composición del grupo, las artes, la literatura, los conocimientos tradicionales, las costumbres, los ritos, las ceremonias, los métodos de producción, los festejos, la música, los deportes y juegos tradicionales, el comportamiento, los hábitos, las herramientas, la vivienda, las prendas de vestir, las actividades económicas, la moral, los sistemas de valor, las cosmovisiones, las leyes y actividades tales como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección silvestre.⁷⁹

Destaco de esta definición, la dimensión holística del concepto. La cultura no se despolitiza ni se desvincula de la vida política o –inclusive- legislativa de los pueblos indígenas, lo que resulta particularmente importante para estos grupos. Esto lo ha declarado el Comité de Derechos Humanos, diciendo que, *“para hacer realidad el derecho a la cultura de los pueblos indígenas, puede ser necesario cumplir también con otra gama de derechos. Entre éstos figuran el derecho a participar en actividades tradicionales, el derecho al acceso a las tierras, territorios y recursos; [...] y el derecho a participar en el proceso de adopción de decisiones que afecten sus derechos culturales.”*⁸⁰

1.2 Posiciones y discusiones teóricas sobre la función del patrimonio cultural.

El objetivo de este apartado es hacer un recuento⁸¹ y analizar los principales factores sociopolíticos e históricos, así como las principales discusiones en que se

⁷⁹ *La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*, Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas, Asia Pacific Forum, pp. 15 y 16 https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ Es importante resaltar que por recuento hago alusión no a una secuencia de hechos que se fueron sucediendo pacífica y armónicamente y que *naturalmente* llevaron a que los países miembro de la UNESCO a convenir dicha definición. Por recuento me refiero al hecho de enfatizar diversos factores: las tensiones entre movimientos y actores sociales que, con la visibilización de sus demandas, fueron movilizándolo el derecho tanto a nivel internacional como nacional, introduciéndolas así en la agenda pública; los intereses económicos y políticos globales que se intentaron resolver mediante este tipo de instrumentos, etc.



insertan los distintos conceptos que aluden al patrimonio inmaterial, sus contextos, actores y promotores –críticos, en su caso-, intereses a los que obedecen, postulados y contradicciones.

Existen distintas clasificaciones o posiciones respecto del origen y funciones del patrimonio cultural. Introduzco, de inicio, una propuesta que José Ernesto Becerril Miró⁸² retoma de Salvador Días Berrio. Ésta clasifica los bienes culturales en inmuebles e muebles y subdivide la categoría de bienes inmuebles a su vez en las siguientes subcategorías:

- a. sitios naturales y paisajes,
- b. obras arquitectónicas, como: edificios aislados, conjuntos urbanos o rurales, pueblos y ciudades,
- c. obras de ingeniería, como: vías de comunicación, hidráulicas, puentes, murallas y fortalezas,
- d. obras agrícolas y
- e. restos o zonas arqueológicas

Para el caso de los bienes muebles, establece las siguientes subcategorías:

- a. pinturas y esculturas,
- b. joyas, monedas y sellos,
- c. instrumentos de tipo: doméstico, religioso, musical, agrícolas, pesca, caza, armas,
- d. mobiliario y objetos artesanales o industriales
- e. vehículos acuáticos, terrestres o aéreos y
- f. documentos escritos

Sin ahondar demasiado en ello, el problema con esta división es que, evidentemente, se enfoca en el aspecto material del patrimonio y por otro lado, es una división que clasifica los bienes a modo descriptivo por su uso, a modo de herramienta empleada para satisfacer necesidades humanas muy elementales.

⁸² Para estudiar a detalle dicha referencia, consúltese su obra *El derecho del patrimonio histórico-artístico en México*.



Inclusive cuando se refiere a bienes muebles relacionados con la música o la religión, incluye en estas categorías otros objetos de primera necesidad, haciéndolos parecer prescindibles y secundarios para esas actividades de carácter íntimo y complejo.

En este sentido, se presentan los objetos inertes, neutros, apolíticos, y, pareciera, hasta desvinculados de la cultura. Lo central es el objeto y su utilidad se justifica en tanto resuelva una operación práctica. De tal manera, esta clasificación resulta limitada para las discusiones que debemos debatir, pero resulta ilustrativa del peso que ha tenido la materialidad en temas de patrimonio cultural.

Retomando el texto de Becerril Miró, señala también la división de Alfonso Pérez Moreno sobre “el desarrollo de la legislación”, que consta de tres periodos: el primero, constituido por el Derecho romano, para el cual, la protección era entendida como un límite al derecho de propiedad para preservar los signos del poderío romano, esto con la finalidad de resguardar la estética urbana.

El segundo periodo para Pérez Moreno, es el de preservación del patrimonio histórico- artístico. Dice, en este se custodiaba estáticamente el legado, mediante las atribuciones de policía –vigilancia- otorgadas al Estado. Por último, el periodo dinámico del Estado social, se caracteriza por la preocupación por el reconocimiento del derecho a la cultura como derecho constitucional.

Si bien muestra un contraste interesante sobre el valor dado al patrimonio cultural a lo largo de la historia y cómo éste determinó la actuación de la autoridad y los alcances que para ello se establecieron, emplea una noción lineal del tiempo, regular, consecutiva, como si hubiésemos transitado pacíficamente del imperio romano al Estado social, sobre un mismo carril, sin obstáculos y sin desvíos.

Me parece que el problema con esta perspectiva histórica es que no nos ayuda a dimensionar las contradicciones y conflictos que envuelven al patrimonio y que este mismo encierra. Por el contrario, la intención de recopilar y estudiar diversas posturas respecto del patrimonio es la de evidenciar esto que parece diluirse cuando leemos una historia armonizada.



Por su parte, Becerril Miró clasifica cronológicamente distintos momentos históricos como contextos circunstanciales que determinaron el sentido y contenido de los conceptos utilizados en aras de proteger lo que ahora conocemos como patrimonio cultural.

Algo semejante ocurre con la propuesta de Miró, sin embargo, puntualiza muchos momentos clave en la historia jurídica que, desde la época colonial, fueron moldeando distintos actores, sus intereses y proyectos culturales y políticos en la conformación del actual sistema normativo.

Por último, tanto Rafael Tovar y de Teresa⁸³ como Bolfy Cottom⁸⁴ detallan y analizan los conceptos utilizados tanto en la política como en la legislación mexicana, contrastando sus objetivos, alcances y limitaciones.

Para el presente trabajo, adoptaré la propuesta por Maya Lorena, quien divide las perspectivas en tres bloques: la perspectiva “natural” sobre el patrimonio cultural *nacional*; las vertientes críticas a la acción del Estado en torno al patrimonio cultural y la perspectiva que lo entiende como un producto de una construcción social en disputa.⁸⁵

1.2.1 La perspectiva “natural” sobre el patrimonio cultural nacional.

Desde esta perspectiva, el patrimonio cultural es una característica natural de la nación, es su sustento de cohesión social, y por lo tanto, es propiedad de ésta. Es “*un reflejo de su creatividad cultural y es base de la identidad y sustento de del proyecto de país.*”⁸⁶ Estos bienes, este patrimonio, reflejan la riqueza histórica y cultural, y por tanto el Estado tiene el interés de protegerlo, conservarlo, investigarlo y difundirlo.

⁸³ Puede consultarse el apartado titulado *La evolución del concepto de patrimonio en la política cultural*, en su trabajo publicado en *El patrimonio nacional de México...*, cit., p. 89 a 95.

⁸⁴ Se sugiere consultar la obra COTTOM, Bolfy, *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX: México*, Porrúa- Cámara de Diputados LX Legislatura, 2008

⁸⁵ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Op. Cit.*, pp.35 a 37.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 35



Los ejes centrales del Estado nacional respecto del patrimonio cultural han sido la creación de instituciones; formulación de políticas públicas y legislaciones; así como elaboración de proyectos educativos enfocados todos principalmente al rescate, conservación, investigación, investigación y difusión⁸⁷.

Sin embargo, el discurso de esta perspectiva niega los conflictos y tensiones sociales que implica el patrimonio cultural, y pese a que también han pretendido reivindicar la pluralidad y la diversidad cultural, siguen siendo las clases dominantes las que “seleccionan” los bienes culturales que conforman al patrimonio, y que diseñan las políticas o disposiciones que los rigen, atendiendo a intereses políticos, administrativos o académicos.⁸⁸

1.2.2 Vertientes críticas a la acción Estatal respecto del patrimonio cultural.

Respecto de la perspectiva natural del patrimonio cultural, estas vertientes no cuestionan los mensajes institucionales-oficiales sobre la cultura, ni los intereses que motivan la selección de los bienes que integran el patrimonio cultural. Su crítica gira en torno a la actuación de las instituciones gubernamentales, así como la legislación en la materia, sobretudo en el sentido de sus limitaciones para responder a las necesidades de protección del patrimonio.

Un ejemplo que da Maya Lorena sobre las críticas desde esta perspectiva, es la que hacen a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, por su obsolescencia, ya que la última modificación fue hecha en 1986; o las limitaciones del Instituto Nacional de Bellas Artes y las del Instituto de Antropología e Historia para proteger al patrimonio inmaterial.

No obstante, esta perspectiva se divide en dos *vertientes*: la primera, sustentada por Guillermo Bonfil, Leonel Durán y diversos movimientos indígenas, que

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Idem.*



proponen que el patrimonio cultural debe conformarse por un conjunto de bienes culturales de los pueblos o grupos que conforman a la nación.

La segunda vertiente está conformada por quienes interpretan al patrimonio cultural como una construcción social en permanente proceso de negociación, por lo que deben participar los actores sociales de la nación. Esta postura es defendida por Enrique Florescano, Néstor García Canclini, Sonia Lombardo de Ruiz y Enrique Nalda.⁸⁹

Ahondando en la perspectiva que plantea al patrimonio cultural como un conjunto de bienes culturales, otra crítica va dirigida a cuestionar la homogeneidad y unidad cultural que fundamenta los proyectos nacionales. Denuncian la imposición de una cultura dominante, sus concepciones y valores, a modo de proceso colonizador, subordinando y dominando a grupos culturalmente diferenciados.⁹⁰

En general, para este grupo de académicos, el patrimonio cultural está conformado por bienes culturales que tienen un *valor* para los grupos culturales, y que favorecen la conservación de su identidad y su reproducción simbólica. Por tanto, reivindican principalmente el valor de los bienes de los grupos indígenas y populares, frente a las “*nociones elitistas y con tendencia a universalizar la cultura hegemónica, llamada “occidental”*”⁹¹.

Dependiendo de sus usos y funciones, del valor que representa, de quien se considerara propietario legítimo y de quienes determinan lo anterior, el patrimonio cultural se ha denominado de muchas maneras⁹²: antigüedades, tesoros nacionales, bienes culturales, monumentos, patrimonio nacional, patrimonio histórico, sitios, patrimonio artístico, patrimonio arqueológico, patrimonio etnológico, sitios de belleza natural, etc.

⁸⁹ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Op. Cit.*, p. 36.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ Pérez Ruiz, Maya Lorena, *Op. Cit.*, p. 36.

⁹² Las reflexiones siguientes, están agrupadas tomando como base la clasificación propuesta por la autora, pero son producto de lecturas hechas independientemente de los autores sugeridos por ella, por lo que sugiero que se lean teniendo esto presente.



Entonces bien, el reconocimiento ha jugado un papel central en la nomenclatura y primacía del patrimonio. Esta idea sigue presente en esta perspectiva, reconfigurada en tanto que es un deber del Estado hacerlo desde las particularidades lingüísticas, culturales e identitarias de los diversos grupos culturales que lo conforman.

Consideran igualmente importante la creación de políticas públicas e instituciones que garanticen *“la reproducción de la diversidad cultural y los derechos políticos y sociales”*⁹³

En este sentido, quiero evidenciar que el patrimonio no es nada más cultural, sino que la cultura tiene una fuerte carga política e ideológica que sirve como un instrumento multifuncional para diversos sectores, desde económicos –industrias culturales, diseñadores de moda, operadoras turísticas-, hasta sectores políticos que lo utilizan para simpatizar mediante ideologías “incluyentes”.

Entre otros ejemplos de los usos dados al patrimonio, encontramos el de legitimador de proyectos políticos y de las autoridades que lo han promovido; ha sido utilizado también para infundir un sentimiento de unidad y solidaridad, para pensarnos como una nación; no obstante, ha servido igualmente para excluir a culturas no susceptibles de patrimonialización a los ojos de expertos y autoridades en la materia⁹⁴.

Esto se ha estudiado principalmente desde la historia y la antropología. La dimensión tangible/ material y los procesos urbanos han sido los contextos que han enmarcado y direccionado estas discusiones, modificado los conceptos y resignificado sus contenidos, hasta llegar a la diferenciación del patrimonio inmaterial.

⁹³ *Ídem.*

⁹⁴ Algunas críticas a estos planteamientos las expone Mónica Lacarrieu en su trabajo *¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales inmateriales? Desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural “intangible”*. Al igual que la de Josep Ballart en *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*, pero, principalmente, el trabajo de Néstor García Canclini en *El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional*.



Como lo expresa Bolfy Cottom en su obra *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX*, la antropología⁹⁵ y la historia fueron las principales disciplinas que no solo discutieron académicamente estos temas, sino que definieron estructuralmente al país y marcaron el rumbo de las instituciones, de la normatividad y de las políticas públicas de la materia⁹⁶.

No obstante, para el derecho, los primeros desafíos planteados por el patrimonio cultural giraron en torno a cuestiones como la diferenciación respecto del concepto jurídico de patrimonio, de su dimensión como bien y, por ende, sobre su propiedad.

Empezaré con el término que quizá más confusión ocasione para el derecho: patrimonio. Como nos explica Giselle Chang Vargas, “desde su origen medieval, se [le] asocia con la jerga jurídica y con la propiedad. En su evolución lingüística [...] predomina la idea de memoria y herencia [...] construcción.”⁹⁷

Como resalta esta antropóloga, la noción de patrimonio está íntimamente ligada tanto al derecho como a la propiedad. Remitirnos hasta la edad media nos ayuda a dimensionar las dificultades que se siguen experimentando para desvincular estas acepciones, ya que el hablar de propiedad es hablar de objetos, de lo que podemos poseer, disponer, disfrutar.

En este sentido, Marcos Vaquer estudia también la noción de patrimonio cultural. Para Vaquer, “los conceptos jurídicos de bien y de patrimonio tienen su origen en el Derecho privado [...] Dado que el patrimonio no es sino un conjunto o

⁹⁵ De igual manera, dedica el apartado *El desarrollo de la antropología y la normatividad de los monumentos*, para detallar la influencia y aportaciones de esta disciplina en la materia. Se recomienda leerlo para comprender también las corrientes internas y posturas ideológicas encontradas que guiaron las políticas culturales, principalmente del siglo XX.

⁹⁶ COTTOM, Bolfy, *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX*: México, Porrúa-Cámara de Diputados LX Legislatura, 2008, p. 224, en nota a pie de página.

⁹⁷ Chang Vargas, Giselle, *INTRODUCCIÓN MATICES DE LOS CONGRESOS Y SUS MEMORIAS*, en Memoria I Congreso Iberoamericano de Patrimonio cultural. Lo material y lo inmaterial en la construcción de nuestra herencia, Volumen 1, Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela de Antropología, 2016, pp. I- VI



agrupación de bienes, la definición de bien resulta lógicamente previa a la de patrimonio.⁹⁸

Si bien este es su punto de partida, no se detiene en una definición genérica de bien, sino que va engarzando distintas posiciones de la filosofía jurídica como de la filosofía del valor para resaltar a la cultura como el interés, valor o utilidad que el derecho tutelaré en este tipo específico de bienes.

De su exposición se desprende que la vinculación con el derecho se da precisamente por la tutela jurídica de estos “valores, intereses o utilidad”. Pareciera estar legitimada⁹⁹ la intervención estatal en tratándose de proteger o tutelar estas dimensiones de las obras intelectuales o artísticas¹⁰⁰, como lo menciona el autor.

Por otro lado, señala:

...se trata de un bien jurídico inmaterial, pues reside en la idea o creación en sí, no en el soporte que incorpora. Y ello sin perjuicio que el soporte constituya a su vez un bien, como tal susceptible de apropiación [...] puede revestir un valor o interés tanto cultural como económico. En atención al primero, la obra constituye un bien cultural y, como tal, un bien público [...] En atención al segundo [...] es un bien económico o patrimonial, que recibe tutela jurídica a través del derecho subjetivo de explotación o patrimonial del creador sobre su obra. Por último [...] si es original de uno o más autores determinados, constituye una proyección de la personalidad [...] como tal es [...] un bien de la personalidad, objeto del derecho subjetivo moral de autor.¹⁰¹

⁹⁸ Vaquer, Marcos, *Estado y cultura: la función cultural de los poderes públicos en la constitución española*, Madrid, Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, S.A., 1998, p. 231.

⁹⁹ Si bien están acotados estos dos campos en los que considera tiene justificación de actuación el estado, a su vez introduce Vaquer la noción inmaterial. Una aplicación extendida de este argumento a lo que ahora se entiende por patrimonio inmaterial, podría llevarnos a legitimar actuaciones que han resultado problemáticas, como es el caso de la *pirekua* que analizaremos en capítulos posteriores.

¹⁰⁰ Vaquer, Marcos, *Estado y cultura... cit.*, p. 235.

¹⁰¹ *Idem.*



Aunque pareciera justificado hablar de titularidad, sobre este aspecto repara posteriormente al especificar que la noción jurídica de patrimonio no debe aplicar al cultural, puesto que no son bienes que conformen el patrimonio de un propietario, ya que estos son públicos. En este sentido, la titularidad tendrá que ser repensada en términos del interés jurídico legítimo que tienen sus portadores y/o detentadores.

Por ello, Vaquer enfatizará que no hablamos de patrimonio en un sentido técnico-jurídico, aunque continuará empleando la noción de bien cultural.

Aunado a lo anterior, y entendiendo que los derechos por excelencia en contextos capitalistas son precisamente los derechos de libertad y propiedad, nos ayudará a comprender el arraigo de las ideologías que refuerzan las nociones individualistas más que colectivas. Esta fue la gran conquista de la Revolución Francesa, de la ilustración. Salimos del medievo dejando atrás nuestro carácter de objeto, de extensión de propiedad del terrateniente, del señor feudal o del rey, para alcanzar la categoría de ciudadano.

Pese a la conquista jurídica que este pueda representar, sumándola a la posterior discusión sobre la dignidad humana suscitada a raíz del holocausto nazi, fue una victoria parcial para un grupo reducido. Otros grupos como las mujeres, los niños, los obreros, los indígenas, etc., fueron invisibilizados en estos discursos. Aún no entraban en la categoría de persona, sino más bien en la de objeto, sujetos a nuevos tipos de propiedad.

Esta categoría de persona titular de derechos civiles y políticos, amparada por instrumentos jurídicos internacionales como la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, no solamente evidencia una distinción de género, de edad, sino de clase, de capacidad de acumulación e interpretación de ciertos tipos de capital, que para los términos de este trabajo nos referimos al capital cultural¹⁰².

¹⁰² Referencia que hace Néstor García Canclini a Pierre Bourdieu, mediante su artículo “*El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional*”, en Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, México, CONACULTA, FCE, 2013.



Los valores son de lo más diverso, tanto históricos, etnológicos, ambientales, culturales, etc., mientras que el interés reporta un grupo, rara vez un individuo.¹⁰³

El primer caso implica aún la centralidad de las instituciones y de los expertos, mientras que el segundo abre la puerta al reconocimiento de la centralidad de los detentadores o portadores del patrimonio.

Del Dr. en Derecho Marcos Vaquer Caballería, también quiero traer su análisis sobre el sentido del término de *bienes culturales*, ya que basa su estudio en la doctrina jurídica italiana de los bienes culturales impulsada por Massimo Severo Giannini, una de las primeras respuestas desde el derecho positivo respecto de la cultura en esta dimensión.

Los bienes culturales, según esta teoría, son públicos no en cuanto a bienes de propiedad, sino en cuanto bienes de fruición. La titularidad, ya sea pública o privada, no determina su protección, ni restringe el derecho al público disfrute social, por lo que hay una legitimación para que el Estado intervenga. Sin embargo, Vaquer acota esta facultad de intervención.

Para el español, efectivamente deben protegerse tanto los bienes como las manifestaciones sensibles, pero mediante el uso de técnicas de tutela flexibles y adecuadas a cada una de esas formas de manifestación.

Llega a esta conclusión y propone algunas alternativas tras haber evidenciado algunos puntos ya abordados desde la Convención de la UNESCO de 2003. Según el jurista, todo patrimonio cultural es patrimonio inmaterial en dos sentidos:

- a) la definición de la Convención resalta que si bien no es ajeno al plano de la materia¹⁰⁴, reconociendo la profunda interdependencia entre el patrimonio cultural inmaterial y el material¹⁰⁵.

P. Bourdieu y Alan Darbel, *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*, Minuit, París, 1969.

¹⁰³ Tal es el caso de la propiedad intelectual, que sale de los alcances de este trabajo.

¹⁰⁴ En todos los casos, las prácticas, saberes y valores comunitarios que los dotan de un sentido de identidad y continuidad, se reflejan, se *condensan* –en términos de García Canclini– en vehículos sensibles: canciones, danzas, platillos, remedios medicinales, celebraciones, etc.



- b) El bien trasciende a la materia. El bien, entendido como el valor inmaterial, el valor cultural que es el objeto de protección jurídica, ya que, al ser un patrimonio vivo, cambiante, el vehículo sensible, el objeto o artefacto mediante el cual se exprese, puede así mismo cambiar, dejar de representar ese bien, ese valor cultural, y por tanto, no puede la protección limitarse a él, así como el Estado no puede limitarse a conservarlos y preservarlos, ya que el valor los trasciende.

En palabras del autor, “lo determinante conceptualmente y relevante jurídicamente no es que sea un patrimonio inmaterial sino que es un patrimonio difuso [...] está conformado por bienes que se manifiestan en forma diversa y variada”¹⁰⁶

Basándose en su calidad difusa, propone una legitimación activa. Para Vaquer, a un bien difuso le corresponde una titularidad difusa, grupal, colectiva. Enmarcando así al patrimonio inmaterial en los intereses jurídicos colectivos¹⁰⁷, lo vincula también con la libertad ideológica, el derecho de petición colectiva y de negociación colectiva laboral.

Por tanto, el autor concluye proponiendo la combinación de los siguientes tipos de medidas para poder garantizar una protección jurídica al patrimonio inmaterial. En primer lugar, la identificación o inventariado, pero no solamente de los bienes, sino de los valores que se deben proteger.

En segundo lugar, para proteger las manifestaciones físicas de este patrimonio, propone catalogarlas y registrarlas, así como conservarlas mediante las herramientas administrativas con las que cuente el Estado, para el caso español

¹⁰⁵ Considerando segundo, Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, 2003, París, Francia, UNESCO http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

¹⁰⁶ Vaquer Caballería, Marcos, *La protección jurídica del patrimonio cultural inmaterial*, Artículo, enero 2005 Universidad Carlos III de Madrid https://www.researchgate.net/publication/28141355_La_proteccion_juridica_del_patrimonio_cultural_inmaterial, consultado del 19 de mayo de 2018

¹⁰⁷ Este punto nos remitirá posteriormente a hablar de que la figura más próxima a esta propuesta, con sus respectivas acotaciones, será el derecho de libre determinación en su vertiente autonómica, para el caso mexicano.



menciona: “fomento, inspección, órdenes de ejecución, ejecución subsidiaria, expropiación forzosa-, incorporación a colecciones públicas o privadas en centros de depósito cultural”¹⁰⁸

Por lo que ve a las manifestaciones, en cuanto actividad, propone fijarlas en documentos o en algún soporte. Pese a la constante propuesta de recogerlas en medios físicos, con acierto reconoce que la protección no se agota mediante su registro, sino que debe promoverse su vitalidad y disfrute público.

Por último, propone que esta promoción y revitalización se haga mediante el estudio e investigación, el fomento para que se ejecuten, se interpreten o se pongan en práctica, así como el fomento de su enseñanza y su apertura al público.

En un sentido similar, la propuesta conceptual plasmada en el libro “El Patrimonio vivo de México 2014 Elementos culturales inscritos en las listas de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, especifica que la importancia de esta clase de patrimonio no radica en la manifestación cultural, sino en “el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación.”¹⁰⁹

Con base en este argumento, propone cuatro elementos que lo definen. El primero de ellos se refiere a que si bien es tradicional, es un patrimonio vivo, por lo que no solamente lo conforman las tradiciones que se han transmitido generacionalmente, sino también los usos contemporáneos que caracterizan tanto a los grupos urbanos, como a los rurales.

El segundo elemento destaca la función integradora del patrimonio inmaterial como una respuesta de la comunidad o el grupo a su entorno. Visto así lo que compone a este patrimonio se reconoce como algo cambiante, dinámico, susceptible a las afectaciones que impactan a los grupos que lo recrean y viven.

¹⁰⁸ Vaquer Caballería, Marcos, *La protección jurídica... cit.*, p. 98.

¹⁰⁹ “El Patrimonio vivo de México 2014 Elementos culturales inscritos en las listas de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, segunda edición, 2014, INAH pág. 7 https://issuu.com/patrimon/docs/patrimonio_vivo_38a058c86ae81a



Así, no solamente se transmite la práctica o el saber cultural tradicional, sino también todas estas transformaciones que lo siguen formando y transformando.

El tercer elemento alude a la representatividad del patrimonio inmaterial. Éste es valioso para la comunidad por lo que representa, por los saberes y experiencias identitarias que permite comunicar a sus miembros.

El último elemento es el reconocimiento comunitario. En este sentido, es la comunidad la que determina lo que conforma o no su patrimonio cultural. Aunque pareciera un elemento evidente, y aunque así está reconocido en la Convención, los Estados han reservado esta función para sí o para especialistas que valoren prácticas y manifestaciones culturales patrimonializables.

Ahora bien, aunque no es el eje rector de este trabajo, es importante señalar que muchas de las discusiones y críticas al patrimonio inmaterial se basan en su dimensión mercantilista. En este contexto, hablar de patrimonio es hablar de valor. En este sentido, el valor puede ser, como ya se ha expuesto, histórico, artístico, pero sin duda, económico.

A demás de la relevancia del patrimonio inmaterial para la formación y consolidación de proyectos nacionales, en contextos más recientes, el valor económico de este tipo de patrimonio se puso de relieve principalmente mediante el turismo.

Si bien éste ha sido ampliamente criticado, como ya he mencionado, autores como Nestor García Canclini los plantean no como amenazas, sino como los nuevos contextos en los que se desenvuelve el patrimonio y que nos obligan a repensarlo.¹¹⁰ Por otro lado, para Florescano, el riesgo que justificaría la conservación del patrimonio nacional¹¹¹ no está dado por escenarios cambiantes,

¹¹⁰ FLORESCANO, Enrique, “El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión”, FLORESCANO, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, México, FCE-CONACULTA, 1997, pp. 15-27.

¹¹¹ Florescano lo refiere como patrimonio *nacional*, cuyo concepto da nombre al libro que coordinó y que reúne diversos trabajos, aquí discutidos, en torno a la idea de nación como una construcción sociopolítica y cultural, con fines y usos de la élite del poder.



sino por la desarticulación de las instituciones respecto de los portadores del patrimonio y por los actores que propician estos cambios.¹¹²

1.2.3 El patrimonio cultural como producto de una construcción social en disputa.

La dicotomía conjunto-proceso me parece relevante ya que el conjunto, a diferencia del proceso, pareciera ser acabado y consciente, refleja límites y categorías más claras. El proceso es dinámico, mayormente incontrolable, fácilmente influenciado por factores diversos (sociales, históricos, políticos, económicos), inacabado. El proceso no requiere, como lo requiere el conjunto, de especialistas que lo definan.

Esta perspectiva, parte de que no existen bienes culturales que por sí mismos o de manera *natural* tengan un valor cultural, ni que naturalmente estén en esta categoría de bienes patrimoniales culturales, sino que se les otorga un valor cultural y son categorizadas como culturales por un proceso de selección que se ajusta a criterios y valores que empatan con proyectos e intereses hegemónicos.

La disputa, el conflicto, la negociación se da, entonces, entre este sector hegemónico que difunde una idea –igualmente hegemónica– de identidad común pero que sigue seleccionando bienes de los sectores no hegemónicos para conformar al patrimonio; y entre los grupos populares que, *“debido a la pobreza o la represión [...] no han acumulado históricamente su patrimonio cultural ni lo han convertido en la base de su saber objetivado, con independencia de [...] la tradición oral ni lo han expandido ni perfeccionado mediante la institucionalización, la investigación”*¹¹³

Este fue el caso del Estado liberal que en el siglo XIX centró sus esfuerzos en consolidar un estado nacional, sustentado en una única cultura nacional, construida de varios elementos culturales seleccionados conforme a este objetivo,

¹¹²*Ibidem*, p. 20.

¹¹³*Ibidem*, p. 37.



para infundir una sensación no solamente de pertenencia al proyecto nacional, sino de un orgullo, que permitiera a los distintos pueblos asumirse como parte de la “única e indivisible” nación mexicana.

En este contexto histórico, primaron las discusiones sobre patrimonio cultural material o tangible¹¹⁴ y, como ya lo apuntaba Néstor García Canclini: “Sólo en la última década las ciencias sociales que se ocupan de la vida contemporánea y de procesos urbanos (antropología social, sociología, urbanismo, semiótica) se interesan por la producción cultural inmaterial.¹¹⁵”

A este respecto, el antropólogo y crítico cultural argentino Néstor García Canclini retoma algunos postulados de Pierre Bourdieu para enfatizar la relación del patrimonio cultural con la desigualdad social. Para Canclini, el patrimonio encierra una dicotomía, por un lado:

“expresa la solidaridad que une a quienes comparten [...] bienes y prácticas que los identifica [...] [es] un lugar de complicidad social [por otro lado] “las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos [...] sirve [...] como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes.¹¹⁶”

Como bien lo señala, se ha intentado disimular las desigualdades sociales, la división y luchas de clases y la discriminación a razón de origen étnico, de género, etc., y presentar al patrimonio como representativo de una cultura armónica, neutra. Sin embargo, lo que compone a este patrimonio, no es de fácil apropiación

¹¹⁴ Abordaré los antecedentes desde una perspectiva histórica en otro apartado.

¹¹⁵ GARCÍA CANCLINI, Néstor, *El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional*, en Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, México, CONACULTA, FCE, 2013, p. 64

¹¹⁶ GARCÍA CANCLINI, Néstor, *El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional*, en Florescano, Enrique (coord.), *El patrimonio nacional de México I*, México, CONACULTA, FCE, 2013, p. 60 y 61.



para las clases con menor capacidad económica y preparación académica¹¹⁷ posean.

Esta dificultad, según Canclini, se refuerza debido a la falta de participación de esos sectores en la formación del patrimonio, principalmente en la selección de los elementos que lo conformarán. Pero, al mismo tiempo, esta discriminación se agudiza debido a que estas visiones asumen que los grupos subalternos carecen de patrimonio, o le dan un lugar secundario.

Por lo tanto, para este antropólogo argentino, *“la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de representarlo no como un conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentidos fijados, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores se apropian en forma desigual.”*¹¹⁸

Y este proceso social es, además de un espacio de lucha de intereses y resistencias, un proceso histórico de imaginarios discursivos cambiantes. Este concepto introduce otro elemento importante del patrimonio, el Estado. En esta asociación de patrimonio y derecho, el Estado está presente tanto en su acepción de propiedad como derecho real, como en la cultural.

Para el Estado, el tema del patrimonio cultural cobró relevancia desde el siglo XIX. La construcción del Estado nacional utilizaría las dos variantes de ficción a las que se refiere Canclini: el cómo es y el cómo debería ser. Por un lado, la selección de referentes simbólicos que legitimara al Estado y que la sociedad pudiera aceptar como propio, como sustento de su identidad, y por el otro, un aspecto aspiracional que se trazó mediante las instituciones culturales de la época.

La relación ambivalente del Estado para con el patrimonio cultural persiste. *“Por un lado, lo valora como elemento integrador de la nacionalidad [...] No obstante,*

¹¹⁷ A lo largo del trabajo discutiré sobre *la ecología de saberes*, como un reconocimiento, de quienes somos ajenos a otros grupos culturales, de la existencia de saberes y conocimientos no oficiales, como contraposición a la idea occidental del conocimiento científico y *objetivo*, que lo discrimina y perpetúa las diferencias sociales de quienes no han tenido acceso a esta formación *especializada* que, a su vez, continúa reforzando dichas diferencias.

¹¹⁸ *Ídem.*



*como todo estado moderno, al promover el patrimonio ha tendido a convertir esas realidades locales en abstracciones político-culturales, en símbolos de una identidad nacional en que se diluyen las particularidades y los conflictos.*¹¹⁹

Sin embargo, para el autor, factores como la mercantilización del patrimonio cultural, el desarrollo urbano, los medios masivos de comunicación, las industrias culturales, el turismo, y todos estos factores que se han estudiado como amenazas, son los contextos en que existe y que nos obligan a repensarlo.

Por su parte, la antropóloga Chang Vargas, comparte parcialmente el abordaje de Canclini al concebir al patrimonio cultural inmaterial como *“un dinámico proceso de construcción histórico-social, cifrado en una herencia configurada por bienes culturales, materiales e inmateriales, que una comunidad o grupo jerarquiza – consciente e inconscientemente- y que le otorga un sentido de referente identitario.*¹²⁰

Enfatiza el carácter dinámico de la configuración o construcción de este patrimonio, precisando que, quizá, la noción de bien podría dificultar la comprensión de este concepto desde el campo del derecho.

Por su parte, Mónica Lacarrieu¹²¹ plasma en las memorias del I Congreso Iberoamericano de patrimonio cultural, intitulado “Lo material y lo inmaterial en la construcción de nuestra herencia. Volumen 2” que existe una distancia entre lo establecido por el texto de la Convención y lo que sucede en la práctica. Para ello, contrasta lo que podrían ser las finalidades de éstas con sus implicaciones.

De inicio, en oposición a lo que el INAH refería como la representatividad, Lacarrieu desarrolla el carácter total que pretende el patrimonio inmaterial. Expone que esta totalidad supondría, primero, incluir las expresiones cotidianas y subjetivas que se excluían en el patrimonio material, y, en segundo lugar, incorporar a todos –los relegados- mediante la incorporación de todas las

¹¹⁹ GARCÍA CANCLINI, Néstor, “El patrimonio cultural...”, *cit.*, p. 67.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Doctora en filosofía y letras con orientación en antropología social, de la Universidad de Buenos Aires (UBA).



manifestaciones culturales, “*sin embargo, una vez incluidos en la noción de patrimonio, transitan hacia su objetivación, normalización e institucionalización*”¹²²

Por otra parte, se plantea el problema de la inmaterialidad desde lo que considera los elementos de la noción. A diferencia de Vaquer, el problema se centra en la pertinencia dentro del campo patrimonial. Mientras que hay cosas patrimonializables, lo relativo al espectro inmaterial es de difícil objetivación. Esto lo ejemplifica contrastando las artesanías, como potencialmente “cosas”, frente a la organización social, valores, consmovisión, etc.

En este sentido, y retomando las propuestas protectoras tendientes a la conservación, registro, documentación, catalogación, etc., la autora reflexiona sobre las listas representativas implementadas por la UNESCO contrastando que si bien el mismo texto de la Convención de 2003 aclara que éstas no pretenden ser completas, tienen como objetivo ser más inclusivas que exclusivas.

Sin embargo, señala, partiendo de que estas listas son listas de dominios, y que estos, como cualquier categoría, tienden a ser rígidos aunque pretendan flexibilidad, conlleva rigideces y exclusiones. De esta manera, el patrimonio deviene un instrumento de restrictividad y de imposición de límites, aun cuando la UNESCO plantee que las fronteras son fluídas [...] nunca en relación a mezclas, mixturas e incluso “mestizajes”.

Así también ilustra cómo, el registro y la inscripción en estas listas representativas, se convierte no solamente en un instrumento restrictivo en cuanto a su autenticidad, sino también de su legitimidad. Si bien la autora reconoce que la UNESCO ha intentado “subir de categoría” a estas expresiones para que los *saberes* ocupen un espacio en este tipo de patrimonios, sigue estableciendo parámetros a modo de condicionamientos, como que sean originarios, autóctonos.

¹²² Esto, a su vez, refuerza lo que planteé como *descontextualización*, no solamente de las prácticas culturales, sino de los valores y características de los detentadores, una vez que el Estado interviene en la *protección* del patrimonio inmaterial, restringiéndolo a vehículos sensibles y objetos que armonizan con las existentes instituciones y políticas de patrimonio material.



Tenemos entonces que, pese a la búsqueda de la inclusión de sujetos y patrimonios relegados dada la categoría material, pese al intento de empoderar a los detentadores como principales actores de la salvaguardia de su patrimonio, la Convención resulta excluyente y restringe la discriminación y determinación de lo que entra o no en la categoría inmaterial propuesta.

1.3 Agendas políticas y doctrinales pendientes del Derecho; interculturalidad, emancipación y diálogo de saberes.

Actualmente, conceptos tan utilizados como lo *diversidad* –ya sea cultural, biodiversidad, diversidad lingüística, diversidad sexual, etc.-, *pluriculturalidad*, *derechos culturales*, son muy utilizados en los discursos políticos actuales. Ya sea por tendencias globales, por responder a demandas y exigencias sociales, o a raíz de la llamada “nueva generación de derechos humanos”, no hay que perder de vista que, pese a su popularidad, que esto no siempre fue así y que su uso no siempre tiene las intenciones garantistas ni de *salvaguardia* que supuestamente lo justifican.

Este reconocimiento tanto legal como discursivo de las diversidades, acompañadas de campañas en pro de la tolerancia, el respeto y la no discriminación a los grupos “vulnerables”, “minoritarios” o como sea que se les refiera desde las políticas públicas y desde la academia, implica, precisamente, la existencia de intolerancia, violación de éstos derechos y discriminación de estos grupos por sus particularidades identitarias; étnicas, raciales, de preferencias sexuales, etc.

Para el caso de México, solamente es posible entender el arraigo y popularidad de dichos conceptos, al igual que su relevancia, como respuesta de un México poscolonial en el que diversas comunidades –sobre todo las indígenas y afrodescendientes- han sufrido violaciones a su diversidad cultural hoy legalmente reconocida y “protegida”, en todas las épocas históricas.



Para este capítulo me baso principalmente en los postulados de José Del Val Blanco, quien a su vez alude mucho de la teoría de Boaventura de Sousa Santos, así como en los estudios de Slavoj Žižek y de Catherine Walsh.

Para abordar sus conceptos, propuestas y críticas, los agrupé en dos *campos*¹²³: el primer campo, que se refiere a todo lo que implica normar un fenómeno sociocultural –actores, mecanismos, disposiciones-, y el campo que se configura como el objeto de las actuaciones del primero; es el que recibe un impacto o afectación directa.

En ambos casos, me situó en un contexto poscolonial latinoamericano¹²⁴ en los que la globalización, las telecomunicaciones y las empresas transnacionales llevan tiempo operando. Por lo que, si bien el primero implica al estado, las afectaciones no se entienden estrictamente limitadas a éste.

Por lo tanto, en cuanto a los sujetos, el primer campo implica a actores completamente diferentes y distantes de los que generalmente conforman al segundo. En el campo de las estrategias encuentro al mercado, a la élite política, a la ficción y práctica Estatal y a sus respectivas estructuras nacionales, jurídicas y de política pública.

En el segundo campo ubico, en cuanto a la cultura se refiere, a los creadores, portadores y detentadores de la cultura, al igual que a la población en general, quienes son generalmente vistos por el primer campo como: objetos de estudio, beneficiarios, sujetos de derechos, consumidores y productores, pero rara vez fuera de sus respectivas categorías.

En cuanto al uso y comprensión de la cultura, el primer campo está gravemente desvinculado del segundo campo, donde realmente se vive, recrea y dinamiza la cultura. Sin embargo, es el primer campo el que planea e implementa acciones

¹²³ Aunque no lo refieren así los autores, me ha ayudado a categorizar los conceptos y a estudiarlos de una manera no cronológica. De igual manera, creo que ayuda a separar dos dimensiones, la del *deber ser* jurídico, pero que no siempre es en la práctica como se ha planeado, legislado, proyectado o teorizado.

¹²⁴ Aunque no como un estudio de caso, me he basado en análisis y propuestas hechas a partir de estudios sobre la situación de Bolivia y Ecuador, así como de México.



para definir el curso que ésta debe llevar, los discursos que debe posicionar, los hábitos de consumo a seguir, las posturas políticas o apolíticas a adoptar, las diversidades a legitimar, etc.

Lo esquematizo de esta manera, ya que la cultura se configura de manera distinta para cada uno de ellos y constituye la dicotomía que está generalmente en tensión. Por un lado, la cultura como un constructo y armado de elementos cuidadosamente seleccionados por ciertos grupos de poder, en pos de la satisfacción de fines específicos. Esta representa la cultura para el campo estratégico¹²⁵.

Por el contrario, la cultura viva, dinámica, que resulta y refleja la manera de entender el mundo y su relación con el entorno de sus detentadores y portadores, que si bien está anclada y vinculada con su pasado, esta no es un producto terminado ni cerrado, ya que los acompaña y recibe los efectos de aquello que los afecta. Esto representa la cultura para el campo de afectación.

Evidentemente, aquellos planes, programas y estrategias diseñadas en el primer campo tendrán sus réplicas en el segundo campo, sin embargo es importante distinguir que, en su aplicación, los resultados distan mucho de los proyectados en aquellos, derivando en todo tipo de hibridación, mestizaje y sincretismo.

Hemos expuesto ya un primer elemento que dificulta definir a la cultura como un concepto inequívoco y plenamente aceptado, y más que apuntar una propuesta, resulta en una pregunta, ¿es entonces un producto o un constructo-proceso la cultura?

Otro elemento que ha quedado dibujado y que dificulta este consenso conceptual, son evidentemente los actores¹²⁶ involucrados y sus respectivos intereses. Esto

¹²⁵ En este campo, volvemos a encontrar una marcada presencia del mercado, las élites políticas, de la ficción estatal y sus estructuras nacionales –jurídicas y de política pública-.

¹²⁶ Este elemento es una constante en todos los conceptos y procesos sociales, políticos y culturales, aunque muy desdibujado en los discursos oficiales o estudios jurídicos. Ya sea por un intento de neutralizar las posturas políticas que implican o por legitimarlos y justificarlos como motivaciones neutras o nacionalistas del actuar Estatal, pareciera que éstas se realizan por la



nos permite entender cómo es que los distintos conceptos sobre cultura están cargados de distintas cargas simbólicas que representan e identifican a ciertos grupos a la vez que excluyen y segregan a otros.

No obstante, no son los únicos factores que han determinado estos contenidos. La academia, principalmente a través de la antropología, como disciplina que se ha encargado del estudio de la cultura y de la otredad, ha ocupado un papel central en su análisis, ofreciendo diversas disertaciones sobre su concepto y alcances.

1.3.1 La indefinición conceptual de *cultura* como herramienta de lucha epistémica.

El concepto de cultura no solo ha sido abordado por la antropología, sino que también ha encontrado otras vertientes de análisis. Enunciaré algunas de las aproximaciones más relevantes sobre los estudios culturales.¹²⁷ Para empezar, historia. Siguiendo a Fredric Jameson, y retomando el análisis de Steedman, “el Nuevo Historicismo [...] desde cualquier visión histórica, constituye un síntoma afín a los Estudios Culturales por su intento de lidiar analíticamente con la nueva textualidad del mundo (así como por su vocación de suceder a Marx en una forma discreta y respetable).”¹²⁸

Al respecto añade que, los estudios culturales están “demasiado ocupados con el presente”¹²⁹. De lo expuesto por el autor, pareciera que para la historia, la cuestión cultural supone un *juego* entre lo tradicional como oposición a las preocupaciones contemporáneas sobre la cultura popular.¹³⁰

Siguiendo en este sentido, la sociología ha jugado un papel importante. Para autores como Raymond Williams¹³¹, los estudios culturales son una aproximación a cuestiones generales de aquella disciplina. Al respecto resalta Jameson que, tanto la sociología como la historia parecen coincidir en que, por un lado sus

misma ficción Estatal, como si éste no estuviera integrado por sujetos con posicionamientos políticos particulares articulados con intereses específicos.

¹²⁷ Para un análisis más profundo, véase *Sobre los “Estudios culturales”*, de Fredric Jameson.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 73 y 74.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ Citado en la obra previamente referida.



estudios se basan en el texto y por otro en una investigación *profesionalizada*¹³² y, citando a Wolf, propone coordinar ambas aproximaciones, la investigación sociológica y el análisis textual.

Propone lo anterior retomando una crítica importante hecha por Wolf, “La teoría y el discurso [...] al demostrar la naturaleza discursiva de lo social, actúan como un permiso para negar lo social”¹³³. Esta crítica es lo que justifica, para la antropología, el trabajo etnológico. Para ésta, no basta con el discurso de los informantes, sino que hay que contrastarlo con sus prácticas¹³⁴.

La etnografía, como metodología central de los estudios antropológicos, en palabras de Clifford Geertz, “(en las prácticas normativas de la antropología del siglo XX) ha privilegiado las relaciones de asentamiento por sobre las de viaje”¹³⁵ esto con relación al papel del antropólogo como intelectual observador, asemejándolo a una *especie de viajero y de turista*¹³⁶

Jameson alude a otra aproximación, la *comunicación*. Para el autor, “sólo los programas de Comunicación son tan recientes como para atreverse a reunir en esta nueva empresa a distintas disciplinas”. En este mismo sentido cita a Jordy Berland:

El concepto de “tecnología cultural [...] parte de una producción espacial que es a un tiempo determinante y problemática, configurada tanto por prácticas disciplinarias como antidisciplinarias [...] abarcan simultáneamente los discursos de profesionalización, territorialidad y diversión.”¹³⁷ Añade el argumento de Berland sobre la implicación dialéctica de la reflexión sobre la situación del teórico o de la disciplina:

¹³² *Ibidem* p. 75.

¹³³ *Ibidem*, p. 76.

¹³⁴ Esto se piensa así entendiendo a los informantes y al investigador como personas cargadas de creencias y cosmovisiones particulares que definen su manera de ver y entender el mundo, con posicionamientos éticos y morales que pueden, a su vez, limitar o sesgar su dicho y, a su vez, la interpretación del investigador. El trabajo etnográfico pretende darle a éste mayores elementos contextuales al insertarse en ese mundo del informante durante un tiempo que le permita discernir mejor sobre el dicho de aquel.

¹³⁵ Cita de Fredric Jameson a Geertz, en su ya citado trabajo *Sobre los “Estudios Culturales”*.

¹³⁶ *Ibidem* p. 83

¹³⁷ *Ibidem* p. 77



“la producción de sentido es localizada [...] en las actividades y las agencias de audiencias, el mapa de lo social está cada vez más identificado con [...] la topografía del consumo.”¹³⁸

La última aproximación de este listado, es la *interdisciplina*. Para Jameson, “por definición, siempre resulta virtualmente un fracaso: la impresión es que [...] el esfuerzo “interdisciplinario” sigue existiendo porque todas las disciplinas específicas reprimen rasgos fundamentales –aunque en cada caso diferentes- del objeto de estudio que deberían compartir. Se suponía que los Estudios Culturales [...] darían nombre al objeto ausente”¹³⁹

Esta referencia a disciplinas académicas está vinculada a las tendencias positivistas de delimitarlas a sus respectivos objetos de estudio. Sin embargo, la dimensión cultural, su conceptualización y problematización no se limita al campo antropológico.

1.3.2 De lo conceptual a lo simbólico, otro campo más en disputa.

La “*ofensiva* [...] del orden de los significados, de orden *simbólico*, mediante [...] foros y seminarios, a través de los medios de comunicación, sobre las estructuras de financiamiento, las de investigación y las educativas, en la definición de políticas públicas [...] cuya intención [...] es la imposición de un horizonte conceptual y epistemológico que legitime las estructuras de desigualdad del mundo occidental [...] operación en la que, mediante una cuidadosa selección conceptual, va imponiéndose un horizonte categorial [un] legrado epistemológico, que se extiende [...] en el campo de las ciencias sociales [lo categoriza] Bo aventura de Sousa [...] como *epistemicidio*”¹⁴⁰

Ya hemos puesto de relieve la importancia de los conceptos y de la forma en que las sociedades entienden el mundo. Sabemos que ni los conceptos ni las

¹³⁸ *Ibidem*, p. 78

¹³⁹ *Ibidem* p. 76

¹⁴⁰ Del Val Blanco, José, *Los retos en el mundo contemporáneo...*, pp. 5 y 6.



cosmovisiones son neutros. Ambos tienen una fuerte carga ideológica, axiológica y política, y ambos son campos de disputa entre distintos grupos con intereses particulares que buscan desplazar a otros.

Del Val considera esto como una ofensiva puesto que busca, justamente, a través de diversos medios, reforzar esquemas de desigualdad que sitúen o mantengan en la cúspide de la jerarquía a los poderes que controlan no solamente los dominios económicos, sino también epistémicos y todos de los que se sirve.

El desplazamiento de saberes y conocimientos que no provienen de quienes se consideran *autoridades* o especialistas, décadas atrás se dio mediante el auge del método científico. Lo que no derivara de éste no era conocimiento científico. Ahora, el principio legitimador parece ser la *universalidad*, “*toda noción ideológica universal siempre está hegemonizada por algún contenido particular que tiñe esa universalidad y explica su eficacia.*”¹⁴¹

Mientras que consagra conceptos, ideologías y valores “inherentes” a todo ser humano, aludiendo a que su “naturaleza” lo determina más allá de condiciones como su etnia, raza, edad, género, entre otras tantas, y que, por tanto, son superiores y categóricos, obvia y niega que la diversidad –otra de esas condiciones compartidas- es una particularidad conflictiva y conflictuada.

Esta postura parecería ser tan “natural” que pudiera ser incluso descubierta y asumida por cada persona, sin embargo, se ha posicionado a través del *reconocimiento* jurídico. Pareciera a su vez completarse este ciclo “natural” con el reconocimiento institucional.

No obstante, como bien lo puntualiza Žižek:

Para funcionar, la ideología dominante tiene que incorporar una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer sus auténticos anhelos. En otras palabras, cada universalidad hegemónica tiene que incorporar *por lo menos dos* contenidos particulares: el contenido popular

¹⁴¹ Jameson, Friedric y Žižek, Slavoj, *Sobre los “Estudios Culturales”*..., p. 137.



auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación.”¹⁴²

Esto ayuda a evidenciar porqué es que los grupos que han sido reconocido en categorías particulares y diferenciadas en el discurso del derecho internacional de los derechos humanos, mantienen activas sus demandas para efectivizarlos, pero a la vez por la descontextualización de elementos identitarios que se han incorporado únicamente para generalizarlos clamar su *inclusión* en esta universalidad, y negarse como discriminatorios y vulneradores de los derechos que pugnan proteger y promover.

1.3.3 El debate multiculturalista, “detonantes” y críticas sobre interculturalidad.

Se reconoce generalmente como origen del debate sobre la construcción conceptual derechos humanos [-] interculturalidad, el proceso de “**globalización**” [...] se [...] discute a partir de la idea [...] y voluntad homogeneizadora [...] y [...] en torno a la **paradoja** evidente que supone el constatarse que, por el contrario, dicho proceso deriva de un estímulo [...] **para el reconocimiento, desarrollo y legitimación** de las **heterogeneidades** y de la diversidad cultural”¹⁴³

Como lo apunta Del Val Blanco, la globalización se arguye como escenario y detonador de otros fenómenos –mercantiles, migratorios y de telecomunicación– que obligan a repensar las *identidades* locales y nacionales que suponen dar sustento al patrimonio cultural. Para este apartado, continuaré sobre sus posturas, al igual que las expuestas por Slavoj Žižek y Catherine Walsh con relación al discurso pluri-multi-interculturalista – globalización.

¹⁴² *Ibidem*, p. 140.

¹⁴³ Del Val Blanco, José, **Ponencia** “*Los retos en el mundo contemporáneo, en los procesos de construcción de equidad, en las relaciones de interculturalidad en y entre las sociedades multiculturales*”, Seminario de actualización 2018 PCI: “Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad”. <https://www.youtube.com/c/ConacultaGobMx88/live>



La propuesta conceptual de Walsh me parece particularmente ilustrativa y , pese a su extensión, reúne todos los elementos relevantes para la discusión en la que inserto el problema del patrimonio cultural, por lo que lo transcribo a continuación:

“los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Mientras que lo pluri y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizan la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar, planteando el reconocimiento, tolerancia y respeto entre ellas, la interculturalidad aún no existe. Es algo por construir. Ella va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto sociales y políticos que apuntan a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Por lo tanto, la interculturalidad parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales –es decir, de la realidad en la cual sigue vigente un patrón de poder colonial-, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad, como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran. Así, sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación, donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar, desde esta diferencia, a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades.”¹⁴⁴

De inicio, evidencia que un concepto descriptivo como lo es el de pluriculturalismo –empleado en la constitución mexicana- es insuficiente en términos de transformación y justicia social, ya que solamente “reconoce”- acepta la presencia de distintas culturas, neutralizando la carga política que esto implica. La interculturalidad igualmente recuerda la vigencia de una deuda pendiente, la confrontación de esquemas coloniales que han reforzado la desigualdad

¹⁴⁴Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales en nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya- Yala, Quito, 2009, p. 76



sociopolítica que deriva en discriminación y exclusión de las comunidades a quienes pertenecen las culturas con que se abandera el discurso pluralista.

Complementa Walsh, “la interculturalidad, entendida como proyecto político, social y ético [...] apunta a las relaciones y articulaciones por construir [...] es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad [...] para que [...] sea realmente trascendental, necesita romper con el marco uninacional”¹⁴⁵

Por su parte, Del Val Blanco explica que el pluriculturalismo, al igual que el multiculturalismo “hace relación a la existencia de una diversidad [...] es un hecho [mientras que] la interculturalidad es un proceso [...] se construye, porque [...] no es positiva por ser intercultural [...] puede ser inequitativa [...] la conquista es un modelo de interculturalidad, la colonización es un modelo de interculturalidad, entonces, cuando hablemos de interculturalidad debemos decir interculturalidad equitativa [...] el proceso de relación [...] no es neutro [...] tiene que ser equitativa para ser valiosa.”¹⁴⁶

Ambas citas y posturas convergen en el elemento colonial, extendido como lo está a todos los campos, el cómo se piensa la cultura, cómo se usa la cultura, cómo se reproduce y vende la cultura, cómo se discute y enseña la cultura. Por actores desvinculados de sus creadores y detentadores, así como de sus motivaciones, valores. Y como proceso de colonización, la intercultural pareciera un antídoto descolonizador y de reivindicación de sus actores, sus voces y demandas. Volveré al tema neutralidad- tolerancia con Žižek más adelante.

La globalización, como proceso de mundialización, no solamente rompe los esquemas convencionales de fronteras limítrofes tanto de territorios como de poderes entre naciones culturalmente diferenciadas e identificables. Ese proyecto decimonónico, importado a México desde los idearios franceses, representado en nuestra bandera tricolor con el símbolo céntrico que evocaba la mística fundación

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 96.

¹⁴⁶ *Idem*.



nacional en su otrora época dorada de esplendor azteca, ilustra la ficción que vino a replantearse.

Antes, como símbolo de unidad que sirvió para cohesionar grupos culturalmente diversos y geográficamente dispersos por todo el territorio nacional, ahora como el sello distintivo de un sujeto de derecho internacional, con personalidad jurídica para firmar tratados y adquirir deuda externa, así como sello distintivo de un miembro de una comunidad de naciones.

Anteriormente, la vulneración a la diversidad cultural, la violencia y segregación cultural se infringía entre una clase o élite nacional para con las culturas originarias y sus expresiones particulares. Ahora, la segregación y el desplazamiento o asimilación cultural viene de esquemas más lejanos, de ficciones más indefinidas y de lugares más remotos.

Las telecomunicaciones han puesto de relieve que la diversidad cultural es aún más diversa de lo que podríamos haber imaginado, aunque no siempre se muestre en los foros virtuales dicha diversidad en sus versiones genuinas, sino que muchas veces las más difundidas son las más útiles a fines mercantiles o turísticos. México generalmente se ve en los sitios más visitados como un paraíso de hermosas playas y ciudades coloniales con una infraestructura turística propia de las mejores cadenas transnacionales.

No obstante, esto no significa que los problemas derivados de esto sean menos reales, ni que las demandas y debates respecto de sus efectos para la diversidad cultural sean más uniformes. Este *reconocimiento* a la composición pluricultural de México, o a la multiplicidad de culturas (multiculturalidad), ha sido más útil para legitimar y potenciar culturas descontextualizadas, moldeadas y maquilladas que envuelven valores “ancestrales” y muestran “el alma de México” al turista.

En este sentido, las telecomunicaciones fueron el gran catalizador de la economía global, que es otra pieza clave, si no es que *la* pieza clave. Con la capacidad de virtualizar y agilizar el desplazamiento de capital, la expansión de los mercados



terminó por prescindir de fronteras y de muchas estructuras que fueron esenciales para los estados “soberanos”.

El mercado y el capital han requerido reformas estructurales en los Estados que naturalizan, legalizan e incluso ponen de moda esquemas que paradójicamente vulneran la diversidad cultural y violan derechos culturales el interior de éstos. Con esto no quiero decir que las comunidades no tengan derecho a integrarse a los esquemas globales y beneficiarse de ellos, el problema es que esto rara vez sucede así.

Retomo para esto lo que propone Walsh, “*Ante los patrones del poder instalados por la modernidad, la colonialidad y el capitalismo como parte central de ellas, el bien estar colectivo y el buen vivir despejan horizontes [...] decoloniales que encuentran su par en la interculturalidad, entendida como proyecto político, social, ético y epistémico.*”¹⁴⁷ El *buen vivir* y *bienestar colectivo* se han implementado en países de Sudamérica como contrapropuesta a la visión desarrollista de occidente.

A este respecto, autores como Nestor García Canclini sostienen que éstos son los nuevos escenarios en los que se desenvuelve el patrimonio cultural y que más que amenazas hay que aceptarlos como plataformas para repensarlos. Coincido en que los esfuerzos que deriven en la creación de herramientas que garanticen los derechos sociales y colectivos frente a los fenómenos globales serán más provechosos que las meras denuncias académicas, aunque necesarias para el ejercicio crítico es necesario el combate de la discriminación, saqueo, desplazamiento y asimilación cultural derivados de estos contextos globales que continúan fortaleciéndose.

Un elemento vital que se pone de relieve entre las concepciones del buen vivir frente al desarrollo, es el de los valores que los nutren. Mientras el desarrollo se ha promocionado como una aspiración *universal*, posicionada por los países

¹⁴⁷ Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales en nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009, p. 231. Estos conceptos se estudiarán con más detalle en capítulos posteriores.



desarrollados o “primermundistas”, aquel se basa en una cosmovisión local, comunitaria y colectiva. Esto ha venido a cuestionar seriamente las visiones universalistas de occidente.

Lo universal pareciera legitimar una tendencia a homologar y sistematizar lo que ha sido necesario para facilitar la expansión de los modelos neoliberales. Para esto, la gente tiene que priorizar los mismos valores y necesidades. Potenciarnos todos como consumidores, desde los bebés a los ancianos, abre y fortalece mercados. Universalizamos el idioma para comprendernos, movilizarnos, exportar mano de obra “calificada”, contender en litigios internacionales. Todo “bien”, y aun así, como sostiene Žižek, “la universalidad “real” de la globalización actual (a través del mercado global) supone su propia **ficción hegemónica** (o incluso ideal) **de toleranciamulticulturalista**, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo”¹⁴⁸

Estas ficciones hegemónicas, como lo son el mercado, el Estado, la nación y todos sus requerimientos operativos, han posicionado ideologías igualmente ficticias y soluciones ficticias a problemas creados por su confrontación con los contextos reales. En cuanto a la cultura, desde la interacción de los verdaderos actores y detentadores culturas entre sí y entre ellos y el Estado en un plano local, como entre ellos y otras culturas globales o internacionales.¹⁴⁹

Una “solución” motivada desde el discurso del derecho internacional de los derechos humanos ha sido, precisamente, la *tolerancia* y la *inclusión*. Como bien lo muestra Žižek, este es un doble discurso discriminatorio. No solamente no resuelve los problemas de discriminación, sino que hace parecer que la convivencia intercultural es armónica o que, si los conflictos se dan, un esquema de tolerancia en el cual, cada actor se queda en los límites de su cultura sin interferir en la otra, sin aceptar pero sin rechazar abiertamente la otredad.

¹⁴⁸ Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1998, p. 165

¹⁴⁹ Por “globales” pretendo aludir a las culturas construidas usando elementos de las culturas originarias (indígenas o no, contraculturales, mestizas, etc., pero como realmente se desenvuelven en sus planos de origen), mientras que por “internacionales” represento a esas culturas de las que se toman los elementos para construir las ficciones nacionales. La cultura purhépecha sería una cultura situada en un plano internacional con relación a la cultura mapuche de Chile.



Esta abstención viene muy ad hoc con la ideología individualista impulsada desde occidente que contrasta enormemente con los esquemas comunitarios de lógicas colectivas y de cosmovisiones integradoras territorio/entorno-comunidad. Este individualismo nos orilla a penar en singularidades y particularidades, y así, “nuestras batallas electrónicas giran sobre los derechos de las minorías étnicas, los gays y las lesbianas, los diferentes estilos de vida y otras cuestiones de ese tipo, mientras el capitalismo continúa su marcha triunfal.”¹⁵⁰

1.3.4 Resignificación de la diversidad, respecto de los nuevos sujetos en contextos globales.

Otro matiz importante, que precisamente forma parte de las críticas a las políticas pro diversidad cultural, es que ésta no se restringe a los pueblos y comunidades indígenas. Existen otros criterios diferenciadores que particularidades no étnicas, pero que en conjunto comparten la demanda por lograr que sus derechos socio-políticos, económicos y culturales reconocidos sean efectivos.

Como el artículo 1° constitucional señala, la lucha contra la discriminación parte de que ni los criterios de: género, edad, discapacidades, condición social, condiciones de salud, religión, opiniones, preferencias sexuales, estado civil ni cualquier otro *menoscabe los derechos y libertades de las personas* ¹⁵¹ de modo tal que ninguno de estos criterios diferenciables debe encontrar en ello un obstáculo para poder ejercer sus derechos.

Esto constituye una dimensión sobre los sujetos cuando hablamos sobre globalización y derechos humanos, concretamente los derechos culturales. No obstante, percibo una segunda dimensión, y esta viene determinada por los contextos en que ejerce esta diversidad. Lo ejemplifico diciendo que no es lo mismo ser un hombre que una mujer, así como no es lo mismo ser una mujer

¹⁵⁰ *Íbidem*, p. 176

¹⁵¹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 1°, consultado en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf



homosexual que una heterosexual, así como no es lo mismo ser una mujer homosexual en una comunidad indígena que en una ciudad cosmopolita como Nueva York, así como tampoco lo es ser una mujer homosexual en una comunidad indígena con alguna discapacidad física.

El contexto global, los discursos que legitima, la naturalización que produce de ciertos derechos, como *el libre ejercicio de la personalidad*, y cómo, inclusive a través de películas, series, programas televisivos, géneros musicales o celebridades que apoyan estas campañas, contribuye a modificar la percepción sobre los sujetos y la diversidad. Esto no siempre de manera crítica y mucho menos consciente.

“este nuevo orden global, supone una transferencia no negociada de la dirección y vigilancia de las relaciones internacionales y regionales entre países [...] a los intereses de los comités de las corporaciones multinacionales, monopolios y grandes empresas mundiales, a través de sus organismos de referencia, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la OMC, Mercosur, el Banco Interamericano de Desarrollo, etc.”¹⁵²

No podemos obviar, al hablar de un fenómeno mundial, los actores que intervienen en este. Dichas *relaciones internacionales* se dan entre sujetos difícilmente identificables, de estructuras complejas y locaciones lejanas. Pese a esto, los sujetos de mercado e instituciones financieras se vuelven cada vez más influyentes en campos que difícilmente se considerarían de su competencia.

De igual manera, la academia y los modelos educativos juegan un papel importante de incidencia sobre los sujetos *diversos*. Como lo puntualiza Del Val Blanco, la “autocrítica [...] en nuestras escuelas de economía, de sociología, de antropología [...] ¿cómo estamos comprendiendo la realidad? [...] ¿con qué

¹⁵² Del Val Blanco, José, *Los retos en el mundo contemporáneo...*, p. 4.



criterios analíticos estamos operando? [...] ¿cómo estamos construyendo [a] los sujetos? [...] ¿desde dónde los estamos construyendo? [...] ¿qué importancia tiene la realidad para construir[los]? [...]”¹⁵³

Para Del Val, el gran problema es que construimos al sujeto, “salimos con el sujeto construido”, de modo que no hay un ejercicio crítico, la diversidad no se observa ni funge como un derecho ejercible por los actores, sino que pareciera dibujarse por los académicos o las instituciones, por las transnacionales que recrean su nicho de mercado y le dan personalidad a los sujetos a través de sus productos.

Tenemos pues, derechos reconocidos y categorías que nombran a la comunidad LGTBI¹⁵⁴, a los migrantes, a los campesinos, a las mujeres, etc. Y si bien estos grupos comparten un esquema de reconocimiento de derechos y programas sociales, sus movilizaciones persisten. Esto indica no solo que –como ya se ha dicho antes- el reconocimiento legal no resuelve por sí sus problemáticas específicas, ni erradica la discriminación que los fundamenta.

Evidencia que, como arguye Del Val Blanco, este “pre diseño” de los sujetos *diversos*, aunado a la falta de participación –o la participación simulada o subordinada- de éstos en la creación de los programas, mecanismos e instrumentos legales que los tienen como centro, refuerza la estructura *monocultural* que persiste aún tras 17 años de haberse reformado el artículo 2º constitucional.¹⁵⁵

No obstante lo anterior, este trabajo se centra en la dimensión indígena. De manera específica dado que la comunidad de San Felipe de los Herreros es una

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ En el siguiente enlace puede consultarse la [propuesta de Ley contra la discriminación por orientación sexual, identidad o expresión de género y características sexuales, y de igualdad social de lesbianas, gais, bisexuales, transexuales, transgénero e intersexuales:](http://www.felgtb.com/leylgtbi/)

¹⁵⁵ El siguiente enlace, del portal de la Suprema corte de Justicia de la Nación, muestra las reformas realizadas a la constitución y la fecha de que datan: <https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/cpeum/documento/2017-03/CPEUM-002.pdf>



comunidad purhépecha situada en la meseta purhépecha del estado de Michoacán. Así mismo, porque la dimensión indígena encuadra claramente la discusión en países que comparten un pasado colonial, como México.

El encuadre es más claro ya que completan la dicotomía conquistador-conquistado; desde entonces fueron sujetos focalizados de aplicación de diversas políticas que afectaron directamente sus estructuras culturales, sociales, políticas, y religiosas; desde la evangelización y reubicación-concentración¹⁵⁶ geográfica de las comunidades indígenas de la época colonial hasta las políticas de castellanización y alfabetización, se ha evidenciado la injerencia de quien detenta el poder hegemónico sobre la cultura indígena.

A pesar de lo anterior, y a diferencia de los afrodescendientes y las distintas castas que se derivaron, los indígenas contaron con una categoría jurídica que los reconocía como sujetos, les permitía utilizar el derecho y, consecuentemente, preservar su cultura, aunque fuera en parte. Por tanto, *“Los pueblos originarios enarbolan la exigencia de enfrentar la renovada voracidad del capital sobre sus recursos y territorios de superar definitivamente el modelo colonial perpetuado contra ellos en las sociedades americanas.”*¹⁵⁷

Otra de las razones por las que me enfoco en la cuestión indígena es que, el reconocimiento constitucional¹⁵⁸ sobre la composición *pluricultural* de la nación nos remite inmediatamente a ellos como su sustento. Aunque esto lo estudiaré más a fondo en apartados posteriores, es importante puntualizarlo, ya que otra particularidad de este trabajo es el enfoque jurídico con que se aborda la discusión sobre la diversidad cultural y el patrimonio inmaterial.

¹⁵⁶ Para facilitar los procesos de evangelización y control, los indígenas, que en su mayoría vivían de manera dispersa, fueron concentrado en poblaciones cercanas a los monasterios de los órdenes mendicantes.

¹⁵⁷ Del Val Blanco, José, *Los retos en el mundo contemporáneo*, p. 6.

¹⁵⁸ Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible. *La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas* que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_150917.pdf



1.3.5 El derecho como posible vía de reivindicación de luchas y movimientos sociales.

“En América Latina estos [los debates sobre la construcción conceptual derechos humanos- interculturalidad] surgen específicamente asociados al campo educativo y al de la filosofía [...] al tema del territorio y la autodeterminación y a la [...] emergencia de las luchas emancipadoras de los pueblos originarios.”¹⁵⁹

Una de las grandes críticas al derecho internacional de los derechos humanos, es que ha sido una respuesta conservadora y de contención de las demandas de los pueblos y comunidades indígenas y de otros grupos –mujeres, migrantes, jornaleros-, que amenazan a las ideologías y estructuras hegemónicas y neoliberales.

Una crítica de la población más despolitizada es, ¿porqué continúan las manifestaciones de estos grupos a los que se les han “reconocido” sus derechos como “minorías” o grupos diferenciados? Bien, porque este reconocimiento, como ya hemos apuntado, no ha resuelto la discriminación y situación de inequidad que viven. El reconocimiento pasivo, como evasión de las reformas estructurales, se ha probado insuficiente.

Sin embargo, este cuestionamiento no refleja únicamente los efectos de la neutralidad discursiva que se ha masificado y naturalizado, sino otros tantos que cuestionan estas luchas emancipadoras mediante la alusión al resquebrajamiento de la “unidad nacional” o a la vulneración de la soberanía estatal que ya está, por demás relativizada en estos esquemas globales¹⁶⁰.

Se ha pretendido restar importancia a los actores sociales que mediante luchas y movilizaciones han diversificado y resignificado al derecho, tanto incluyendo sus demandas en la agenda jurídica internacional, así como abriendo nuevas

¹⁵⁹ Del Val Blanco, José, *Los retos en el mundo contemporáneo... ¿?*

¹⁶⁰ En capítulos posteriores abordaremos los derechos de libre determinación y autonomía, alcances, limitaciones y ejercicios en la actualidad.



alternativas para efectivizar derechos y lograr esquemas de justicia social al crear estos puentes de activación de derechos humanos en esquemas locales.

Desarrollar procesos de transformación de las relaciones interculturales hacia etapas de equidad y justicia, supone no desarrollar exclusivamente estrategias de interculturalidad hacia los pueblos diversos, supone necesariamente diseñar estrategias que actúen sobre el conjunto de las estructuras de las sociedades y las culturas en relación.¹⁶¹

En este sentido, y retomando el cuestionamiento de Boaventura sobre si el derecho puede o no ser emancipador, hay dos posturas que considero pertinentes y que destacan el papel del derechos, al igual que el de los movimientos sociales.

Por su parte, Balakrishna Rajagopal hace las siguientes observaciones respecto del caso de la movilización social en defensa del Valle de Narmanda, India, ante la inminente construcción de presas a lo largo del río:

el «derecho» que usaron los movimientos sociales comprende no sólo el derecho estatal, sino también el interestatal, el subestatal y el no estatal. Por lo tanto, la cuestión de si el derecho puede ser emancipatorio (Santos 2002; capítulo de Santos y Rodríguez Garavito en este volumen) no puede responderse fácilmente, sino que depende de la dinámica entre los distintos niveles del derecho¹⁶²

De inicio, el autor exhibe una primera idea clave para los fines de este trabajo. El éxito de la inserción de las demandas de los movimientos sociales, su traducción en derechos y la utilidad que ha tenido para éstos, radica en una visión pluralista del derecho. Aludir a *el derecho no estatal*, es propio de visiones pluralistas, contrarias al positivismo jurídico.

Reconoce cómo es que se dan estas interacciones en la práctica y como el derecho juega un papel importante, pero no entendido como un derecho uniforme, sino compuesto por distintos derechos a distintos niveles, no jerárquicos en sí,

¹⁶¹ *Íbidem*, p. 7 y 8.

¹⁶² Rajagopal, Balakrishnan, *el derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*, Bogotá, ILSA, pp. 205-268.



sino interactivos mediante paradigmas relativos a principios del derecho internacional, como el pro persona, que han ayudado a sortear limitaciones o contradicciones jurídicas internas.

Este uso del derecho como acompañamiento a los movimientos sociales, ha, como lo menciona Rajagopal, resignificado al derecho:

“el significado de «derecho» ha cambiado irremediamente y pasado de significar un orden normativo en el interior de Estados territorialmente delimitados a señalar un orden normativo global. Por ello, se requiere un marco amplio que sea capaz de apreciar las relaciones locales y globales entre el derecho y los movimientos sociales [Éste] es muy relevante para la lucha de los movimientos sociales, tanto para establecer las estructuras de oportunidad política [...] como también para consagrar y legitimar las identidades y las estrategias que despliegan los movimientos [...]”¹⁶³

Por su parte, Del Val Blanco, en concordancia con esta postura de la utilidad del marco de los derechos humanos, como un espacio de conquistas de los movimientos sociales, los cuales han buscado con ellos “llenar el vacío dejado por las políticas económico y sociales. ¿Puede [...] el concepto de derechos humanos llenar semejante vacío? [...] Solamente podrá [...] se adopta una política de derechos humanos radicalmente distinta de la hegemónica liberal y solamente si tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación en vez de como la única política de resistencia contra la opresión.”¹⁶⁴

Como también apuntamos anteriormente, el reconocimiento legal sobre la existencia de *muchas y diversas* culturas, mediante discursos multi y pluriculturalistas, tampoco ha garantizado una relación horizontal entre ellas. El discurso de la tolerancia no ha neutralizado solamente la idea de cultura, sino también al derecho internacional de los derechos humanos.

¹⁶³Rajagopal, Balakrishnan, *el derecho internacional desde abajo. Op. Cit.*

¹⁶⁴ Cita que hace De Val a Boaventura De Santos Sousa en el texto ya citado previamente. Página 3.



Seguendo a Žižek, de inicio habrá que reconocer que “(“el ‘hombre’ de los derechos humanos es en realidad el hombre blanco propietario”) y [habremos de denunciar] la universalidad neutral como falsa.”¹⁶⁵ El derecho internacional no fue motivado estrictamente por ni para los países “subdesarrollados”, así como el patrimonio cultural no pretendió proteger las culturas comunitarias, sino los *monumentos* de valor histórico y artístico que servían para sustentar la “grandiosidad de las naciones”.

Como ya hemos dicho también, la *universalidad* paradójicamente no encumbra los valores comunitarios que comparten la mayoría de los grupos cuya cultura ha sido seleccionada y exhibida, los valores siguen siendo individuales, al igual que muchos esquemas jurídicos locales¹⁶⁶. Por tanto, Del Val Blanco enfatiza la importancia de transitar y construir la *interculturalidad* desde la equidad, ya que “*la conquista es un modelo de interculturalidad, la colonización es un modelo de interculturalidad, entonces, cuando hablemos de interculturalidad debemos decir interculturalidad equitativa [ya que] el proceso de relación [...] no es neutro [...] tiene que ser equitativa para ser valiosa.*”¹⁶⁷

Esto tiene gran importancia si se profundiza en el tema de las reestructuraciones nacionales. Si estas modificaciones no se hacen en un contexto intercultural, que integre a los actores en una relación horizontal con el estado, respetando sus cosmovisiones y valores, sino en pos de los requerimientos macroeconómicos, señala el autor, se comprometerán los términos del “contrato social” en el que se funda la ya endeble soberanía nacional.

Y reestructurar un estado cada vez más complaciente con principios como el libre mercado y más restrictivo con los principios y compromisos sociales, en los que se

¹⁶⁵ *Ídem.*

¹⁶⁶ Por lo que ve al patrimonio inmaterial, podemos ejemplificarlo mediante los esquemas de propiedad intelectual que han pretendido utilizarse a falta de herramientas más idóneas. Este esquema no permite aplicarse a lógicas comunitarias donde la propiedad ni es intelectual ni se remite a la autoría de una sola persona, sino al saber colectivo.

¹⁶⁷ Ponencia “Los retos en el mundo contemporáneo, en los procesos de construcción de equidad, en las relaciones de interculturalidad en y entre las sociedades multiculturales”, expuesta durante la tercera sesión del Seminario de actualización 2018 PCI: “Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad”. <https://www.youtube.com/c/ConacultaGobMx88/live>



enmarcan los derechos culturales, no solamente atenta con la diversidad cultural que tanto se reconoce en la constitución y mediante la firma de diversos instrumentos jurídicos internacionales, sino que también incumple con compromisos adquiridos mediante la ratificación de éstos.¹⁶⁸

Finalmente, y como pregunta- respuesta del mismo Žižek,

“¿cómo hacemos para reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización? [...] debería reafirmarse el antiguo tópico izquierdista acerca de la necesidad de suspender el espacio neutral de la Ley [...] En la perspectiva de izquierda, aceptar el carácter radicalmente antagónico (es decir, político) de la vida social, aceptar la necesidad de “tomar partido”, es la única forma de ser efectivamente universal.”¹⁶⁹

1.4 Sobre el surgimiento y sentido del concepto *patrimonio cultural inmaterial*. Breve revisión histórica y de la reflexiones sobre la pertinencia de los derechos culturales.

Desde la época colonial, las culturas indígenas fueron objeto de constantes y diversas políticas que la pusieron en riesgo. Si bien las comunidades indígenas gozaron de ciertos privilegios respecto de otros grupos -como los africanos-, no estuvieron exentos de políticas que fueron desde la negación y asimilación cultural hasta el *interculturalismo funcional*¹⁷⁰, que hicieron pertinente categorizar a la cultura como un derecho, para pensar en mecanismos o frenos a lo que pueda vulnerarlo.

El primer determinante histórico ya apuntado es el colonialismo, no solamente a nivel territorial, sino cultural (simbólico), político y epistemológico. La conquista no

¹⁶⁸ Tal es el caso de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, mediante el cual se obliga a ajustar sus ordenamientos internos en pos de la protección de este tipo de patrimonio, mismo que, para ello, supone la protección de la vida y valores comunitarios y sus derechos inherentes, como el de libre determinación, igualmente consagrado en la constitución mexicana.

¹⁶⁹ Žižek, . 182-185

¹⁷⁰ Este término de estudiará más adelante. Agradezco a Lucero Ibarra Rojas por esta importante precisión.



vino solamente a reordenar el poblamiento territorial ni a reubicar a sus antiguos habitantes del modo que convino a los *conquistadores*, sino que vino también a dar inicio con las ya naturalizadas prácticas extractivistas.

A su vez, estas prácticas no vinieron únicamente a extraer riquezas, de inicio mayormente minerales, sino también de conocimientos ancestrales en casi todos los campos, por mencionar algunos, el medicinal, agrícola y astronómico. De manera paralela, esta colonización se dio también en el saber. No solamente fueron despojados de éstos, sino que se implementaron diversas estrategias para desacreditar sus saberes y sustituirlos con *conocimiento* occidental.

En este sentido, las misiones evangélicas jugaron un papel importante como facilitadores de la apropiación de la cultura occidental. Ya fuera mediante representaciones pictóricas, debido al desconocimiento inicial de sus respectivas lenguas, o mediante la posterior “educación” de los líderes o hijos de líderes indígenas, la cosmovisión indígena fue intencionalmente intervenida, sin obviar la inevitable afectación que implica la presencia de los colonizadores (sincretismo).

De modo que, progresivamente, las estructuras socio-culturales, políticas y económicas indígenas fueron sustituidas o modificadas de modo que su *otredad* calzara con la occidentalidad de los colonizadores.

Estos esquemas de violencia simbólica que deslegitiman ciertas culturas para posicionar otras, no fueron exclusivos de la colonia. Su persistente uso por parte de los grupos dominantes a lo largo de la historia es justamente lo que hizo pertinente la demanda de derechos culturales.

Lograr una tutela jurídica implica que la cultura sea un objeto de estudio y acción del Derecho, lo que se complica para las visiones positivistas basadas en principios de derecho como la universalidad y la generalidad, mientras que en la práctica, este “objeto” cultural no está homologadamente determinado. Si bien se ha abordado, estudiado, debatido, en diversos intentos de hacerlo determinable y tutelable, ha incurrido en prácticas discriminatorias.



Tal es el caso de conceptualizaciones dicotómicas como “alta y baja cultura”, tan propias de políticas posrevolucionarias, o las posteriormente empleadas en términos de “folklore”, al modo del objeto de interés de los antropólogos que buscaban espacios quasi vírgenes, no tocados por la modernidad. Esto sin dejar de lado concepciones, quizá mejor intencionadas, como la de “cultura popular”, que, sin embargo, no deja de vincularse con un estilo de arte no especializado, sino más allegado a las artesanías, vistas aún como un oficio.

Ahora bien, ya que tenemos presentes algunas de las discusiones teóricas que han derivado en distintos instrumentos, abordo el que aborda el patrimonio cultural inmaterial de manera específica, la Convención de la UNESCO para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de 2003.

1.4.1 ¿En qué contexto surge la Convención de 2003?

La emergencia del patrimonio inmaterial vino para dar espacio a lo cotidiano, lo modesto, lo popular y [...] a quienes forman parte de esos ámbitos, o sea los “marginales” o relegados de la visión anterior. Por contraposición con las políticas de patrimonio nacional [que tendieron a] universalismos, las [...] políticas [sobre] patrimonio inmaterial, sirven a [...] particularismos [sociales y territoriales]. Como lo señala UNESCO [...] es un factor [...] de mantenimiento de la diversidad cultural de cara a la mundialización creciente. [...] es útil al diálogo intercultural y lleva al respecto de otros modos de vida¹⁷¹

Esta reflexión de Mónica Lacarrieu apunta, de nuevo, un uso del patrimonio inmaterial. Con esta variante del patrimonio cultural, los organismos

¹⁷¹ Lacarrieu, Mónica, *¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales “inmateriales? Desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural “intangible”* file:///C:/Users/adby/Downloads/Dialnet-MemoriaDelCongresoIberoamericanoDePatrimonioCultural-696505_2.pdf



internacionales *especializados*, *incluyeron* a un sector marginado¹⁷² por los Estados en la construcción nacionalismo-patrimonio material.

Habida cuenta del creciente auge del discurso sobre la importancia del respeto y promoción de la diversidad cultural en un plano global, no pudo sino tener su respectivo eco en los planos locales. Vino a “visibilizar” aquellas culturas homologadas tras aquella figura de la “nación”. No obstante, esta diversidad sigue siendo objeto de selección por criterios de *representatividad*¹⁷³.

Haré una breve descripción del contexto en que surge la Convención, las discusiones y pretensiones a que responde, al igual que algunos instrumentos jurídicos internacionales que ya habían abordado temas tangenciales que posibilitaron la elaboración de un documento tan específico sobre la inmaterialidad.

Como venimos advirtiendo, la diversidad cultural se posicionó como un gran tema debido a la preocupación por la “amenaza” que suponía la globalización, ya no solamente para los sitios y monumentos de relevancia histórica e identitaria para las naciones, sino también para la cultura expresada por medios sensorialmente perceptibles, pero intangibles.

La homologación cultural parecía reconfigurarse. Ya no era solamente producto de la intervención de los poderes estatales respecto de los grupos culturalmente diferenciados asentados al interior de su territorio nacional, esto se redimensionó en todos los niveles. Ahora, una cultura era desplazada y “conquistada” por otra, ya no por imposición forzosa, ni por conquistas territoriales que sometían a los ocupados, sino por actos de consumo voluntario de culturas globales y sus

¹⁷² En el caso de los indígenas, si bien se habían utilizado elementos de su cultura, la marginación se da mediante el despojo-descontextualización de ésta, dejándolos *al margen* de esos procesos selectivos y de aplicación de sus elementos culturales seleccionados.

¹⁷³ Tanto la Convención de 2003 como otras políticas públicas en México como las declaratorias de *pueblos mágicos*, seleccionan o inscriben elementos que “representan” la diversidad cultural del país o de la entidad federativa. Ahora bien, en la práctica, más que seleccionarlo así, generalmente, las secretarías de gobierno –en el caso del patrimonio inmaterial- postulan elementos o manifestaciones culturales estratégicos, mayormente para la promoción turística.



productos: musicales, cinematográficos, estilos de vida, hábitos, ideologías, de moda.

No obstante, que estos fenómenos se suscitaron décadas atrás, el estudio y discusión sobre la inmaterialidad es reciente. No es sino hasta 1988 que, bajo la idea de *oralidad*, se piensa en dar un espacio para su reflexión. La *oralidad*, si bien nombraba más explícitamente al vehículo de transmisión y preservación más usual, implicaba ya dicha inmaterialidad. En este año, la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) publica la revista “Oralidad”.¹⁷⁴

Al año siguiente, en 1989, la UNESCO emite la “Recomendación para salvaguardar la cultura tradicional y popular”. Éste aludía al *“conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social. Aunque ya es muy próximo al concepto de patrimonio inmaterial, aún contemplaba algunos elementos que distan de éste, como la artesanía, la arquitectura y “otras artes”.*

Entre otras, las recomendaciones eran la identificación, conservación y protección de aquellas. No obstante este esfuerzo por delimitar mejor el objeto de la salvaguarda, estas medidas distan mucho entre elementos meramente intangibles que contemplaba la recomendación –como los ritos, juegos, mitologías o costumbres- de otros como las artesanías o la arquitectura que refieren productos terminados y las artes, que en su mayoría se plasman y, el concepto en sí, refieren a creadores identificados o identificables.

Identificar y conservar son medidas aplicables a estos últimos casos, ya que los productos tangibles terminados pueden ser susceptibles de categorías más exactas, y aspirar a que se mantengan en un estado óptimo es tarea realizable

¹⁷⁴ Iñiguez García, Viviana y Castro Ochoa, Diego, *Glosario de patrimonio cultural inmaterial de azuay, cañar y morona santiago*, páginas 97 y 98.



para el estado. Caso contrario, para conservar una costumbre, que es cambiante, afectable en la medida en que son afectados los sujetos que la recrean y que conlleva una gran carga de saberes y valores, habría que pensar en medidas como la documentación, la catalogación o algún otro tipo de registro que, con el paso del tiempo será obsoleto e inexacto.

Ahora bien, en aquel mismo año, 1989, se aprueba el convenio 169 por la Organización Internacional del Trabajo, el cual ratificó México un año más tarde, obligándose así a respetar la cultura, formas de vida e instituciones de los pueblos indígenas, pero ahora con una dimensión política, ya no meramente cultural. El convenio suponía una participación efectiva de éstos, garantizándola principalmente mediante su derecho a la consulta previa, libre e informada.

En un intento retardado, se “reconoce” la pluriculturalidad en el artículo 4° constitucional, que, como ya hemos expuesto anteriormente, muestra una respuesta tangencial. Esta reforma queda en un reconocimiento limitado exclusivamente al ámbito cultural de los pueblos y comunidades indígenas, omitiendo la dimensión de participación política y autogobierno que pretendió fortalecer sus estructuras internas.

En 1997, durante una reunión realizada en México en el marco de la discusión sobre la aplicación de la recomendación, se refiere la necesidad de priorizar la salvaguarda de las culturas tradicionales y populares frente a los problemas derivados de la globalización.

Para 1999 la UNESCO crea la distinción de “obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”, en la que se inscribe –caso de México- la festividad dedicada a los muertos. Este es el momento en que comienza a usar el concepto de patrimonio *intangibile*.

Es así como el 17 de octubre de 2003, en la cumbre que convocó a los estados parte, se firma la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*, mismo que entra en vigencia en México hasta 2006.



No obstante, el instrumento más reciente es la *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, de 2005. Ésta versa sobre la igualdad en dignidad de *todas* las culturas, lo que supondría dejar de lado los mecanismos de selección e inscripción de elementos de *ciertas* culturas.

Esto en concordancia con sus objetivos, entre los que se encuentra precisamente la protección de la diversidad de *expresiones* culturales, la interculturalidad, entre otros.¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Topete Lara, Hilario, Buenrostro Pérez, Carolina y Rebollo Cruz, Montserrat Patricia, *Los prolegómenos, el proyecto y los riesgos detrás del archivo de la palabra, voz y eco de los pueblos originarios de la mixteca*



2 Formas de tutela del patrimonio cultural inmaterial en México

Estudiar y analizar las formas de *tutela* del patrimonio cultural inmaterial, en lugar de enfocarme en estudiar las formas de “protección” del patrimonio inmaterial, resulta más pertinente por dos razones principales. En primer lugar, es un intento por demarcar la protección, la tutela y la salvaguardia, ya que considero que las tres tienen alcances jurídicos distintos.

En segundo lugar, reafirma y recuerda la centralidad de los pueblos y comunidades indígenas en cuanto al devenir de este tipo de patrimonio en particular. Tal como se sugiere en la Convención de la UNESCO de 2003, como se desprende del artículo 2º constitucional, al establecer que la composición pluricultural de México se sustenta, principalmente, en sus pueblos indígenas.

En tercer lugar, la *tutela* responde a las distintas fuerzas, tanto estatales como no estatales, que actúan sobre el patrimonio inmaterial. Así, reafirmamos que no solamente los tratados internacionales y la legislación mexicana afectan al patrimonio inmaterial, sino también las actuaciones de las distintas instituciones públicas a través de sus políticas.

En este sentido, asumir que el Derecho afecta a los fenómenos sociales que estudia y norma, y que estos lo movilizan, por ser dinámico y encontrarse en constante reconstrucción, hace viable considerarlo como una vía de reivindicación de los derechos y luchas de los pueblos y comunidades indígenas.

En este orden de ideas, entender al patrimonio inmaterial como una extensión de la vida comunitaria y, a su vez, como un espacio mediante el cual se recrea y reafirma, y estudiarlo bajo esta perspectiva desde el Derecho, está vinculada con



las tensiones dialécticas que Boaventura encuentra en el núcleo de la modernidad occidental.¹⁷⁶

Este análisis lo hace con el objetivo de determinar las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista y emancipatoria.¹⁷⁷ Esto es central para nuestro trabajo dado que el patrimonio inmaterial es parte de los derechos culturales de los pueblos indígenas –y de otras colectividades culturalmente diversas-, y constituye parte del derecho vigente a cargo del Estado.

Como ya lo discutimos, este derecho vigente es cada vez más plural y el derecho internacional, especialmente los derechos humanos, cobran cada vez mayor fuerza. Desde los años ochenta, a raíz del fortalecimiento del neoliberalismo, hemos visto como, *“mientras la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el Estado como el único violador de los derechos humanos, las generaciones segunda y tercera de derechos humanos recurren al Estado como el garante de esos derechos.”*¹⁷⁸

El actual sistema interestatal¹⁷⁹ derivado de la globalización, ha probado un debilitamiento del Estado nación, que progresivamente ha tenido mayor dificultad para garantizar los derechos sociales como lo hacía el Estado de bienestar, y esto ha cuestionado si la regulación y la emancipación se trasladarán al derecho internacional. Independientemente de lo anterior, todavía *“la mayoría de los derechos humanos exigibles [...] se hacen cumplir (y se infringen) a nivel estatal”*¹⁸⁰

Por tanto, este capítulo tiene como objetivo estudiar las formas de *tutela* del patrimonio cultural inmaterial, tanto por parte del Estado Mexicano a través del

¹⁷⁶ De Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *Derecho y emancipación*, Quito- Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012, pp. 148 y 149.

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 149.

¹⁷⁹ Boaventura lo define como el modelo político de la modernidad occidental, en el que los Estados-nación soberanos coexisten en un sistema internacional de Estados soberanos iguales. *Idibem*, p. 150.

¹⁸⁰ *Idem.*



derecho nacional, como los instrumentos jurídicos internacionales en la materia, aplicables en México.

Este objetivo se sustenta en dos razones: la primera e ineludible, porque el Estado mexicano tiene ciertas obligaciones respecto del patrimonio cultural inmaterial y, por ende, con los pueblos y comunidades indígenas que “sustentan” la diversidad cultural del país, y que son portadoras de este patrimonio¹⁸¹, que lo hacen viable.

La segunda razón es que considero que el Derecho, sobre todo el derecho internacional, puede ser utilizado para reivindicar las luchas sociales y fortalecerlas, cuando los recursos políticos y de resistencia han agotado su alcance *emancipatorio*¹⁸².

¿Qué significa otorgar un sello oficial de reconocimiento a una manifestación cultural si el país está hecho de muchas manifestaciones culturales todas igualmente significativas para los grupos que las producen y que por ellas son producidas? [...] ¿Es nuestro papel jerarquizar las culturas a través de sus patrimonios? ¿Como patrimonializar la diferencia sin traicionar el propio concepto de la diferencia? ¿Como crear colecciones de manifestaciones culturales dignas de representar la nación sabiendo que en el mismo movimiento estamos también practicando el (des)coleccionamiento, o sea creando colecciones de manifestaciones “indignas” de representarla? ¿Como desaprovechar la oportunidad de certificar/patrimonializar culturas antes relegadas si este es un camino hacia la auto-afirmación y la construcción legítima de esos grupos?¹⁸³ (20)

¹⁸¹ Matizo la expresión. Esto no quiere decir que los pueblos y comunidades indígenas sean los únicos que sustentan la diversidad cultural. Esto se desprende del artículo 2° constitucional, el cual acota diciendo que “se sustenta originalmente” en los pueblos indígenas, y concluye diciendo que cualquier comunidad equiparable a lo que se entiende por comunidad indígena, gozará de los mismos derechos en los términos establecidos por la ley. Éste dice que y aunque reconoce que

¹⁸² De Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *Derecho y emancipación*, Quito- Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición, Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional, 2012.

¹⁸³ Lacarrieu, Mónica, *¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales “inmateriales”? Desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural “intangible”*



Este párrafo problematiza y evidencia cómo, en épocas en que el derecho internacional y las políticas públicas se preocupan -cuando menos discursivamente- por promover, garantizar y respetar la diversidad cultural y erradicar cualquier práctica discriminatoria, la noción de *patrimonio cultural inmaterial*, que pretende garantizarlo, se ha asociado con la idea de “representatividad” y diferenciación a nivel global.

Puede ser una analogía muy ambiciosa, pero así como el patrimonio cultural material¹⁸⁴ sirvió bien a la construcción del proyecto nacional mexicano durante el siglo XIX, consolidando en el ideario social la existencia de *una cultura mexicana*, así el patrimonio inmaterial parece funcionar para los discursos neoliberales de respeto a la diversidad, que han impulsado nuevos mercados que lucran con ella.

La diversidad ha permitido ampliar y fortalecer nuevos mercados. La diversidad sexual ha abierto y diversificado la industria de la moda y los cosméticos, inclusive de la cirugía estética; el respeto y protección a la biodiversidad ha fortalecido mercados que comercializan productos orgánicos.

En no pocas ocasiones, el patrimonio inmaterial se ha proyectado como impulsor de sector turístico. El caso más cercano es el michoacano, con una Secretaría de Turismo que durante la gestión de Genovevo Figueroa Zamudio, durante la administración del gobernador Leonel Godoy, abanderó el proceso de integración de expedientes sobre diversas prácticas culturales¹⁸⁵ para su postulación ante la UNESCO.

file:///C:/Users/adby/Downloads/Dialnet-MemoriaDelCongresoIberoamericanoDePatrimonioCultural-696505_2.pdf

¹⁸⁴ Monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricos, según la Ley Federal vigente en la materia. puede consultarse en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_160218.pdf

¹⁸⁵ En el 2010 se inscribieron “La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva-El paradigma de Michoacán”, y “La pirkua, canto tradicional de los purhépechas”.

Estas prácticas se integran como candidaturas sometidas al Comité de la Convención, para –copio textualmente de la página- “decidir acerca de las inscripciones de las prácticas y expresiones culturales del patrimonio inmaterial propuestas por los Estados Partes en la Convención de 2003. Haga clic sobre los elementos que están más abajo y descubrirá los expedientes de candidatura, incluyendo el consentimiento de las comunidades*, las fotografías y vídeos, así como las decisiones del Comité.”



El Estado parecía un legitimador de manifestaciones culturales, debido a la centralidad de su intervención en materia de patrimonio inmaterial. Un primer ejemplo es el recién mencionado, la postulación de prácticas culturales “representativas” –de la diversidad cultural- ante la UNESCO para su inclusión en las *Listas de patrimonio cultural inmaterial*¹⁸⁶, entre otros como las políticas públicas, también del sector turístico, conocidas como “Pueblos Mágicos”¹⁸⁷.

No obstante lo anterior, la pertinencia jurídica de la Convención de la UNESCO para la salvaguardia de este tipo de patrimonio, así como la noción misma de patrimonio cultural inmaterial, se deriva de una búsqueda y lucha de muchos sectores no hegemónicos¹⁸⁸ que han demandado el respeto a sus derechos culturales desde hace ya muchos años.

El objetivo de este capítulo es analizar las formas en que el Estado *tutela*¹⁸⁹ al patrimonio cultural inmaterial, así como las lógicas detrás del interés en salvaguardar estas prácticas, para problematizar sus alcances y limitaciones en la protección de este y otros derechos culturales y políticos de las comunidades.

Me resulta importante este análisis para conocer el interés estatal por *salvaguardar* un patrimonio que, de seguir latente, lo es así debido a sus detentadores, quienes lo recrean por el sentido que tiene, por ser parte de la vida comunitaria y de sus estructuras. Aunque estos intereses no son expresados

El subrayado es mío.
[https://ich.unesco.org/es/listas?text=&inscription\[\]=00004&country\[\]=00143&multinational=3&display1=inscriptionID#tabs](https://ich.unesco.org/es/listas?text=&inscription[]=00004&country[]=00143&multinational=3&display1=inscriptionID#tabs)

¹⁸⁶ Como lo indicaba en la nota a pie, número 3, estas listas contienen los expedientes de candidatura que mandan los Estados partes al Comité para que éste evalúe y decida sobre su inscripción. Así mismo contienen “el consentimiento de las comunidades”, fotografías, videos y las propias decisiones del Comité. Para consultar las listas del patrimonio cultural inmaterial y el registro de buenas prácticas de salvaguardia, sugiero visitar el sitio oficial de la UNESCO: <https://ich.unesco.org/es/listas>

¹⁸⁷ Este es un programa de la Secretaría de Turismo Federal, mismo que cuenta con lineamientos generales para la incorporación de poblaciones o “localidad[es] que tiene[n] atrituso simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que te emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico.” Según lo desplegado en el sitio oficial: <http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/>

¹⁸⁸ Mayormente poblaciones indígenas y afrodescendientes.

¹⁸⁹ No me atrevo a hablar de protección por motivos que estudiaré en capítulos subsecuentes, pero sí abordo los instrumentos jurídicos que se refieren directa o indirectamente a este tipo de patrimonio.



abiertamente, pese a los discursos justificativos de las acciones estatales, los instrumentos que han sido diseñados o implementados con estos fines, nos permitirán conocer las lógicas tras ellos.

Para esto, recopilé los instrumentos jurídicos que versan sobre cuestiones culturales, separándolos en dos categorías, legislación y jurisprudencia, divididos a su vez en internacional –del sistema universal y regional-, nacional y local, para el caso de Michoacán. Esto atendiendo a la reforma constitucional de 2011, que obliga a todas las autoridades, en el ámbito de sus competencias, a observar los tratados internacionales ratificados por México, situándonos en un esquema de control de convencionalidad y constitucionalidad, para garantizar el esquema de protección más amplio de derechos tanto a individuos como a colectividades.

No obstante, también expondré de manera muy sucinta la problemática en torno a la patrimonialización de la *pirekua*, lo que propició mis interrogantes acerca de los intereses del Estado y de los organismos internacionales por intervenir en dinámicas locales en las que se han “perdido”, recreado, transformado y preservado estas prácticas culturales que ahora se han propuesto *salvaguardar*.

2.1 La inscripción de la *pirekua* en la lista representativa de la UNESCO, una problemática ilustrativa.

Como lo he explicado antes, el movimiento de músicos y *pireris* que se organizó para realizar diversas acciones colectivas, derivadas del procedimiento de inscripción que inició la Secretaría de Turismo¹⁹⁰ ante la UNESCO, propiciando conflictos al interior de las comunidades, así como la vulneración de derechos culturales y políticos de las comunidades indígenas, debido al “secretismo” con que fue llevado, así como a la omisión de las consultas que contempla el Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo, reconocidas también en disposiciones internas, que obligan al Estado a consultar a las comunidades indígenas en todo aquello que pudiera afectarlas en su régimen interno.

¹⁹⁰Durante la administración del Secretario titular de la Secretaría de Turismo del Estado de Michoacán, Genovevo Figueroa, se llevó a cabo la iniciativa de postulación de varias prácticas culturales en las listas representativas de la UNESCO, entre ellas la de la *pirekua*.



Así, el movimiento lo tradujo en una de sus principales denuncias, como el desconocimiento generalizado entre las comunidades purhépechas, aunado a la exclusión de su participación y la simulación de ésta mediante grupos que se ostentan como intérpretes y compositores de música tradicional pero que no cuentan con el reconocimiento como tales al interior de las comunidades, en su mayoría músicos que cuentan con convenios de colaboración con las secretarías de estado vinculadas con el turismo y la cultura.

Esta inscripción, a su vez, ha propiciado la descontextualización de la práctica, puesto que generalmente se difunde con fines turísticos, presentando únicamente a los músicos sí como miembros de una población purhépecha, con su vestimenta “tradicional”, pero en un contexto de espectáculo y entretenimiento.

Utilizando la idea de Boaventura de Sousa Santos, en la que hay grupos que se organizan y se movilizan, demandando que se materialicen sus exigencias y posicionando sus requerimientos en la agenda pública estatal –como es fue el caso de estos músicos-, frente a otros grupos que no se movilizan, que no demandan, me pareció pertinente narrar la experiencia de una comunidad que no tuvo los mecanismos para evitar la pérdida de una práctica otrora muy importante, ahora que cobraba conciencia de este otro panorama o variable respecto de la salvaguardia.

Esto me llevó a dimensionar las implicaciones de los discursos y discusiones pluri o multiculturalistas y repensar la necesidad de construir un interculturalismo equitativo, partiendo de cuestionar los discursos de respeto a la diversidad e inclusión de estas diversidades.

Considero muy relevante lo anterior dado que, contando con personalidad jurídica reconocida, puede pensarse la construcción de relaciones más horizontales con el Estado. A través del derecho de libre determinación, pasaron de un



reconocimiento pasivo sobre la existencia de una cultura distinta –distinta a la hegemónica¹⁹¹- a comenzar la construcción de relaciones menos desiguales.

La experiencia con la comunidad me puso de relieve también lo que expone Balakrishna Rajagopal, sobre la importancia del Derecho para los movimientos sociales. Que si bien, al igual que los trabajos De Sousa Santos -sobre si el Derecho puede ser emancipador-, ilustra los alcances y limitaciones de éste, pero sin dejar de lado cómo llegó a ser una herramienta importante para proteger derechos colectivos.

De igual manera, me queda claro la importancia de pensar estos casos desde el pluralismo jurídico y nuevas formas de repensar al derecho y al Estado, sin omitir algunas otras que conforman al derecho positivo, como el derecho de libre determinación, el control de convencionalidad y la propiedad intelectual, opciones limitadas quizá, pero factibles para afrontar problemáticas que surgen a raíz de contextos globales y acciones estatales en materia de cultura.

Un primer problema parece ser las lógicas “proteccionistas”. Mucho del actuar del Estado parece derivarse de las lógicas de la política estatal respecto del patrimonio material, ya que el patrimonio histórico, monumental, arqueológico, artístico, en cuanto productos u objetos acabados, inmutables, hacen viables medidas de conservación, restauración y preservación frente a riesgos de pérdida, destrucción, explotación y saqueo.

Esta contraposición de lógicas de conservación y preservación, que generalmente echa mano de técnicas de documentación y registro, gestión de recurso para la conservación del patrimonio cultural, respecto del patrimonio inmaterial, puede resultar lascivo.

¹⁹¹ Principalmente la corriente poscolonial concibe, a través de esta idea de hegemonía, que existen aún esquemas jerárquicos que privilegian ciertos conocimientos, estructuras y formas de vivir y de concebir la vida, imponiéndose sobre otras relativas a grupos subalternos que no cuentan con poder político ni económico. Si bien considera que esto deriva de los procesos coloniales, de potencias como España e Inglaterra en el siglo XV y posteriores, no se refiere a un periodo de tiempo, sino a estos esquemas de dominación territorial, económica, cultural e ideológica.



Esto, toda vez que, caso contrario al patrimonio material, el patrimonio inmaterial existe, existió y persiste gracias a la función social que tiene para la comunidad. Por lo que, restarle participación a las comunidades detentadoras, viola diversos derechos, tanto culturales como políticos, como el de decidir sobre aquello que afecte su vida comunitaria.

No obstante, hay casos, como el que estudiaremos más adelante, en que algunas manifestaciones culturales “patrimonializables¹⁹²” dejan de tener esta función social, por lo que se desarraigan o cambian, mutan. El caso de la *pirekua*, será muy ilustrativo porque pone de relieve ambos escenarios.

De igual manera, por lo que ve a la intervención Estatal en materia de patrimonio inmaterial, la inscripción de esta práctica en la lista representativa de la UNESCO, probó ser muy delicada. Aun cuando el mandato y la finalidad de las políticas y actuaciones estatales es la *salvaguarda* del patrimonio inmaterial, ésta se vió comprometida, entre otros factores, por persistir en relaciones verticales respecto de los detentadores del patrimonio, en lugar de fomentar esquemas horizontales propuestos por la Convención de 2003.

La lógica de este instrumento internacional supone una relación de cooperación – de horizontalidad- entre el estado y los detentadores del patrimonio. Por otro lado, supone la armonización del sistema jurídico nacional con los principios convenidos. Si bien no se ha hecho, al momento de integrar al expediente enviado a la UNESCO se obvió un instrumento jurídico diseñado¹⁹³ para fortalecer y garantizar la participación activa en esquemas tendientes a la coordinación, la consulta.

¹⁹² Expresada así como una potencialidad de lograr esa categoría conceptual por reunir los elementos que integran al “patrimonio cultural inmaterial”.

¹⁹³ En la práctica, la consulta se ha utilizado muchas veces por la iniciativa privada –sobre todo en megaproyectos- para ganar tiempo y seguir la construcción u operación de éstos cuando las comunidades han interpuesto juicios para oponerse a su construcción. Lo anterior sucede debido a que la consulta tiene una fase preparativa en la que se fijan elementos cuantitativos y cualitativos, se convoca, se desarrolla en una primera fase informativa y la concretamente consultiva. Todo ello da pie a impugnaciones, solicitudes de prórroga y otras tantas dilaciones que se contraponen a los fines ideales de ésta.



Esto habría resuelto la demanda principal del movimiento de pireris y músicos purhépechas organizado tras la inscripción de su práctica. El Estado, concretamente la Secretaría de Turismo de Michoacán, omitió informar a las comunidades sobre su plan de postular su práctica para la inscripción en la lista de la UNESCO, así como convocarlas para consultarlas y conocer su aprobación –o no- al respecto.

Por el contrario, y para cumplir con el requisito impuesto por la Convención sobre la participación y aceptación de sus detentadores, convocó a “músicos tradicionales” de convenio¹⁹⁴ y allegados a las instituciones para legitimar la conformación del expediente y la solicitud de inscripción.

Uno de los elementos centrales de la inconformidad con esta medida estatal, es que los grupos de convenio no son quienes detentan y mantienen latente la práctica, ni cuentan con el reconocimiento en las comunidades como músicos tradicionales. Algunos de ellos no son originarios de comunidades, y algunos que lo son están muy desvinculados de la vida comunitaria.

Esto es realmente central puesto que en las lógicas comunitarias, algo que se percibe más claramente a través de los sistemas de *cargos*, es el quehacer *por y para la comunidad*. En la gran mayoría, para poder ser autoridad de una comunidad, el comunero debió haber desempeñado un número determinado de cargos que le merecen el reconocimiento y respeto de ésta.

En el caso de la música esto no es muy distinto. En las comunidades, un músico no siempre se dedica exclusivamente a ello, sino que suelen tener otros oficios o desempeñan otras funciones. Muchos de los músicos contribuyen a la formación de otros músicos, ya sea que inicien desde pequeños o en su juventud, lo que les representa una fuente de ingreso o una preparación inicial que les sirve para ser admitidos en escuelas y academias de música en ciudades como Uruapan y Morelia.

¹⁹⁴ Los convenios son instrumentos jurídicos mediante los cuales se pacta una cantidad de servicios, mayormente conciertos en el caso de los músicos, por una cantidad determinada de dinero. Así, las secretarías –cultura, turismo, etc.- pueden agendar presentaciones para eventos de gobierno hasta agotarlo.



Por el contrario, hay una constante queja de que muchos de los grupos que cuentan con convenios en las secretarías de gobierno y con la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo se ostentan como músicos tradicionales, utilizando repertorio de músicos de comunidades. Repertorios por los que no pagan y por los que no otorgan el crédito a sus creadores.

Entendiendo pues, que el patrimonio inmaterial no es únicamente la práctica o manifestación cultural, que no es únicamente una *pirekua* o composición musical, sino que éste las trasciende e implica los valores comunitarios, la función social que desempeña la música y cómo esta forma parte de la identidad, vida y dinámica comunitaria, el haber utilizado a músicos tan ajeno a ello representó un motivo de indignación considerable.

Lo anterior, me lleva a pensar que la principal medida de protección al patrimonio cultural inmaterial es aquella que debe imponerse al estado de *no hacer*, salvo con la participación consensada, mediante consultas libres, previas e informadas, a las comunidades detentadoras o *portadoras* de este patrimonio.

2.2 Instrumentos de tutela en el ámbito internacional.

Previo abordar los instrumentos que normal al patrimonio inmaterial de manera concreta, haré un recuento de lo que Carlos J. Villaseñor refiere como “antecedentes”, que regulan desde hace algunas décadas los derechos culturales¹⁹⁵.

Este recuento inicia con la **Declaración Universal de los Derechos Humanos**, adoptada y proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en 1948. Surgida en un contexto de posguerra, la declaración se aprueba “*Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la*

¹⁹⁵“*Políticas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en el nuevo marco jurídico*”, Carlos J. Villaseñor Anaya, 7° sesión del Seminario de Actualización 2018 Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural, <https://www.youtube.com/watch?v=mwiUSWo2Wuw>



*humanidad*¹⁹⁶, de igual manera considera que la libertad, la justicia y la paz dependen del reconocimiento de la dignidad y de la igualdad de todos “los miembros de la comunidad humana.”

Y, a pesar de que el texto se lee incluyente, su *“borrador fue elaborado sin la participación de la mayoría de las personas del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación (que, sin embargo, se restringió a los pueblos sometidos al colonialismo europeo)”*¹⁹⁷

Esto, siguiendo la reflexión vertida por Boaventura de Sousa, deviene del *“modelo occidental y en realidad el modelo liberal occidental del discurso dominante sobre los derechos humanos”*¹⁹⁸ representado por el bloque de países “vencedores” tras la segunda guerra mundial, que han homogeneizado sus principios y valores bajo la idea de “universalidad” de los derechos humanos consagrados en el derecho internacional.

En materia cultural, la Declaración del '48, en su artículo 22 establece que *“Toda persona [...] tiene derecho a [...] habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.”*¹⁹⁹ Por su parte, el artículo 27 reconoce el derecho de toda persona *“a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulte.”*²⁰⁰

A razón del contexto global y los derechos humanos, Susan George sostiene que la globalización neoliberal es directamente contraria a los derechos humanos, al menos a la globalización de los derechos humanos, para lo que retoma el análisis de esta Declaración de 1948 y sostiene que

¹⁹⁶ Organización de las Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948, Considerando segundo.

¹⁹⁷ De Sousa Santos, Boaventura *et al.*, *op. Cit.*, pp. 155.

¹⁹⁸ *Ídem.*

¹⁹⁹ *Ibidem*, artículo 22.

²⁰⁰ *Ibidem*, artículo 27, 1.



en realidad definía una ética colectiva y establecía las normas para una sociedad cimentada en los derechos humanos [no obstante] no pretende conseguir una igualdad absoluta y [...] no es compatible con un sistema político basado en cualquier tipo de colectivismo coercitivo, o con un estado socialista [sino que es una sociedad] en la que a todas las personas se les garantiza un modo de vida decente y digno y oportunidades para su realización personal, pero en la que también están garantizadas la libertad de expresión, de asociación política, de culto [...] De modo que [...] la vigencia de los derechos humanos también exige una forma democrática de gobierno.²⁰¹

La autora da una gran variedad de ejemplos que evidencian la contradicción entre el discurso del derecho internacional de los derechos humanos, como garantes de la libertad, igualdad, del derecho al desarrollo, y otra serie de derechos, mientras, por el contrario, cada vez incrementa la tasa mundial de desempleo, de pobreza y de pobreza extrema, situación que afecta no solamente a este sector, sino también a quienes están “capacitados” para insertarse en el sistema global, ya que sufren de precariedad salarial, dificultad de acceso a derechos sociales, y otros tipos de exclusión radical del sistema económico.

Otros instrumentos jurídicos internacionales donde se contempla el derecho a la cultura son la Convención sobre los Derechos del Niño, y quizá el más importante, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

La **Convención Sobre Los Derechos Del Niño** de 1959, en su artículo 31, fracción 2, establece que *"Los Estados Partes respetarán y promoverán el derecho del niño a participar plenamente en la vida cultural y artística y propiciarán oportunidades apropiadas, en condiciones de igualdad, de participar en la vida cultural, artística, recreativa y de esparcimiento."*²⁰²

²⁰¹ George, Susan, *¿Globalización de los derechos?*, en Matthew J. Gibney (Ed.) La globalización de los derechos humanos, Madrid, Crítica, pp. 24 y 25.

²⁰² Organización de Naciones Unidas, Convención sobre los Derechos del Niño, 1989, artículo 31, 2.



Por su parte, el **Pacto Internacional De Derechos Económicos, Sociales Y Culturales** de 1966, decreta que *“los Estados Partes [...] reconocen el derecho de toda persona a participar en la vida cultural; gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones; y que entre las medidas que [...] deberán adoptar para asegurar [su] pleno ejercicio, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.”*²⁰³

Como lo mencioné en el primer capítulo, este instrumento únicamente relevante para fines culturales, sino que contempla también, en su artículo 1º, el derecho de los *pueblos* a la libre determinación, lo que enmarca como un derecho macro a los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos.

Un documento más reciente es la **Declaración de Friburgo**²⁰⁴ de 2007. La declaración surge, en atención a sus considerandos, por la convicción de que la *“diversidad cultural no puede protegerse sin una puesta en práctica eficaz de los derechos culturales”*²⁰⁵, y, entre otras razones, *“Estimando que los derechos culturales enunciados en la presente Declaración están actualmente reconocidos de manera dispersa en un gran número de instrumentos de derechos humanos, y que es importante reunirlos para garantizar su visibilidad y coherencia, y para favorecer su eficacia”*²⁰⁶

Por estas razones, algunas de las mayores aportaciones de la Declaración de Friburgo se encuentran las de establecer los principio fundamentales que rigen a los derechos enunciados en ella; definir los términos de cultura, identidad cultural y comunidad cultural, ya que en otros instrumentos que versaban sobre derechos culturales no quedaba claro; establecer los derechos culturales: derecho a la identidad y patrimonio culturales, referencias a comunidades culturales, acceso y participación en la vida cultural, educación y formación, información y comunicación y el derecho a la cooperación cultural.

²⁰³ Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966, artículo 15.

²⁰⁴ Los Derechos culturales, Declaración de Friburgo, disponible en https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf.

²⁰⁵ *Ibidem*, Considerando (5).

²⁰⁶ *Ibidem*, Considerando (9).



Así, la Declaración define a la cultura como el *“termino [que] abarca los valores, las creencias, las convicciones, los idiomas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y modos de vida por medio de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y a su desarrollo”*²⁰⁷

Por identidad cultura, establece *“debe entenderse [...] el conjunto de referencias culturales por el cual una persona, individual o colectivamente, se define, se constituye, comunica y entiende ser reconocida en su dignidad”*²⁰⁸. Finalmente, el artículo 2° define la comunidad cultural como *“un grupo de personas que comparten las referencias constitutivas de una identidad cultural común, que desean preservar y desarrollar.”*²⁰⁹

Si bien, al igual que la generalidad de los derechos humanos, tienen un fuerte carácter individual, también reivindica, o puede reivindicar, la centralidad de las personas en la determinación de su identidad cultural y de lo que constituye la cultura, en lugar de delegar esta atribución a factores externos como el Estado, que había sido la característica de las fuerzas imperialistas.

Por lo que ve al patrimonio, la Declaración solamente establece dos disposiciones: el inciso b. del artículo 3° sobre identidad y patrimonio culturales determina que

Toda persona, individual o colectivamente, tiene derecho: [...] b. a conocer y que se respete su propia cultura, como también las culturas que, en su diversidad, constituyen el patrimonio común de la humanidad. Esto implica particularmente el derecho a conocer los derechos humanos y las libertades fundamentales, valores esenciales de ese patrimonio;

c. a acceder, en particular a través del ejercicio de los derechos a la educación y a la información, a los patrimonios culturales que constituyen

²⁰⁷ *Ibidem*, Artículo 2, inciso a.

²⁰⁸ *Ibidem*, Artículo 2, inciso b.

²⁰⁹ *Ibidem*, Artículo 2, inciso c.



expresiones de las diferentes culturas, así como recursos para las generaciones presentes y futuras.²¹⁰

Otro antecedente referido por Carlos J. Villaseñor es la **Observación General N° 21**²¹¹ del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1ª), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Una de las *premisas básicas* de esta observación del Comité es que los derechos culturales son parte “integrante” de los derechos humanos, por lo que también son universales indivisibles e interdependientes, y que “*Su promoción y respeto cabales son esenciales para mantener la dignidad humana y para la interacción social positiva de individuos y comunidades en un mundo caracterizado por la diversidad y la pluralidad cultural.*”²¹²

A su vez, este instrumento también define lo que asume por cultura, aunque fragmentándola en dos puntos, el 12 y el 13, iniciando por especificar que por cultura

No debe entenderse [...] una serie de expresiones aisladas o compartimientos estancos, sino como un proceso interactivo a través del cual los individuos y las comunidades, manteniendo sus particularidades y sus fines, dan expresión a la cultura de la humanidad. Ese concepto tiene en cuenta la individualidad y la alteridad de la cultura como creación y producto social.²¹³

En el punto 13., sucede lo que Maya Lorena sostiene sobre la confusión o identificación conceptual entre cultura y patrimonio cultural, ya que continúa listando diversos elementos que configuran la cultura, atendiendo a lo que el

²¹⁰ *Ibidem*, Artículo 3, inciso b.

²¹¹ Consejo Económico y Social, Observación general n° 21, Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1ª), del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 43° periodo de sesiones, 2009.

²¹² *Ibidem*, Introducción y premisas básicas 1.

²¹³ *Ibidem*, 12.



comité considera que es para los efectos de la aplicación del párrafo 1 a) del artículo 15 –que es la materia de la observación n° 21-, entre las que incluye

las formas de vida, el lenguaje, la literatura escrita y oral, la música [...] la comunicación no verbal, los sistemas de religión y de creencias, los ritos y las ceremonias, los deportes y juegos, los métodos de producción o la tecnología, el entorno natural y el producido por el ser humano, la comida, el vestido y la vivienda [...] las artes, costumbres y tradiciones, por los cuales los individuos, grupos y comunidades expresan su humanidad y el sentido que dan a su existencia, y configuran una visión del mundo que representa su encuentro con las fuerzas externas que afectan a sus vidas [...] refleja y configura los valores del bienestar y la vida económica, social y política...²¹⁴

Podemos identificar varios elementos. Por un lado, aquellos que configuran una concepción cultural que refiere a las artes y a un cierto tipo de educación. Por otro lado, refiere al patrimonio natural, pero también al patrimonio inmaterial, y, en este sentido, retomo la observación que hace Maya Lorena, en el sentido de lo complejo que torna la definición de obligaciones Estatales respecto de objetos poco delimitados.

No obstante, aporta tres definiciones que aluden a los alcances y limitaciones que implica el derecho a “participar” o “tomar parte” de la vida cultural: el primer componente es el de la participación en la vida cultural, que es el derecho “a actuar libremente; a escoger su propia identidad; a identificarse o no con una o varias comunidades [...] a participar en la vida de la sociedad; a ejercer sus propias prácticas culturales y a expresarse en la lengua de su elección...”²¹⁵

Para las comunidades indígenas esto tiene implicaciones jurídicas importantísimas, ya que reafirma la titularidad de ciertos derechos, y por ende el derecho para acudir a juicio y exigir su ejercibilidad. Ya no es la autoridad la que debe decidir si una persona es o no indígena, es la persona quien se asume como

²¹⁴*Ibidem*, 13.

²¹⁵*Ibidem*, 15. a)



tal, en pleno ejercicio de su derecho cultural de participación en la vida cultural de la comunidad a la que se autoadscribe, por lo que no pueden desechar su petición por falta de personalidad.

Otro componente del derecho a participar o tomar parte en la vida cultural es, según la observación n° 21, es *el acceso a la vida cultural*, que es el derecho de toda persona a “*conocer y comprender su propia cultura y la de otros, a través de la educación y la información [...] en pleno respeto a su identidad cultural [...] a seguir un estilo de vida asociado al uso de bienes culturales y de recursos como la tierra, el agua, la biodiversidad, el lenguaje o instituciones específicas, y a beneficiarse del patrimonio cultural...*”²¹⁶

En el caso de los pueblos y comunidades indígenas, este resulta particularmente importante, puesto que reconoce que para poder tener garantizado el derecho a participar o tomar parte en la vida cultural, debe garantizarse la viabilidad del estilo de vida, que implica no solamente los bienes culturales, sino otros derechos, como el de tenencia de la tierra, acceso al agua, protección a la biodiversidad, al lenguaje, al patrimonio cultural, pero sin dejar de lado la dimensión política que está vinculada y se manifiesta también a través de sus instituciones *específicas*, que a su vez denota que no necesariamente son compatibles, idénticas o un símil a las instituciones estatales.

El último componente de este derecho es el de contribuir a la vida cultural, el que se refiere que toda persona tiene derecho a “*contribuir a la creación de las manifestaciones espirituales, materiales, intelectuales y emocionales de la comunidad [...] a participar en el desarrollo de la comunidad a la que pertenece, así como en la definición, formulación y aplicación de políticas y decisiones que incidan en el ejercicio de sus derechos culturales.*”

²¹⁶ *Ibidem*, 15. b)



Al respecto, rescato una reflexión vertida por Carlos Villaseñor

los derechos culturales no son verticales, sino [...] un elemento sumamente horizontal, dentro del cual, la comunidad, las personas tienen, en tanto individuos portadores de estos derechos culturales, también el derecho a definir, a participar, en la construcción de las políticas que garantizan el pleno ejercicio de esos derechos [...] No es un derecho que se otorgue, de tal manera que la autoridad establezca los límites de hasta dónde llega [...] es al contrario, [...] un derecho que yo tengo, y yo, como sociedad soberana, que constituye las leyes, que constituye los órganos de gobierno, también [...] doy el mandato para [decidir] cómo, de qué manera y con qué se construyen estas políticas para garantizar [su] pleno ejercicio²¹⁷

Pese a la convicción del Licenciado Villaseñor, sobre la horizontalidad de los derechos culturales, considero que esto no se da necesariamente así en la práctica. Como lo discutiré en un apartado posterior, **para lograr esta horizontalidad entre actores tan dispares como el Estado y los pueblos y comunidades indígenas, deben garantizarse y efectivizarse otros derechos, como el de libre determinación, y disponerse de mecanismos y recursos no solamente jurídicos, sino también económicos, educativos, etc.**

De no ser así, seguimos ante un panorama de participación de las comunidades como el que plantea la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en su artículo 15, *participación de las comunidades, grupos e individuos*. Establece que en “*el marco de sus actividades de salvaguardia [...] cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las*

²¹⁷ Villaseñor Anaya, Carlos J., “*Políticas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en el nuevo marco jurídico*”, Conferencia impartida en la 7° sesión del *Seminario de Actualización 2018 Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural* <https://www.youtube.com/watch?v=mwiUSWo2Wuw&index=4&list=PLHj4KBrZuKNFXmpwGlg3n3RTLoi7NQJKp>



*comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo.*²¹⁸

Por una parte reconoce que quienes crean, mantienen y transmiten el patrimonio son las comunidades, grupos e individuos. Por otra parte, establece que a quien le corresponde la gestión del mismo es al Estado. Parece, entonces, que el Estado ha de actuar independientemente de la participación de los detentadores, ya que el consentimiento de estos en las

²¹⁸ Organización de las Naciones unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, artículo 15. <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>



acciones estatales no se finca como responsabilidad o limitación Estatal.

Pero, ¿reivindica esa horizontalidad, y **Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial**, 2003 promulgada en México en marzo del 2006?

“al México firmar y ratificar esta Convención, la está integrando [...] al sistema jurídico nacional, y en ese orden de ideas, las definiciones, se vuelven parte del orden jurídico nacional; son elementos que son fundamentales para la interpretación del alcance de los derechos humanos en materia de cultura para el desarrollo de políticas públicas”

Villaseñor considera que esta definición ya no es vertical. Que, en los términos de la Convención de 2003, no es el Estado el que establece lo que constituye al patrimonio inmaterial, sino la propia comunidad. Para Villaseñor, la importancia que tiene que nos demos cuenta de que no se constituye este patrimonio a partir de que es reconocido o no por la autoridad, sino que está en tanto que está reconocido por la propia comunidad, y esto tiene por consecuencia que la política deba estar mucho más centrada en este proceso de reconocimiento comunitario que en el proceso de categorización, de jerarquización, de definición que venga de manera vertical.”

Entre otras cosas, destaca también que la importancia del patrimonio cultural inmaterial, ya no radica en ser una expresión estética, sino en ser un medio que las comunidades usan para transmitir transmiten sus valores, los mismos que le dan cohesión y que les dan sentido, cómo deciden renovarlos, como deciden actualizarlos, cómo define, como negocia la comunidad su relación con su historia en el diálogo con el otro, su interacción con la naturaleza.



2.3 Políticas públicas relativas al patrimonio cultural inmaterial

Una de las preguntas más importantes, sobre todo para el caso de San Felipe de los Herreros, podría ser, ¿Por qué si existe legislación exclusivamente dedicada a proteger al patrimonio cultural inmaterial, seguimos encontrando experiencias de pérdida y desarraigo de aquello que salvaguarda?

En este sentido, encontramos que faltan definiciones, lineamientos, políticas articuladas y que se armonicen por lo dispuesto por la UNESCO, pero sobre todo, falta mucha participación de los portadores y detentadores.

Existen luchas de los pueblos y comunidades indígenas, que van más allá de la propia constitución del Estado mexicano, que desde el siglo XIX se han desatendido y se han pretendido resolver mediante la negación, la marginación, o mediante políticas inclusivas que siguen agravando la situación de las comunidades.

Tenemos así documentos como la propia Constitución mexicana, el Convenio 169 de la OIT que ofrecen un marco de protección muy amplio que sigue siendo, muchas veces inoperante, y, consecuentemente, disposiciones como la Convención de la UNESCO, que terminan en políticas de difusión y promoción, que no terminan por proteger ni garantizar los derechos culturales de los pueblos indígenas.

Esto sumado a que las instituciones encargadas de velar por el patrimonio inmaterial y material, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia *“maniatado por los límites de su propia legislación y su presupuesto; el [anterior] CNCA-CONACULTA en la espera de una legislación que se lo posibilite, y los gobiernos de las Entidades Federativas, sin la capacidad de valorar y retomar los*



tratados, acuerdos, convenios, [...] para cristalizar políticas de [...] protección [...] del PCI[que están concentradas en instituciones educativas como la ENAH]²¹⁹

2.4 La tutela del patrimonio cultural inmaterial en la legislación nacional mexicana.

2.5 Lógicas de tutela, protección y salvaguardia. Ambigüedad conceptual y jurídica. La cultura como campo de colonización-resistencia.

México es parte de diversos tratados internacionales que buscan que los países garanticen derechos que van desde derechos predominantemente individuales, como los civiles y políticos, hasta derechos colectivos como los económicos, sociales, culturales y ambientales.

Pese a que México se conforma como un Estado con un marco jurídico que privilegiaba los derechos sociales, su ejercibilidad ha sido un reto por diversas problemas compartidas por países –mayormente latinoamericanos- que comparten pasados históricos coloniales, condiciones de discriminación y explotación por parte de las potencias mundiales, así como situaciones económicas precarias.

Esto ha generado una desarticulación entre la normativa interna o nacional y el derecho internacional de los derechos humanos, concretamente. Aunado a ello, observamos otro fenómeno que ha dificultado grandemente esta armonización. Me referiré a ello utilizando un término de Boaventura de Sousa Santos, la colonización del saber. El colonialismo no se limita, en este sentido, a una conquista territorial y a una imposición política, sino también ideológica.

Estos aparatos de dominación territorial, de explotación económica, de saqueo de recursos, de imposición de creencias, de políticas, de instituciones, de

²¹⁹Topete Lara, Hilario, Buenrostro Pérez, Montserrat, LOS PROLEGÓMENOS, EL PROYECTO Y LOS RIESGOS DETRÁS DEL ARCHIVO DE LA PALABRA, VOZ Y ECO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LA MIXTECA.



aspiraciones y de modos de vida, pretendió desterrar viejas y *paganas* cosmovisiones, dando como resultado un sincretismo más profundo que el religioso. La discriminación de antiguos saberes y su desposesión de valor respecto del “conocimiento civilizado” es una brecha que persiste.

La conformación del estado mexicano y su búsqueda por unificar un territorio fragmentado, posrevolucionario, empobrecido, gobernado por cacicazgos que dificultaban su control centralista cargado de privilegios recurrió a una estrategia que, hasta la fecha, impacta en desarticulación sobre todo en materia de derechos culturales: el nacionalismo.

Lo que el patriotismo a Norteamérica, el nacionalismo a México fue el elemento discursivo y simbólico que pretendió infundir un sentido de pertenencia desde los norteños hasta los sureños. Se inició un *corta y pega* de imágenes, símbolos, momentos históricos, héroes y antihéroes, enemigos en común que resultarían el collage que legitimaría al gobierno del naciente “Estados Unidos Mexicanos” tan de todos y tan de nadie.

Ahora bien, ya con la cultura armada, solo había que llevársela a los que carecían de ella, como lo pensaron varios nacionalistas de la época como José Vasconcelos. ¿La mercadotecnia de la época? La educación. Y a educar con historia bronceada, esos bustos de cobre maravillosamente cargados de valor simbólico construido, con los murales –un espacio de adoctrinamiento pero también de resistencia y protesta sociopolítica de otros sectores de artistas revolucionarios y anti-institucionalistas-, pero también a través de libros de texto gratuitos e infinidad de programas públicos.

Los *sitios y monumentos históricos, arqueológicos, y artísticos, y naturales*, y tantos valores como los antropólogos que sirvieron al gobierno en sus fines “nacionalistas”, fueron otro mecanismo eficaz para recordarle a la población la “grandeza” de las culturas prehispánicas. De pronto, y después de años de colonia y de virreyes y de intendencias y de cuantas más instituciones que trataron a los indígenas o como menores de edad incapaces de ejercer por sí sus derechos, o como un pasado a negar, se hablaba de ellos con una grandilocuencia que



ensalzaba a los indígenas pasados y seguía discriminando y relegando a los vivos.

Lo mismo en la academia. Ya gozando del prestigio de *científicos*, encumbrados como *especialistas* y certificados autorizados para discernir entre lo *valioso*, lo científico, lo *culto*, principalmente los antropólogos²²⁰ se polarizaron en dos bandos. Por un lado, los adeptos del proyecto Vasconcelista, militantes de la empresa de “llevar conocimiento a quienes nada conocen”, fieles creyentes en la *alta cultura*, evidentemente la cultura occidental.

Un segundo bando, simpatizantes de las ideas de Gamio, quien, por el contrario, creía firmemente que el conocimiento no es exclusivo de las clases altas, ni de las élites de poder. Interesado en rescatar y empoderar los saberes comunitarios y basarse en ellos, tanto en las comunidades como en sus conocimientos, para reivindicar modos de solución de conflictos que ellos mismos ya implementaban.

Así, podemos distinguir dos posturas respecto de la cultura, mismas que veremos replicadas en distintas legislaciones, políticas, instituciones, doctrinas, etc. Estas posturas en tensión, así mismo, han buscado ser legitimadas por distintos grupos de poder, o simplemente utilizadas para legitimar o desprestigiar ciertas culturas, manifestaciones, proyectos.

2.5.1 La circularidad de la ambigüedad, del concepto a la incidencia social.

Ahora bien, era importante evidenciar las dimensiones de ambigüedad e indefinición que han procurado a veces sortearse a veces legitimar para distintos fines. Esto resulta importante especialmente al preguntarnos sobre el tipo de proyecto nacional que apuntala, las repercusiones que ese diseño imprima en el

²²⁰ Los antropólogos han jugado un papel importantísimo en el diseño estructural del proyecto nacional y los posteriores cambios, así mismo estructurales, a nivel político y cultural en México. Como estudiosos de la cultura, de la otredad, han establecido desde la academia las conceptualizaciones de cultura, principalmente. Desde su participación política, han intervenido en la creación de políticas culturales e institucionales en la materia, desde su intervención en juicios relacionados con pueblos indígenas, emitiendo peritajes antropológico, hasta mediante la asesoría en cuestiones legales e institucionales, principalmente en los casos del Instituto de Antropología e Historia y de las diversas leyes sobre cultura, el ahora *patrimonio cultural*, etc.



campo jurídico y el impacto que genera en los actores y portadores²²¹ culturales cuando interactúan con él.

Si no tenemos en claro qué es cultura, cuáles son sus alcances conceptuales, el derecho tendrá –como sucede– menos claros sus límites de acción en la materia. Tenemos legislación, instituciones y políticas públicas que se dicen culturales, pero caben en ramas artísticas, arqueológicas, medioambientales, pero, ¿culturales? Más grave aún reconocer esta ambigüedad cuando nuestro proyecto *nacional* se sustenta en esta *pluriculturalidad* a la que alude el artículo segundo constitucional.

Y bien, ¿esto qué tiene que ver con el derecho internacional de los derechos humanos y con el derecho nacional? Creo que ha quedado dibujado que hablar de lo *nacional* es referir conflictos y tensiones de intereses y posturas latentes.

En materia cultural tenemos, por un lado, un derecho internacional de derechos humanos que se ha encargado de ampliar y enriquecer tanto el contenido del derecho cultural como su dimensión política, y por el otro un derecho nacional que baila un son distinto.

Escenario mexicano. Burdamente, mamá constitución ha, con sus contradicciones, recogido directrices del derecho internacional, pero sus chiquillos, desde los mayores hasta los más *esquinclés*, han recogido lo que han entendido, como lo han entendido o como lo han querido entender.

Para evitar que esto resulte una sátira en lugar de un argumento evidenciable, sistematicé en la siguiente tabla los principales ordenamientos en materia cultural desde el ámbito internacional al nacional. Incluí también un apartado de jurisprudencia, debido a que ha resultado ser el mecanismo mediante el cual la legislación nacional ha podido armonizarse con la mayor protección y alcance de los derechos en el ámbito internacional para algunos casos concretos.

²²¹ Por *portador* cultural hago alusión a cualquier miembro de una comunidad cultural, independientemente de que esté o no vinculado con algún área artístico-creativa. Son portadores de un saber y una manera particular de entender y vivir la vida que comparte con su comunidad y lo identifica con ella. El portador no se desprende de ella, se hibrida, cambia, pero no la abandona ni viceversa.



c) La **aceptabilidad** implica que las leyes, políticas, estrategias, programas y medidas adoptadas por el Estado parte para el disfrute de los derechos culturales deben formularse y aplicarse de tal forma que sean aceptables para las personas y las comunidades de que se trate. A este respecto, **se deben celebrar consultas con esas personas y comunidades para que las medidas destinadas a proteger la diversidad cultural les sean aceptables.**

d) La **adaptabilidad** se refiere a la **flexibilidad y la pertinencia de las políticas, los programas y las medidas adoptados por el Estado** parte en cualquier ámbito de la vida cultural, que deben respetar la diversidad cultural de las personas y las comunidades.

e) La **idoneidad** se refiere a la realización de un determinado derecho humano de manera pertinente y apta a un determinado contexto o una determinada modalidad cultural, vale decir, de manera que respete la cultura y los derechos culturales de las personas y las comunidades, con inclusión de las minorías y de los pueblos indígenas{§16}. El Comité se ha referido en muchas ocasiones al concepto de idoneidad cultural (o bien aceptabilidad o adecuación cultural) en anteriores observaciones generales, particularmente en relación con los derechos a la alimentación, la salud, el agua, la vivienda y la educación. La forma en que se llevan a la práctica los derechos puede repercutir también en la vida y la diversidad culturales. El Comité desea recalcar a este respecto la necesidad de tener en cuenta, en toda la medida de lo posible, los valores culturales asociados, entre otras cosas, con los alimentos y su consumo, la utilización del agua, la forma en que se prestan los servicios de salud y educación, y la forma en que se diseña y construye la vivienda.

Observación N° 21- Derecho de toda persona a participar en la vida cultural
Observaciones generales aprobadas por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales



7. Los pueblos indígenas

36. Los Estados partes deben adoptar medidas para garantizar que el ejercicio del derecho a participar en la vida cultural tenga debidamente en cuenta los valores de la vida cultural, que pueden ser de carácter sólidamente comunitario o que solo pueden ser expresados y ejercidos como comunidad por los pueblos indígenas{§33}. La fuerte dimensión colectiva de la vida cultural de los pueblos indígenas es indispensable para su existencia, bienestar y desarrollo integral, y comprende el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido{§34}. Hay que respetar y proteger los valores culturales y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus tierras ancestrales y a su relación con la naturaleza, a fin de evitar la degradación de su peculiar estilo de vida, incluidos los medios de subsistencia, la pérdida de recursos naturales y, en última instancia, su identidad cultural{§35}.

37. Los pueblos indígenas tienen derecho a actuar colectivamente para que se respete su derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, la literatura, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas{§36}. Los Estados partes deben respetar también el principio del consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas en todos los aspectos concernientes al ámbito de aplicación de sus derechos específicos{§37}.

C. Obligaciones básicas

e) Permitir y promover la participación de personas pertenecientes a minorías, pueblos indígenas u otras comunidades en la formulación y aplicación de las leyes y las políticas que les conciernan. En particular, los Estados partes deben obtener su consentimiento previo libre e informado cuando corra peligro la preservación de sus recursos culturales, especialmente aquellos asociados con su forma de vida y expresión cultural.



IV. Violaciones

63. Se puede infringir también el párrafo 1 a) del artículo 15 por omisión, esto es, cuando el Estado parte no toma las medidas necesarias para cumplir las obligaciones que le impone esa disposición. Las violaciones por omisión consisten en no adoptar medidas adecuadas encaminadas a la plena realización del derecho de toda persona a participar en la vida cultural, no poner en vigor la legislación pertinente, o no proporcionar recursos adecuados administrativos, judiciales o de otra índole para que se pueda ejercer plenamente el derecho de participar en la vida cultural.

V. Implementación a nivel nacional

A. Legislación, estrategias y políticas

70. Los Estados partes, al poner en práctica el derecho consagrado en el párrafo 1 a) del artículo 15 del Pacto, deben ir más allá de los aspectos materiales de la cultura (como museos, bibliotecas, teatros, cines, monumentos y sitios del patrimonio) y adoptar políticas, programas y medidas proactivas que también promuevan el acceso efectivo de todos a los bienes intangibles de la cultura (tales como el idioma, los conocimientos y las tradiciones)

B. Indicadores y parámetros

71. Los Estados partes deben establecer en sus estrategias y políticas nacionales, indicadores y parámetros apropiados, con estadísticas desglosadas y cronogramas, que les permitan supervisar eficazmente la implementación del derecho de toda persona a participar en la vida cultural, así como evaluar el avance progresivo hacia la plena realización de ese derecho.

C. Recursos y rendición de cuentas

72. Las estrategias y políticas que adopten los Estados partes deben prever el establecimiento de mecanismos e instituciones eficaces, en caso de que no existan, para investigar y examinar las denuncias de infracciones del párrafo 1 a) del artículo 15, establecer la responsabilidad, dar publicidad a los resultados y



ofrecer los recursos necesarios, administrativos, judiciales o de otra índole, para resarcir a las víctimas.

VI. Obligaciones de actores que no son Estados

73...Los Estados partes deben regular la responsabilidad que recae sobre el sector empresarial y otros actores no estatales en cuanto al respeto de ese derecho

2.5.2 Lógicas Estatales

Como ya hemos apuntado, cada instrumento ha surgido en épocas dadas como respuesta a intereses y objetivos específicos. Condicionados por su contexto, cada uno implica directrices distintas. Cabe entonces retomar el sentido del patrimonio cultural en cuanto instrumento utilitario o *bien* con distintos valores.

Según Becerril Miró, la importancia del patrimonio histórico-artístico está dado por distintos factores. En primer lugar, por el valor *testimonial* que le amerita el reconocimiento y protección estatal. Por otro lado, por constituir un objeto de investigación en cuanto “acervo” histórico e identitario. A su vez, el patrimonio constituye un elemento configurativo de la identidad nacional, pero también un elemento de *contemplación* estética. Por último, representa un factor de rentabilidad económica²²².

Continúa el autor, que, como bien todas convergen en ser benéficas ya sea para el fomento a la investigación, el “fortalecimiento de la identidad nacional”, la difusión cultural y para el desarrollo material, se han integrado a la categoría de derechos *difusos*. Estos nuevos derechos colectivos/sociales que carecían de representación pero que han probado ser necesarios para el desarrollo *integral* de las personas.

²²² Becerril Miró, José Ernesto, *El derecho del patrimonio histórico-artístico en México..*



Entre los valores que tutelan se encuentra el patrimonio *nacional*, valores estéticos, culturales, artísticos, ecológicos, de salud, medio ambiente, vivienda y derechos de personas de la tercera edad. Lo que vendría a ser similar a las últimas *generaciones* de derechos humanos.

Esta dispersión de valores, la falta de claridad entre las fronteras conceptuales, han continuado dificultando su exigibilidad, a lo que traigo una reflexión de la Suprema Corte de Justicia de la Nación respecto de la creación del *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, a modo de respuesta ante la falta de herramientas frente a estos nuevos paradigmas jurídicos.

[Por una parte, la] “*justiciabilidad* es fundamental para el modelo del Estado de derecho pluricultural que perfila la Carta Magna. Asimismo, la reforma constitucional de 2011 en materia de derechos humanos [...] ha determinado la obligación de las autoridades de realizar un control de constitucionalidad y de convencionalidad *ex officio*, entendidos como la facultad/obligación de considerar las normas de derechos humanos reconocidas tanto por la Constitución, como por los instrumentos internacionales ratificados por México. [...]

[De igual manera, atendiendo a la] ampliación del marco normativo interno en materia de derechos humanos y [el] permanente diálogo entre las distintas fuentes de derechos humanos, teniendo como criterio de ponderación de normas el principio *pro persona* (*cita a pie de página*: Tal como se afirmó en la Cumbre de Presidentes de Cortes Supremas, Constitucionales y Regionales, celebrada en la Ciudad de México el 8 y 9 de noviembre de 2012, el principio pro persona en el caso de los pueblos indígenas, tiene una clara dimensión colectiva.) [este] criterio [...] determina que la norma que mejor protege y da contenido a un derecho reconocido, debe ser tomada como base para la interpretación judicial en el caso específico.



[Igualmente] es importante destacar el derecho que los indígenas tienen de acceder plenamente a la justicia que imparte el Estado. Este derecho además de ser directamente exigible a las y los jueces, magistrados y trabajadores administrativos del poder judicial, es también el medio para garantizar otros derechos reconocidos, así como reparar daños y sancionar a los responsables de la violación de los mismos.²²³

Creó el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, con la finalidad de “ofrecer a las y los impartidores herramientas de interpretación jurídica que garanticen de mejor manera sus derechos.”²²⁴

Las normas que a nivel nacional e internacional reconocen derechos individuales y colectivos a los pueblos indígenas van en dos sentidos: por un lado establecen medidas de pertinencia cultural para el mejor acceso a ciertos derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de los que goza toda la población, que en el caso de los indígenas implican adecuaciones a los programas educativos, a los servicios de salud, intérpretes traductores en los juzgados del Estado, etc. Esta adecuación cultural y el establecimiento de medidas de refuerzo para que los indígenas puedan acceder a los derechos del Estado democrático, toma en cuenta su rezago y marginación histórica y establece obligaciones de hacer para el Estado²²⁵.

2.5.3 ¿Respecto de qué normas internas se tendría que ejercer el control de convencionalidad?

²²³ Dirección General de Comunicación y Vinculación Social de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, SCJN, 2013, p. 6.

²²⁴ Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren personas, comunidades y pueblos indígenas*, p. 9, puede consultarse en <https://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/protocolo-de-actuaci%C3%B3n-para-quienes-imparten-justicia-en-casos-que-involucren-personas-comunidades-y>

²²⁵ *Ibidem*, p. 7.



En primer lugar, resulta evidente que la legislación internacional es tanto más amplia en contenido como en espectro de protección. Iniciando en el sistema universal de los derechos humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales abre con un primer artículo que reconoce el derecho a la *libre determinación* de todos los pueblos. Este derecho es, según el Pacto, lo que permite que establezcan libremente una triple dimensión no disociable, la económica, social y cultural.

De esto podrían entenderse dos cosas: la cultura no es un elemento aislado, neutro ni despolitizado, por el contrario, ambas dimensiones componen el *desarrollo* de los pueblos. En segundo lugar, el derecho elemental para este Pacto es el de la libre determinación, como elemento fundamental para la efectivización tanto de los derechos económicos como sociales y culturales. Considero que es un derecho macro que los enmarca y que condiciona su ejercicio y exigibilidad.

El artículo 15, del que se deriva la observación general n° 21, del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, establece el derecho de toda persona a *participar* en la vida cultural. La observación precisa que, el derecho a participar o a tomar parte en la vida cultural, se compone de tres elementos centrales: la *participación* en la vida cultural, el *acceso* a la vida cultural y la *contribución* a la vida cultural.

Por *acceso* el acceso a la vida cultural debemos entender el derecho a conocer y comprender nuestra cultura y la de otros, las formas de expresión y difusión por las cuales se pueden conocer; el derecho a seguir un estilo de vida que se corresponda con el uso de bienes culturales y naturales, como la tierra, el agua, la biodiversidad, las instituciones propias de cada comunidad; a beneficiarse del patrimonio cultural de nuestra comunidad y la de otros. Esto supone el derecho a la educación, a la información a la capacitación, en un marco de respeto a la identidad cultural.

Por *participación* en la vida cultural, entendamos el derecho a escoger nuestra identidad; a identificarnos –o no- con una o varias comunidades; a participar en la vida *política* de la sociedad/comunidad; a ejercer prácticas culturales propias; a



comunicarnos o expresarnos en la lengua de nuestra elección; a participar en actividades creativas; a buscar, desarrollar y compartir conocimientos y a actuar creativamente.

Por último, *contribuir* a la vida cultural implica el derecho a contribuir en la creación de manifestaciones espirituales, materiales, intelectuales y emocionales de la comunidad; a participar en el desarrollo de la comunidad, a definir, formular y aplicar políticas y decisiones que incidan en el ejercicio de los derechos culturales.

De nueva cuenta, se reafirma la interdependencia de todos los derechos, puesto que en la vida comunitaria, colectiva, no están desasociados, no hay afectación en un rubro que no afecte a los otros. La dimensión política y de participación, es muy importante para la preservación y fortalecimiento cultural.

Esto, ayudaría a interpretar de una manera más precisa algunos ordenamientos nacionales, como la Ley General de Cultura y Derechos Culturales, o el artículo 4° Constitucional, sobre el acceso a la cultura, y así evitar algunas interpretaciones como la que menciona Carlos Villaseñor en la 7° sesión del seminario de actualización del patrimonio cultural inmaterial, sobre el debate del Concejo redactor hace una Ley General de Derechos Culturales,

Hablaban mucho de por qué si el Estado no nos tiene que permitir hacer y disfrutar de la cultura, ni dar el acceso a la cultura. Para lo que se hace expreso los derechos culturales es para que nosotros los ciudadanos podamos anteponerlos al Estado y hacerlos valer. No es una concesión, sino es una garantía, es un mecanismo que nosotros tenemos para poder hacer valer esta condición mínima indispensable de ser humanos frente al Estado²²⁶

²²⁶Villaseñor Anaya, Carlos J., “*Políticas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en el nuevo marco jurídico*”, Conferencia impartida en la 7° sesión del *Seminario de Actualización 2018 Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural* <https://www.youtube.com/watch?v=mwiUSWo2Wuw&index=4&list=PLHj4KBrZuKNFXmpwGlg3n3R TLoi7NQJKp>



Sobre la transversalidad, Villaseñor puntualiza también que, la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial va más allá de la esfera de competencia del “sector administrativo cultural”, lo que no niega la importancia de su coordinación para preservar “la culturalidad del bien”.

Entonces bien, esta transversalidad de derechos, así como el control de convencionalidad, nos reflejan dos mecanismos que reconocen la interdependencia de todos los elementos de vida comunitaria –urbana, rural, indígena-, y evidencian la necesidad de superar una visión de Estado de Derecho en que prima el derecho nacional u otros paradigmas en los que emplear estos mecanismos se vuelve complicado.

Por otro lado, el *Protocolo de Actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas* de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, ofrece una visión más decolonial que la misma Constitución al reconocer que los pueblos indígenas tienen una visión del mundo y una cultura particular con conocimientos propios no occidentales. Si bien hay académicos que han criticado que se resalte lo *ancestral* como valor o requisito de validez para sus conocimientos, representa un reconocimiento más amplio que el implícito en el artículo cuarto.

Por lo que ve al listado de las leyes federales y generales, no ahondo en su contenido porque, como ya lo señalaba, han sido englobadas en el ámbito de la cultura, pero habría que reflexionar si lo artístico (literatura, cine, danza, música, etc.) y lo arqueológico y monumental forman parte de la *cultura*.

Por último, cabe resaltar un avance en la ley de cultura de Michoacán. Pese a que aún se usa un término ampliamente criticado por sociólogos y antropólogos, *desarrollo*, lo hace en el sentido de un proceso no previamente estructurado y diseñado por intereses externos, sino en respuesta a estos. Considero, sin embargo, que el hecho de recoger una discusión como la *interculturalidad*²²⁷ en

²²⁷ En este sentido, la define como “*La presencia e interacción equitativa de las culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo horizontal y de una actitud de respeto mutuo.*”



contraposición al concepto pasivo de *pluriculturalidad* o de *multiculturalidad*, abre camino para un diálogo más equitativo entre esta diversidad de culturas. Abre paso a una efectivización de esa libre determinación recogida en tantos ordenamientos jurídicos.



3 La experiencia de la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros.

Hasta este punto, la investigación había sido reflejo de metodologías y perspectivas jurídicas. La construcción de objetivos e hipótesis se derivaban de fuentes principalmente documentales, consecuentemente, la experiencia en campo demostró que muchas de mis hipótesis no se correspondían con la situación de la comunidad.

Derivado de lo anterior, tuve que reconsiderar principalmente mi objetivo general, dado que éste era rescatar experiencias comunitarias de protección y conservación de sus prácticas culturales, concretamente de la pirekua. Al percatarme de que la pirekua está mayormente desarraigada, comencé a preguntarme porqué fue que esto sucedió.

Sin embargo, otra precisión que vale la pena compartir para matizar esta situación, es que en San Felipe este desarraigo no es tan llano ni fue tan tajante como pudiera leerse. Lo que pude presenciar es que el desarraigo de la pirekua no implicó la pérdida de los valores ni la función social de la música, sino que, aparentemente, fueron trasladados a otros géneros, como los sones, los abajeños y las oberturas.

Consiguientemente, al igual que la reconsideración del proyecto de investigación, tuve que confrontar y cuestionar mi apreciación sobre el tema, fuertemente determinado por mi formación jurídica, y el papel del Derecho en los fenómenos sociales y culturales. Sobre todo porque generalmente diseñamos hipótesis a partir de textos legales o fuentes documentales, en lugar de conocer vivencialmente las problemáticas mediante un acercamiento real con la gente o con los objetos de estudio.

Las principales fuentes documentales y registros en los que me basé, de inicio, fueron sobre las movilizaciones de músicos purhépechas respecto de la inscripción de la pirekua en la lista representativa de la UNESCO; y en las experiencias que me compartieron algunos músicos, durante la fiesta decembrina



de la comunidad de Comachuén en el año 2016, que participaron en esa movilización.

Derivado de lo anterior, generalicé y asumí que la situación de San Felipe sería similar, dado que está asentado en la meseta purhépecha, región que es popular por la calidad y abundancia de músicos; porque la pirekua se conoce como el canto tradicional purhépecha; y porque diversas comunidades hablantes de la lengua purhépecha se encuentran asentadas en la región.

Por otro lado, parecía viable encontrar mecanismos de *salvaguarda*²²⁸ de la pirekua, puesto que los el movimiento de músicos y pileris, en contra del proceso de postulación ante la UNESCO, derivó en una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos-, en posicionamientos difundidos en medios digitales y en colaboraciones con académicos de instituciones con proyección nacional²²⁹,

Sin embargo, en San Felipe solamente algunas personas consideran que siguen existiendo pileris en la comunidad, mientras que una considerable mayoría considera que solamente sobrevive uno de los pileris *originales*, el Señor Fernando Cruz, de quien recogimos su testimonio. Aunque también la gente nos refería con otros músicos, ellos no se asumen como pileris.

Sin embargo, esto no significa que se haya menoscabado la identidad comunitaria, ni el espíritu de lucha en defensa de su comunalidad, si se pretendiera hacer una comparativa con las comunidades que participaron en el movimiento pileris, pero las condiciones históricas varían de comunidad en comunidad. Además, la pirekua y la lengua no son los únicos elementos culturales que se han visto afectados o vulnerados.

²²⁸ Mediante la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial celebrada en París en 2003, se estableció que por salvaguardia se comprenden “*las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión - básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos.*” Esto en su artículo 2º, tercer punto.

²²⁹ Existe un sitio sobre las “Reflexiones críticas sobre el proceso de patrimonialización de la pirekua por la UNESCO”, Pirekua.org, que puede consultarse en <https://pirekua.org/>.



La herrería, otrora representativa de San Felipe, es otro indicio de un proceso multifactorial que vulneró a la comunidad. Ahora más, la gente adulta es sabedora de que hay cambios respecto del pasado que recuerdan de su niñez. Por ejemplo, sus discursos dejan entrever una especie de intento por hacernos notar que pese a que no sean hablantes existe un lazo entre ellos y su lengua, y que tienen el deseo de reaprenderla.²³⁰

Estos hallazgos me ayudaron a sensibilizarme y dimensionar qué tan diversas son las comunidades purhépechas, cada una con devenires distintos y configuraciones particulares. La diversidad no se agota en esta dicotomía comunidad mestiza – comunidad indígena, sino que permea más allá de cualquier límite y/o frontera conceptual que podamos emplear; pero también a concientizarme sobre la diversidad de percepciones entre la misma comunidad, ya que cada referencia sobre la existencia o no de píreris en San Felipe fueron igualmente variadas.

Consecuentemente, la hipótesis que dirigió el trabajo consistió en corroborar si la inviabilidad de la vida comunitaria, conforme a sus instituciones, valores y tradiciones, aunado a la falta de oportunidades laborales y formas sustentables de vida, había propiciado el desarraigo de la pírera en San Felipe de los Herreros.

Traigo a la vista esta serie de factores, para invitar al lector a que, igual que como me sucedió mediante la experiencia en campo, pueda pensar los fenómenos culturales como *productos coyunturales*, siguiendo la propuesta de Fernando Pérez Montesinos²³¹, como “*una combinación de condicionantes “estructurales” y cambios circunstanciales de última hora en que los actores [...] fueron definiendo sus posturas y acciones sobre la marcha –y cuyos resultados fueron [...] en buena medida inesperados.*”²³²

²³⁰ Varios informantes refirieron el deseo de aprenderla de nuevo, como el músico Gabriel Manuel García, Tío Tacho, encargado de la Comisión de Cultura; la señora Yolanda Ramírez se expresaba con cierta nostalgia al contarnos que sus padres se “platicaban” siempre en “tarasco”, y otros informantes con quienes sostuvimos pláticas informales.

²³¹ Pérez Montesinos, Fernando, Geografía, Política y Economía del reparto liberal en la meseta purhépecha, 1851- 1914, *Historia mexicana*, v. 66, n. 4, pp. 2073-2149, 2017. <https://dx.doi.org/10.24201/hm.v66i4.3427>

²³² *Ibidem*, p. 2081.



Su propuesta, surgida desde la historiografía, y empleada para analizar el reparto liberal en la meseta purépecha, me ayudará a exponer mi postura en el caso de la pérdida de la *pirekua* en la comunidad purhépecha de San Felipe de los Herreros. En primer lugar, porque esta pérdida sería el *producto coyuntural* que se deriva de un proceso multifactorial e histórico de largo alcance.

En segundo lugar, porque entenderlo así, me permitirá reforzar lo que ya he expuesto; la cultura, el patrimonio inmaterial, no son entes o productos independientes de sus detentadores. No se pueden salvaguardar las manifestaciones culturales que comprenden al patrimonio, sin salvaguardar la continuidad de las comunidades de las que depende su viabilidad.

Entonces bien, comenzaré por hacer una breve reseña histórica sobre San Felipe. De inicio, sobre la información vertida en los pocos trabajos que existen sobre San Felipe de los Herreros, seguida de un apartado enfocado a la historia oral de la comunidad, en voz de sus portadores. Las personas que amablemente narraron la historia y vida de la comunidad, desde dentro de la misma.

Posteriormente narro otro suceso, que Pérez Montesinos refiere como “*factor coyuntural*”²³³, que fue el proceso judicial y político mediante el cual hicieron efectivo su derecho a la libre determinación y autogobierno, consiguiendo la asignación directa del presupuesto público que les corresponde por porcentaje poblacional, las obligaciones y derechos que esto implica.

Para finalizar, recojo y vierto distintos testimonios y vivencias de gente de la comunidad, que si bien no están directamente relacionados con la hipótesis del trabajo, aportan información significativa sobre lo que ellos encuentran relevante para presentar y caracterizar a su comunidad.

3.1 Breve reseña histórica de la comunidad de San Felipe de los Herreros, Michoacán.

²³³ Pérez Montesinos los define como “*momentos que, incluso si lo hacen sólo de manera provisional, establecen un nuevo orden de cosas o, mejor dicho, que logran crear un ambiente de urgencia propicio para promover un nuevo orden de cosas.*”, *ibidem*, p. 2082.



En este caso, la brevedad de la reseña no es estrictamente intencional o por economía, sino porque no es muy amplia la bibliografía sobre la comunidad. Aunque desde el 2018 se emprendió un proyecto titulado “Memorias e historias locales. Una introducción a la historia oral”²³⁴, que busca reunir la historia oral de la comunidad, en tres ejes, cultura, territorio y política.

Por estas razones, la información presentada en este capítulo se deriva principalmente de bibliografía que menciona a San Felipe o actores importantes de la comunidad; de un par de tesis para obtención de grado que nos permiten reconstruir someramente su historia; de diversas entrevistas y trabajo etnográfico realizado tanto durante la estancia en la comunidad a razón de dicho proyecto; así como del acompañamiento jurídico en su proceso de demanda de efectivización de su derecho de libre determinación, en 2017.

Uno de los textos más antiguos, que refieren a San Felipe, es el de Diego de Basalenque. En un apartado, describe a “San Phelippe”, como un *Pueblo al que llaman de los herreros*²³⁵, ubicado en un “mal sitio” y con un mal clima, dado que se encuentra en unas “quebradas” al pie de una “serranía”, por lo que se recubre de neblina hasta que el sol “cobra fuerza”. A esto, aduce que sea malo para la salud.

Estas características descritas por Basalenque son vigentes. San Felipe es una población con pocas calles “llana[s]”, por el contrario, las pendientes predominan. Describe también que es una población con poca agua, ya que no tiene otra fuente sino la que “sudan dos peñas” y que se recoge en unos “estanques de madera”.

Sin embargo, narra también que la gente “es buena” y que muchos de ellos se dedicaban a la herrería, principalmente a la elaboración de frenos, cerraduras,

²³⁴ Este es un proyecto del Laboratorio de Estudios Sociales Aplicados de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, unidad Morelia, de la Universidad Autónoma de México, realizado en 2018; en el que participé en la impartición de un taller de Derechos Humanos de los pueblos indígenas, a las autoridades comunales de las poblaciones que ya ejercen su derecho de libre determinación y autogobierno, así como el presupuesto directo que por criterio poblacional les corresponde: San Francisco Pichátaro, San Felipe de los Herreros y Arantepakua.

²³⁵ Basalenque, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de N.P.S. Agustín*, T. I, México, Tip. Barbedillo y Comp. Montealegre 17, 1886, p. 467.



espuelas de muy buena calidad que compraban los españoles en grandes cantidades para llevar a las ciudades.

Narra también sobre una “Visita” llamada Curupo, lugar igualmente frío y con escasas de agua, pero sin neblina, más propicio para la habitación humana. Éste y San Felipe eran “Visitas de *Tzirosto*”²³⁶, por lo que un religioso de Tzirosto acudía a decir misa.

Siguiendo la narrativa, “los naturales”, como los describe Basalenque, solicitaron “religiosos de asiento”, a razón de la distancia que dificultaba su “buena administración”. Así, en 1595 se convirtió en Priorato de donde, a pesar de no haber muchos “Indios”, se hizo “buena Iglesia”.

La comunidad está integrada por cuatro barrios, que surgieron desde su fundación en 1532²³⁷: el barrio de Santa Catarina, el más pequeño; el De San Simón, el más grande, ubicado al noreste; el de San Lorenzo, al sureste y el de San Sebastián al suroeste.

La población colinda al sur con Angahuan y con el volcán Paricutín, al oriente con Nurío, al norte con Pomacuarán, al poniente con Urapicho y con Charapan al noroeste. Cuenta con fauna silvestre e inducida; esta última se constituye principalmente de caballos, borregos, cerdos, burros y cabras.

Uno de sus principales problemas, como ya lo refería Basalenque, es las escasas de agua. “*San Felipe cuenta con suelos de tipo podzólico y rocas volcánicas, lo que hace que el agua se filtre a depósitos subterráneos de donde se extrae mediante pozos, norias y ojos de agua, pero [...] es escasa y difícil*”²³⁸. Inclusive, entre las comunidades se refiere que el agua “brota más abajo”. Esto quiere decir que, a pesar de que mucha agua se capta desde las zonas altas donde está ubicado San Felipe, el agua se extrae en otras poblaciones.

²³⁶ *Ibidem*, p. 468.

²³⁷ Rosas Gutiérrez, Ana Elena, *Los rostros de un milagro, rupturas y continuidades en San Felipe de los Herreros, una comunidad serrana de Michoacán*, Tesis para obtener el título de Licenciada en Antropología Social, INAH, SEP, 2003.

²³⁸ *Ibidem*, p. 16.



Entre otras cosas, esto ocasiona conflictos entre vecinos, intercomunitarios, y también distintos problemas de salud, como enfermedades gastrointestinales que se agudizan o se hacen más frecuentes durante la temporada de “estiaje”.

El tema del agua es muy importante para todas las comunidades indígenas, y no solamente como un sustento biológico de la comunidad, sino que también está íntimamente relacionado con su cosmovisión; la gran mayoría de los pueblos de la meseta purhépecha se fundaron en torno a un manantial. La tradición oral relacionada con apariciones milagrosas o descubrimientos de manantiales u ojos de agua es rica en historias y leyendas.

En el caso de San Felipe, existen varios ojos de agua, ente los que destacan Hincharin “que es el principal suministrador de las tomas de agua del pueblo”²³⁹, Tzintzunicho,

3.1.1 Tierras.

La tierra y todas las implicaciones que de ella se derivan, desde la topografía hasta sus implicaciones políticas, afectan de manera importante la cultura de cualquier comunidad. En el caso de San Felipe de los Herreros, la tierra fue además un factor determinante en la historia de la comunidad; de la que destacaré el reparto agrario liberal, por tener una incidencia muy importante en el desarraigo de prácticas culturales.





La comunidad está asentada en la meseta purhépecha, en el Estado de Michoacán, y actualmente es tenencia del Ayuntamiento de Charapan, aunque desde el 2017 se rige por sus usos y costumbres, lo que determina que las implicaciones de ser tenencia varían respecto de otras tenencias municipales.

Según registros que datan del siglo XIX, sus características topográficas determinaron también las modalidades de propiedad comunal de la tierra. Una de ellas corresponde a las zonas donde abundan cerros y montañas boscosas, la otra a aquella de mayor altitud sobre el nivel del mar respecto a zonas vecinas, y la que fuera más favorable para zonas de cultivo, la de terrenos considerablemente planos situados entre elevaciones de montañas.²⁴⁰

Estratégicamente, la mayoría de los pobladores de esta región se asentaron a los lados de las faldas de los cerros, lo que facilitó, durante la época colonial, la construcción y crecimiento de cascos urbanos. En etapas posteriores, la tenencia de la tierra y la organización política se modificó atendiendo a las condiciones históricas.

División política del Territorio de la Provincia é Intendencia de Michuacán. Año de 1822.

PARTIDOS	Ayuntamientos.	PARTIDOS.	Ayuntamientos.	PARTIDOS.	Ayuntamientos.
* I. VALLADOLID. . .	1. El de la Capital.	VIII. TACAMBARO.	31. El de la Cabezero		61. Tangomequero.
II. CHARO.	2. El de la Cabezero.	IX. ARIO.	32. El de la Cabezero		62. Saguayo.
III. ZINAPÉQUARO. . .	3. El de la Cabezero.	Subalternos. . .	33. Puritón.	Subalternos. . .	63. Tangamandápio.
	4. Ararín.	X. APATZINGUAN. . .	34. Uricho.		64. Sta. Monica Ario
Subalternos. . .	5. Tziritziquaro.	Subalterno. . .	35. El de la Cabezero		65. Islán.
	6. Ucarío.	XI COAGUAYANA. . .	36. Tancitaro.		66. Huarachita.
	7. Indoporapé.	XII PATZCUARO. . .	37. El de la Cabezero	XVII. PIEDAD. . .	67. Pojauquán.
	8. Tarimbaro.		38. El de la Cabezero		68. El de la Cabezero
IV. TLALPUXAHUA.	9. El de la Cabezero.		39. Tzintzunzan.		69. Yuréguro.
V. ZITAUARÓ. . .	10. El de la Cabezero		40. Ihuatío.	Subalternos. . .	70. Tanchato.
	11. Angangúo.		41. Cocupío.		71. Equandúto.
	12. Maravatio.		42. Santa Fé de la	XVIII. TLASABALCA	72. Zicáparo.
	13. Irinbo.		Laguna.		73. El de la Cabezero
	14. Tajimaroa.	Subalternos. . .	43. Érongariguero.	Subalternos. . .	74. Purípuro.
Subalternos. . .	15. Tuzpan.		44. Sirihuen.		75. Pancomilla.
	16. Jungopío.		45. Zacojo.		76. Chichóto.
	17. Tzantla.		46. Cuéno.	XIX. HUAMIQUEO.	77. Churizto.
	18. Enandío.		47. Santa Clara del	Subalternos. . .	78. El de la Cabezero
	19. S. Mateo.		Cobre.		79. Copula.
	20. S. Felipe.		48. Pirácho.	XX. PURUANDIRO.	80. Teremendo.
	21. S. Miguel.		49. Nahuatzen.		81. El de la Cabezero
VI. HUETAMO. . .	22. El de la Cabezero	XIII. TARETAN. . .	50. El de la Cabezero	Subalternos. . .	82. Angamocitiro.
	23. Coyuca.	XIV. URUAPAN. . .	51. El de la Cabezero		83. Panauquero.
Subalternos. . .	24. Pungarehuato.	Subalterno. . .	52. Porangaricutiro	Subalternos. . .	84. Santa Fé del Río.
	25. Hapehuata.	XV. XICUILPA. . .	53. El de la Cabezero		85. Numanan.
	26. El de la Cabezero		54. Tinguandín.	XXI. CUISEO. . .	86. El de la Cabezero
	27. Huiramba.	Subalternos. . .	55. Reyes.		87. Chucándiro.
	28. Acuitero.		56. Colija.	Subalternos. . .	88. Huango.
Subalternos. . .	29. Etiquero.	XVI. ZAMORA. . .	57. El de la Cabezero		89. Santa Ana Moya
	30. Undaméo.	Subalternos. . .	58. Xacosa.		90. Copácutiro.
			59. Xaripo.		
			60. Cozumelan.		

* I. Departamento del Este. * II. Departamento del Oeste. * III. Departamento del Sur. * IV. Departamento del Norte.



La anterior, es un listado de 1822 sobre la división política del territorio de la Provincia e *Intendencia de Michuacán*, elaborado por Juan José de Lejarza. Para esta época, San Felipe de los Herreros era parte de del “partido” de San Francisco Uruapan, “Departamento de Oeste”,²⁴¹ descrito por Lejarza como un pueblo grande, cabecera de partido y subdelegación, fundado por Fray Juan de San Miguel, uno de los “primeros franciscanos” de la provincia,²⁴² y establecido como Ayuntamiento constitucional.

Cabe anticipar que, al igual que muchas otras comunidades indígenas, San Felipe de los Herreros tiene grave problemas agrarios con la comunidad vecina de Nurío. Está relacionado con los límites de ambas comunidades, y las tensiones y afrentas han traspasado generaciones. Es muy probable que se derive de distintos documentos históricos que avalan su propiedad, o de las resoluciones presidenciales que pretendieron solucionar estos conflictos entre comunidades.

Lejarza describe a San Felipe “(de los Herreros)”, como un pueblo de indios que se denomina “de los herreros” en atención a la *industria* –itálicas utilizadas por el autor- de los habitantes, quienes trabajaban el hierro para elaborar “solamente” frenos, clavos y “*tal cual otra pieza diferente*”.

Al depender políticamente de Uruapan, la referencia que ofrece Lejarza es justamente esa, al decir que San Felipe está situado 9 leguas al norte de Uruapan, “su Cabezera”²⁴³. Describe que su temple es frío y que produce frutas “de aquel país”, como durazno y tejocote.

Para 1822, la población que reporta es como sigue: hombres solteros, 90; hombres casados, 79; viudos, 11; “mugeres” solteras, 85; casadas, 79; viudas, 27; dando un total de 371 almas²⁴⁴, lo que era insuficiente para que se le hubiera elegido como cabecera municipal, puesto solamente aquellas que superaran las

²⁴¹ Martínez de Lejarza, Juan José, *Análisis estadístico de la provincia de Michoacán en 1822*, introducción y notas de Xavier Tavera Alfaro, Morelia, Michoacán, Fimax Publicistas, 1974, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000061202&page=1>

²⁴² *Ibidem*, p. 196.

²⁴³ *Ibidem*, p. 202.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 203.



1000 “almas” podían ser designadas. En contraste, Uruapan tenía, a la misma fecha, 4,730.²⁴⁵

Mientras que Charapan, “S. Antonio” Charapan, la actual cabecera municipal, era un pueblo perteneciente al partido de Xiquilpan, puesto que solamente tenía 487 almas. Describe Lejarza que no tenía muchas siembras de maíz, sino que sus “vecinos” se ocupaban en el quehacer de rosarios y malacates.²⁴⁶

Por otro lado, en “Noticias para la Historia, del Obispado de Michoacán”, San Felipe se menciona tanto en el apartado de “Santa Ana Tzirosto”²⁴⁷ como en el de

José Guadalupe Romero narra que San Felipe de los Herreros, junto con Parangaricutiro, Zacán y San Francisco Curupo, eran vicarías de la parroquia de Santa Ana Tzirosto, que estaba a cargo del padre Trasierra, quien les enseñó oficios, les “planteó” escuelas y les dio la “forma que hoy tienen en las plazas, calles y huertas.”²⁴⁸

Informa también que Santa Ana Tzirosto se fundó antes de la conquista, y el curato fue erigido por el “Illmo. Sr. D. Vasco de Quiroga”²⁴⁹. De este curato dependía San Felipe de los Herreros, y relata Guadalupe Romero que era llamado así porque a este oficio se dedicaban “*exclusivamente sus vecinos*”,²⁵⁰ fue priorato de padres Agustinos en 1593, y que tenía una iglesia “*bastante sólida y capaz*”.

Al igual que otras descripciones, refiere que sus calles eran irregulares, por ubicarse en una *cuesta*. Igualmente que es frío y “*sumamente reseco por carecer de agua*.”²⁵¹ Para este entonces, reporta que San Felipe tenía 700 habitantes.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 198.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 218.

²⁴⁷ Romero, Guadalupe, *Noticias para formar la historia y la estadística del obispado de Michoacán, presentadas a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1860*, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1826, disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015826/1080015826_12.pdf.

²⁴⁸ *Ibíd.*, 95.

²⁴⁹ *Idem*.

²⁵⁰ *Ibíd.*, 96.

²⁵¹ *Idem*.



Las características de estos terrenos favorecían actividades como el cultivo y el pastoreo, en fracciones que se conocerían como “planes”, ubicados en la periferia de los cascos urbanos. Inicialmente, estas tierras eran parte de la propiedad comunal, aunque el usufructo se asignara individual o familiarmente.²⁵²

Por otro lado, el que la mayoría de las comunidades de la región estuvieran asentadas a las faldas de los cerros, permitía tener “*tierras adicionales*”, que estaban conformadas en parte por los mismos cerros. Aunque se podía rentar para que otros cultivaran o pastaran a su ganado, el acceso a los bosques se reservaba a la comunidad y la parcelación de los montes estaba estrictamente prohibida.

Estos no se asignaban a ningún miembro en particular, y de inicio, el usufructo de estas tierras era para beneficio comunitario. Esto nos lo refirió también el Señor Atilano Ramírez, hijo de don Salvador Ramírez, quien fuera representante de bienes comunales de 1990 a 1995 y comisariado cuando se reformó el artículo 27 constitucional.

Nos explicaba él que nadie tiene terrenos, sino *cuartelitos*; que nadie es titular “ni de un solo árbol”, aunque cree que sucederá lo mismo que en otras comunidades, que cuando se dé la “confirmación” y la “titulación”, tras la resolución del conflicto de tierras con la comunidad vecina de Nurío, la titularidad de la tierra se definirá.

Compartió el caso de Tingambato. Comentaba que Tingambato se acababa de confirmar y titular, y que salió “súper beneficiado” porque por fin se había ejecutado la resolución. Esto es parte de lo que sucede en muchas comunidades, aunque algunas cuentan con sentencias judiciales, la gran mayoría no se ejecutan, debido a conflictos entre las mismas.

Por otro lado, y siguiendo a Pérez Montesinos, atendiendo a las características hidrológicas, la meseta se divide en dos zonas, la meseta alta y la meseta baja, ubicándose San Felipe en la meseta purhépecha alta.

²⁵² De Lejarza, Juan José, ...*op. Cit.*, 2087.



La alta, ha tenido siempre problemas de abastecimiento de agua, derivado de las características del suelo y de las pendientes pronunciadas, dada la ubicación geográfica de las comunidades que la integran. Esto propició que la agricultura practicada por sus pobladores sea de temporal, y que su economía se limitara al autoconsumo, a mercados locales e intercambio dentro de la misma región.²⁵³

Entre las comunidades que Montesinos identifica como pertenecientes a la meseta alta están, evidentemente San Felipe de los Herreros, Tanaco, Cherán, Arantepacua, Comachuén, entre otras; sin embargo, listo particularmente estas, ya que éstas cuentan con un mecanismo oficial de efectivización de su derecho de libre determinación, aunque en el caso de Comachuén no es una sentencia judicial, sino un convenio pactado con las autoridades municipales que puede ser revocado o desconocido por futuras administraciones públicas.

En contraste, la meseta *baja*, se caracteriza por tener un mayor acceso a cuerpos y corrientes de agua, lo que impacta positivamente en la economía al poder sostener una agricultura de irrigación.²⁵⁴ La posibilidad de obtener cosechas frecuentes, conexiones comerciales que iban más allá de la región, propició también el asentamiento de haciendas y ranchos con fines de explotar la agricultura comercial.

Este factor *estructural*²⁵⁵, aunado a los otros cuatro expuestos por Montesinos: el coyuntural, representado por la ocupación francesa de 1867; el precipitante, constituido por la aplicación de un impuesto sobre la tierra en 1868; el de capacidad de acción y el de elementos agravantes, constituido por el crecimiento poblacional de la meseta y la supresión de prohibiciones a la compra venta de tierras comunales, fue lo que favoreció que, durante la aplicación de las leyes federal y estatal sobre reparto agrario y desamortización, “una mayoría dentro de las comunidades de la meseta alta [cerrara] filas y [rechazara] de tajo (con éxito,

²⁵³ *Ibidem*, p. 2089.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. p. 2090.

²⁵⁵ Montesinos lo define como aquellos “*elementos relativamente estables del paisaje geográfico e institucional que por si solos no son causa de nada [pero que] Definen [...] los contornos del quehacer práctico*”; para el caso de la meseta, destaca la topografía y el régimen hidrológico, como factores que la dividen en las regiones que ya mencioné con anterioridad.



cabe señalar) tanto la aplicación de la ley estatal de reparto como la ley federal de desamortización.”

Esto es, ahí donde las diferencias sociales y materiales entre los miembros de las comunidades [...] tenían a ser menores, donde la escasez de agua inhibió la creación de haciendas y la expansión de la agricultura comercial a gran escala; donde los ranchos no eran mayoría y donde la presencia de pequeños propietarios y arrendatarios era [...] limitada; ahí, en suma, donde la propiedad comunal era dominante, los intentos por fraccionarla [...] no prosperaron.²⁵⁶

La primera ley de reparto, elaborada por el congreso de Michoacán, se publicó en 1827, poco tiempo después de la independencia, cuyas disputas políticas aún no superadas, frenaron su aplicación. En 1851 se retomó el proyecto y el congreso expidió la ley respectiva, seguida al poco tiempo, de la Ley del gobierno federal que lideraba Ignacio Comonfort.

No obstante, tampoco tuvieron repercusiones inmediatas en la meseta, debido a que el país afrontaba la guerra civil y el conflicto contra el ejército de Napoleón III,²⁵⁷ por lo que la agenda de los liberales se concentró en estos eventos emergentes.

A pesar de que nos referimos al grupo liberal, y aunque ambas leyes pretendían acabar con la propiedad comunal –específicamente las tierras de común repartimiento y las tierras adicionales de cultivo y pastoreo-, la ley estatal no era tan agresiva como la federal.

La ley estatal de 1851, prohibía a personas ajenas a la comunidad reclamar la propiedad de la tierra. El reparto tenía la finalidad de hacerse en idéntico tamaño y número a cada miembro de la misma, para equilibrar las desigualdades materiales existentes al interior de las comunidades.²⁵⁸

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 2102.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 2094.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 2095.



Por el contrario, la Ley Lerdo, privilegiaba a los usufructuarios y arrendatarios. Hacía posible que gente externa a las comunidades pudieran apropiarse de los terrenos que arrendaban o usufructaban.

3.1.2 Educación y Lengua.

En San Felipe existen planteles por cada nivel. Lo interesante es que, el plantel de nivel preescolar procura educar en lengua purhépecha, aunque esto no se vea reforzado en los siguientes niveles. Sin embargo, para aquellos jóvenes que quieren seguir estudiando, deben optar por estudiar fuera del pueblo, en Charapan, Uruapan, Morelia, Ciudad de México, etc.

Aunque la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, unidad académica purhépecha, ubicada muy próxima a Pichátaro, no tengo el dato exacto sobre la cantidad de estudiantes que acuden de San Felipe.

Hasta 1960, la escuela primaria solamente impartía cursos hasta el cuarto grado, año en que el señor Salvador Ramírez, siendo jefe de tenencia en aquel momento,

La señora Yolanda Ramírez refiere que sus padres siempre hablaban en *tarasco*, que “entre ellos dos se platicaban en tarasco”²⁶⁰, que ellos “ya no lo supieron hablar pero que sí sabían lo que quería decir. Su mamá, proveniente de San Lorenzo, una pequeña población cercana a Uruapan, donde la mayoría de gente habla el “tarasco”.

Cuenta que así fue hasta que su papá murió, y que fue hasta ese momento en que hablaron “puro en Castilla”. No obstante lo anterior, no fue el único con quien platicaba en tarasco, sino que igualmente lo hacía con una prima o alguna persona grande, pero, paradójicamente, con sus hijos no platicaba ya en tarasco, pese a que éstos la entendían.

²⁵⁹ Datos proporcionados por el esposo de la señora Yolanda Ramírez, hija del músico y compositor Salvador Ramírez.

²⁶⁰ Información proporcionada por la señora Yolanda Ramírez, hija del compositor Don Salvador Ramírez, en entrevista de fecha 2018.



También refiere que, cuando iban a San Lorenzo, comprendía a la gente, y que les compartía que así sí sería fácil aprender a hablar purhépecha, porque “todos” la hablan, desde los chicos y jóvenes hasta la gente grande.

3.1.3 Organización política.

Al 2003, la máxima autoridad en la comunidad era la Asamblea General, situación que sigue siendo vigente no solamente en San Felipe, sino en muchas otras comunidades indígenas, ya que se privilegia la dimensión colectiva que la individual en diversos ámbitos, siendo el de la participación política el que nos ocupa.

En aquel entonces, la Asamblea General se componía por los jefes de familia, - hombres, mayormente comuneros- y era la responsable de elegir al jefe de tenencia, en encargado de la seguridad, y al representante de bienes comunales, quien funge como enlace con el municipio, gestiona con otras autoridades respecto de problemas con la tierra y proyectos comunitario.²⁶¹

También eran autoridades los jefes de manzana y los comandantes, quienes tenían facultades de vigilancia. La elección de jefes de manzana me resulta reveladora, ya que se basa en un mecanismo muy común para los pueblos indígenas, los barrios²⁶².

Como ya lo mencioné, San Felipe está compuesto por cuatro barrios, el de Santa Catarina, el De San Simón, el de San Lorenzo y el de San Sebastián. Cada barrio elegía a dos jefes de manzana, generalmente a recién casados.²⁶³

Para que esta elección, al igual que muchas otras en la comunidad, se realice, se convoca a asambleas de barrio a la que la gente puede acudir para discutir decisiones importantes y tomar una decisión por barrio, que dependiendo de la

²⁶¹ Rosas Gutiérrez, Ana Elena, *Los rostros de un milagro...*, op. Cit., P. 18.

²⁶² Los barrios, que fueron una forma de organización de la población durante la transición que pretendió superar la dispersión de los indígenas, para congregarlos en poblaciones, ahora tienen una importante dimensión política.

²⁶³ *Ídem*.



relevancia para el resto de la comunidad se expondrá en la Asamblea General, a la que acuden el resto de los barrios.

En estos casos, podemos notar cómo las disposiciones e instituciones estatales son adecuadas por la comunidad; la comunidad no simplemente se adecua a las “formas oficiales”, sino que las reinterpreta y convive con ellas, recreándolas en función de sus propios valores.

Así, los valores comunitarios se refuerzan al igual mediante instituciones y mecanismos políticos, que mediante ritos, prácticas culturales, la tradición oral, y que a través de instituciones religiosas. La tendencia a elegir recién casados para el cargo de jefe de manzana, así como para ser autoridad comunal se debe tener un *prestigio* que se sustenta en la cantidad de cargos y servicios prestados a la comunidad, demuestra que las personas respetan estos valores y por tanto respetan a la comunidad.

3.1.4 Cultura, Fiestas y Música.

Este fenómeno es contrario a lo que presencié en Comachuén en 2016, en cuya fiesta no solamente se interpreta la pirekua, sino que ésta se revitalizó por los jóvenes al integrarla a nuevos ritmos más comerciales; y pese a que esto ha sido muy criticado, muestra una identificación por parte de diversos grupos en la comunidad tanto con la lengua como con las manifestaciones “tradicionales”.

la música tradicional juega un papel central en la fiesta de San Juan (24 de junio y los 3 a 5 días que puede durar) y no se toca ningún género popular como la música de banda estilo sinaloense tan popular en el Estado

Mediante el trabajo etnográfico corroboré que la pirekua había sido desplazada principalmente por géneros como el son, el abajeño y, para otras festividades o eventos, la banda. Sin embargo, a comparación de lo que presencié en la fiesta de



Comachuén, los sones, los abajeños y las oberturas que se interpretaron durante la fiesta de San Juan, en San Felipe, han sufrido muy pocas variaciones.²⁶⁴

3.1.5 La voz de los portadores. Consideraciones conceptuales.

Lo que plasmo aquí, son testimonios vertidos por la gente de la comunidad, tanto en pláticas informales, como en entrevistas a profundidad. La importancia de estos testimonios deriva no solo de la limitada información documental sobre la comunidad, como ya lo he expuesto, sino de provee más contenido que simple información, nos da un contexto y pistas sobre su vida e historia.

Desde una perspectiva metodológica podríamos referirlos como informantes; tratándose de patrimonio, los términos *detentador* y *portador* han sido utilizados para referirse a quienes viven, recrean y transmiten este patrimonio inmaterial, y se aleja ya de la idea de propietario o poseedor, dado que no se refiere abienes tangibles y que deriva de una lógica muy distinta, prima la comunalidad, si es que se puede llamar así.

Jurídicamente, el propietario puede gozar y disponer²⁶⁵ de la “cosa”, mientras que el poseedor es únicamente el que goza²⁶⁶ de esta por un poder de *hecho*. En ambos casos, existe la posibilidad de perder esta cosa, tangible, lo que tiene varias implicaciones que ilustran el contraste conceptual.

De inicio, “la cosa” que se posee o de la que se es dueño, es por sí, independiente del sujeto o sujetos que tengan cualquiera de estos derechos sobre ella. En el caso del patrimonio inmaterial, además de no limitarse a una cosa tangible, acabada y que en sí resguarde todos los valores y características que componen

²⁶⁴ La señora Soledad, hija de Don Pablo González, al igual que su esposo, comentan que “solamente las orquestas de San Felipe y del Quinceo, traen orquesta original”, mayormente porque otras han incluido instrumentos que no corresponden, como la trompeta, la guitarra y la vihuela; y más aún, porque este año, una de las orquestas usó sonido durante la fiesta de San Juan.

²⁶⁵ Artículo 830 del Código Civil Federal vigente, consultado en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/2_090318.pdf.

²⁶⁶ Idem, artículo 790.



al patrimonio inmaterial, los sujetos se ven afectados por este patrimonio como éste es afectado por los sujetos.

Por otra parte, la subsistencia del patrimonio inmaterial depende completamente de que los sujetos, la comunidad, el colectivo, lo asuma, se identifique y lo recree, sin necesidad de formalidades ni solemnidades legales que le den una categoría jurídica, así como tampoco precisan éstos que les sea reconocido su “derecho”.

Burdamente, en cuanto al derecho correspondiente, los derechos de posesión y propiedad se refieren a derechos de *tener*, mientras que el patrimonio inmaterial se vincula con un derecho a *ser*, con un derecho cultural sobre la libertad de construir y elegir sus propias identidades.

Por tanto, al referirme a los *detentadores* o *portadores*, me refiero a estas colectividades que *son* a través de su patrimonio inmaterial.

Y algunas de las formas que mantuvieron las comunidades, y por las cuales subsistieron las manifestaciones culturales que hoy pueden considerarse como patrimonio inmaterial, datan desde épocas coloniales. Uno de los más importantes, no solamente como medio de conservación cultural, sino también de es el sistema de cargos. Este tiene un referente histórico muy antiguo y una función social muy importante.

El sistema de cargos se remonta a la colonia, concretamente a los pueblos-hospital organizados por vasco de Quiroga, los que organizaban la vida comunal, pasando por sus aspectos económicos, sociales y religiosos. Estos pueblos hospitales se caracterizaban por la propiedad comunal de la tierra, su especialización por oficios, la organización de la vida religiosa y, además, por un sistema para financiar las fiestas y otras tareas. Las fuentes para ello eran las contribuciones, la limosna y las contribuciones de los cargueros.

En San Felipe, quien organizó a la comunidad, bajo el sistema barrial, fue Fray Juan de San Miguel. San Felipe era gobernado y administrado por los mismos indígenas, quienes elegían anualmente a un prioste vigilante en lo espiritual, a un mayordomo vigilante en lo temporal, a un quengue y a un fiscal. Para esto, así



como para la atención de los enfermos y la celebración de las fiestas, Fray Juan procuró que contaran con fondos para amortizar los gastos.

Sin embargo, tras la separación iglesia- Estado, esta situación no fue sostenible y derivó en problemas graves para las comunidades. En un estudio hecho por Sepúlveda, sobre la región purhépecha, descubrió que los indígenas seguían conservando este sistema de cargos, pero esto llevó a muchos cargueros a la ruina, porque, al no tener las propiedades del hospital, y al convertirse muchas de ellas en haciendas o latifundios, tuvieron que vender sus tierras o emplearse en las haciendas para sostener las cargas.

Para fortuna de algunos, tanto por la mediación de Lázaro Cárdenas, como por mediante la Resolución Presidencial, lograron recuperar sus tierras, así como acreditarse, San Felipe de los Herreros, como Comunidad Indígena.²⁶⁷

Pese a que este sistema de cargos ha sido ampliamente criticado, puesto que en muchas comunidades derivó en pérdida de tierras comunales, por venta de terrenos por parte de los cargueros que carecían de medios económicos para sostener su “cargo” y pagar la fiesta, la manda o el “encargo” correspondiente, esta institución ha cambiado a lo largo del tiempo, y además de mostrar cómo se entrelazan las instituciones religiosas, con las políticas, sociales y culturales, también es un requisito indispensable para las personas que quieran ser autoridad comunal.

Particularmente esto último, refleja y fortalece los valores comunitarios, ya que, a diferencia de los requisitos estatales para ser autoridad, elementos como la formación profesional, el poder económico, el respaldo de grandes empresas que puedan financiar campañas políticas excesivas, no son tan importantes como el servicio a la comunidad, lo que se obtiene a través, justamente de estos cargos; así como de otros requisitos, como estar casado, vivir conforme los valores y principios de la comunidad, y tener el reconocimiento y respeto de la misma.

²⁶⁷Rosas Gutiérrez, Ana Elena, *Los rostros de un milagro, rupturas y continuidades en San Felipe de los Herreros*, op. Cit., pp. 47-49.



Otro actor importante en el sistema de cargos, es el migrante. Michoacán es uno de los estados de la república con índices más altos de migración, y pese a que impacta a la vida comunitaria los migrantes mantienen lazos importantes que se refuerzan y manifiestan a través del aspecto religioso.

Un gran número de migrantes participa en las fiestas religiosas, tanto asistiendo a la comunidad durante las festividades, como aportando sustanciales montos e involucrándose como cargueros de las mismas. Ésta última es particularmente importante, puesto que los cargos se consideran también como un servicio a la comunidad.

3.1.6 Historia oral, otros elementos comunitarios en voz de sus portadores.

No mucho se ha escrito sobre la historia de San Felipe de los Herreros, por lo que el proyecto busca abonar a ello. De los documentos e investigaciones existentes, un nombre figuraba en el ámbito musical, Don Salvador Ramírez.

Don Chava Ramírez fue un gran músico y compositor, comprometido con la vida comunitaria, por lo que además de destacar musicalmente, la gente lo reconoce como autoridad y como mentor de muchos jóvenes músicos, que ahora son padres de los actuales directores de las orquestas de San Felipe. Era evidente que este era un inicio de búsqueda obligado.

Si bien teníamos relación con el Concejo Comunal, la relación con la gente de la comunidad aún estaba por construirse. Así, uno de nuestros primeros acercamientos fue con Doña Cuca, con quien desayunábamos, comíamos y cenábamos, lo que fue generando cercanía.

Más allá de ser una gran informante, Doña Cuca es una persona muy singular, para tratarse de un contexto de una comunidad indígena. De joven estudió y trabajó fuera de San Felipe, en una diversidad de ocupaciones, entre ellas la cocina. Este antecedente se refleja en su personalidad aguda, facilidad de expresión y, sobre todo, en ser una persona muy observadora.



Debido a que es uno de los pocos establecimientos que vende comida durante todo el día, y a que está ubicada frente a la plaza principal, la gente de San Felipe la ubica y la conce, y viceversa, por lo que no le fue difícil ubicar a los músicos que conocieron a Don Chava Ramírez, al igual que a otros vinculados con la pirekua o con la música tradicional.

3.2 El proceso de efectivización del derecho de libre determinación, un momento de reconfiguración social.

Como ya lo hemos mencionado, los mecanismos de protección para el caso del patrimonio inmaterial son pocos, y optar por homologarlos con los que existen para el patrimonio material resulta insuficiente. Esto me llevó a considerar emplear otros mecanismos que, estrictamente, se han contemplado para el ejercicio de derechos político electorales, como los de consulta.

A su vez, esto me inclinó a ampliar mi objeto de estudio en la comunidad, para no enfocarme en los mecanismos de protección de sus prácticas culturales, sino de conservación de su continuidad identitaria, de preservación de valores y, en general, todo lo que implicara la consecuente preservación cultural.

Esto, toda vez que aprecié que si bien no se mantiene esta práctica en particular, la comunidad ha logrado mantener una cohesión y reorganización política que resistió duros embates por parte del Ayuntamiento de Charapan ante la demanda de la comunidad por que les reconocieran el derecho de libre determinación, reconocido constitucionalmente y en tratados internacionales.

Esta cohesión se logró reactivando y fortaleciendo sus formas y estructuras tradicionales. Ahora, habiendo conseguido una sentencia favorable, y habiéndola ejecutado con éxito, busca reactivar no solamente manifestaciones culturales como la pirekua, sino también otros elementos culturales significativos como lo es la lengua materna, la lengua purhépecha.



Respecto a su proceso político interno, pude estar cerca de la comunidad durante el proceso judicial mediante el cual se demandó la efectivización de su derecho de libre determinación y autonomía, lo que implicaba el reconocimiento de sus autoridades tradicionales –un concejo mayor y un concejo de administración, así como la participación comunitaria mediante asambleas generales y asambleas barriales- así como la asignación de su presupuesto directo por parte de la Secretaría de Finanzas del Estado.

Este acompañamiento me había hecho contemplar al derecho de libre determinación como una variable. Consideraba que era una gran herramienta para garantizar la viabilidad de las estructuras, valores y dinámicas comunitarias, como un aliciente importante para la creación de fuentes de empleo y gestión de proyectos que beneficiaran a la comunidad y contrarrestaran los factores que habían propiciado tanto la migración como la impermanencia de comuneros.

A más de un año de haberse ganado el juicio y de haberse ejecutado exitosamente la sentencia del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, pude presenciar en el trabajo de campo, que la organización comunitaria que fue necesaria para resistir este proceso y acometer dichos logros, seguía vigente, contrario a lo que diversos críticos de este proceso habían augurado, como parte del fracaso y sinsentido de estos proyectos comunitarios.

A continuación, transcribo parte de la sentencia del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, a fin de que el lector cuente con una perspectiva más sólida del proceso.

3.2.1 Antecedentes de la Demanda.

El proceso judicial emprendido por la comunidad, es, a mi consideración, lo que Pérez Montesinos conceptualiza como un *factor coyuntural*; un momento que estableció un nuevo orden de cosas, y que logró crear un ambiente de urgencia propicio para promover un nuevo orden de cosas, no solamente para la



comunidad de San Felipe de los Herreros, sino también para la cabecera municipal de Charapan, para el Estado de Michoacán, principalmente.

No obstante, este procedimiento judicial no surgió intempestivamente, sino que fue producto de una serie de encuentros con el Ayuntamiento, no solamente el de turno en 2017, sino con los ayuntamientos anteriores, enfrentamientos y resistencia de la comunidad a distintos conflictos, como el agrario que describí anteriormente, como a distintas políticas de despojo, de negación cultural y de discriminación a sus formas de vida y de organización político-social, que progresivamente fueron afectándolas.

Previa la exposición de la sentencia, transcribo los antecedentes de la demanda que inició este juicio, que narran algunos de los antecedentes más significativos, sin embargo no son los únicos, sino los que logran comprobarse mediante documentos que respaldan el dicho de la comunidad.

1.- Desde hace poco menos de dos años en la comunidad de San Felipe de los Herreros decidimos solicitar al ayuntamiento de Charapan, Michoacán, nos entregue el recurso público que proporcionalmente nos corresponde atendiendo al criterio poblacional y en respeto del derecho de libre determinación que nos asiste en tanto comunidad indígena. La finalidad de dicha solicitud es administrar el recurso directamente debido a que existen importantes deficiencias en lo que respecta a la conclusión de obras públicas y prestación de servicios en nuestra comunidad, además del manejo discrecional, desigual y discriminatorio en la aplicación de los recursos públicos por parte de la administración del municipio. Dicha solicitud se ha llevado en repetidas ocasiones a lo largo de todo este tiempo sin que hasta la fecha se haya tenido respuesta, tal y como se desprende en los puntos subsecuentes.

2.- El 12 de julio de 2015 mediante asamblea comunal es que en la comunidad de San Felipe de los Herreros, tomamos la decisión de requerir al ayuntamiento de Charapan el presupuesto que nos corresponde respecto del año 2015 y posteriores, para ser administrado de manera directa por la comunidad misma.



3.- En Charapan, el 30 de julio de 2015, se llevó a cabo una reunión entre autoridades y un grupo de personas de nuestra comunidad, con el presidente municipal, el síndico y los regidores del ayuntamiento, para informarles personalmente, previo oficio, de la decisión tomada en asamblea y nuestros motivos de inconformidad respecto a la administración del presupuesto, acordándose por parte del presidente únicamente dar seguimiento a las obras inconclusas dentro de nuestra comunidad, quien además se excusó expresando que los problemas se generaban desde la administración del Estado.

4.- En fecha 23 de febrero de 2016, autoridades tradicionales de la comunidad de San Felipe de los Herreros, el presidente municipal, el síndico y los regidores del ayuntamiento de Charapan, firmamos convenio para la entrega y administración de recursos federales y estatales, en el que se acordó dar el 15.6% del total del presupuesto federal y estatal anualmente correspondiente a la comunidad, concerniente a todos los ramos presupuestales, mismo que sería administrado, en función del derecho de libre determinación que nos asiste en cuanto a comunidad purépecha, por autoridades tradicionales de la comunidad.

5.- Ante la falta de cumplimiento por parte de la autoridad municipal del referido convenio, en fecha 2 de marzo de 2016, autoridades de la comunidad de San Felipe de los Herreros remitimos al gobernador del Estado de Michoacán el convenio mencionado para su conocimiento y cumplimiento, solicitándole la no represión a nuestra comunidad por exigir nuestros derechos, quien sin respuesta favorable relacionada a nuestra situación, únicamente nos informó que de acuerdo a la naturaleza de nuestro oficio, el mismo había sido turnado al Subsecretario de Gobernación.



6.- Ante las constantes peticiones a las autoridades para que atendieran nuestras demandas, el ayuntamiento dejó de prestar servicios a nuestra comunidad, y ante tales vicisitudes mediante escrito de fecha 21 de julio de 2016, el Concejo Comunal Purépecha de San Felipe de los Herreros, los jefes de tenencia y la representación de bienes comunales, decidieron girar oficio al cabildo del ayuntamiento de Charapan, requiriendo nuevamente la transferencia de los recursos económicos públicos, que del presupuesto total del municipio corresponde a nuestra comunidad siguiendo el criterio de proporcionalidad poblacional en relación al total del municipio, en atención a nuestro derecho humano de libre determinación que como comunidad indígena nos asiste.

7.- A consecuencia de nuestro oficio, el 15 de agosto de 2016, los regidores oriundos de la comunidad que nos representan en el ayuntamiento de Charapan, Michoacán signaron oficio al presidente municipal solicitando citara a sesión de cabildo extraordinaria, con la finalidad de dar solución a nuestra comunidad. Al no convocar a una reunión para dar solución al planteamiento de la comunidad, en fecha 31 de agosto de 2016, los mismos regidores manifestaron mediante oficio su negativa a firmar actas de cabildo como medida de protesta, mientras no se nos diera una solución.

8.- Al no obtener respuesta alguna, en fecha 27 de enero de 2017, el Concejo Comunal Indígena, los jefes de tenencia y la representación de bienes comunales de nuestra comunidad San Felipe de los Herreros, giramos nuevamente oficio al cabildo del ayuntamiento de Charapan, Michoacán, para que en atención a la petición de fecha 21 de julio de 2016, referente a la solicitud de transferencia de los recursos públicos que nos corresponden y en ejercicio de nuestro derecho de libre determinación que nos asiste como comunidad indígena, generaran una respuesta por escrito a la brevedad posible.



9.- En fecha 6 de febrero de 2017, aún sin respuesta del ayuntamiento, en asamblea comunal, la comunidad de San Felipe de los Herreros ratificamos la intención de administrar de manera directa y proporcional el presupuesto que nos corresponde de acuerdo a nuestro derecho de libre determinación en cuanto a comunidad purépecha, y acordamos autorizar y acompañar a nuestras autoridades para la presentación del presente recurso para hacer efectivos nuestros derechos y administrar de manera directa el presupuesto que nos corresponde.

3.2.2 Sentencia TEEM-JDC-005/2017, el fallo del Tribunal Electoral del Estado de Michoacán.

Parto de rescatar la contextualización que hace el Tribunal sobre la comunidad de San Felipe de los Herreros. Cabe señalar, que todo puede consultarse en el expediente correspondiente.

Esta sentencia es sumamente significativa, ya que determina un criterio importante que ofrece una garantía importante para las formas de vida comunitaria de las que dependen las manifestaciones culturales, la vida comunitaria, sus cosmovisiones, valores y todos sus factores identitarios. Por otro lado, al brindarle medios materiales de subsistencia, les permite tener mecanismos para establecer agendas propias y atender las problemáticas que afrontan.

No obstante, cabe señalar que, como ya se ha visto en el caso de otras comunidades que se encuentran en este supuesto, muchas veces el presupuesto por proporción poblacional, no resuelve en su totalidad ni de primer momento los requerimientos de las comunidades. Abren una puerta para revitalizar y fortalecer sus instituciones e ir atendiendo sus requerimientos de mayor urgencia.

Sin embargo, muchas de las obras que más atención demandan, como en el caso de San Felipe, son obras muy costosas, como obras de drenaje. Además, estos procesos van aparejados de un proceso de aprendizaje y capacitación en materia fiscal, tributaria y de administración pública por parte de las autoridades



tradicionales, lo que muchas veces se complica porque, en la práctica, las dependencias con las que establecen estas nuevas relaciones, son completamente ajenos a las lógicas de organización comunitaria.

Aunque algunas secretarías de Estado, como la Secretaría de Finanzas, o institutos como el Instituto Electoral de Michoacán, en menor y mayor medida, van conociendo estos procesos, las leyes secundarias siguen sin contemplar estructuras colegiadas, o colectivas. La figura de los Concejos comunales han tenido que buscar alternativas en su operación para lograr funcionar bajo los parámetros tanto de estas leyes como de los procedimientos que instruyen.

Cabe destacar que, históricamente, esta ha sido una de las fortalezas de las comunidades, el aprender sobre las estructuras oficiales y, en algunos casos como la Comisión de Cultura y Educación de la comunidad de San Felipe, adoptar lo que operativamente resuelve respecto de las demandas del Estado; así como como amalgamar o situar o combinar sus prácticas, haciéndose espacios dentro de las lógicas y estructuras oficiales.

QUINTO. Contexto de la comunidad de San Felipe de los Herreros²⁶⁸. Antes de entrar al estudio de fondo, debe tomarse en cuenta que la impugnación tiene que ver con una comunidad indígena, por lo que es conveniente establecer algunos aspectos interculturales del pueblo purépecha de San Felipe de los Herreros, municipio de Charapan, Michoacán, a efecto de que en la presente sentencia, se evite la imposición de determinaciones que les resulten ajenas o que no se considere al conjunto de autoridades tradicionales, y que a la postre, puedan resultar un factor agravante o desencadenante de otros escenarios de conflicto dentro de esa comunidad.

Lo anterior, tiene por sustento los criterios emitidos por la Sala Superior, a través de la jurisprudencia 9/2014, y la tesis XLVIII/2016, de rubros, respectivos: “COMUNIDADES INDÍGENAS. LAS AUTORIDADES DEBEN RESOLVER LAS CONTROVERSIAS INTRACOMUNITARIAS A PARTIR DEL ANÁLISIS INTEGRAL

²⁶⁸En este apartado, las negritas son parte del formato de la propia sentencia.



DE SU CONTEXTO (LEGISLACIÓN DE OAXACA).”²¹ y “JUZGAR CON PERSPECTIVA INTERCULTURAL. ELEMENTOS PARA SU APLICACIÓN EN MATERIA ELECTORAL”.

De acuerdo a datos oficiales de diversos organismos gubernamentales, tales como la Secretaría de Desarrollo Social; Instituto Nacional de Lenguas Indígenas; así como la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, se conoce lo siguiente:

El municipio de Charapan, colinda al este con el de Paracho; al noreste Chilchota; al norte Tangancícuaro; al oeste Los Reyes, y al sur Uruapan; y de acuerdo con la Secretaría de Desarrollo Social, es considerado con un alto grado de marginación y rezago, teniendo (12,163) doce mil ciento sesenta y tres habitantes, de los cuales, (5,784) cinco mil setecientos ochenta y cuatro, son hablantes de lengua indígena.²³

Entre sus principales localidades, se encuentran, Charapan (cabecera municipal), Ocumicho, Cocucho, Cruz de Piedra y San Felipe de los Herreros, éste último está a quince kilómetros de la cabecera municipal.²⁴

Específicamente, la comunidad de San Felipe de los Herreros, de acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI), tenía en ese año una población de (1898) mil ochocientos noventa y ocho habitantes, lo que corresponde al 15.6% del total del municipio.²⁶

Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, (INALI), en este pueblo se habla la variante lingüística “purépecha” (en español), la cual pertenece a la agrupación lingüística “tarasco” y de la familia lingüística “Tarasca”.²⁷

Así, este órgano jurisdiccional considera que el hecho de que la población indígena de San Felipe de los Herreros, sea minoritaria con respecto a la totalidad de la población del municipio de Charapan, no es motivo para que no se proteja el



ejercicio de los derechos humanos de sus habitantes a la libre determinación y autogobierno.

Se estima ello, en virtud de que **la normativa constitucional e internacional atinentes, tienen como uno de sus objetivos, eliminar las condiciones de vulnerabilidad en que históricamente han vivido estos pueblos, para lograr derechos iguales con respecto a su participación en la vida pública; por lo que es obligación de las autoridades promover, respetar, proteger y garantizar los derechos de las personas y comunidades indígenas, aun cuando su población sea minoritaria.**²⁸

Por otro lado, también es importante referir que San Felipe de los Herreros, **cuenta básicamente con tres representaciones legítimas, una municipal que corresponde a la Jefatura de Tenencia; y otras dos comunales, pertenecientes a los “Representantes de Bienes Comunales” y “Consejo Comunal Indígena”;** representación que –como se estudió en el considerando de requisitos de procedencia– no está controvertida en el caso concreto.

Entonces, se puede concluir que la parte actora es, indudablemente, una comunidad indígena del pueblo purépecha, y que tiene sus propias autoridades de representación; lo cual, supone el derecho de sus miembros a participar sin discriminación alguna en la toma de decisiones en la vida política, de acuerdo con sus propios procedimientos.

RESUMEN DE LA SENTENCIA TEEM-JDC-005/2017

El 12 de julio de 2015, mediante Asamblea General, la comunidad de San Felipe de los Herreros, decidió solicitar al Ayuntamiento de Charapan, Michoacán, los recursos públicos que les corresponde para administrarlos directamente; como consecuencia, el 23 de febrero de 2016, ambas partes celebraron convenio para la entrega y administración de tales recursos; ante el incumplimiento de ese convenio por parte del Ayuntamiento, el 6 de febrero de 2017, la comunidad indígena autorizó a sus autoridades tradicionales para que promovieran un juicio



ante el Tribunal Electoral, a fin de exigir que se les entreguen los recursos públicos a que tienen derecho; demanda que se presentó el 22 de marzo de 2017.

En el escrito de impugnación, los actores alegaron violaciones a su derecho a la libre determinación y autogobierno, vinculado con el acceso efectivo a la participación política; ya que para mantener las formas tradicionales de organización en su comunidad, requieren tener independencia económica, tal como diversas disposiciones constitucionales y convencionales lo establecen, por lo que exigieron que el Ayuntamiento cumpliera el convenio suscrito y les entregara los recursos públicos que les corresponde, para administrarlos directamente.

Al respecto, el Tribunal Electoral del Estado de Michoacán, en su sesión pública del 27 de abril de 2017, estableció que frente al derecho de la Comunidad Indígena a determinar libremente su desarrollo económico, social y cultural y, específicamente, a administrar los recursos que les corresponden; el Ayuntamiento de Charapan, en el convenio de 23 de febrero de 2016, suscrito por él y las autoridades representantes de la comunidad, hizo constar su obligación de entregar las asignaciones presupuestales que ese pueblo purépecha decidió administrar directamente; convenio que fue reconocido legalmente.

Por tanto, el Tribunal ordenó al Ayuntamiento de Charapan, Michoacán, que entregue los recursos públicos, que conforme a la Constitución Federal y a la ley, le corresponden a la comunidad de San Felipe de los Herreros, atendiendo al convenio celebrado el 23 de febrero del 2016.

En ese sentido, se vinculó al Ayuntamiento de Charapan, a fin de que, en los términos del convenio, conjuntamente con la comunidad de San Felipe de los



Herreros, a través de sus autoridades representantes, en un plazo de 15 días hábiles, acuerden los elementos necesarios que se requieran para complementar la entrega y administración de los recursos públicos; los cuales deberán ser compatibles con los sistemas tradicionales de la comunidad.

RESUELVE:

PRIMERO. Este Tribunal es competente a través del Juicio para la Protección de los Derechos Político-Electorales del Ciudadano, para conocer y resolver el presente juicio, en términos del considerando primero de esta sentencia.

SEGUNDO. Se ordena al Ayuntamiento de Charapan, Michoacán, que entregue los recursos públicos correspondientes a la comunidad de San Felipe de los Herreros, teniendo como parámetro, el convenio de veintitrés de febrero de dos mil dieciséis, celebrado entre ese Ayuntamiento y las autoridades representantes de la comunidad indígena referida.

TERCERO. A efecto de realizar lo anterior, se vincula al Ayuntamiento de Charapan, Michoacán, para que, en un plazo no mayor a quince días hábiles, conjuntamente con la comunidad indígena de San Felipe de los Herreros, a través de sus autoridades representantes, acuerden los elementos mínimos que sean necesarios para complementar la entrega y administración de los recursos públicos, en los términos del convenio suscrito entre ambas partes; los cuales deberán ser compatibles con los sistemas tradicionales de esa comunidad.

CUARTO. Se ordena a la autoridad responsable, que dentro del plazo fijado en resolutivo anterior, informe a este Tribunal, sobre los actos tendientes al



cumplimiento de esta sentencia; y dentro de los tres días hábiles posteriores al vencimiento del plazo, informe sobre el cumplimiento total.

QUINTO. Se solicita a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, por conducto de su Departamento de Idiomas, que colabore con este Tribunal para realizar la traducción a la lengua purépecha, del resumen y puntos resolutiveos de esta sentencia; y remita la atinente traducción a este órgano jurisdiccional, a fin de que se realicen las acciones pertinentes para su difusión.

SEXTO. Se vincula al Sistema Michoacano de Radio y Televisión y al Ayuntamiento de Charapan, Michoacán, para que una vez que se realice la traducción del resumen y puntos resolutiveos de esta sentencia; la primera, la difunda a los integrantes de la comunidad de San Felipe de los Herreros, mediante sus distintas frecuencias de radio con cobertura en el Municipio de Charapan, Michoacán; y la segunda, para que la haga del conocimiento a la comunidad.

SÉPTIMO. Se instruye a la Secretaría General de Acuerdos, para que certifique el resumen y puntos resolutiveos de esta sentencia, a efecto de remitirlos para su traducción; y una vez que se cuente con ésta última, la envíe a su vez al Sistema Michoacano de Radio y Televisión, así como al Ayuntamiento de Charapan, Michoacán para efectos de su difusión.

3.3 Libre determinación y autogobierno.

3.3.1 Sobre la autoridad y la participación política de la comunidad.

Haciendo un contraste entre las lógicas comunitarias y las Estatales, resalto, de inicio, las que percibí tras mi trabajo con la comunidad. De inicio, la proximidad de la gente a sus autoridades comunitarias les coloca en una posición más horizontal respecto de éstas que la de cualquier otro ciudadano respecto de las autoridades,



ya sean administrativas, judiciales o legislativas en espacios operados por las lógicas estatistas.

Esta proximidad, también en un sentido inverso, de las autoridades con la comunidad, genera una mayor cercanía también a sus problemáticas, posicionamientos, reclamos, inconformidades, etc. Esto se traduce en agendas políticas que responden en buena medida a éstas.

Puede relativizarse lo plausible de este hecho arguyendo que, al compartir un espacio más reducido, tanto territorial como socialmente, indirectamente se benefician de la atención de dichas problemáticas y demandas, o que se debe a que la comunidad goza de mecanismos de distitución de las autoridades con las que no contamos quienes no pertenecemos a sistemas político-normativos indígenas, como lo son las asambleas de barrios o generalmes, mediante las cuales la participación política de los comuneros se ejerce de manera frontal hacia sus represntantes.

Bien es cierto que un miembro del concejo comunal puede ser pariente del inconforme, y esto lo comprometa a atender su reclamo o demanda, pero justamente este tipo de compromiso profundo, en el que la comunidad se auto regula através de lazos cosanguíneos, de compadrazgo, y/o por convicción de los principios religiosos que profesa.

Esto lo evidenció Tío Tacho, quien es Concejero de la Comisión de Deporte, Educación y Cultura. El compromiso moral de la gente que ha formado parte de los Concejos encuentra inspiración y fundamento en principios tanto religiosos como en los postulados de la filosofía del grupo de Alcohólicos Anónimos.

Es bien sabido que los pueblos y las comunidades indígenas, en su gran mayoría, tienen un gran arraigo religioso hasta la fecha. Inclusive sus autoridades y prácticas normativas tienen límites poco claros al momento de pretender diferenciar el aspecto religioso del político o jurídico; lo cual no es necesariamente indeseable, ya que al consolidarse como prácticas casi tradicionales, han contribuido a su istematización y arraigo.



De igualmente es conocido el problema de alcoholismo generalizado en las comunidades indígenas, lo que sí bien sigue representando retos a las autoridades tradicionales o no, también ha difundido los principios del grupo de Alcohólicos Anónimos, que se basa también en la creencia en un “poder superior”, la cual encuentra idéntico reflejo en su profunda creencia y práctica católica.

Esto explica, en mediana medida, el porqué la calidad moral e integridad de las personas que aspiran a ser autoridades debe ser reforzada a través de otra práctica muy vieja, la de los “cargos”. Solamente puede ser autoridad comunal quien haya cumplido alguna cantidad de cargos esto es, quien haya prestado servicios específicos a la comunidad en diversas ocasiones.

Por citar un ejemplo que presencié durante mi estancia, me refiero a la fiesta de San Juan, la cual tiene como día central el 24 de junio de cada año. Cada celebración, la cual dura entre 3 y 5 o 6 días, es responsabilidad de la familia del “carguero”, quien es un niño o persona que generalmente afronta situaciones adversas de salud, que se encomienda a San Juan para pedir que le conceda a éste un milagro específico.

Los comuneros son conscientes de que el milagro puede o no concedérseles, que implica un “salto de fe” y que, no obstante que no les sea concedido, deben cumplir con el compromiso de organizar la fiesta, lo que consiste en: habilitar un patio con una estructura hecha completamente de madera (generalmente de pino) sobre la cual puedan zapatear los bailarines, construir y adornar el nicho de la imagen de San Juan, al igual que hacer un cercado tanto al espacio donde se colocarán los músicos como los corredores para los danzantes, contratar a una banda de alientos que tocará únicamente música tradicional (sones, sones abajeños y oberturas), ofrecer la comida y bebida durante los días que dure la fiesta.

Aunque parecerá algo menor, esto implica, a demás de los costos económicos, labores de logística, de trabajo comunitario y familiar, por lo que la familia acompaña al posible carguero a solicitar la autorización de la autoridad civil (es de destacar que no acuden ante el sacerdote de la comunidad) y lo asumen con él;



pero también el de cortar la madera en tablones del mismo tamaño, lijarlos, clavarlos, mantenerlos en buen estado, así como otra serie de labores que consume mucho del presupuesto y tiempo de la familia.

3.3.2 Agendas políticas autonómicas.

Algo que garantiza el derecho de libre determinación a las comunidades como San Felipe, es la facultad de autogobernarse, y con ello la posibilidad de dictar su propia agenda política, caso contrario a lo que sucede con aquellas que aún no lo ejercen.

A pesar de que, en ambos casos, las comunidades siguen siendo parte integrante del Estado mexicano, de su territorio y jurisdicción, y de que su autogobierno también encuentra límites en el respeto a los derechos humanos y en la constitución, las agendas políticas de las autoridades comunales obedecen más a las necesidades de la comunidad, que es su entorno inmediato.

Así pues, los organismos Estatales que integran al poder ejecutivo, desde los centralizados hasta los paraestatales, están sujetos a una agenda política homogénea y hegemónica, oficialmente reglamentada en los “planes nacionales de desarrollo”²⁶⁹ que cada administración pública federal implementa al inicio de su mandato, y que a su vez responde a demandas, intereses y compromisos globales.

Estos planes de desarrollo, que son las acciones que regulan la actividad económica, social, política y cultural, están sujetos -a su vez- a las atribuciones del poder ejecutivo establecidas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, lo que le da un marco de acción genérico y fijo para los 6 años que dure la correspondiente administración.

²⁶⁹ la Ley de Planeación vigente, en su artículo 3° lo define como: “la ordenación racional y sistemática de acciones que, **en base al ejercicio de las atribuciones del Ejecutivo Federal** en materia de regulación y promoción de la actividad económica, social, política, **cultural**, de protección al ambiente y aprovechamiento racional de los recursos naturales así como de ordenamiento territorial de los asentamientos humanos y desarrollo urbano, tiene como propósito la transformación de la realidad del país, de conformidad con las normas, principios y objetivos que la propia Constitución y la ley establecen.”, siendo éste de responsabilidad del ejecutivo federal. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/59_160218.pdf



Por su parte, el artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos establece que “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica y federal, compuesta por Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior”²⁷⁰, refiriéndose también al poder legislativo y judicial, confiriéndoles un marco de acción que se desprende del artículo 124: “Las facultades que no están expresamente concedidas por esta Constitución a los funcionarios federales, se entienden reservadas a los Estados o a la Ciudad de México, en los ámbitos de sus respectivas competencias”²⁷¹

De lo anterior se desprenden dos aristas respecto del marco de acción de los poderes e instituciones que conforman al Estado, de inicio, las políticas públicas derivadas de cualquier institución u organismo público, dependen del presupuesto que les sea asignado, y éste se distribuye en atención a dicho Plan Nacional de Desarrollo,²⁷² lo que privilegia ciertos rubros de interés Estatal y limita o imposibilita impulsar agendas contrahegemónicas, que respondan a intereses de grupos que no detentan político o económico suficiente para posicionar sus demandas e intereses en estos programas y planes.

La segunda arista obedece a que, los organismos y autoridades más próximas a la población, como la esfera municipal, tras la reserva de facultades de los poderes federales y estatales, quedan enmarcados en un ámbito de acción más limitado que aquel de las comunidades indígenas que ejercen el autogobierno. Igualmente los Estados, que pese a ser soberanos, encuentran la limitación de ejercer ciertas facultades que se reserva la federación, así como estos otros planes de gobierno que van limitándola a aspectos -pareciera- aprobados por el ejecutivo federal.

²⁷⁰ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 40. Consultado en http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_270818.pdf.

²⁷¹ Ibidem, artículo 124.

²⁷² En el sitio web oficial correspondiente a la administración pública del Presidente Enrique Peña Nieto, se encuentra definido como: “...primero, un documento de trabajo que rige la programación y presupuestación de toda la Administración Pública Federal; ha sido concebido como un canal de comunicación del Gobierno de la República, que transmite a toda la ciudadanía de una manera clara, concisa y medible la visión y estrategia de gobierno de la presente Administración.” <http://pnd.gob.mx/>



Ahora bien, otro elemento que se pone de relieve bajo estas lógicas de diseño de un plan general, federal, ajeno a la diversidad cultural y los retos que representa (aunque pretenda abordarse de manera genérica mediante la arista cultural), es el grado de participación que propicia, respecto de las agendas de las autoridades comunitarias.

Constitucionalmente, la forma de participación que el pueblo “soberanamente” elige es la democracia, lo que le “da” -la posibilidad mas no los medios- de modificar la forma de gobierno, ya que al ser también un sistema de gobierno representativo, la soberanía se ejerce a través de los poderes de la unión, y estos se eligen -salvo el judicial- mediante elecciones “libres y auténticas”,²⁷³ y al hablar de elecciones hablamos de opciones, traducidas en partidos políticos, que se pensaban como las únicas vías para ejercer el derecho de participación político-electoral.

No obstante, el esquema de partidos políticos conserva las mismas estructuras jerárquicas, elitistas, no incluyentes y en absoluto horizontales, mientras que los esquemas comunitarios son colectivos, abiertos, y aunque hay temas y decisiones que se discuten también entre las autoridades, la proximidad de la gente con sus autoridades, les permite ejercer facultades de vigilancia y supervisión más efectivas.

En el caso de las comunidades purhépechas, como San Felipe de los Herreros, que se rigen bajo esquemas de autogobierno, la destitución de mandato es una práctica activa que se ejerce a través de las Asambleas comunitarias. Estos mecanismos de participación asamblearia, ya sea por barrios²⁷⁴ o generales, acerca a un foro muy próximo y abierto la relación comunidad-autoridad. Es casi un careo de éstas para con la comunidad, el formato es tan poco solemne que permite flexibilizar su desarrollo.

²⁷³ Ibidem, artículo 41.

²⁷⁴ Los barrios son formas de distribución poblacional muy antigua. Actualmente conservado en las comunidades, ya sea con motivos religiosos, políticos o ambos. Hay comunidades que organizan asambleas de barrios, en las cuales se discuten los asuntos más relevantes y se toman decisiones que serán sometidas a conocimiento de la comunidad mediante las Asambleas Generales, donde asiste quien quiera participar, y podrá enterarse de lo discutido en otros barrios, así como participar en toma de decisiones.



Esta cercanía y horizontalidad con las autoridades, la facilidad para contactarlos, conocer su procedencia, a su familia, su domicilio, su trayectoria, propicia una participación más activa, menos selectiva y excluyente. Sin embargo, cabe señalar que uno de los grandes retos es que, pese a contar con el reconocimiento a su autogobierno, aún están sujetos a las legislaciones y estructuras estatales, las cuales están diseñadas para la individualidad, donde la colectividad resulta un factor de “entorpecimiento”, de incompatibilidad.

Esto apunta dos contrastes más entre los sistemas de gobierno indígena y los estatales: el que se refiere a la legitimidad tanto de las autoridades como de sus actuaciones/ agendas, y la que evidencia las limitaciones del sistema estatal para recoger y resolver las demandas colectivas, no únicamente de los pueblos y comunidades indígenas.

El primer contraste, que se refiere a la legitimidad de las autoridades y su actuación, pone de relieve valores que permean y rigen la vida comunitaria, lo que explica porqué los límites entre las prácticas culturales y religiosas se entremezclan con las prácticas políticas.

Caso contrario al estatal, donde se evidencia claramente las posturas epistémicas que lograron construir todo un sistema en torno a su objeto de estudio, el fenómeno jurídico. Lo religioso se encuentra reservado a la iglesia, y por parte del Estado, una Secretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos, y una Dirección General de Asociaciones Religiosas²⁷⁵; lo cultural está igualmente reservado a los organismos facultados para ello; y lo jurídico, dependiendo de la materia que sea, será turnado a la autoridad competente.

En una comunidad indígena esto no es así. La limitación de pensar, entender y regular a las comunidades indígenas desde esquemas positivistas se han probado insuficientes y discriminatorias. Insuficientes porque para el “deber ser” del derecho, esta plasticidad y entrecruce de ámbitos y competencias, alejado de su sistema, es incomprensible e inatendible.

²⁷⁵ Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf



Mencionaré un ejemplo que evidencia la imposibilidad estatal para comprender y operar su sistema, sobre todo administrativo, en esquemas colectivos. Conocí de este primer caso tras la ejecución de sentencia, la cual ordenó al Estado, a través del Ayuntamiento de Charapan, Michoacán, entregar los recursos públicos correspondientes a la comunidad.

Para esto, la comunidad de San Felipe tuvo que tramitar una cuenta bancaria y la realización de ciertos trámites ante la Secretaría de Finanzas del Estado. En ambos casos, pese a haber sido reconocido el “Consejo Comunal Indígena” como autoridad de la comunidad, les exigían designar a autoridades individuales a efectos de proceder con los trámites de apertura de cuenta bancaria para el depósito de los recursos públicos, y posteriormente la designación de un tesorero y autoridad responsable para la firma de documentos en la Secretaría de Finanzas.

Esta paradoja que discursiva y legalmente nos ha instruido bajo la idea de unidad nacional, que se construyó sobre sistemas homólogos para *individuos* “mexicanos”, pero a su vez garante de la diversidad cultural, sigue probándose contradictoria y limitada; lo cual se hace más patente a través de los instrumentos internacionales que han sido invocados en juicios para la protección de estos derechos colectivos que no parecen poderse ejercer bajo una lógica normativa nacional, sino es a través de este bloque de constitucionalidad producto de la reforma de 2011.

Mientras que a nivel teórico y judicial (en algunos niveles), el derecho de libre determinación y la consecuencia autonomía que otorga a las comunidades parece ser clara, viable, en el ámbito administrativo, en los niveles más operativos y cercanos a la población, se evidencian las carencias derivadas de la falta de armonización de la legislación secundaria a estos principios constitucionales. Siendo éste el segundo contraste.

Pareciera que tenemos una constitución que, en algunos apartados, artículos o materias, ha transitado a un bloque de constitucionalidad e, incluso, a uno de convencionalidad, mientras otros se han quedado varados en paradigmas



netamente positivistas. Lo que explicaría el porqué la legislación secundaria está enclavada en este paradigma.

3.4 Retos y desafíos para la salvaguardia del patrimonio inmaterial; apuntes desde campo

Un primer factor que se puso de relieve durante la elaboración del trabajo de campo, que ya se dibujaba desde las lecturas sobre el conflicto suscitado tras la inscripción de la *pirekua* en la Lista de la UNESCO, es que, para el Derecho y las políticas públicas culturales y de patrimonio cultural, los sujetos/actores/detentadores de éstos, han sido desplazados precisamente por las manifestaciones culturales o por el patrimonio cultural.

Tanto en los instrumentos jurídicos, en las políticas públicas, como en los discursos oficiales, pareciera que los detentadores juegan un papel secundario, y que basta con *procurar* integrarlos y fomentar su *participación* en la *gestión* del patrimonio cultural.

Este punto merece reflexión, porque, por un lado, los derechos culturales reconocen al individuo el derecho a participar en la vida cultural y a acceder a la cultura. En su dimensión individual, los derechos culturales parecen darle una centralidad al sujeto que no está tan clara en la dimensión colectiva. Esto me puede llevar a concluir que esto se traduce en una libertad individual a participar, comprender, recrear y asumir una cultura, como ante un ente externo.

Este mismo fenómeno lo observo en cuanto a la dimensión política. Oficialmente pareciera hacer más sencillo efectivizar la participación política en esquemas democráticos que en regímenes autonómicos. Con esto no quiero decir que los democráticos sean eficaces y satisfagan los derechos político-electorales de los ciudadanos, pero cuentan con estructuras jurídico-administrativas más robustas y eficaces que las que viabilizan el ejercicio del derecho a la libre determinación y autonomía de las comunidades, como colectivo.



Uno de los ejemplos quizá más ilustrativos, sobre cómo los instrumentos jurídicos y políticas de salvaguardia muchas veces desdibujan a los sujetos, es la artesanía, debido a que no era común que los artesanos firmaran sus obras y creaciones, los actores parecen quedar relegados a planos secundarios en los que se entronizan las piezas y los objetos, y así mismo la protección se piensa más sobre la documentación de técnicas, la creación de talleres y en facilitar la manufactura de éstos.

Proteger una práctica que subiste por y para la comunidad portadora, sin proteger a quienes la integran, es vulnerarla y exponerla a riesgos de pérdida altos. Por tanto, para proteger a la cultura, necesariamente debe protegerse a los sujetos, lo que implica garantizar el ejercicio efectivo de otros derechos, principalmente los sociales. Aunque lo detallaré posteriormente, esta es precisamente una de las causas referidas por Don Fernando Cruz²⁷⁶. Según cuenta, ser pireri era complicado porque la paga consistía en el libre consumo de alcohol, generalmente los invitaban a tocar en serenatas o eventos nocturnos, de los cuales regresaban muy tarde, ocasionándole problemas familiares.

A comparación de los músicos de orquesta, el pireri no contaba con una certeza o retribución económica que pudiera ser un sustento para su familia. Por lo que, si la gente no tiene resueltas sus necesidades básicas, difícilmente tendrá como prioridad la protección cultural. Esto nos lo cuenta no solamente Don Fernando Cruz, sino también su hijo, “Tío Pelayo”, y algunos más.

Por un lado, nos compartieron que la gran mayoría de los músicos tienen otros oficios, o cuando menos tocan diversos géneros. Un músico de orquesta de la comunidad toca también en bandas tipo Sinaloense, puesto que es lo que la gente contrata con mayor frecuencia, tanto para las fiestas comunitarias, como para eventos privados.

²⁷⁶ Mucha gente lo refiere como el último pireri de la comunidad, aunque hay personas que aún reconocen a algunos otros pireris, lo que hace pensar que la práctica pudo haber cambiado significativamente como para distinguir a pireris “de los viejos” respecto de otros más jóvenes que no toda la comunidad identifica como tales.



De inicio, Tío Pelayo, hijo de Don Fernando Cruz, quien actualmente es el Director de la Orquesta, por enfermedad de su papá, no se formó como músico desde niño. Refiere que fue hasta pasada la adolescencia que comenzó a integrarse, estudiar su instrumento y a enrolarse en la música. Lo que refleja un posible desinterés de Don Fernando porque su hijo aprendiera a tocar, pero, sobre todo, que se convirtiera en músico.

Caso contrario al de su hijo. Cuenta Tío Pelayo que su niño ha tenido un acercamiento más “orgánico” con la música. Juega con los instrumentos y, sin que abiertamente lo haya dicho, parece tener apertura a que su hijo se involucre y aprenda música. Esto me puede hacer pensar que su experiencia, como músico de orquesta y banda es más satisfactoria que aquella de su papá.

Esta relación entre la práctica cultural y su potencial como medio de sustento económico, si bien no es una regla inquebrantable, es una constante en las entrevistas. Tal es el caso de Gabriel Garcia, nieto de Don Salvador Ramírez, un gran compositor de San Felipe.

En la entrevista, Gabriel García nos compartía que tampoco aprendió música desde niño, fue un proceso progresivo que, al igual que la mayoría de los jóvenes de las poblaciones aledañas, aprendían con músicos de las comunidades que a su vez aprendían de otros músicos de comunidad.

No obstante, también Gabriel tiene otro oficio, de hecho, cuando llegamos a buscarlo estaba en una obra. Otra pista que me ayuda a entenderlo así, es que cuenta cómo su proceso formativo fue bastante largo y lento, al igual que el proceso que le llevó asumirse como músico, el cual se vio influenciado por la insistencia de su abuelo para que fuera más constante y para que se integrara a agrupaciones donde percibió ganancias por tocar.

3.4.1 La dimensión política de la cultura.



Aceptar a la cultura como una concepción que la comunidad produce y reproduce; así como una dimensión comunitaria que la misma comunidad resignifica permite entender la interdependencia con cada aspecto de la vida comunitaria. La cultura no está, ni debe, desvinculada de otros ámbitos. Uno de los efectos de esta desvinculación es la neutralización de la cultura, su despolitización.

Comprender esto desde una lógica occidental, hegemónica, positivista, puede ser un tanto complicado, dado que la segmentación con la que estudiamos los fenómenos sociales permea en la forma en que observamos la realidad. Desde esta óptica, la cultura es fronteriza a lo social, a lo económico, a lo religioso, y así sucesivamente.

Esto refuerza las posturas de que tanto la cultura como el patrimonio cultural son espacios de disputa política, aún dominado por grupos hegemónicos como el mercado –a través de las transnacionales o empresas de telecomunicación-, como grupos políticos. Así, asimilarlos con las lógicas mercantiles los asume como un algo acabado, con usos y valores determinados por grupos que diferencian y determinan lo que es de lo que no es cultura, los refleja inertes y prediseñados.

Desde los discursos y políticas públicas hasta las herramientas que se utilizan para difundirlos –carteles, videos promocionales, espectaculares- desdibujan o descontextualizan no solamente a los sujetos, sino también cómo se relaciona la cultura con otros ámbitos comunitarios y el papel que juega.

La cultura comunitaria, que es la que se postula para inscribir en las listas representativas del patrimonio inmaterial, contrario a ello, no se desvincula de otros ámbitos. Un ejemplo muy claro en el caso de San Felipe es el caso de las competencias de las autoridades. Éstas no son únicamente autoridades divididas en cuanto lo agrario y lo civil, sino que las autoridades civiles tienen un fuerte vínculo religioso. La solicitud de los comuneros que quieren fungir como cargueros en las fiestas, hacen su solicitud ante el Jefe de Tenencia.

Las autoridades fungen también un rol importante en la custodia de las tradiciones. Existe inclusive un documento que firman los cargueros en el que se



comprometen a no modificar la fiesta de San Juan, lo que le da cierta facultad de vigilancia a la autoridad sobre cuestiones culturales y religiosas. Este podría considerarse como un mecanismo de salvaguarda, más no únicamente de la música o de una práctica cultural de manera aislada, ya que se busca preservar tanto la dinámica de la fiesta, como la función y obligaciones del carguero, así como el sentido ritual de ésta.

La polaridad que percibo en cuanto a la *pirekua* es que, pese a ser la única población²⁷⁷ que ha logrado que durante una festividad, tan importante y extensa como es la del 24 de junio dedicada a San Juan Bautista, se interprete únicamente música tradicional –música de orquesta, sones y abajeños²⁷⁸-, y siendo una población con muy bajo índice de hablantes purhépechas, la *pirekua* se ha desarraigado y ha sido sustituida por otros géneros como los arriba mencionados. Sin embargo, a diferencia de otras comunidades con mayor cantidad de hablantes purhépechas y en las que existen mayor número de *pireris*, San Felipe ha logrado que la misma gente mantenga la música tradicional como único género interpretado los 3 o 5 días que llega a durar ésta, sin dejar que otras bandas *tipo sinaloenses*, tan populares en la mayoría de las fiestas patronales comunitarias de la región, se vuelvan centrales.

3.5 Breve síntesis sobre la develación de los elementos centrales para repensar y redimensionar el patrimonio inmaterial producto del diálogo con la comunidad.

Me gustaría apuntalar elementos muy importantes que descubrí a lo largo del acompañamiento jurídico en la demanda por la efectivización del derecho de la libre determinación de la comunidad, así como durante la estadía en la misma.

²⁷⁷ Esto lo refirieron varios de los músicos con los que platicamos durante la fiesta de San Juan, muchos de ellos ni siquiera pertenecen a la comunidad, pero todos siendo músicos que conocen gran cantidad de poblaciones purhépechas, que han tocado en ellas y que tienen relación con gente y músicos de éstas, lo que les permite hacer este mapeo.

²⁷⁸ Explican los músicos en sus entrevistas que son dos géneros distintos entre sí y respecto del “son abajeño” de tierra caliente. El abajeño es más “alegre”, mientras el otro es más clamo.



De manera enunciativa, el primero es que el patrimonio inmaterial va más allá de la práctica cultural; otro elemento es que el patrimonio inmaterial es la comunidad, por tanto, para salvaguardarlo hay que proteger a las comunidades; salvaguardar a la comunidad implica proteger todo aquello que la constituye, sus valores, sus prácticas culturales, su estructura social, política y religiosa, así como sus territorios y formas sostenibles de vida que garanticen el buen vivir colectivo.

De inicio, efectivamente lo que ahora conocemos como “patrimonio cultural inmaterial” va más allá de las prácticas culturales que se han pretendido salvaguardar mediante las políticas públicas estatales, y éste tiene fronteras menos claras y menos evidentes en la vida comunitaria de lo que pareciera desde la teoría y la legislación²⁷⁹.

No todos los miembros de la comunidad han asumido el discurso que lo configura en términos de patrimonio inmaterial, sin embargo lo viven, lo recrean, se identifican con y a través de él, y aún así, no lo limitan a sus prácticas culturales, porque éstas no son más que su cotidianidad, lo que conocen y hacen, no lo perciben como un algo aparte que requiera de categorización conceptual, no requiere ser nombrado de alguna manera particular.

A esto sirve de ejemplo una de las experiencias vividas con Doña Cuca y una de sus amigas más cercanas, la preparación del “atole de prieto” para el rezo del rosario de una santa. En San Felipe se acostumbra preparar atole y tamales, o algún otro acompañamiento, que se ofrecen a quienes acudan a rezar el rosario en vísperas del santo del que se trate.

Si esto se quisiera traducir a lógicas patrimoniales, múltiples elementos pueden derivarse de esto, desde prácticas culinarias, hasta roles sociales que se evidencian, sin embargo, nada de esto está presente en las narrativas locales. Y, aunque el discurso de Doña Cuca y de su amiga distan dado al capital cultural que

²⁷⁹ Reconozco la trascendencia e importancia de contar con categorías conceptuales que sirvan a académicos y actores culturales institucionales, así como a legisladores y juristas para acercarse a fenómenos sociales que hasta hacía poco eran ajenos a los estudios jurídicos. Igualmente han servido para que las luchas sociales encuentren herramientas legales para fortalecerlas, visibilizarlas y reivindicar sus discursos y formas de vida.



cada una posee²⁸⁰, los dos son una descripción para compartir. Si bien Doña Cuca parece hacerlo pensando en lo que nos gustaría conocer -lo distinto, lo que desconocemos-, y aunque ambas procuran ser detalladas en sus descripciones, no se justifican como mujeres comunitarias a través de esto.

Pareciera que, tan asumida tienen su identidad que no necesitan justificarla a través de discursos o elementos distintivos. Este fenómeno, de reafirmarse mediante el contraste con el “otro” diferente, sucede más con aquellos miembros de la comunidad que han contrastado “otras” formas de ser, de ser músico, de ser purhépecha, de ser autoridad.

En este sentido, retomo la experiencia del pireri Daniel, de Comachuén. Daniel formó parte del movimiento de músicos y pireriechas que se movilizaron para exigir participación en el proceso de patrimonialización. A diferencia, no solamente de Doña Cuca, sino también de muchos otros músicos y pireris, Daniel ha trabajado en instituciones públicas, coordinado una orquesta en Uruapan, y acompañado el proceso de investigación de la socióloga de la UNAM Georgina Flores, lo que se refleja en su discurso, en cómo traduce su experiencia como músico comunitario y como portador de este patrimonio inmaterial.

Daniel, a diferencia de mucha gente -incluidos trabajadores de instancias públicas involucrados en el quehacer cultural, juristas y académicos-, cuenta con este capital que le da acceso a entender, vivir, narrar y movilizar lo que referimos como “patrimonio inmaterial” de muchas maneras, y algunas de ellas inaccesibles incluso para quienes pretendemos hacerlo de la manera menos colonial posible.

3.5.1 La necesidad del diálogo de saberes en los estudios jurídicos. Reflexiones propiciadas por la experiencia de campo.

Ya relativo al trabajo de campo, algo que llamó particularmente mi atención sobre las entrevistas con los músicos de la comunidad es su narrativa. Retomando a Gramsci, el capital cultural de cada uno de ellos determina no solamente su

²⁸⁰ Ya había descrito brevemente el contexto formativo de Doña Cuca, sin embargo, su amiga -de quien no tengo registro de nombre-, es una mujer de alrededor de 50 años que ha vivido en la comunidad, desempeñándose en un ámbito más doméstico.



narrativa sobre la cultura, sino también la importancia, indiferencia o desconocimiento que muestran respecto de las acciones suscitadas a raíz del reconocimiento de la *pirekua* como patrimonio cultural inmaterial.

Inicialmente, mis entrevistas estaban pensadas como un una vía para conocer los mecanismos de la comunidad, como parte del pueblo purhépecha, que han mantenido viva a la *pirekua*. Sin embargo, al interactuar con la comunidad y platicar con los músicos, concienticé muchas limitaciones a mi planteamiento y búsqueda inicial.

La primera y más general de estas limitaciones, y un tano una contradicción “colonialista” de mi parte, fue asumir que por ser purhépecha, la comunidad conservaría la *pirekua*; dicho de otra forma, que *toda* comunidad purhépecha recrea su identidad purhépecha de la misma mara y a través de las mismas vías y manifestaciones culturales.

Obvié que la diversidad cultural va más allá de las categorías “más diferenciadas” desde la academia y los sectores mestizos, como aquellas dicotomías que nos siguen teniendo como referente: lo mestizo y lo indígena. Lo diverso es aquello que no es mestizo, que no cabe en los estándares occidentales.

Esta gran omisión de reparo de mi parte me hizo comprobar, una vez más, el grado de colonialidad en el saber, pero también en los instrumentos jurídicos relativos a la cultura, ya que si bien cada vez se extiende más el clamor por el “respeto y reconocimiento” a la diversidad cultural, ésta se sigue entendiendo como lo diverso *a/* estandar occidentalizado: los saberes que no son ciencia, la música tradicional y/ó folklórica que se vincula con lo “popular” y se desvincula de la música culta o de academia, etc.

Pensamos que el otro es distinto respecto a nosotros, pero igual entre ellos, como si nuestra percepción de que son distintos a nosotros los homologara e hiciera indistinto comprender su diferencia. Ésta considero que es es otra deficiencia no sólo de los instrumentos jurídicos en materia cultural, sino también de las políticas y programas culturales.



Se ha normalizado tanto la idea de que basta con *respetar y reconocer* la diversidad, que cualquier otra postura activa, que implique no solamente el no hacer, sino el hacer por el otro, rompe con las conductas nihilistas y hedonistas” posmodernas tan socialmente arraigadas, como el “¿para qué?, ¿qué sentido tiene si no cambia nada?, los respeto siempre y cuando...”





Conclusiones.

La forma en que se ha abordado, estudiado, normado, institucionalizado a la cultura, desde el Estado, y desde el derecho que crea, ha variado e ido de un enfoque a otro, siendo el que nos ocupa el proyecto nacionalista del siglo XIX, propio del Estado liberal.

Este proyecto nacionalista privilegió una agenda integradora, asimiladora, que comprometió gravemente la continuidad de la vida comunitaria de los pueblos indígenas, y por ende, de su cultura.

Las resistencias, las luchas, las movilizaciones sociales, al encontrar un eco en la agenda de organismos internacionales, lograron abrir una puerta para obligar a los Estados a reconocer y a garantizar, no solamente cada vez más derechos, sino una serie de derechos, un *sistema* de derechos.

Esta *implicación* entre derechos, o de derechos, está representada en el ámbito internacional mediante los principios de transversalidad, el de interdependencia, el pro persona.

En México, las reformas al artículo 2º, en 2001 y del artículo 1º constitucional, de 2011, marcaron la pauta para hacer viables esas luchas por la vía jurídica, para efectivizar los derechos reconocidos, aunque a veces solamente lo estuvieran en el ámbito internacional.

Específicamente en el caso de los pueblos indígenas, la reforma de 2001 de ser un simple reconocimiento sobre la pluralidad de culturas que habitaban el territorio nacional, para contemplar el derecho macro de libre determinación de los pueblos, que, sumado a esta nueva configuración de “pueblos”, redimensionaba el carácter político de los mismos para autogobernarse e incidir activamente en los asuntos que les afectan.

Este derecho de libre determinación, es un derecho macro que se vislumbra como una alternativa para transitar, tanto de una visión pluralista/multiculturalista, a una visión intercultural, pero también a un esquema de cuarto nivel de gobierno, sin



que esto represente una ruptura con el Estado, ni la ruina de los gobiernos municipales.

Al contar, los pueblos, con condiciones políticas, jurídicas y materiales que garanticen efectivamente su continuidad, pueden establecer sus propias agendas públicas, en atención a sus necesidades. Estas condiciones amortiguarían las enormes desventajas respecto a otros actores, no solamente el Estado, para lograr estados de bienestar sostenibles.

En atención a que los mecanismos de protección –no de tutela, ni de difusión, ni de promoción, ni cualquier otro que constituya una obligación Estatal respecto a los derechos humanos- de los derechos culturales de los pueblos indígenas, y más específicamente del patrimonio inmaterial, son muy pocos, el derecho de libre determinación puede ser también una vía para protegerlos, ya que atraviesa todos los derechos: sociales, económicos, políticos, culturales, ambientales, territoriales, etc.

Y, toda vez que el Estado ya no es el único actor con el que los pueblos y comunidades indígenas están en disputa en relación a su patrimonio cultural; ni con el único con quien se enfrenta en la dificultad de ejercer sus derechos colectivos, el contar con las referidas condiciones materiales para superar sus condiciones de vulnerabilidad ante actores cada vez más voraces, como las empresas transnacionales y megaproyectos, que amenazan no solamente la vida cultural de los pueblos, sino también sus territorios y recursos naturales que los sustentan.

A decir de Dirección General de Comunicación y Vinculación Social de la Suprema Corte de Justicia de la Nación:

el derecho de libre determinación de los pueblos no es absoluto pero sí impone al Estado obligaciones [...] Las autoridades judiciales deben conocer los alcances de las normas, procedimientos e instituciones que los pueblos indígenas usan en la resolución de sus conflictos internos y respetar su autonomía dentro del marco constitucional y de los derechos



humanos, estableciendo mecanismos de coordinación entre justicias que permitan mayor efectividad, menor impunidad y una mejor adecuación a la diversidad cultural de México

El respeto a la autonomía indígena no encuentra respaldo bajo las perspectivas de las teorías del monismo jurídico, sin embargo encuentra perfecto encuadre teórico y técnico en la noción del pluralismo jurídico.²⁸¹

En cuanto a las demandas están presentes no solamente en ámbitos políticos, sino también culturales. El movimiento de músicos y pireris en Michoacán, denunció la falta de información e involucramiento de las comunidades, respecto de un asunto que les afectaba directamente, la patrimonialización de una manifestación cultural musical tan propia como lo es la pirekua.

Paradójicamente, ambos son derechos reconocidos a los pueblos indígenas, el derecho a la consulta previa, libre e informada, y a la participación activa dentro de estos procesos de patrimonialización, cuando menos por lo que ve al texto de la Convención de la UNESCO de 2003, organismo ante el cual la Secretaría de Turismo de Michoacán sometió a consideración la inscripción de la pirekua en 2010.

Y este caso, que inicialmente motivó esta investigación, si bien no resultó ser el caso de estudio como me lo había planteado, abrió la puerta a cuestionarme sobre la dimensión política que lleva aparejada la cultura. Toda vez que mi interés se centraba concretamente en los mecanismos de protección del patrimonio inmaterial de los pueblos y comunidades indígenas, no fue difícil dirigir mi atención a otros fenómenos que estaban sucediendo en la meseta purhépecha, como los de Cherán, San Francisco Pichátaro, relacionados con este derecho de libre determinación.

Así pues, y tras acompañar y presenciar los procesos organizativos de San Felipe de los Herreros, en búsqueda de efectivizar este derecho, así como varios

²⁸¹Dirección General de Comunicación y Vinculación Social de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, SCJN, 2013, p.8.



procesos derivados de la ejecución de la sentencia que favoreció esta demanda, concluyo que, con todas las limitaciones que pueda tener el concluir esto a poco más de un año de esto, quizá el mecanismo de protección más efectivo para las prácticas culturales que se constituyen hoy como el patrimonio inmaterial, sea este.

Revitalizar las formas de organización comunitaria, reconstruir y reforzar sus instituciones internas, favorecer que primen las agendas políticas, que las personas en las comunidades cuenten con mecanismos de participación y decisión más cercanos a sus autoridades, y que éstas representen sus intereses, son formas de lograr una cohesión comunitaria, de revitalizar y fortalecer sus lazos, y consecuentemente esa identidad y valores que se manifiestan a través de distintas prácticas culturales.

La reivindicación cultural no ha tenido los mismos fines para las luchas autonómicas indígenas que los que tuvieron los proyectos nacionalistas homogeneizantes del siglo XIX. Por citar otro ejemplo, aquellos fines tampoco concuerdan con los fines justificativos de la violencia de género en sociedades patriarcales, etc.

En este entramado de tensiones sociales, es que se circunscribe el patrimonio cultural. Entenderlo, al igual que a la cultura y al derecho, no como cosas dadas y neutras, sino como una construcción en proceso, como resultado de los actores e intereses a los que han servido, nos permitirá comprender la complejidad de fijar posturas al respecto del papel del estado en la materia.

Por tanto, y para cerrar con esta primera parte, retomo una reflexión de Žižek:

“El capitalismo liberal no tiene necesidad de semejante violencia directa: **el mercado realiza la tarea de destruir la cultura de una forma mucho más sutil y eficaz.** En oposición a estas dos actitudes, **el Iluminismo de izquierda se define por la apuesta a que la cultura pueda servir como un arma eficiente** contra el revólver: el estallido de la violencia brutal es una suerte de *passage à l'acte* que echa raíces en la ignorancia del sujeto



y, como tal, se puede contrarrestar con la lucha que tiene como forma principal el *conocimiento reflexivo*.”²⁸²

Esta reflexión deja la puerta abierta a las subsecuentes en los apartados relativos a las lógicas jurídicas y políticas del Estado en materia de protección y salvaguardia del patrimonio inmaterial. Al analizar las lógicas e intereses por “proteger” el patrimonio inmaterial, en pos de garantizar la viabilidad de la diversidad cultural, procuraremos ver si son estas tendencias que están presentes.

²⁸² Žižek, Slavoj, *op. cit.*, p. 188.



Bibliografía

- ÁLVAREZ, Marcelo, “El patrimonio ya no es lo que era. Los recursos alimentarios entre la diferencia cultural y la desigualdad social”, en ÁLVAREZ, Marcelo y MEDINA, Xavier (eds), *Identidades en el plato*, BARCELONA, ESPAÑA, ICARIA, 2008, pp. 25-44.
- ALBERT, Francois y CUADRADO, Manuel, *Marketing de las artes y la cultura*, 2º edición, España, Ariel, 2010.
- AMEZCUA Pérez, Francisco (Comp.), *El patrimonio cultural a la venta*, México, Taller Abierto, México, 2000, 171 pp.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas*, España, FCE, 2006.
- ARAGÓN, ANDRADE, Orlando (coord.), *Los derechos de los pueblos indígenas en México, Un panorama, Michoacán, México*, UMSNH, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- ANUIES-G..., del Estado de Michoacán, Secretaría de Cultura- Congreso del Estado de Michoacán, 2008.
- ARAGÓN, ANDRADE, Orlando, “La disputa por el patrimonio cultural en el calderonismo”, en ROSAS GARCÍA, Maribel (ed.), *Patrimonio cultural y derecho, Intersecciones*, Morelia, Michoacán, 2012, en prensa.
- ARIZPE, Lourdes, “Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial”, en Cuicuilco, Vol. 13, No, 38, México, ENAH, 2006, pp. 13-27.
- ARIZPE SCHLOSSER, Lourdes, *El patrimonio cultural inmaterial en México, Ritos y festividades*, 2º edición, México, CONACULTA-UNAM, CRIM-Miguel Ángel Porrúa, 2011.



-BALLART HERNÁNDEZ, Josep y I TRESSERRAS, Jordi Juan, *Gestión del patrimonio cultural*, 4ª edición, Barcelona, España, Ariel, 2008.

- BARRERA PRÓSPERO, José Alfredo y Granados Hurtado, Armando (coord.), *Cuaderno de Musicología No. 11: Sones y abajeños P'urhepecha de San Felipe de los Herreros, Michoacán, Composiciones e instrumentaciones para orquesta tradicional del maestro PABALO GONZÁLEZ ALONSO*, México, Instituto Michoacano de Cultura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Investigación de la Cultura P'urhepecha, 1999.

-BARTHES, Ronald, *La aventura semiológica*, 2ª edición, traducción de Ramón Alcalde, Barcelona, España, Gedisa, 2003.

-BARTRA Roger, "Los salvajes de la modernidad tardía: arte y primitivismo en el siglo XX", en *Territorios de terror y la otredad, España*, PRE-TEXTOS, 2007, PP. 69-93.

_____, *Las redes imaginarias del poder político*, España, PRE-TEXTOS, 2010.

-BAUMAN, Zygmunt, *Amor líquido, acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, 5ª reimpresión, traducción de Mirta Rosenberg, México, FCE, 2011.

-BECERRIL, MIRÓ, José Ernesto, *El derecho del patrimonio histórico-artístico en*

-BECK, Ulrich, *¿qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, traducción de Bernardo Moreno y M. Rosa Borrás, España, Paidós, 1998.

-BÉJAR, Raúl y ROSALES, Héctor (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, Cuernavaca, Morelos, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2002, <http://132.248.35.1/bibliovirtual/Libros/BejaryRosales/2002/rosales.html> se consultó el día 21/11/2012

-BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad*, traducción de Andrés E. Welkert, México, ITACA, 2003.



-BONFIL, BATALLA, Guillermo, "Nuestro patrimonio cultural, un laberinto de significados", en FLORESCANO, Enrique (coord), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE-CONACULTA, 1997, pp. 28-56.

_____, *México profundo, una civilización negada*, México, Debolsillo, 2005.

-BOURDIEU, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, 2° edición, traducción de Isabel Jiménez, México, Siglo XXI, 2011.

_____, *Poder, derecho y clases sociales*, traducción de Andrés García Inda, Bilbao, España, Desclée de Brouwer, 2000.

-BUTLER, Judith, "Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo", en BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad, diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2° edición, traducción de Cristina Sardoy, Argentina, FCE, 2011, PP. 19-50.

_____, "Universalidad en competencia", en BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto, ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad, diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2° edición, traducción de Cristina Sardoy, Argentina, FCE, 2011, pp 141-183.

-_____, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad, diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2° edición, traducción de Cristina Sardoy, Argentina, FCE, 2011.

-CACHO PÉREZ, Luis Norberto, *Derecho Cultural*, México, Secretaría de Gobernación, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2016

-CÁRDENAS BARAHONA, Eyra (coord.) *Memoria 60 años de la ENAH*, México, CONACULTA, INAH, 1999, GONZÁLEZ GAMIO, Ángeles, *Manuel Gamio una lucha sin final*, 2° edición, México, UNAM, 2003.



-CASTELLANOS V., Gonzalo, *Patrimonio cultural integración y desarrollo en América Latina*, Colombia, FCE, 2010.

-CÓCOLA GANT, Agustín, *El Barrio Gótico de Barcelona Planificación del pasado e imagen de marca*, España, Universitat de Barcelona, Tesis Doctoral Universidad de Barcelona Departamento de Historia del Arte Bienio 2003-2005: "Historia, teoría y crítica de las artes" Director: Joan Molet i Petit Junio de 2010

-COLOR VARGAS, Marycarmen y RÁBAGO DORBECKER, Miguel, "El discurso de lo otro en el derecho internacional. De los derechos humanos sobre pueblos indígenas La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos Indígenas", en ARAGÓN ANDRADE, Orlando (coord..) *Los derechos de los pueblos indígenas en México. Un panorama*, Michoacán, México, UMSNH, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales- ANUIES-Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaría de Cultura-congreso del Estado de Michoacán, 2008, pp. 123-147.

-CONACULTA, *Patrimonio y turismo, 5° Coloquio del seminario de estudios del patrimonio artístico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1998

-CRUZ LARA SILVA, Adriana, *El nacionalismo como eje interpretativo del ... prehispánico*, México, CONACULTA, INAH, 2011.

-CUCHE, Denys, *La noción de cultura en las ciencias sociales*, 2° reimpresión, traducción de Paula Mahler, Argentina, Nueva edición, 2004.

- COTTOM, Boly, "La legislación del patrimonio cultural de interés nacional: entre la tradición y la globalización. Análisis de una propuesta de ley", en Cuicuilco, Vol. 13, No, 38, México, ENAH, 2006, pp. 89-107.

-COTTOM, Boly, *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX*: México, Porrúa- Cámara de Diputados LX Legislatura, 2008.



-DEL VAL BLANCO, José, Sesión (Seminario de actualización 2018 PCI: "Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad". Ponencia "*Los retos en el mundo contemporáneo, en los procesos de construcción de equidad, en las relaciones de interculturalidad en y entre las sociedades multiculturales*". <https://www.youtube.com/c/ConacultaGobMx88/live>

-DIÁZ-POLANCO, Héctor, *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo...atnofagia*, 2ª edición, México, Siglo XXI editores, 2007.

-ESCALANTE GONZALBO, Pablo (coord.), *La idea de nuestro patrimonio...y cultural*, México, CONACULTA, 2011, T. II.

-ESPINOSA VELASCO, Guillermo, "Noas para un indigenismo en México", en *Indígenas en México. Un panorama*, Michoacán, México, UMSNH, División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-ANUIES-Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaría de Cultura-Congreso del Estado de Michoacán, pp. 29-59.

-FLORESCANO, Enrique (coord), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE-CONACULTA, 1997.

_____, "El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión", FLORESCANO, Enrique (coord.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE-CONACULTA, 1997, pp. 15-27.

-GAMIO, Manuel, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1986, colección "Sepan cuentos".

-GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, México, Debolsillo, 2009.

_____, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1991.

-GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos editores, 2001.



-IÑIGUEZ GARCÍA, Viviana y CASTRO OCHOA, Diego *GLOSARIO DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE AZUAY, CAÑAR Y MORONA SANTIAGO*, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ecuador, 2010.

-JAMESON, Friedric y ŽiŽEK, Slavoj, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Argentina, Paidós, 2005.

-JIMENEZ, Lucina, “Políticas culturales: democracia y diversidad”, en *Políticas culturales en transición*, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes de la Zona Sur/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, serie intersecciones, 2006.

_____, *Políticas culturales en transición*, México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes de la Zona Sur/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: serie Intersecciones, 2006.

-KINCHELOE, Joe L. y R. STEINBERG, Shirley, *Repensar el multiculturalismo*, traducción de José Real, Barcelona, España, Octaedro, 1999.

-KONRAD ADENAUER STIFTUNG (2008), *Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. KAS.

-KRISTEVA, Julia, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, España, Plaza y Janés, 1991.

-KUNT, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Agustín Contin, México, FCE, 2004.

-KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, traducción de Carmen Castells Auleda, España, Paidós, 1996.

-LACLAU, Ernesto, “Construyendo la universalidad”, en BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽiŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad, diálogos contemporáneos en la izquierda*, 2° edición, traducción de cristina Sardoy, Argentina, FCE, 2011, PP. 281-305.



-MARTÍNEZ DE LEJARZA, Juan José, *Análisis estadístico de la provincia de Michoacán en 1822*, introducción y notas de Xavier Tavera Alfaro, Morelia, Michoacán, Fimax Publicistas, 1974, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000061202&page=1>

-PAREDES, Carlos y TERÁN, Martha (coord.), *Autoridad y Gobierno Indígena en Michoacán, Ensayos a través de su historia*, COLMICH, CIESAS, INAH, Instituto de Investigaciones Históricas, UMICH, 2003.

-PÉREZ MONTESINOS, Fernando, Geografía, Política y Economía del reparto liberal en la meseta purhépecha, 1851- 1914, *Historia mexicana*, v. 66, n. 4, pp. 2073-2149, 2017. <https://dx.doi.org/10.24201/hm.v66i4.3427>

-SÁNCHEZ CORDERO, Jorge A., *Patrimonio Cultural. Ensayos de Cultura y Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 194

- VAQUER, Marcos, Estado y Cultura, Centro de Estudios Ramón Arces, Madrid, 1998, p.32, citado en Jaime Hernández Díaz: Derecho y Cultura. Breve Reflexión Histórico-Jurídica.

-RAÚL ÁVILA ORTÍZ: *El Derecho Cultural en México: Una Propuesta académica para el proyecto político de la modernidad.*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 61

- ROMERO, Guadalupe, *Noticias para formar la historia y la estadística del obispado de Michoacán, presentadas a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1860*, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1826, disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015826/1080015826_12.pdf.

-WALSH, Catherine, *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales en nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya- Yala, Quito, 2009

Lesiglación



Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

Ley de Desarrollo Cultural para el Estado de Michoacán de Ocampo

Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas

Ley General de Cultura y Derechos Culturales

Ley de Planeación

Reglamento Interior de la Secretaría de Cultura

Tratados Internacionales

Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948

Convención sobre los Derechos del Niño, 1959

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966

C169 Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989

Declaración de Friburgo, 2007

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003

Observación general no. 21 del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

Sitios web

www.conaculta.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf13/articulo1.pdf

<http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/>

<https://ich.unesco.org/es/listas>

[https://ich.unesco.org/es/listas?text=&inscription\[\]=00004&country\[\]=00143&multinational=3&display1=inscriptionID#tabs](https://ich.unesco.org/es/listas?text=&inscription[]=00004&country[]=00143&multinational=3&display1=inscriptionID#tabs)

<https://pirekua.org/>

“El Patrimonio vivo de México 2014 Elementos culturales inscritos en las listas de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, segunda edición, 2014, INAH pág. 7

https://issuu.com/patrimon/docs/patrimonio_vivo_38a058c86ae81a

Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren personas, comunidades y pueblos indígenas*, p. 9, puede consultarse en

<https://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/protocolo-de-actuacion-de-justicia-para-quienes-imparten-justicia-en-casos-que-involucren-personas-comunidades-y>

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, Naciones Unidas, 1966. Disponible en: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx>



Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, 1989. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Medina, Blanca, *Autodeterminación de los pueblos indígenas: sus propias normas y sistemas políticos*, Amnistía Internacional, Blog, 2017, <https://www.amnistia.org/ve/blog/2017/05/2472/derecho-a-la-autoderminacion-de-los-pueblos-indigenas>

Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, Organización de las Naciones Unidas, 1960. Disponible en: <http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, artículo 15. <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, *Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos*, Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas, Asia Pacific Forum, pp. 15 y 16 https://www.ohchr.org/Documents/Publications/UNDRIPManualForNHRIs_SP.pdf

Declaración y Programa de Acción de Viena, 1993, https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf

Villaseñor Anaya, Carlos J., “*Políticas para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en el nuevo marco jurídico*”, Conferencia impartida en la 7° sesión del Seminario de Actualización 2018 *Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural* <https://www.youtube.com/watch?v=mwiUSWo2Wuw&index=4&list=PLHj4KBrZuKNFXmpwGlq3n3RTL0i7NQJKp>

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>