

N16



**REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS SOBRE
ABORDAJE DE LO RELIGIOSO, EL PATRIMONIO
CULTURAL Y TURISMO RELIGIOSO**

**COORDINADO POR ELIZABETH DÍAZ BRENIS Y
ELIO MASFERRER KAN**

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.01>

NUEVOS PROBLEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

NEW PROBLEMS OF THE ANTHROPOLOGY OF RELIGIONS

Elio Masferrer Kan
ENAH-INAH

Resumen.

Analiza los nuevos problemas de investigación de la antropología de las religiones en sociedades complejas, define las características de los nuevos actores sociales y la complejidad de los nuevos contextos económicos sociales y políticos. Realiza una crítica a las teorías de la secularización y propone una estrategia desde el Sur.

Palabras clave. Antropología de las religiones, secularización, contexto social, contexto político.

Abstract.

It analyzes the new research problems of the anthropology of religions in complex societies, defines the characteristics of the new social actors and the complexity of the new contexts. Criticizes the theories of secularization and proposes a strategy from the South.

Key words.

Anthropology of Religions, secularization, social context, political context.

1. Introducción

La mejor explicación de lo que hace un antropólogo la escuché de Tom Zuidema, quien revolucionaría los estudios del mundo andino. “Cuando llegué a los Andes todo parecía caótico y sin sentido, el desafío fue encontrar las nociones organizativas y estructurales que le dan sentido a ese caos aparente”. Ese fue y es mi programa. Al principio cuando inicié mis investigaciones sobre la cuestión religiosa trataba de encontrar las “llaves que abrieran el cofre”; necesitaba una pregunta. Me la dio una frase de la Dra. Alicia Puente de Guzmán, académica y militante católica, quien dijo: “México es un país esquizofrénico, es de los más católicos y creyentes del mundo y es donde peor se trata a la Iglesia Católica”. Responder a esa pregunta-afirmación fue lo que me llamó a buscar la noción de campo religioso mexicano, descubrir sus claves estructurales y eso (considero que) lo hice en *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso* (2004), *Religión, poder y cultura* (2009), *Pluralidad religiosa en México* (2011) y *Religión, política y metodologías* (2014).

El problema más complejo que tenemos actualmente en la antropología es la construcción de propuestas conceptuales, teóricas y metodológicas que nos permitan afrontar los desafíos de los nuevos procesos sociales, culturales y económicos, de las nuevas formas de dominación, de los procesos de resistencia y de construcción de nuevas propuestas culturales que expresen la diversidad y los procesos de creación de nuevas propuestas culturales y subculturales basadas, no sólo en la articulación a los procesos productivos, sino también a los diferentes modos de consumo, en situación donde los procesos de préstamo cultural y aculturación han adquirido una dinámica muy peculiar que algunos autores proponen un nuevo concepto, el de hibridación.

El impacto de las políticas neoliberales, de la economía-mundo han trastocado los paradigmas del siglo XIX y XX. Antes podíamos hablar de países metropolitanos, dependientes, coloniales y neocoloniales. Recordemos los aportes de dos antropólogos mexicanos, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova quienes propusieron en su momento los conceptos de colonialismo interno e interculturalidad. En el siglo XXI la dinámica y triunfo del capital financiero sobre el capital industrial nos ha llevado a que los procesos de colonialismo interno, son procesos “no localizados” donde los paraísos fiscales juegan un papel estratégico que lleva a que podemos aplicar esas mismas categorías de colonialismo y dependencia a los antiguos países metropolitanos. Ya no podemos decir que “lo que es bueno para la General Motors es bueno para los Estados Unidos”. También en los Estados Unidos y Europa hay procesos de colonialismo interno.

La altísima concentración de capital financiero demostrada por Thomas Piketty se hace en base al empobrecimiento de las grandes mayorías, estén donde estén. En España, en Grecia, en Francia o los Estados Unidos. Esta situación es más grave todavía en

los antiguos países dependientes y coloniales donde su propia situación estructural les impide cualquier respuesta adecuada, transformándose nuevamente en simples proveedores de materias primas, de acuerdo a las necesidades de la “economía-mundo”. Esta situación lleva a nuevas contradicciones, ya en los años sesenta del siglo pasado, un sociólogo, José Nun, había planteado que los cambios estructurales llevaban a que perdiera vigencia el concepto de “ejército industrial de reserva”, sin descartarlo en ciertas situaciones específicas, planteaba el desarrollo de una “masa marginal”, que no tenía ninguna posibilidad de articularse al proceso productivo. Esta situación está agravada por el desarrollo de los procesos de automatización, digitalización y robotización, que se articula con los procesos de *outsourcing* y de “deslocalización” de los procesos productivos.

Los antropólogos nos vemos también cuestionado por las nuevas mecánicas de ruralización y desruralización, más las dinámicas propias de los procesos de urbanización y de metropolización que transforman las relaciones sociales, familiares y estructurales, llevándonos al desarrollo de nuevas configuraciones culturales, donde en los procesos de endoculturación inciden los medios de información de masas que en muchos casos imponen construcciones culturales de otros contextos, muy lejanos de las realidades que les toca vivir a los grupos sociales con quienes interactuamos. En muchos casos estos “aportes” culturales externos participan en la construcción de la cultura ideal y las utopías “propias” incidiendo en procesos de enajenación cultural.

2. La antropología, la antropología de las religiones y las religiones. Una lectura desde América Latina.

Las nuevas realidades estructurales y culturales nos plantean nuevas preguntas a la vez que nos llevan a percibir la reformulación de los sistemas religiosos. Algunos colegas, la mayoría de ellos intelectuales orgánicos de las iglesias y grupos políticos, erraron el camino al considerar que el abandono de las prácticas y creencias religiosas tradicionales llevaban a la consolidación de la increencia y los procesos de secularización. La aplicación mecánica de ciertos intelectuales y pensadores europeos los llevó a predecir la muerte de Dios y el desencantamiento del mundo. Las expectativas eran que con el desarrollo científico y los procesos de industrialización las propuestas religiosas entrarían en crisis y decadencia.

3. Las guerras europeas del siglo XX en la construcción de imaginarios sociales y religiosos

Desconcierta a un observador externo a la situación europea que los científicos sociales de las religiones de ese continente no tienen como variables en la construcción de los “imaginarios europeos” contemporáneos, el exterminio en los *campos*, el impacto de las dos guerras mundiales y los millones de muertos, “la guerra de trincheras” más la destrucción y bombardeo implacable a sus principales ciudades, lo considero un

mecanismo de negación, un acuerdo implícito: “de eso no se habla”. Davie se refiere simplemente al impacto de la industrialización y la urbanización. Aunque ella nació en 1943 ¿Su padre fue movilizadado durante la guerra? ¿Su ciudad fue bombardeada? Es interesante destacar que en un alarde de larguísima duración (Braudel, 1980) se remitían a la Reforma de hacía 470 años, pero no a lo sucedido hacía 45 años.

Es probable que muchos europeos se pregunten ¿dónde estaba Dios “*en esos días*”? Ese fue el desafío para las iglesias y pudiéramos suponer que el abandono de la asistencia a las mismas es resultado de las dificultades de las iglesias para construir respuestas pertinentes. Ofrezco las Actas de la XIX Conferencia a quién las quiera consultar, que los sociólogos europeos no incluyen como variables para investigar en ninguna de sus disertaciones si la familia *secularizada o re-encantada o desencantada* había tenido muertos en la Guerra, en los campos de exterminio, si su casa había sido destruida por los bombardeos, con o sin sus familiares, si su madre o su hermana habían sido violadas por los soldados invasores del país que fuere, si había pasado hambre, etc. Los científicos de la religión europeos evidentemente omiten las variables traumáticas y no las mencionaban por “delicadeza”, evitaban mencionar “cosas incómodas”, solo algunos miembros de la Escuela de Franckfort como Adorno lo hacían o un filósofo español, que no es judío, explicó “Genocidios ha habido muchos, pero la humanidad los había digerido como precio obligado del progreso. La singularidad de Auschwitz[es]haber llevado a la conciencia de la humanidad la inmoralidad de esa lógica histórica” (Reyes Mates, 2007:11).

La discusión fue sintetizada, por si quedaba alguna duda, en una excelente y sorprendente conferencia magistral de José V. Casanova en la Universidad Pública de Navarra el 14 de octubre de 2010, donde mostró la ambivalencia del concepto de secularización, y sus diferencias entre Europa y Estados Unidos, concluyendo que en este la laicidad y la secularización fortalecen las religiones, mientras que en Europa sucedería lo contrario. Llama la atención su síntesis del siglo XX, un “siglo corto”, entre 1914 y 1989, donde planteo que las guerras de este período deben entenderse como procesos políticos de construcción del estado moderno, “no son guerras de religión”, dijo textualmente refiriéndose explícitamente como tales a las del 1525 a 1648. Desconcierta que un español no mencione la Guerra Civil Española, “que se hizo en nombre de Dios” y el exterminio de judíos y testigos de Jehová por los nazis. Cabe recordar que el nazismo se configuró como una propuesta política orientada por el odio contra los judíos, como se desprende de *Mi lucha*, el documento programático de Adolfo Hitler.

El problema era y es epistemológico, los sociólogos europeos de la CISR (ISSR) partían de una concepción epistemológica que divide entre religiones “naturales” (la de los indígenas americanos o cosmoteístas) y “reveladas”, las grandes religiones monoteístas (Assmann,

2006, 2008). Desde este concepto de revelación, es que hablan de la dialéctica religión (lo revelado) y religiosidades: la dimensión humana de la creencia. Lo que estudiamos los antropólogos de las religiones sería esto último, a lo que llamamos sistema religioso. Las revelaciones divinas no vamos a discutir si existen o no, esa es tarea de los teólogos y/ de los sociólogos-teólogos, *intelectuales orgánicos* de las iglesias. Los hombres, en esta perspectiva epistemológica fenomenológica, no pueden cuestionar a Dios, este sería “permanente e inmutable”, “Él sabe lo que hace”. Sería una “blasfemia cuestionar a Dios”. “¿Dónde estaba?, por favor, *siempre estuvo*”. Dudar de Dios, de su existencia, de su no involucramiento y “*que por qué deja a la deriva al creyente*”, en el medio de un campo de concentración o durante un bombardeo u otras situaciones traumáticas sería no ser *creyente*. Por ello nuestros teólogos-sociólogos consideraban fuera de su campo de investigación a todo el que no estuviera convencido de la *omnipotencia de Dios* y omnipresencia de Dios, su investigación estaba limitada a los creyentes, como si todos los “creyentes” coincidieran con su definición teológica y como si las multitudes que antes de la Guerra iban a los templos fueran o hayan sido creyentes de acuerdo a esta definición teológica.

Dividir entre religiones reveladas y naturales para cualquier antropólogo es una concepción etnocéntrica y eurocéntrica, pues los europeos no les conceden a las religiones americanas un estatus adecuado debido a que no tienen “un libro”. Sintetizando, lo religioso está relacionado con la “trascendencia” para los fenomenólogos, pero para los antropólogos, la trascendencia es una característica de ciertas religiones y no de todas, por ello nos parece más adecuada la definición de Geertz: “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1989: 89).

4. Un “paseo académico” por el Primer Mundo

Una cuestión que llama poderosamente la atención es el empleo por varios especialistas en sociología, historia y antropología de las religiones de un bagaje conceptual, que a veces que trata de ser novedoso de categorías desarrolladas entre Estados Unidos y Europa, a lo largo del siglo XX, donde las categorías analíticas aparecen formuladas en muchos casos en el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Un ejemplo paradigmático es el concepto de secularización, planteado por los sociólogos de la religión en los años sesenta. En esa misma década, la Iglesia Católica convocó al Concilio Vaticano II que se propuso el *aggiornamento* (actualización o “puesta al día”) de la Iglesia. Algunos analistas plantean como oponentes de la secularización a los planteos de la Iglesia Católica, empleando como sinónimos, secularización a increencia o apostasía,

otros asimilan secularización a incremento de la laicidad, asumiendo como indicador la toma de “distancia” entre la Iglesia Católica y el Estado. En esta perspectiva siempre me pareció muy sugerente las propuestas casi antropológicas de Karel Dobbelaere (1981-1994). Es importante comentar la visión sintética de Grace Davie una socióloga de la religión británica que ha trabajado también en Estados Unidos, donde fue presidenta de la *American Association for the Sociology of Religion* (2003):

“Lo manifiesto era que las estructuras tradicionales de la vida religiosa, profundamente enraizadas en el orden económico y político de la Europa premoderna, se estaban derrumbando bajo la doble presión sinérgica de la industrialización y la urbanización. El proceso en sí resulta ya significativo para el desarrollo de la sociología. Sin embargo, mayor alcance iban a tener todavía las implicaciones conceptuales que habrían de acompañarlo, puesto que la sociología no sólo andaba a la caza de fórmulas que le permitieran describir el «daño» que se estaba generando, sino también de vías para explicarlo. A esta luz ha de verse el abrumador predominio de la preocupación asociada con la consideración de que, en efecto, la secularización era el paradigma dominante en el ámbito de la sociología de la religión” Davie, 2007-11:12-13)

En Europa, terminada la Segunda Guerra Mundial las administraciones eclesiásticas comenzaron a interrogar a los sociólogos, quienes en su mayoría eran muy institucionales, sobre las razones de la disminución de feligreses en los templos. Se asumió la secularización como abandono de las prácticas religiosas. Esta situación se mantiene en Europa occidental y en Canadá, las iglesias han pasado a cerrar iglesias y conventos y en muchos casos a venderlos. Es público que la Iglesia Católica alemana, al igual que la Iglesia Luterana tienen sendos portales donde ofrecen en venta estos activos inmobiliarios. Incluso en Estados Unidos, las investigaciones realizadas por Pew Research señalan el incremento de la increencia en los jóvenes de ese país. Nuestra hipótesis de trabajo consiste en que secularización implica “puesta en el siglo” o actualización de una propuesta religiosa, sin que ello implique abandono o negación de las creencias religiosas, esa es otra cuestión. Aunque nos hacemos también la pregunta de las causas de ello. Es interesante la explicación de Dobbelaere y Davie, eluden cualquier mención a las grandes guerras europeas del siglo XX.

5. En torno al contexto contemporáneo

Tenemos frente a nosotros nuevas realidades que no coinciden con nuestros colegas, tanto los europeos como los eurocéntricos latinoamericanos. El abandono de las tradiciones católicas responde a causas endógenas y exógenas, no podemos dejar de mencionar la crisis de credibilidad resultado de las poco atendidas denuncias de abusos del clero, la incapacidad para responder a los nuevos desafíos culturales y estructurales más el clericalismo asfixiante que impide el involucramiento constructivo e innovador de los

laicos en las cuestiones organizativas y doctrinales del catolicismo. Sumado al alejamiento de las propuestas de la Iglesia Católica de las nuevas necesidades y problemas de las sociedades, extirpando y descartando los intentos renovadores del Concilio Vaticano II.

Las respuestas de las sociedades latinoamericanas se mueven en dos grandes espacios, la pérdida de creencias religiosas y la configuración del mundo evangélico. Una respuesta estructural a la descomposición en el largo plazo del catolicismo como religión de Estado. El mundo evangélico tiene una gran diversidad y como científicos sociales de las religiones debemos evitar cualquier tentación reduccionista. El problema más complejo de los investigadores latinoamericanos, provenientes de países donde el catolicismo fue religión de estado, a la vez que “estructura del sistema cultural”, es tomar y construir una distancia objetiva que nos permita apreciar el proceso, “quitándonos” los lentes culturales del catolicismo. Esto es al margen de la religión en la que hayamos sido iniciado e incluye a quienes no fuimos iniciados en ninguna.

6. Una propuesta desde el Sur

Nuestra propuesta conceptual de trabajar “desde el Sur” se refiere a que la construcción de los conceptos en antropología y ciencias sociales deben estar referidos a su contexto de desarrollo. Es interesante recordar que los sociólogos de la religión europeos trataron de explicarse el abandono de la religión, el descuido de las prácticas religiosas en Europa como un fenómeno generacional, tomando la categoría weberiana de *desencantamiento del mundo*, como un ascenso de la racionalidad sobre las creencias. Lo que propuso un importante y lúcido sociólogo como Max Weber se transformó en una “verdad prácticamente irrefutable”, es importante recordar que este autor planteó dicho concepto en el período entre ambas guerras mundiales. Según esta lógica “deductiva” el mundo occidental atravesaría un fuerte proceso de secularización y abandono de lo religioso y en esta perspectiva América Latina “seguramente” *debería atravesar* un proceso de secularización y desencantamiento del mundo, como resultado de la modernización.

Esta aceptación y aplicación acrítica y atemporal de paradigmas sociológicos construidos en los contextos europeos por sociólogos y antropólogos latinoamericanos son una expresión contemporánea de ideologías neocoloniales, que se expresan en nuestra disciplina en la posición hegemónica de estudiantes-graduados formados en Europa y Norteamérica, quienes se ubican en posiciones “ventajosas” en las universidades y centros académicos de nuestra Región. Generando de alguna manera una posición de “codificación” y valoración del trabajo de sus colegas, quienes son obligados a emplear sus paradigmas, que estos grupos hegemónicos consideran los “auténticos” y “verdaderos”, más aún los configuran en un ambiente de “no refutabilidad” que lleva a una situación de aparente “verdad” que se asemeja a un dogma religioso, precisamente el impacto de lo que pretendemos estudiar en nuestras poblaciones.

Esto es notorio en las Conferencias Internacionales de Sociología de las Religiones, donde por la mañana los participantes debíamos escuchar “disciplinadamente” a un grupo de expositores considerados como quienes “marcan la línea” y por la tarde los “ponentes cautivos” exponíamos nuestros *free papers* en simposios simultáneos, donde los expositores teníamos la *felicidad* de escucharnos a nosotros mismos, en este ambiente “consagrado”, pues la posibilidad de intercambio era mínima. Este modelo ha sido replicado por las Jornadas de Alternativas Religiosas del Mercosur y a un nivel más vernáculo por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, donde las “cabezas de equipo” locales llevan a sus “tesistas cautivos” y bajo pena de “excomuni3n acad3mica” les prohíben que los mismos asistan a espacios acad3micos “no consagrados”, esto incluye la prohibici3n de citar autores “inconvenientes”.

Estos ambientes acad3micos son descritos nuevamente por Grace Davie, quien ratifica mis impresiones sobre el “establecimiento” acad3mico:

“Dos de los diez que acabo de mencionar (uno de Filipinas y el otro del 3frica occidental) expusieron un relato significativamente similar en relaci3n con el paradigma de la secularizaci3n. Tanto uno como otro, educados a finales de la d3cada de los sesenta y principios de la de los setenta, se habían visto obligados a asimilar la «tesis de la secularizaci3n» en el transcurso de su formaci3n profesional. Ambos sabían por experiencia propia que dicha tesis era inadecuada en el mejor de los casos, y simplemente err3nea en el peor -un punto de vista que los acontecimientos posteriores vendrían a confirmar con fuerza abrumadora- Pero eso no les ahorraría tener que aprender dicha tesis, dado que formaba parte de una educaci3n «correcta» y resultaba necesaria si querían obtener la titulaci3n imprescindible para el ejercicio de sus respectivas carreras. La situaci3n empírica que tan bien conocían qued3 simplemente arrumbada: la teoría adquiriría preponderancia sobre los datos (2007-11:13-14)”.

7. Contextos diferentes en Europa y Am3rica Latina (y algunas coincidencias). Algunos aspectos de la vida acad3mica

Es importante destacar que existe en la filosofía una corriente de pensamiento denominada “la filosofía despu3s de Auschwitz”. Theodor Adorno lo sintetiz3 diciendo que “escribir poesía despu3s de Auschwitz en un acto de barbarie”. Esta propuesta tiene un correlato en Am3rica Latina: “Lo que define a ‘La Filosofía despu3s de Auschwitz en Latinoam3rica’ es la elecci3n y el tratamiento de los temas que aborda. Los pensadores latinoamericanos examinan el grado de participaci3n del conocimiento en los procesos negativos de la modernidad. Para enfrentar esta situaci3n han buscado, en sus propias tradiciones, desarrollos del pensamiento que se hayan gestado como expresiones de resistencia a la dominaci3n. Desde esta reflexi3n crítca se est3 construyendo una

racionalidad emancipatoria que finque su universalidad en la diversidad de la experiencia humana”. (Pilatosky, 2007:302)

El nazismo tuvo la peculiaridad de configurarse como un gobierno designado por procedimientos electorales relativamente transparentes para la época, que decidió el exterminio de las disidencias políticas (socialistas y comunistas) para luego continuar con el exterminio de pueblos completos (judíos, gitanos y otros), además de minorías sexuales y religiosas (homosexuales y Testigos de Jehová), negando a los masacrados toda condición humana y lo más escandaloso es que tuvo la capacidad de involucrar en esto al pueblo alemán y a sectores significativos de otros pueblos, como acepto recientemente (7 de julio de 2017) el presidente Macrón la participación de Francia y del Estado Francés en el Holocausto. (https://internacional.elpais.com/internacional/2017/07/16/actualidad/1500207654_147039.htm). Nunca es tarde, aunque sean 73 años después que los franceses enviaran al exterminio a los judíos franceses.

8. Los intentos de homogeneizar la pluralidad

Cabe mencionar el involucramiento de las derechas latinoamericanas en las actividades y propuestas de Hitler y la admiración que ganara este en ciertos sectores conservadores de la Región, quienes en la década de los setenta re-aparecerían respaldando y participando en los regímenes de “seguridad nacional” en América Latina. Esto es soslayado por muchos analistas latinoamericanos. Olga Wornatt (2002:143-230-231) documentó la presencia de obispos y sacerdotes en los campos de tortura y exterminio de los militares argentinos durante los años del Proceso. Algo similar exhibe el Informe *Nunca Más*, de la Comisión Sábato (CONADEP, 1985), que también documentó el asesinato de dos obispos, sacerdotes y agentes de pastoral por los militares del Proceso, con el beneplácito de la mayoría del Episcopado Argentino, lo mismo sucedió en El Salvador con el asesinato del Arzobispo Romero. Ambos documentos describen el papel de los sacerdotes capellanes militares participando activamente en la tortura y desaparición de personas. Llama la atención que el comportamiento de los militares argentinos al asesinar al Obispo Angellelli de la Rioja, Argentina, es semejante al de los militares franquistas alzados en armas contra la República Española, quienes en los años 30 ejecutaron a sacerdotes vascos y navarros que se oponían a sus planes, con el acuerdo de la Iglesia Católica española (Equiza, 2010-12). Los militares salvadoreños hicieron lo propio con Romero, Rutilio Grande, los jesuitas de la UCA y un largo etcétera.

El rechazo de la dialéctica religión-religiosidades me lleva a cuestionar el concepto de religión popular o catolicismo popular o religiosidad popular, en general nadie conoce toda su religión, excepto algún teólogo hipotético, sino que toma una “parte del arco de posibilidades” (Benedict, 1944-1971:15, 49, 56), lo que existe entonces es un pluralismo católico, una diversidad de sistemas religiosos, diferentes entre sí, que se identifican

como las partes de una totalidad diversa y relativamente consistente. Del mismo modo en América Latina existe un pluralismo evangélico que se define como heredero de la Reforma Luterana, que adoptan la macro-denominación de cristianos y que se oponen al mundo católico y a su interior se escinden en diversas denominaciones o en estructuras que rechazan la nomenclatura denominacional. Estas realidades son inimaginables para los sociólogos-teólogos que describí e inaplicables para sus discípulos locales, pues “todo lo que no entra” en sus categorías eurocéntricas es “inexistente”.

Es muy importante la autocrítica que hace el sociólogo de las religiones francés Olivier Roy tratando de comprender los errores de los investigadores sobre el Islam y su incapacidad para prever y en muchos casos explicar *a posteriori* el 11 de septiembre, señala que: “los especialistas han utilizado paradigmas erróneos, (por ejemplo, las teorías desarrollistas según las cuales la modernización seguía un camino paralelo al de la secularización) y, por lo tanto no han contribuido en nada a la comprensión de la violencia radical” (Roy, 2003:91).

Algo similar sucede en el contexto argentino, Elmer S. Miller reconoce que se equivocó cuando en sus trabajos de 1970 planteaba que los misioneros cristianos que actuaban entre los Tobas de Argentina desarrollaban una secularización, en una revisión publicada en 2003 explica que subestimó la capacidad de los Tobas de reelaborar y apropiarse para fortalecer sus estrategias de fortalecimiento de su identidad y autodeterminación (Miller, 2003:15).

9. Las “estrategias” de la Iglesia Católica

En nuestro análisis debemos mencionar la influencia de la Iglesia Católica española franquista en la formación de las elites religiosas, políticas, sociales, económicas y militares de América Latina, cuya expresión institucional eran los Institutos de Cultura Hispánica que operaban en América Latina, a los que debemos agregar multitud de seminarios españoles donde se formaron muchos sacerdotes latinoamericanos. Esto es posible de visualizar en las políticas de exterminio de las disidencias políticas esbozadas por la dictadura de Pinochet, los militares del Proceso en Argentina, Stroessner en Paraguay, El Salvador, Guatemala, Honduras, para citar algunos casos, donde los militares se arrogaron el derecho de exterminar físicamente a cualquier oposición política, En Brasil, la dictadura militar instaurada en 1964 fue reforzada por los capellanes militares tanto católicos como protestantes (bautistas y presbiterianos), el contexto de legitimación golpista era la lucha contra el “comunismo internacional” (Silveira Campos, 2014:177, Dias, 2014).

La Iglesia Católica dejó pendientes los grandes problemas y trató de resolverlo mediante una renovación institucional, el *aggiornamento* del Concilio Vaticano II implicó muchas

novedades, pero también la respuesta integrista y restauracionista de San Juan Pablo II, quien reafirmó la hipótesis de no ceder a los cambios, para evitar que se deteriorara más la institución, ese freno al *aggiornamento* incrementó el deterioro del catolicismo institucional. Manteniendo un conjunto de oposiciones que implicaba volver sobre sí mismos, sin estar dispuestos ni a “aprender mucho y (ni a) olvidar mucho”. El restauracionismo católico quedó congelado en la Guerra Fría, sin entender que pasó “después de la Caída del Muro de Berlín”(1989).

10. Las iglesias nacionales latinoamericanas y los Estados

En este contexto es importante observar que las respectivas iglesias nacionales, presionadas desde la Santa Sede, en el período de San Juan Pablo II, apoyaron el exterminio de los disidentes, sin dejar de mencionar, pues sería injusto la oposición minoritaria de algunos obispos en Argentina, Romero en El Salvador, entre otros y ciertas órdenes y congregaciones religiosas. Está documentado el apoyo de los gobiernos españoles (y su Iglesia) a las dictaduras latinoamericanas, aún en “democracia”. Sintetizando, podemos afirmar que las iglesias latinoamericanas, desde un modelo de Iglesia de Estado, salvo honrosas excepciones, apoyaron decididamente a estos regímenes dictatoriales que replicaban el “modelo franquista”. Incluso en un período extenso la Iglesia Católica mexicana se lanzó decididamente a la “lucha anticomunista”. Cuando la Iglesia Católica planteó la des-constantinización de la Iglesia en América Latina, la Jerarquía quedó en una situación *anómica* que fue rápidamente resuelta por la oposición y desmantelamiento del Concilio Vaticano II por San Juan Pablo II. La relación de la Santa Sede y las iglesias nacionales con la política del Departamento de Estado norteamericano fue evidenciada en las filtraciones de los Wikileaks. (<https://actualidad.rt.com/actualidad/view/91138-wikileaks-vaticano-eeuu-pinochet>).

11. Lo que las iglesias de Estado no percibieron

La Iglesia Católica Jerárquica se dedicó en forma entusiasta a fortalecer una **restauración preconiliar**, designando obispos anti-Concilio Vaticano II y desmantelando las comunidades eclesiales de base de la Teología de la Liberación Latinoamericana, además de eliminar la posibilidad de consagrar sacerdotes de esta tendencia, quienes fueron sistemáticamente excluidos de los seminarios. Del mismo modo, se reforzó la relación de las elites religiosas con las elites económicas, políticas y militares, transformándose de Iglesia Católica en un “seguro ideológico” del sistema, después de los escarceos de la Teología de la Liberación. Las jerarquías católicas pensaban que podían mantener su hegemonía “desde las cúpulas”, catolizando a las cúpulas del poder y desde allí aplicar “la teoría del goteo”, que estas cúpulas se transformarían en modelos de identificación de las “bases de la sociedad”.

Hubo ciertas variables que las cúpulas nunca tomaron en cuenta. Son varias y podemos comenzar por el proceso de construcción y reproducción del clero. Es un lugar común hablar de la crisis de vocaciones sacerdotales y de religiosos y religiosas. La caída ha sido en términos absolutos y relativos, a lo cual se agrega el envejecimiento del personal, para decirlo en términos demográficos, agotó el bono demográfico y la tasa de reproducción, para el caso mexicano es del 0.6. En términos concretos por cada tres sacerdotes que fallecen, sólo habrá dos que los reemplacen, incrementándose notablemente el coeficiente de católicos por sacerdote, a lo cual se le deben agregar el agravante del envejecimiento del personal, más el hecho de que muchos sacerdotes, particularmente los religiosos no están al frente de parroquias, sino en actividades propias de la orden o congregación respectiva.

El agotamiento del bono demográfico se asocia con el control natal, que implica una desobediencia sistémica a la Encíclica *Humanae Vitae* (Paulo VI, 25/7/1968), las familias urbanas tienen entre 1 y 3 hijos promedio, esto implica que si un hijo o hija opta por el celibato, el esquema de reproducción familiar sufre una catástrofe. Cuando las familias tenían entre 8 y 12 hijos, el celibato sacerdotal de hijas e hijos “segundones” era un alivio en las presiones hereditarias. Pero en las zonas rurales, las tasas de nacimiento son más altas. Esta situación ha llevado a una ruralización del clero mexicano, como comentó el Arzobispo Víctor Sánchez Espinosa el 18 de marzo de 2015. (http://intoleranciadiario.com/detalle_noticia/131420/ciudad/ordena-arzobispo-victor-cuatro-nuevos-sacerdotes)

La situación es que hay diócesis donde los sacerdotes deben atender un promedio de 20,000 feligreses. Antes la falta de sacerdotes se paliaba con la captación de europeos, en la actualidad en dicho continente la baja de vocaciones es más notable e incluso la iglesia católica alemana ordenó a sus sacerdotes destacados en América Latina, regresar a sus diócesis de incardinación para reforzar el trabajo local. Muchos episcopados han fortalecido el desarrollo de la ordenación de diáconos permanentes casados, que están en alrededor de 45,000. Otros episcopados nacionales se oponen a estos y exigen permanecer con personal célibe, aunque Francisco lanzó la propuesta de ordenar como sacerdotes a *viri probatii* (hombres casados) como sacerdotes, lo que rebasará, de aprobarse, a los diáconos. También está proponiendo un Sínodo para la Amazonía, donde se propone desarrollar una Iglesia Autóctona, con indígenas casados ordenados sacerdotes. En términos conceptuales esto ya había sido planteado por el antropólogo y sacerdote Manuel M. Marzal SJ, hace más de 50 años (1973:107-123)

<http://www.lastampa.it/2017/06/03/vaticaninsider/es/en-el-mundo/amazonia-agenda-para-un-snodo-Lxl6dGDFh8ZMVkNHhg6TrI/pagina.html>

Esta propuesta apuntaría a un desarrollo similar en Chiapas, donde después de orar frente a la tumba de Samuel Ruíz se comprometió a profundizar su propuesta pastoral de iglesia autóctona (Marzal, 1992, 1994).

12. Tendencias en el campo político religioso. *Cuando el panadero es malo, le echa la culpa a la harina.* (Dicho popular)

La Jerarquía Católica atribuye la baja de vocaciones sacerdotales y religiosas, la disminución de los bautizos y casamientos religiosos a la consolidación del relativismo de los valores y la crisis de los mismos en la sociedad contemporánea, nada más equivocado: lo que se fortalece en las sociedades latinoamericanas son movimientos religiosos de carácter evangélico y pentecostal, que se caracterizan por tendencias fundamentalistas basadas en la aplicación literal de los textos bíblicos, además de tener características apocalípticas y milenaristas. Sin descartar por supuesto la consolidación de personas no creyentes. Desde esta perspectiva, la Jerarquía Católica lanzó este diagnóstico, el relativismo de los valores para ocultar su incapacidad de proponer valores o más precisamente, para no reconocer el empoderamiento de estas antiguas minorías religiosas, que ya son mayoría en varios países latinoamericanos. La tendencia, y esto está perfectamente claro en el análisis de las estadísticas de bautizos y casamientos religiosos, confrontados con la información de nacimientos y matrimonios civiles (Masferrer, 2012, 2013), es que queda poco del continente católico que recibió Juan Pablo II hace treinta y ocho años, esto se ratifica con las encuestas anuales que hace Latino Barómetro.

La Jerarquía lejos de reconocer su fracaso, acusa de *libertinos* a los fieles que defecionan, pero la información etnográfica muestra otra cosa; quienes abandonan el catolicismo lo hacen mayoritariamente hacia propuestas religiosas más rígidas y exigentes en materia moral, ética y de valores.

13. El desafío de las metrópolis y las megalópolis. Los modelos de Iglesia.

Los obispos callaron a las comunidades eclesiales de base y otras formas de participación de los feligreses haciendo énfasis en más clericalismo. Fue notoria la incapacidad de la Jerarquía Católica para involucrar a los jóvenes en actividades institucionales. Los evangélicos han desplegado un conjunto de estrategias pastorales muy pertinentes para llegar a los jóvenes y a los matrimonios “en construcción y en vías de consolidación”, esto asociado a un conjunto de propuestas viables en zonas urbanas, metropolitanas y megalópolitanas.

La instauración del catolicismo en América Latina se hizo durante el período colonial y se afianzó sobre la base de una posición monopólica, de religión de estado y de complemento de la empresa colonial. La Iglesia Católica operó en la construcción de identidades locales, regionales y luego nacionales para la población. Cualquier intento de

pluralidad religiosa era acallado con la amenaza de la Inquisición. Sin embargo, el “pacto colonial” (Halperín Donghi, 1977) hizo crisis a fines del siglo XVIII y con ello disminuyó sustantivamente el poder eclesiástico tornándolo obsoleto, situación que se agudizó con las independencias nacionales. En el siglo XIX las iglesias a nivel nacional se lanzaron a proponer, con relativo éxito, imágenes religiosas que fueran patrones de las nacientes naciones de la Región.

En el siglo XX el modelo entró nuevamente en crisis, pues de origen estos santos y vírgenes patrones estaban íntimamente ligados con los procesos agrícolas, con los ciclos de siembra y cosecha. Esta base simbólica eminentemente agraria no supo ser replanteada en términos simbólicos para las complejidades de la vida urbana, el sistema de santos y vírgenes no aparece como modelo identitario y surgen nuevas propuestas. Desde los símbolos nacionales hasta ciertos personajes que se transforman en modelos identitarios para las nuevas generaciones como: John Lennon, el Che Guevara, Michel Jackson, Madonna, Justin Bieber y una larga lista de ídolos juveniles y generacionales.

Los evangélicos han logrado posicionar “héroes musicales”, la mayoría conversos que renuncian públicamente a su vida de pecadores y “reciben a Cristo”, como Yuri, Marco Antonio Barrientos, Marcela Gándara, Fermín IV de Control Machete, ahora pastor en la Iglesia Semilla de Mostaza y una larga lista que se engrosa constantemente, además de aquellos que nacieron en el seno de las iglesias evangélicas como Marcos Witt. A través de la música los evangélicos se han posicionado entre los jóvenes con una perspectiva, si no ecuménica, al menos transdenominacional.

Estrenos de diversos formatos de música cristiana

Tipo de lanzamiento	Lanzamientos	
	2013	2014
Álbum	303	276
Viodeclip	217	175
Sencillo	267	285
EP´s	14	22
Total	584	583

Fuente: Alianza de radios cristianas en español. Proceso Diana Ramos G.

14. La cuestión urbana en América Latina

Las ciudades durante el siglo XIX eran espacios administrativos, sedes de las autoridades políticas y eclesiásticas o puertos de contacto con el exterior. Esta situación se mantuvo relativamente, pero después de la Primera Guerra Mundial y con más intensidad durante la Segunda Guerra Mundial se aplicaron políticas de industrialización por sustitución de importaciones, y la vida urbana en América Latina se diversificó exponencialmente. Si bien no se dieron integraciones verticales en las industrias como resultado de la dependencia de los países metropolitanos, exteriores a nuestra Región, es evidente que se establecieron centros cada vez más complejos de desarrollos industriales, financieros y de servicios. Como consecuencia de las políticas desarrollistas de los años cincuenta del siglo pasado se consolidaron espacios metropolitanos como Rio de Janeiro, Sao Pablo, Recife y Porto Alegre en Brasil, Buenos Aires, Córdoba y Rosario en Argentina, Santiago en Chile, Lima, Chimbote y Trujillo en Perú, Guayaquil y Quito en Ecuador, Caracas, Maracaibo y Mérida en Venezuela, Medellín, Cali y Bogotá en Colombia y ciudad de México, Guadalajara y Monterrey en México. Además de grandes ciudades en todos los países de América del Sur y América Central. Estas grandes ciudades y áreas metropolitanas, en algunos casos se transformaron en megalópolis, como es el caso de ciudad de México, Sao Paulo y Buenos Aires.

La nueva situación implicó muchas cuestiones hasta el momento desconocidas e imposibles de prever por los sociólogos formados en las entreguerras y que mantuvieron su hegemonía hasta fines del siglo XX, dicho modelo de hegemonía cultural se prolonga en sus discípulos quienes muchas veces tienen “miedo al cambio”. No vamos a enumerar todos los cambios sucedidos, pero es importante señalar algunos: Complejización de la estratificación social y desarrollo de pirámides sociales “paralelas”, segmentación horizontal y vertical de la sociedad, descomposición de las familias extensas muy características de las sociedades agrarias, como resultado de la migración nacional e internacional, la búsqueda y construcción de otras formas de relación social, la configuración de “guettos” urbanos localizados y transversalizados. Dificultades para acceder a la información y fortalecimiento de los anonimatos y soledades estructurales, la definición de nuevas enfermedades mentales y neurosis como resultado de la vida en las metrópolis y megalopolis.

15. La respuesta de las iglesias

Cómo los procesos de metropolización y megapolización coincidieron con el período restauracionista preconiliar de Juan Pablo II, la Iglesia Católica mantuvo una estrategia hacia las multitudes, de servicios religiosos masivos y rutinarios, mientras que se centraban en “la atención personalizada” a las elites políticas, sociales, económicas, militares y del mundo del espectáculo, “la gente de la farándula”, dirían en México, llegaron a instalar

capellanes en las dos empresas del duopolio televisivo, estas eran atendidas por los legionarios y se articulaba con otras Órdenes y Congregaciones religiosas especializadas en escuelas y universidades de elite, como Legión de Cristo, Maristas, La Salle, Opus Dei, Jesuitas, Salesianos, entre otros. Una de las propuestas católicas más creativas y exitosas fue la configuración del culto a San Judas Tadeo en el Centro Histórico de la ciudad de México, parte de su éxito es que la celebración es mensual y no anual, desligándose de cualquier ciclo agrícola y con una excelente ambigüedad instrumental, el Señor de las *causas imposibles*. (Macías, 2018)

16. Algunas propuestas para los próximos años en la investigación

Mi hipótesis de trabajo es que estamos frente a una disputa histórica por la memoria y la construcción de nuevas utopías. Ante la crisis del proyecto neoliberal y la inviabilidad de la utopía del socialismo real se consolida una disputa por los modos de consumo, las grandes masas de las diferentes sociedades se encuentran frente a un sistema que sólo tiene opciones para un número limitado de personas: “el simbólico 1% frente al 99%” que mencionaba el movimiento de Ocupa Wall Street. Ante esta crisis estructural, donde además el 1% tiene capacidad de bloquear al 99%. Se concentra la disputa en el campo simbólico y en la memoria profunda, el tiempo estructural, confrontado con la larguísima duración, que planteara Braudel. Eso en términos de teología confronta la Tradición de las Iglesias, los modos sacramentales; contra la búsqueda de la legitimidad en los Tiempos Bíblicos, planteados como un retorno a las Escrituras.

Lo más notable para el trabajo de los antropólogos de las religiones es que la construcción de los imaginarios sociales y culturales se dan en la “lectura” de los Textos sagrados y su aplicación al tiempo corto, a una estrategia para guiar los comportamientos en el contexto de esta crisis cultural, social, económica y religiosa. Si observamos el catolicismo, Francisco y sus seguidores, que son muchos, reclaman su legitimidad en las Escrituras, mientras que la Curia y quienes la apoyan, se basan en la Tradición. El campo evangélico se escinde en diferentes lecturas también y oscila entre los que revisan el Éxodo, hasta los que buscan el control político o Dominionismo (Aguilar de la Cruz, 2019), los planteos de la derecha cristiana, se propone el control del gobierno civil a través de la acción política, para establecer una nación gobernada por cristianos. Su fundamento es Génesis 1:26 “Y dijo Dios: **Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra.**

En su particular lectura, la Iglesia es el representante de Dios y por lo tanto esta debe subordinar el gobierno de los hombres, estos planteos son la base de la llamada Nueva Reforma Apostólica (Wynarczyk, 2009, 2010), fundamento de las llamadas megaiglesias y los televangelistas y ciertos sectores de la derecha católica. Debemos entender qué entre

los evangélicos, al igual que entre los católicos se expresan una multiplicidad de planteos y toda generalización reduccionista es peligrosa en cualquier proceso de investigación y de explicación de la realidad.

Debemos entender que ante los pueblos y sociedades que investigamos atraviesan por una crisis profunda resultado del fracaso de las utopías que orientaban las acciones humanas y estas sociedades están en la búsqueda de nuevas utopías posibles. El desafío de los antropólogos en sociedades complejas consiste en el desarrollo de propuestas conceptuales, teóricas y metodológicas que nos permitan explicar las nuevas realidades de las transformaciones en el mundo rural, de los procesos de urbanización y megalopolización, que escinden las sociedades latinoamericanas en núcleos cada vez más diversos y complejos, plurales, multiculturales y que construyen sistemas religiosos distintos que reflejan las nuevas realidades culturales, donde los intentos de simplificación llevan a procesos reduccionistas que no nos podemos permitir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR de la CRUZ, Hedilberto (2019). *Indígenas evangélicos en las ciudades de México y Lima. Transformaciones étnicas, mestizaje y participación sociopolítica*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, CDMX

ASSMAN, Jan (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: AKAL.
----- (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria-LILMOD.

----- (2014). *Violencia y monoteísmo*. Barcelona: Fragmente.

ENEDICT, Ruth (1971). *El hombre y la cultura (Patterns of culture)*. Penguin. Buenos Aires: CEAL.

BRAUDEL, Fernand (1980). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS (CONADEP) (1985). *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires: EUDEBA.

DAVIE, Grace (2011). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

DOBBELAERE, Karel (1994). *Secularización. Un concepto multidimensional*. México: Castellana.

EQUIZA, Jesús (2012). *Los sacerdotes navarros ante la represión de 1936-1947 y ante la rehabilitación de los fusilados*. Berriozar, Navarra, Cenlit Ediciones.

GEERTZ, Clifford (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA.

HALPERIN, Tulio (1977). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.

MACÍAS RODRÍGUEZ, Rolando (2018) “*Hace posible lo imposible*” *El señor de las causas desesperadas. San Judas Tadeo en América Latina* (Tesis de doctorado), México, ENAH

MARZAL, Manuel M. (1973). ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú?. *América Indígena*, XXXIII-1(III), 107-123.

----- (1992). *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima, Pontificia Universidad católica del Perú.

----- (Comp.) (1994). *El rostro indio de Dios*. México: CRT-UIA.

MASFERRER, Elio (2004). ¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso. México: CIICH-UNAM-Plaza y Valdés.

----- (2009). *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria.

----- (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. Buenos Aires-México: Libros de la Araucaria.

----- (2014). *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México: Libros de la Araucaria.

MATE, Reyes (2007). Introducción. En MATE, Reyes & Ricardo FORSTER. *El judaísmo de Iberoamérica. Enciclopedia iberoamericana de religiones* (9-23). Madrid: Trotta

MILLER, Elmer S. (2003). Secularization Theory reconsidered. Perspectives from the Argentine Chaco. *Acta Americana*, 11-2, 5-18.

NUN, José (1970), "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, núms. 1 y 2, Santiago de Chile.

----- (2001), *Marginalidad y exclusión social*, FCE, México.

PIKETTY, Tomás (2015). *El capital en el siglo XXI*. México: FCE.

PILATOWSKY, Mauricio (2007). La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica. En MATE, Reyes & Ricardo FORSTER. *El judaísmo de Iberoamérica. Enciclopedia iberoamericana de religiones* (279-303). Madrid: Trotta.

ROY, Olivier (2003). *El Islam globalizado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra.

----- (2003). *Después del 11 de septiembre. Islam, antiterrorismo y orden internacional*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

SILVEIRA CAMPOS; Leonildo (2014): Os Evangélicos, o Golpe e a Ditadura: O irresistível Canto das Sereias Autoritárias En Dias, Zwinglio Mota (Org.) *Memórias ecumênicas protestantes – Os protestantes e a Ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, pp. 177-191, 2014.

WYNARCZYK, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín: UNSAM EDITA, Universidad Nacional de San Martín.

----- (2010). *Sal y luz de las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto di Tella/Siglo XXI.

WORNAT, Olga (2002). *Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia Católica Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.02>

LA TRANSFORMACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL EN RECURSO TURÍSTICO

THE TRANSFORMATION OF THE CULTURAL HERITAGE INTO A TOURIST RESOURCE

Laura Collin Harguindeguy
Colegio de Tlaxcala

Resumen.

Este ensayo parte de proponer que la manera como, en las diferentes culturas, ven y nombran las cosas incide sobre las relaciones que se establecen y la forma en que son tratados. En particular, se analizan las diferencias entre considerar las cosas como bienes, como patrimonio o como recurso, que respectivamente corresponden a la mirada de las comunidades, de los estados nacionales, o del mercado, asimismo se discuten las implicaciones de la transformación del concepto de bien a patrimonio y su transformación en recurso, y como esta última transformación supone la degradación y depredación del bien. Finalmente se plantea la posibilidad de cambiar la mirada, como parte de un movimiento que apunta a un cambio de paradigma.

Palabras clave.

Bienes comunes, patrimonio cultural, recursos, turismo, cultura.

Abstract.

This essay proposes that the way how different cultures see and name things affects the relations that are established and how they are treated. In particular, discussed the differences between things considered goods, as patrimony or resource, which respectively correspond to the gaze of the communities, national Governments, or the market. Also discussed the implications of the transformation of the concept of heritage and its transformation into resource, effect is its good degradation and depletion. Finally, it presents the possibility of changing the look, as part of a movement that aims to a paradigm change.

Key words.

Common goods, cultural heritage, resources, tourism, culture.

1. Las palabras importan: ¿qué vemos cuando miramos?

Un hecho que resulta importante reconocer es que no se ve lo mismo cuando se mira. La mirada se encuentra condicionada por las representaciones sociales. No es lo mismo ver al río como el lugar donde mora una sirena, que un obstáculo para cruzar al otro lado, o un recurso que puede generar ganancias. Bajo la primera mirada el río constituye una entidad, un ente o ser, con espíritu y voluntad, con la que los seres humanos pueden interactuar, contrariamente cuando se ve al río como un obstáculo, se requiere neutralizar el peligro o dominarlo, mientras que, en la tercera mirada, cuando se ve un recurso, se piensa en cómo sacarle provecho: construir un balneario, o un servicio de lanchas para recorrerlo. Al no ver lo mismo, tampoco se valora o se actúa de la misma manera, las representaciones o la cultura condiciona la forma como se producen, se perciben y se interpretan los signos (Geertz, 1987).

Este ver entidades disimiles, ya sea un objeto inerte o un ente dotado de voluntad, depende de un proceso cognitivo de nombrar y clasificar y tanto el nombre como el significado del nombre inciden sobre lo que se ve y puede generar *ceguera ontológica* (Bartolome, 1986 183-192), se deja de ver aquello no considerado en la definición. Un ejemplo de las consecuencias de la ceguera ontológica fue que, partiendo de ver a la naturaleza como *objeto*, no se consideraron las repercusiones de su manipulación o dominio. Fue un acto irresponsable, de consecuencias funestas y la posibilidad del colapso, o en términos de Lovelock: “la venganza de la tierra” (2008).

El proceso de conceptualizar, es decir definir los atributos de un ente, no es neutro, implica también una valoración de lo nombrado y, en consecuencia, como se los trata, es decir la manera de actuar. De esta triada, de *ver-juzgar y actuar*, depende buena parte de la conducta, un ente inerte no deporta peligro, puede ser manipulado, contrariamente cuando a ese mismo objeto se le adjudica potencia se lo trata con respeto reverente, o, al menos, con precaución. La forma de ver, entender, juzgar y actuar no se limita a lo que se realiza o se excluye, tiene efectos sobre la realidad, como el mencionado calentamiento global. Puede cambiar la realidad. Por lo menos dos de los grandes pensadores críticos han resaltado esta función performativa de los conceptos, de cómo se nombra y entiende lo que se ve, a partir del surgimiento del capitalismo, o capitaloceno (Moore, 2018). Señalaron la importancia de la transformación ontológica de Karl: Polanyi, y Marx. El primero incluye entre las causas, de la que llama “la gran transformación”, cuando se inventan tres falsas mercancías; el trabajo, la tierra y el dinero:

Tierra, trabajo y dinero son mercancías «ficticias» porque a diferencia de las verdaderas mercancías ellas no son producidas para la venta. Los recursos naturales, incluida la tierra, son un don de Dios. La gente no tiene hijos para suministrar trabajadores al mercado laboral. Y el dinero es una convención social. Mientras la mercancía dinero ha sido utilizada como moneda, el dinero moderno es esencialmente una entrada contable validada por la santidad del contrato, y codificado en ley. (Polanyi-Levitt, 2014:203)

Marx, a coro con otros socialista utópicos y anarquistas, responsabiliza a la noción de propiedad privada, de la posibilidad de la privatización de la tierra, y por tanto de la deprivación de los trabajadores, en adelante *libres de morirse de hambre*; califica a la transformación del trabajo en mercancía como alienación, y fetichismo de la mercancía (Marx, 1968 [1867]), cuando “pensamientos y visiones del mundo, se vuelven independientes de sus creadores y se enfrentan a ellos” (Lichtman, 1976: 8)

La transformación de la mirada hacia esos objetos u entes, supuso un cambio de actitud hacia los mismos, que en tanto *marco*¹, se generalizó a otras esferas de la vida. La tierra pasó -de ser algo dado, madre tierra, y hasta naturaleza sagrada-, a convertirse en mercancía, transformado el valor sagrado, en valor monetario e implícitamente el de valorización, o sea la reproducción de capital. Esto lo tuvieron claro los liberales de todos los tiempos, obsesionados con acabar con los bienes de *manos muertas*, es decir que no circulaban. La primera ley de desamortización en México data de momentos previos a la independencia, en las cortes de Cádiz el 4 de enero de 1813, que instruyó la división de tierras de comunidad y su conversión a propiedad privada: «es necesario que las tierras sean divididas en pequeñas porciones y que la propiedad pueda ser

1. Para la noción de marco véase Turner (1974), quien propone que los marcos son esquemas interpretativos que simplifican y condensan la realidad social.

transmitida con mucha facilidad (Velasco-Toro, 1992: 27). Si bien, la imposición de la propiedad privada de la tierra, no se pudo consumir hasta con posterioridad a la republica restaurada, debido a la inestabilidad reinante, figuró como idea obsesiva de los liberales decimonónicos, contrarrestada por una revolución agraria y retomada por el segundo liberalismo o neoliberalismo, que una vez reimplantado el libre comercio arremetió contra la ley agraria para permitir la libre circulación de la tierra, o instaurar la contrarreforma agraria (Chávez, 2013).

El mirar a un objeto como mercancía, supone verle el signo de dinero y la posibilidad de venderlo o extraerle una renta, o la producción de algo para vender, en vez de algo útil, que satisface una necesidad. De igual forma, al trabajo se le extrae salario, en vez de bienes, obras o creaciones. De esta manera se transforma la mirada sobre la realidad y sobre las cosas: el orden causal lógico que enlaza tierra trabajo, obtención de bienes y satisfacción de necesidades, por trabajo dinero - mercancía o con las fórmulas que propone Marx para el mercantil simple, y la reproducción ampliada de capital respectivamente M-D-M y D-M-D (Marx, 1968 [1867]). Sin duda se puede encontrar acumulación de riqueza en otras épocas, pero «nunca antes en la historia de la humanidad el principio de la ganancia ha sido elevado a principio de organización de la vida económica» (Polanyi, 1968:43).

Es en ese tránsito que surge el homo *aeconomicus*, el ahorrador competitivo y la escasez, que sustituyen al despilfarrador. Constituye una mutación en la evolución, esta vez no genética sino cultural. Escobar la describe de la siguiente manera:

¿Como ingresó el poder en la historia de la economía? Para decirlo brevemente lo hizo porque la institucionalización del sistema de mercado requirió una transformación drástica del individuo y la regulación de las poblaciones de manera coherente con los movimientos del capital... El Homo *aeconomicus*, es un sujeto normalizado que produce bajo ciertas condiciones físicas y culturales (Escobar, 2014:114)

Antes de esa mutación, la tierra y el trabajo se veían, y aun se ven en ciertas partes, de otra manera. El cambio de mirada, de la forma en que se mira y entiende el mundo, influyen sobre el sujeto, surgen nuevos sujetos sociales. Con la sustitución de la palabra trabajo por empleo, se excluye todo trabajo no asalariado, lo invisibiliza y descalifica, tal es el caso de la hoy llamada *economía de los cuidados* (Rodríguez-Enríquez, 215) así como las actividades de autoconsumo, no consideradas como trabaja, porque no reportan ingresos en dinero.

Si el cambio de mirada afecto primero a las llamadas falsas mercancías, el trabajo, la tierra, y el dinero, hoy un nuevo concepto intenta abarcar todas las esferas de la vida, para mercantilizarlas: el concepto de recursos.

2. La idea de recursos y la mercantilización de la vida

Con el neoliberalismo un viejo y nuevo concepto se cuela sutilmente al adosarse a un sujeto modificándolo: La palabra recurso: recursos económicos, para el dinero, recursos humanos, para las personas, recursos naturales, para los bienes de la naturaleza, y recursos turísticos para todo aquello que atraiga la mirada. Un recurso, del latín *recursos*, etimológicamente significa o significaba: “Acción y efecto de recurrir” definición jurídica a la que se agrega una definición, de uso corriente: “medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende” RAE (2001). Es decir, un medio, una herramienta, pero la transformación en sí de la idea de recurso, se produce cuando se vincula con el criterio de empresa: “conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa” (RAE, 2001). La variación del campo semántico, lleva a que al adosarlo o anexarlo a otros sustantivos, los convierte en insumos de esta manera aparecen los *recursos humanos*, *recursos naturales*, o *recursos turísticos*, se diferencian renovables y no renovables y así sucesivamente.

La asociación alude a su posible utilización por una empresa o su explotación u aprovechamiento cuando quieren sonar menos drásticos. Los recursos se entienden como insumos de un proceso productivo orientado a generar ganancia. Las oficinas de recursos humanos, generalmente encomendadas a psicólogos, se encargan de poner en marcha métodos sutiles para incrementar la productividad de los trabajadores, optimizar su rendimiento y más recientemente -a partir de la introducción de las técnicas toyotistas-, apropiarse de la subjetividad de los trabajadores (Alves, 2001), a través de políticas de identidad institucional. El tema de la identidad, inicialmente desarrollado por la psicología para el análisis de los procesos de identificación en la formación de la personalidad (Paramo, 2008) y apropiado por ahí de los setenta por la antropología para aplicarlo a los procesos étnicos de identificación colectiva (Hobsbawm, 1997), es ahora apropiado por los expertos en recursos humanos para manipular la identificación con la empresa, apropiándose de la subjetividad de los trabajadores -aun en casos donde ni siquiera son empleados de la misma-. En la era en que el concepto de participación se limita a contestar encuesta de satisfacción a un robot, no es de extrañar tal desvirtuarían del concepto de identidad. Las formas de identidad manipulada, generadas por los expertos en RH, se miden a partir del conocimiento del logotipo, la bandera, o la misión de la empresa.

Un campo en el que la introducción de la noción de recursos está generando estragos es el de la cultura -en la acepción antropológica del término (Geertz, 1987; Goodenough, 1971)- donde conviven y se oponen tres miradas sobre un mismo objeto: la mirada de las comunidades que considera y valora *bienes comunes*, la del estado que declara la existencia de un *patrimonio cultural* y la del mercado que observa recursos como atractivos turísticos susceptibles de convertirse en negocio.

La noción de bienes comunes, o *comunales* (Ostrom, 2000) se asocia con la perspectiva comunalista (Korsbaek , 2009; Díaz Gómez, 2007) que considera a la comunidad como sujeto (Avila, 2008) y a sus miembros como responsables de la reproducción social del grupo y del territorio. Los deberes se anteponen a los derechos y el manejo de los bienes es susceptible de administración colectiva. Ni la tierra ni el bosque ni el agua son considerados mercancías, se transmiten, se aprovechan, con medida, pueden ser motivo de conflictos por su apropiación, con otras comunidades, pero no se venden, es más connotan una dimensión simbólica y espiritual. La resistencia de las comunidades a las políticas de privatización liberales (S. XIX) fueron memorables, llegando a titular la tierra, como mandaba la ley, pero colectivamente, y hoy repiten la gesta ahora frente al despojo y desplazamiento neoliberal con los movimientos de defensa del territorio, el agua, el bosque. Baste como ejemplo que de los 253 movimientos reportados por el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, 44 han sido en México, y de estos más de la mitad han sido protagonizados por pueblos originarios (OCMAL, 2018), que además han aportado y sigue aportando 2 víctimas al mes. (REMA, 2018).

Entre las regulaciones que las comunidades establecen se encuentran límites a la extracción de tierra, piedra o arena, de leña o madera, de hongos, al número de animales que pueden pastar, por familia. La noción de bienes se asocia a la de don, regalo, y a lo sagrado, más bien, implica connotaciones sagradas y en consecuencia se torna objeto de rituales, que si no se cumplen o se alteran pueden acarrear consecuencias, sociales o ambientales. Si se pretende interpretar o conceptualizar el tipo de relación que las comunidades mantienen con los bienes comunes, se observa que reconocen su carácter de transferible, como transmisión intergeneracional o herencia o legado de los abuelitos (sic), aunque, no necesariamente su posición se entiende en términos históricos (en el sentido de la historia como la ve occidente) y, por tanto, la existencia de bienes se diferencia de la noción de patrimonio.

El concepto de patrimonio se asocia con la constitución de los estados nacionales decimonónicos, y con la triada: un territorio, una lengua, una historia y la consecuente necesidad de construir una tradición compartida. Como Juno una cara mira al pasado, en busca de raíces, la otra al futuro. Sergio Yanes, al historiar la trayectoria del INAH, rescata y describe esta función pedagógica -educativa como: "...el compromiso del poder público con la cultura y la identidad nacionales" (Yanes, 2006: 48). El patrimonio nacional se utiliza con sentido fundacional y crea mitos de origen. El águila y la serpiente, Quetzalcóatl, forman parte de una identidad mexicana, construida desde el estado, que hunde sus raíces en el glorioso pasado prehispánico, aunque cotidianamente se desprecie al indio, por atrasado.

En el contexto de un nacionalismo fundante, el patrimonio cultural oficia como testimonio de legitimidad, como reliquia. Por su función pedagógica, los museos, los sitios arqueológicos, los murales, las iglesias, los pueblos tradicionales fueron espacios de aprendizaje, donde deambulaban interactuaban y aprovechaban, estudiantes, solos y en grupos, familias enteras, no solo turistas o especialistas. Similar fue el concepto, acuñado y difundido por la UNESCO:

El conjunto de bienes culturales y naturales que hemos heredado de nuestros antepasados y que nos permite identificarnos con una cultura, con una lengua, con una forma de vivir concreta. El Patrimonio Mundial es el legado que recibimos del pasado, que vivimos en el presente y lo que transmitiremos a las generaciones futuras. La preservación del Patrimonio Mundial es una necesidad vital para todos los pueblos y es nuestra responsabilidad protegerlo y transmitirlo en el mejor estado posible a nuestros/as hijos/as para que puedan disfrutar de él y comprender su pasado (Vázquez, 2004: 3)

Si bien el concepto de patrimonio cultural, persiste y se diversifica (natural-cultural, material-inmaterial, histórico, cultural, gastronómico) fomentado desde la UNESCO (UNESCO, 1972), su sentido se altera radicalmente cuando se entiende como *recurso turístico*. Por más que se lo adjetive con epítetos como *alternativo*, *ecoturismo*, cultural, biocultural (Bello-Cervantes y Perez-Serrano 2017), o agroturismo, inmediatamente adquiere el sentido de algo a explotar, que proporcione un ingreso. Cuando los bienes comunitarios, o el patrimonio de la nación y de la humanidad se ven como recursos turísticos pierden su papel en el establecimiento de relaciones de reciprocidad, o en la formación de la conciencia nacional frente al imperioso mandato de sacarle provecho, la “necesidad” de ganar dinero. La asociación del bien-patrimonio-recurso con el dinero, suma nuevas conceptos como el de capital natural a ser aprovechado.

Al incorporar a la ganancia como fin, el que fue bien y patrimonio se convierte en objeto de consumo, pero también de promoción para masificar su consumo y maximizar el aprovechamiento del recurso, a costa de su propia degradación. Entre los efectos identificados se pueden mencionar como se agregan atracciones para retener al turista más de un día y de esta forma ampliar la demanda, incorporando entretenimientos que convierten el lugar en un parque temático; la estandarización de servicios y discursos, al gusto del consumidor, como anécdotas livianas, leyendas o relatos jocosos, en vez de referencias históricas, la oferta de *fast food* (*hot dogs*, hamburguesas) en sustitución de las ofertas locales, de souvenirs (desde tazas a playeras, gorras u otros con la leyenda I love...), producidos en serie, en vez de artesanías. El cambio en el trato, supone una modificación del sujeto, pues ya no se trata de un invitado, al que se convida con lo mejor de la región, como cuando en

las comunidades celebran fiestas patronales, ni de un visitante o un discípulo, que quiere conocer la historia de un sitio, sino de un cliente al que hay que darle lo que quiere, para estimular su permanencia y en consecuencia su “derrama”. Al cliente se le proporciona un espectáculo, diversión, entretenimiento, objetos de consumo y recuerdos para llevar a casa y exhibir que han viajado (Baudrillard, 1969).

Visto el bien como recurso, como atractivo, se degrada en función de la estandarización. Si antes había que ir a Michoacán por piezas de cobre o madera, a Oaxaca por tapetes, a Yucatán por guayaberas, ahora en los sitios turísticos los artesanos fueron sustituidos por supermercados de artesanías, que con lógica global conjugan las ofertas de todos los estados, hasta de países vecinos. La transformación de la oferta va acompañada de la modificación de las formas de producción, la producción en masa o “a escala” supone la producción en serie, la incorporación de maquinaria, y el cambio de materiales. Muchas veces son los propios artesanos, quienes en función de abaratar costos y precios cambia a materiales sintéticos, más baratos, o modifican diseños tradicionales para incorporar Mickey Mouse, princesas de Disney o super héroes, cuando no, aparecen “artesanías” fabricadas en serie, de factura industrial y hasta *made in china* (López, 2018). Si se entiende, junto con Pratts que el patrimonio popular se caracteriza por ser: 1) un bien escaso, 2) valorado por su valor estético, artístico o estilístico, más que por su utilidad, y 3) condensación simbólica vinculada a una identidad y etnicidad (citado por Lagunas-Arias, 2010: 189) lo que se vende en los supermercados de artesanías, han dejado de ser patrimonio cultural artesanal. Si antes había que ir a Yucatán por papadzules, a Guadalajara por tortas ahogadas o a Michoacán por uchepos, ahora ni picante le ponen a la comida, y los restaurantes ofrecen lo que llaman el menú internacional, donde incorporan como típicos, tacos *light*, o comida *tex-mex*, como los burritos. A la desaparición de la oferta de comida tradicional, o su relegamiento a las periferias de los espacios turísticos, se agrega la valoración de la comida chatarra como símbolo de *status*, de manera que su oferta se extiende a las fiestas tradicionales y se impone como comida valorada. Por su parte, las propuestas de convertir los sitios arqueológicos en parques temáticos, incorporan hoteles, adicionados con escenografía para parecer auténticos, albercas, restaurantes que ofrecen platos típicos desenchilados, y juegos mecánicos donde *Kukulcán* sustituye al Frankenstein, convirtiendo el legado, en un *Disney Land* tropical (Zúñiga, 2014). El sitio queda esterilizado, con respecto del medio, permitiendo la internación de los turistas en un espacio estandarizado, neutro, *un no lugar* (Auge, 1992), atendido por personas, entrenadas en el trato impersonal, y en la pérdida de sus características identitarias. Los recorridos turísticos guiados, cuyos guías, en tiempos del patrimonio cultural, fueron formados por el INAH, incorporando conocimientos de historia y antropología, los estilos arquitectónicos y las épocas, no se encuentran fácilmente,

hoy en día en tranvías, buses o globos aerostáticos, haciendo gala de la máxima que el cliente tiene la razón, fueron sustituidas por leyendas, chistes tontos y por supuesto la publicidad de donde se puede ir de shopping o a gastar dinero, hasta se programan paradas específicas, en las *catedrales del consumo*.

Ver a los bienes naturales, culturales, simbólicos como un recurso, un atractivo a explotar para captar turistas y provocar la derrama de dinero, no fue producto de un genio maligno, sino de un cambio de mirada, la “visión” del que busca obtener “riqueza” de todo aquello que lo permita y pueda ser convertido en mercancía.

3. La macdonalización de la sociedad y la crisis civilizatoria

Si en un principio, la idea de producción en serie se aplicó a los bienes manufacturados y a la agricultura extensiva y cría de ganado con el neoliberalismo la macdonalización (Ritzer, 2005), se ha generalizado a todos los campos de la vida social, instalando la producción en serie en todas las profesiones y servicios. Hay médicos dentistas, arquitectos macdonalizados, periódicos, museos, universidades macdonalizadas que producen estandarizadamente doctores en papel, para colgar el título, pues trabajo difícilmente encontrarán. La producción en serie de doctores, generó sobreproducción, de títulos, pues quedan dudas sobre su formación. La degradación del conocimiento en tiempos posmodernos concede razón a Umberto Eco, en cuanto al advenimiento de una nueva edad media (Eco, 2004-[1974]), donde además de la pérdida de la lectura y escritura, se imponga la visión dogmática (Baudrillard, 1996), de la palabra revelada, que se intuye en expresiones como el pensamiento único (Ramonet, 1997), el fin de las ideologías (Fukuyama, 1992), o el TINA (*there is no alternative*) de Margaret Thatcher. En el medio académico, la obligatoriedad de usar “modelos” estadísticos, suena tan dogmático como la palabra revelada.

La macdonalización del sistema educativo, comenzó con la introducción de medidas toyotistas (De-la-Garza, 2000), para incrementar la productividad académica. Progresivamente maestros y alumnos estudiantes y profesores invirtieron sus energías en perseguir puntos en vez del conocimiento. Los puntos a su vez se asocian con modelos de transferencias condicionadas (Collin, 2018), fluidas y volátiles, susceptibles de desaparición si uno se distrae en la carrera de la productividad, de manera que se instaura la lógica de producción en serie de artículos, capítulos y tesis mediante el método del protocolo rellenado.

Entre las múltiples repercusiones de la macdonalización educativa, destaca como una de las más visibles, la perversión de los congresos -antes académicos-. De un lugar de discusión y de intercambio entre investigadores nobeles y experimentados, cuyo objeto era aprender y someter a crítica los avances se transitó a reuniones masivas, con tantas mesas simultaneas, que solo asisten los ponentes y cuanto mucho uno o dos

oyentes donde casi nadie escucha a nadie, cuando mucho a los magistrales, destinadas a hacer turismo académico y pagar por una constancia. Inclusive en las conferencias magistrales los escuchas brillan por su ausencia. En lo personal aprendí mucho en los congresos, puedo recordar discusiones memorables de congresos pasados, las sugerencias que recibí y que guiaron mis pasos subsiguientes. Mi formación debe mucho a los congresos a los que asistí, donde escuché y me escucharon y comentaron a eso íbamos, no tanto por la constancia.

Las transformaciones de los congresos en espacios de turismo académico se enmarcan en las nuevas políticas académicas productivistas, donde no importa el conocimiento sino los puntos, donde la relación maestro discípulo se transforma en oferta educativa-cliente. Tras estas palabras se esconde la misma dicotomía antes enunciada: al considerar la educación como recurso, se la transforma en otra falsa mercancía. La transmisión de conocimientos, resulta trascendental en la sobrevivencia y reproducción humana, en ese sentido se ubica como una de las necesidades humanas, las cognitivas. Los conocimientos, al igual que el trabajo, el dinero, y la tierra, no fueron generados para la venta, surgen para transmitir saberes y da respuesta a la edad de los porqués. Transformada en mercancía pretende ser rentable. Como muchas mercancías requiere de la existencia, o en su caso la creación de la demanda y para ello opera la publicidad, generando la necesidad de tener uno dos o tres grados, para mejorar la “empleabilidad” (Suárez-Lantarón, 2016). Esto que enuncio repite irónicamente el discurso al que recurren los medios y las propias universidades para promocionarse. Nótese como se desvirtúa completamente de la necesidad cognitiva: no se busca el conocimiento, sino el grado, no se quiere conocer para ser y o hacer sino para emplearse y ganar dinero.

Las casas de conocimiento -universidades- compiten entre sí, para atraer clientes -ya no alumnos-, promocionando sus condiciones competitivas: con certificaciones onerosas, que supuestamente garantizan la calidad, con profesores que ostentan grados, posgrados y puntos de productividad (algunas universidades, además del grado exigen estudios en el extranjero). Bajo criterios de nicho de mercado y estímulo a la productividad que incluyen la eficiencia terminal para los IES y de formación de recursos humanos para los OI, se incentivó la reproducción ampliada de maestros y doctores. En algunos casos de títulos sin maestros y menos doctores, hasta que al igual que en la industria, sobrevino la sobreproducción. Los índices de desempleo se dispararon en los más preparados (Miguelés, 2017). Hay quienes hablan de la generación *más preparada en la historia de la humanidad, en lo personal como docente de posgrado, no estoy tan segura de que sea la más preparada, pero sin duda es la que más grados ostenta.*

El conocimiento, el amor a al conocimiento, no es lo mismo que la posesión de grados, ni puntos en la competencia de la productividad académica, del *cítame por favor*. La relación discípulo-maestro no es lo mismo que la relación vendedor-cliente. Los maestros tenemos una responsabilidad en la formación, análoga a los de los padres, que no tiene nada que ver, con darle la razón al educando, implica exigencia, corrección, y ejemplo. En síntesis, la educación, el conocimiento, no son recursos para el enriquecimiento material sino el espiritual, pero sobre todo para la integración y participación en la vida social, y en la transformación comprometida de la realidad. Como en tan poco tiempo se pudo cambiar tan radicalmente el sentido del conocimiento, de un valor en si, a un medio. Muy sencillo, cambiando la mirada.

El mirar a los entes que pueblan la tierra como *recursos* a explotar, como mercancías a vender, los desnaturaliza, los convierte en otra cosa. Los seres humanos no somos *recursos humanos*, somos personas, con cuerpo y espíritu. La tierra no es un recurso a explotar es nuestro hogar, ambos estamos interconectados dependemos los unos de los otros, así como con multitudes de seres desde enormes hasta microscópicos. Formamos parte de sistemas complejos (Ortiz-Baez, 2016). Todo lo contrario de la visión, de la hiper-especialización escéptica y germenofóbica que pretende un organismo libre de patógenos y de elementos que compitan por los mismos recursos.

4.Modernidad y crisis civilizatoria

La transformación de la mirada, cuando se dejó de ver personas para observar recursos humanos o trabajadores, cuando se vio la tierra como mercancía, o una cascada como recurso turístico, produce una transformación en el razonamiento lógico, en la concatenación de los fenómenos, que conduce a la *lógica instrumental* y la avidez por acaparar los ahora llamados recursos, para venderlos, para sacarles dinero, para (como dicen eufemísticamente), realizar la mercancía. La elección de la palabra realizar, resulta significativa, el destino de la mercancía es su venta, su calidad de satisfactor, pasa a segundo plano frente a su función como cosa para ser vendida. Bajo la lógica de la *reproducción ampliada de capital*: de producir más con menos, para obtener el máximo de ganancia, no importa que se produce, sino que sea vendible. En consonancia se naturalizó la competencia por los recursos, surge el arquetipo del ahorrador, la hipótesis de la escasez (Mankiw, 2002), la necesidad del acaparamiento y finalmente se priorizan los medios y se olvidan los fines (Godelier, 1976), de ahí que surja una definición de economía tan obtusa como la de *la relación entre medios escasos y fines alternativos* (Robbins,1976) cuando ni los medios son escasos, ni las necesidades ilimitadas. Las necesidades humanas, son universales, limitadas (Max-Neff y Elizalde, 1990), y para su satisfacción, *se requieren sobre todo relaciones humanas y tiempo, más que “recursos”*.

La mirada moderna, en tanto racionalidad instrumental (Habermas, 1981), considera la naturaleza en términos de recursos naturales, hasta transformarlos en mercancías y en riqueza acumulable. El resultado de la eficiente transformación ha sido el agotamiento progresivo de los llamados recursos no renovables, y de la no renovación de los renovables, en función de ahorrar costos. Mientras que tanto en la extracción como la transformación se recurre a procesos de alto gasto energético, provocando, contaminación, desertificación, que y sumadas al calentamiento global, la posibilidad del colapso y la sobrevivencia de la humanidad (Fernandez-Duran, 2011). Según Spangenberg (entrevista de Jofra Sora, 2008) ya se han cruzado dos de los puntos de inflexión el de la diversidad biológica y el del calentamiento global. Los estudios sobre el perfil metabólico de la sociedad (Martínez-Alier, 2017) y de la muerte entrópica del planeta (Leff, 2001) contemplan el incremento de catástrofes, guerras migraciones, que bajo cálculos prospectivos insinúan si no la extinción, una disminución del 50% de la población (Wallace-Wells, 2017)

Al riesgo de la extinción a mediano plazo, se suma la creciente incapacidad de reproducción. La capacidad de reproducción de un modelo económico, no radica en el crecimiento del PIB, sino en que los miembros de la sociedad tengan los medios para su reproducción social. El neoliberalismo no parece cumplir con tal función, si se atiende al crecimiento de los niveles de pobreza y desempleo, que demuestran el incumplimiento de una de sus promesas fundacionales del capitalismo: que, con la venta de la fuerza de trabajo por un salario, podrían sobrevivir el trabajador y su familia, y progresivamente no solo sobrevivir, sino vivir bien. Es decir, lograr la reproducción social del grupo doméstico y garantizar, por tanto, tanto el mantenimiento de la fuerza de trabajo como la reproducción generacional (Marx, 1968 [1867])

Con la venta de la fuerza de trabajo, la reproducción social se vuelve dependiente del salario y por tanto del dinero. A partir de ese momento el trabajo empezó a identificarse -mimetizarse- con el trabajo asalariado o empleo, y surge la paradoja de que, al subsumirse el trabajo en el empleo, muchas actividades productivas o creativas no asalariadas fueron invisibilizadas y no excluidas de concepto trabajo. Tal es el caso de la “economía de los cuidados” (Rodríguez-Enríquez, 215), referida el trabajo doméstico realizado generalmente por mujeres. En el capitalismo se supone que no trabaja quien no gana dinero, de esa manera se convierten en vagos, flojos, *perdedores*, quienes no venden su fuerza de trabajo, tal fue el caso de artistas cuyos cuadros hoy se venden en sumas astronómicas, pero vivieron en la indigencia por no trabajar, o un video que circula en la red que acusa a Marx de no haber trabajado en su vida y ser un mantenido que dejó morir a sus hijos de hambre, como si investigar y escribir no fueran un trabajo.

La paradoja es que, con el incremento de la productividad, la desregulación del trabajo, las compras por internet y la robotización, la demanda de trabajo disminuye drásticamente al punto que se menciona la posibilidad del fin del trabajo (Rifkin, 1996). A la gente se la acostumbró -de manera forzosa- a depender de un salario, pero la demanda de trabajo asalariado va a la baja, y los pocos empleos que se ofrecen son precarios ¿que hará la maza de trabajadores en busca de un salario para subsistir, o como se autodenominan los piqueteros en argentina *trabajadores desempleados*, cuando el “mercado” ya no los requiere? Frente al quiebre de la sociedad salarial, los ideólogos neoliberales, proponen el surgimiento de un nuevo arquetipo: el emprendedor, algunos lo definen -de manera incorrecta-, como auto empleo y recurren al ejemplo de Bill Gates, que empezó en el garaje de su casa, olvidando que, con el nivel de concentración monopólica, solo hay lugar para uno o dos Bill Gates por ejemplo Bill Gates y Steve Jobs. El arquetipo del emprendedor, constituye una falacia, evidente, en un mercado donde el pez grande se come al chico.

En 200 años de *capitaloceno* se ha puesto en entredicho, su capacidad para garantizar la reproducción social humana, y la de la naturaleza, es decir la reproducción de la vida. La racionalidad moderna, o racionalidad instrumental, ha resultado bastante irracional y suicida, hecho que lleva a preguntarse por la posibilidad de existencia de otras racionalidades. Posibilidad lógica de otras epistemologías, en el nivel meta-teórico y en la practica la posibilidad de vivir bien: Baste como ejemplo la declaración de Boaventura de Sousa Santos:

Contrario al trompeteo triunfalista del pensamiento convencional burgués y la jeremiada pesimista del pensamiento crítico eurocéntrico, yo he venido insistiendo, por todo el mundo, que hay alternativas prácticas al actual status quo del que, no obstante, raramente nos damos cuenta, simplemente porque tales alternativas no son visibles ni creíbles para nuestras maneras de pensar. He venido reiterando, por lo tanto, que no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento. (de Sousa Santos, 2011: 18)

En el nivel meta-teórico se evidencian signos de tránsito por un momento pre-paradigmático (Kuhn, 1971), donde comienzan a cuestionarse las premisas fundadoras del pensamiento moderno y a plantear nuevas bases para una transformación epistémica. Incluyo en esta corriente a los estudios post o de-coloniales (Mignolo, 2015; Quijano, 2014), la propuesta del posdesarrollo (Escobar, 2014), decrecimiento (Latouche, 2012), ecología política (Martínez Alier, 2000), sistemas complejos (García, 2006), epistemologías del sur (de Sousa Santos, 2011; Leff, 2010), giro ontológico (Gonzalez-Varela, 2015; Viveros-de-Castro, 2016), metabolismo social (Toledo, 2013), donde cada una aporta alguna crítica al paradigma de la modernidad. Desde el

nivel de las experiencias y propuestas concretas destaca el movimiento de economía solidaria (Coraggio, 2009; Collin, 2012; Hinkelammert, 2009; Razeto, 1988) y la propuesta del Buen Vivir (Farah, et al 2011).

5. El mandato de la modernidad

La modernidad se auto-adjudica la paternidad y propiedad (en cualquier momento la patente) del pensamiento científico y al hacerlo relega al depósito de trastos viejos, a todo pensamiento previo o divergente considerado como a-científico, cuando mucho pre-científico. Las ideas y las practicas preexistentes, fueron consideradas supersticiones, fetichismos y su época como oscura, el reino de *Sauron* (en versión moderna, en su momento Hobbes recurrió a la metáfora del Leviatán), una época atrasada, arcaica, primitiva y otra serie de epítetos descalificatorios, al tiempo que se generaba una confianza generalizada y desmedida en el pensamiento autocalificado como racional o científico. Aún, en el campo de la antropología, cuyos interpretes manifestaron simpatía por su sujeto de estudio, no se evitó un cierto dejo de condescendencia con lo inferior, o menos avanzado, un ejemplo es que la concesión de agencia a la naturaleza es tipificada como animismo (Taylor, 1976) y tal pensamiento considerado pre-lógico (Levy-Bruhl, 1974) y adjudicados a pueblos primitivos. Las múltiples creencias animistas, totémicas, chamánicas fueron consideradas como producto de la fantasía y hasta de alteraciones psiquiátricas por no poder distinguir entre lo objetivo y sujetos dotados de voluntad. En algún caso, el conceder conciencia y voluntad a los objetos inanimados fue considerado como delirio (Deveraux, 1977), en todo caso, descrito con condescendencia por la incapacidad de distinguir entre sujeto y objeto, una de las bases del pensamiento científico.

En el campo de las creencias, sin duda se encuentran las religiones, difícilmente avaladas con pruebas científicas experimentales, sin embargo, aun en el campo de las creencias, se descartaron las de los pueblos, considerando que en vez de religiones poseían cultos paganos (Auge, 1993). Se distinguió, asimismo, entre sociedades de diferente rango, unas fueron consideradas frías, carentes de historia y evolución (Levi Strauss, 1977), ágrafas, sin estado (Fortes, 2010). Es decir, se las define por sus ausencias, no por sus presencias. Los pueblos que carecían de alguno de los atributos de las sociedades modernas, aparecen como incompletos, inmaduros, donde en un esquema teleológico evolucionista lineal, solo hubiera un posible camino para la humanidad, devenir a imagen y semejanza del hombre moderno (recuerdo a las mujeres, pero el actor de la modernidad fue masculino) de tal manera que el *ser* moderno se esencializó, se volvió sinónimo de humanidad. Civilización y humanidad fueron identificados y considerados sinónimos de manera que los barbaros quedaron excluidos, por tanto, no completamente humanizados. La esencialización de la

condición de humanidad, como el *nosotros*, llevó a la reificación de los humanos incompletos, los otros relegados a la oscuridad del pasado, considerando que aún no completan su desarrollo ontogenético, por tanto, más cercanos a la naturaleza que a la cultura.

La posición esencialista generó ceguera ontológica, dejaron de verse otras formas de pensar y por tanto otras alternativas. Pregunta ingenua: si eran sociedades sin estado ¿no se gobernaban? Sí eran ágrafas ¿No se comunicaban?, ¿si eran frías, nunca pasaba nada? Por no hablar de las ideas consideradas erróneas y por tanto desechadas, como la agencia de la naturaleza, o el componente espiritual de las enfermedades. La definición por la negativa impide identificar otras formas de gobierno, de comunicación, de memoria histórica.

De los múltiples componentes que incorpora el pensamiento moderno quiero resaltar sobre todo dos: El sistema clasificatorio y la lógica de la reproducción ampliada del capital. La importancia del sistema clasificatorio en la formación del pensamiento moderno, la intuía Descartes cuando define como máxima y consigna “el pensamiento claro y distinto” y la disecó Foucault al contrastar las clasificaciones (taxas) otras y la moderna occidental (Foucault, 1968) y su influencia en la construcción del sujeto. Hoy se observan las repercusiones de tal sistema clasificatorio, sobre la separación artificial entre lo material y lo espiritual, los objetos de los sujetos, la naturaleza y cultura, y las consecuencias, que el cambio de mirada puede acarrear para la sobrevivencia de la humanidad. La taxa moderna, “el pensamiento claro y distinto” separa, opone, como entes aislados, individuales y opuestos, a entes que bajo otras perspectivas se observan como complementarios e interdependientes. De manera creciente se construye un cierto consenso en cuanto a que el considerar a la naturaleza como objeto inerte (Ortiz-Baez, 2016), se encuentra como referente de su dominación y depredación sin considerar las consecuencias que esto pueda acarrear. Bajo la mirada moderna cada ente se ve por separado y se interpreta como autónomo e independiente, como un sistema cerrado. Las consecuencias de tal separación en compartimientos estancos, conlleva tantas repercusiones y en tan variadas esferas del conocimiento y de la vida que sería reiterativo enumerar, baste con señalar que la autonomización de los entes invisibilizó las relaciones, de interdependencia y, por tanto, como operan los sistemas complejos. En paralelo propicio un antropocentrismo desmedido, mediante el cual ese mamífero, primate se autoerigió en demiurgo, capaz de modificar y manipular la realidad a su antojo.

El otro concepto, clave que elijo es la reproducción ampliada de capital, que por definición que implica la finalidad de producir capital. Tal definición trastoca el sentido humano de reproducir la vida. La reproducción del capital, implica la producción de

mercancías “a escala” como suelen decir los economistas, como si la única escala posible fuera la gran escala, y la pequeña escala no existiese. Con la vista puesta en la producción de dinero, mediante la venta de mercancías, la fórmula supuestamente racional consiste en producir más con menos, o la tendencia a maximizar su utilidad-beneficio y a reducir los costos o riesgos, elevada al pomposo nombre de *rational choice* (Arrow, 1951/1963), definición esencialista que presupone la existencia de un ser humano racional que ante una disyuntiva elegirá la economización de medios. Un ser humano *esencialmente economizador*. El despilfarrador, el que regala, el ser humano del Don (Mauss, 1979), del sacrificio inútil (Duvignaud, 1979), del regalo, de la Guelaguetza (Barabas, 2003), del potlach (Benedict, 1934), perdería así su naturaleza humana. La premisa permanece tan vigente, como representación colectiva, que una de los comentarios críticos formulada por extranjeros y por mexicanos de sectores acomodados, con respecto a mexicanos del sector popular, es la extrañeza ante el excesivo (sic) gasto en fiestas. A las comunidades parece no haber llegado el *Rational Choice*.

6. Las nuevas utopías: del nuevo sentido común al nuevo paradigma

Tanto desde la conciencia, o al menos desde la sensación, de vacío existencial como desde la pérdida de la capacidad humana de auto-reproducción social, -debida al desempleo, el empleo precario, el mal llamado trabajo informal-, es decir la posibilidad de ganarse la vida (sic), surgen voces y reacciones, que incluyen el miedo o el rechazo al futuro que heredaremos, al tiempo que surgen voces y reacciones en la búsqueda de otros caminos. El pensamiento moderno aun no pierde su hegemonía, pero no puede evadir las voces críticas crecientes. Para que un pensamiento sea hegemónico, constituya un paradigma, sus premisas deben ser aceptadas de manera generalizada, ser incuestionadas, inclusive se convierten en objeto de fe. Tal es la situación que aún mantienen la ciencia y la tecnología, pero ya no cuenta con la unanimidad que solía ostentar, no solo en el campo de los saberes populares, reacios al cambio, sino también en el mundo académico.

Los paradigmas científicos no cambian por decreto y menos de un día para otro, van cambiando progresivamente, a veces imperceptiblemente y desde dos puntas, desde las representaciones de las que se apropia la gente común, a las teorías generadas desde la academia. Entre las representaciones disruptivas que circulan se encuentra un complejo de ideas vinculadas con la reconciliación con la naturaleza, el maltrato animal, y el ecologismo, sobre todo en los jóvenes, sumado a las espiritualidades como el *new Age* sobre el flujo de energía, el pensamiento analógico, la meditación, combinadas alusiones a las teorías científicas más recientes (Collin, 2007 y 2013). Esta mezcla de tendencias se concreta en prácticas alternativas que inciden en la

conducta cotidiana y en las representaciones de quienes las practican. En un sector que podríamos considerar medio la gente resiente varias agresiones a la naturaleza, a los animales. Entre los animales maltratados se incluyen los humanos, agredidos por los químicos, la industria farmacéutica, la biomedicina, la producción quirúrgica del cuerpo. De ahí transitan a la medicina alternativa, las ideas holísticas, las practicas suaves (Douglas, 1998), el yoga (Saizar, 2009) la meditación y se desemboca en revivir la idea de vida simple y nuevas espiritualidades o religiones fluidas. Los veganos, vegetarianos, y consumidores orgánicos, en nombre de la salud, del maltrato animal, o de la madre tierra, no solo cambian su consumo, rechazan la comida contaminada en su proceso de producción, por agroquímicos, hormonas o antibióticos, conservadores, azúcares o grasas, sino que también generan la demanda de productos sanos. Demanda que incide sobre su producción y el tránsito a la agroecología la producción orgánica o la recuperación de la milpa tradicional. Ciertamente es que para algunos “emprendedores” constituye una oportunidad de yacimiento de mercado y de hacer negocio -entrando a la lógica de la reproducción ampliada de capital-, pero en otros casos se están creando mercados con mecanismo asociativos entre productores y consumidores a escala local.

Muchas constituyen opciones personales de vida, otras se concretan en movimientos y proyectos colectivos. En el mundo entero crecen como hongos los mercados alternativos o de productos orgánicos y naturales, esquemas asociativos entre productores y consumidores (URGENCI, 2018), asociaciones de *slow food* (slowfood, 2018.) y *slow goods* (McDowell, 2015), hasta el turismo va transitando y buscando otros modelos, como el agroturismo, el turismo alternativo y el biocultural (Bello-Cervantes y Perez 2017), modelos que intentan no ser invasivos. Entre otras experiencias, se instrumentan mecanismos de intercambio recurriendo a monedas comunitarias (Santana, 2008), criptomonedas, esquemas de intercambio no monetarias, como el trueque o el don. Destacan entre otras experiencias inéditas de trabajo autogestionado, y de recuperación de saberes.

Cabe mencionar que cada nueva idea generada desde la utopía ha sido vampirizada por el mercado: lo que empezó como un intercambio recíproco con el *couch surfing* (Magia en el Camino, 2015) muta en *airbnb* (airbnb, 2019) que a su vez comenzó, con la renta de cuartos en una casa habitada, a empresas de renta de departamentos por días. Los mercados orgánicos, de pequeños productores, transformados en la producción a escala de supuestos productos orgánicos (señalo el supuesto, pues a pesar de su nombre contienen agroquímicos), que se venden en cadenas de supermercados verdes, o en secciones especiales dentro de los supermercados convencionales. Las prácticas ecológicas, que comenzaron con tecnologías apropiadas y apropiables (Herrera, 1981), o alternativas (CONABIO, 2009), se convirtió en *economía verde*, y como

hacer negocios sustentables, a veces inconscientemente, reproduciendo la tendencia a producir mercancías en vez de bienes, soslayando que la crisis del sistema no refiere solo a un problema técnico, sino y fundamentalmente a una lógica de producción: la de la *reproducción ampliada del capital*. Los supermercados orgánicos, la economía verde y *airbnb*, u otras experiencias de la llamada economía colaborativa (Bulchand, 2018) mantienen la lógica de la reproducción ampliada del capital, o el oxímoron que repite un conocido programa de radio “como hacer negocios los negocios en pro del medio ambiente”. La diferencia remite a un problema de lógica y de escala, una misma técnica que en pequeña escala puede ser parte de un sistema de intercambio energético de baja entropía, como un molino de viento, aplicado a gran escala puede generar un desastre ecológico como está sucediendo en el istmo de Tehuantepec (Díaz-Carnero, 2017). El tránsito entre la lógica reproductiva, orientada a la satisfacción de necesidades de un grupo, a la lógica de la reproducción ampliada de capital suele ser muy sutil y con frecuencia los actores sociales de los movimientos utópicos navegan a dos aguas entre el negocio y la construcción de un nuevo sujeto social.

Los sujetos sociales son histórica y socialmente construidos, como demuestran Polanyi y Foucault, mediante procesos en los que concurren factores diversos, desde medidas económicas como los cercados de terrenos o de política económica como la supresión de las leyes de pobres que coadyuvaron para coaccionar el ingreso de los trabajadores a las fábricas (Polanyi, 2006), o las instituciones disciplinarias como la escuela que condicionan el cuerpo y los hábitos (Foucault, 1976), constituyendo actos de *biopolítica*. Una vez que emerge un nuevo sujeto devienen en actores a partir de procesos de subjetivación, como se ha observado en la génesis material y social del proletariado como sujeto y posteriormente como actor social, o tal como proponían Marx y Engels el tránsito de la *conciencia de clase en si, a la para si* (Marx y Engels, 1997). Los sujetos sociales de la modernidad comenzaron a formarse en el siglo XVI, pero como sostiene Bruno Latour (Latour, 2007) *nunca fuimos totalmente modernos*, nunca terminó de cuajar el sujeto moderno. La posmodernidad presenta sujetos transformados, pues en tanto es menor necesidad de trabajadores asalariados y por otra, resulta creciente la de consumidores -para mantener el flujo incesante de mercancías-, se torna prescindible la cultura del trabajo (Bauman, 1998). Los hábitos de disciplina de los cuerpos para integrarse a una cadena de producción taylorista ya no resultan tan necesarios, contrariamente el consumismo requiere del desorden del adicto. Un adicto es alguien que no puede parar de consumir algo -no importa cual substancia o cosa-, es alguien que manifiesta una compulsión que lo domina y es exactamente lo que la reproducción ampliada del capital requiere: consumidores voraces que no paran de comprar. Mientras tanto, el sujeto social de las nuevas utopías contemporáneas y futuras se encuentra en construcción, desembarazándose de las ideas largamente acuñadas y reproducidas en la modernidad

y la posmodernidad y retomando viejas ideas y valores aún vigentes que no lograron erradicar totalmente.

No es de extrañar, por tanto, que la difusa corriente *new age* (Bosca, 1996; Gutierrez-Zuñiga, 2000), al igual que hicieron antes los hippies, la generación beatnik, antecidos por otros movimientos contraculturales del siglo XIX (Goffman, 2004) buscaran inspiración en filosofía orientales, o que *millenials*, mexicaneros y otros grupos recurran a un nuevo mito que llaman cultura *nahuaca*, una supuesta filosofía olmeca u otros nombre para aludir a los saberes de los pueblos originarios. La intuición sobre la posibilidad de otras formas de pensar, lleva a reconstruir rituales, invocar imaginarios, adoptar estilos de vestir, comer, de cuidado de la salud. La tendencia encuentra nombre con la propuesta del *buen vivir*, incorporada a dos constituciones latinoamericanas (Farah y Vaspollo, 2011) al tiempo que es vampirizada y tergiversada desde el poder, o como arma política, al punto que pareciera haber un *buen vivir* asociado con los estados de bienestar y la capacidad de los gobiernos progresistas de redistribuir dinero a los pobres a partir de incrementar la recaudación, proveniente -la mayoría de las veces-, de actividades extractivas altamente depredadoras, gobiernos progresistas también denominados como *izquierda neoliberal* (Zibechi, 2006). Socialistas y ecologistas también se apropian del *buen vivir* para adaptarlos a su ideología, mientras los ecologistas solo ven el amor a la naturaleza, los socialistas los bienes comunes (Collin, 2015), reinterpretación en sus propios términos que invisibiliza o ignora el contexto cultural que da origen al concepto y que implica otra forma de ver el mundo. Los pueblos originarios, no son ecologistas, ni socialistas, pues solo se puede ser ecologista u socialista desde la lógica moderna que ve el medio ambiente como algo separado de los seres humanos. Pero también se presenta una corriente que reconoce que el Buen Vivir: *lekil kuxlejal* (maya *tsotsil-tseltal*), *sumak kawsay* (quechua), *suma qamaña* (aymara), *Teko porã* (guaraní) o *Küme mogen* (mapuche de Chile y Argentina) (Santana, 2015), o el nombre que le otorgue cada pueblo, constituye una forma diferente de ver el mundo, suponen otras *epistemologías*, o epistemologías del sur (de Sousa Santos, 2011), significa también que ven otras cosas, es decir *otras ontologías*.

Por un camino o por otro, desde la crítica académica al paradigma cartesiano, o desde la búsqueda cotidiana de mejores formas de vivir, se llega a la necesidad de cambiar la mirada, lo que se ve, como se nombra y como se trata.

7 Conclusiones: ¿es posible mirar de otra forma?

La transformación de los entes existentes en recursos, supone un cambio de mirada, una modificación del concepto que conlleva implicaciones en la manera en que se valora y como se trata. La noción de recursos ya sea aplicada al turismo, al trabajo, o las propias

ideas, constituye la maximización de lo que empezó en su momento con la introducción de falsas mercancías. Con la noción de recursos la mercantilización de la vida se extiende y generaliza, en una ontología donde todo ente se convierte en un medio para un único fin: hacer dinero. En ese proceso, el ente -ya sea humano, natural o cultural- se degrada hasta perder su sustancia, e inclusive su existencia, poniendo en peligro la subsistencia misma de la vida. Frente a la emergencia vital, urge ser cuidadoso con los conceptos que usamos para mirar la realidad, reconocer que otra mirada es posible para recuperar y reproducir la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves, Giovanni (2011). *Trabalho e subjetividade – o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo editorial

AIRBNB.(2019). *Airbnb, incusa*. Obtenidode <https://www.airbnb.mx/?af=43720035&c=.g>

Arrow, Kenneth J. (1951/1963.). *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley & Sons

Auge, Marc (1992). *Los no lugares*. Barcelona: Anagrama

(1993). *El Genio del Paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores S.A

Avila, Agustin. (2008). Gobierno local y comunidades indigenas en San Luis Potosí. *Reunión Internacional sobre Gobiernos Locales Contemporáneos en América Latina*. Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y el México Institute del Woodrow Wilson Center For International Scholars

Balandier, George (1989). *El desorden. La teoria del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa

Barabas, Alicia (2003). “La etica del don. Los sistemas indigenas de de reciprocidad”. En Saul Millan, *La comunidad sin limites Vol I* (págs. 39-64). México: INAH / CONACULTA

Bartolome, Miguel y Scott Robinson (1986). Indigenismo, dialectica y conciencia etnica. En Carlos Garcia Mora y Andres Medina, *La quiebra politica de la antropologia social en mexico (Il L polarizacion) 1971-1976*. México: UNAM. pp 183-192

Baudrillard, Jean (1969). *El sistema de los objetos*, Mexico: Siglo XXI Editores

(1996). *El temor del censor*. Barcelona: Anagrama

Bauman, Zigmunt (1998). *Trabajo, Consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa

Bello-Cervantes, Ismael y AdrianaPerez (2017). (2017). “Turismo Biocultural: relación entre el patrimonio biocultural y el fenómeno turístico. Experiencias investigativas”. *Scripta Ethnologica*, 39, pp 109-128

Benedict, Ruth (1934). *Patern of Culture*. New York: Houghton Mifflin Company

Bosca, Roberto (1996). *New Age. La utopia Religiosa de fin de siglo*. México: Oceano / Editorial Atlantida

Bulchand, Jacques y Santiago Melian (2018). *La revolución de la economía colaborativa*. Lid editorial

Chávez, Marcos (2013). “La “contrarreforma” agraria y la pérdida de la soberanía”. *Contralínea (México)*, *Red Voltaire*, www.voltairenet.org/article181421.html.

Collin, Laura (2007). Un discurso New Age para intelectuales. *Mitológicas*. Vol. XXII, pp 19-32.

(2012). *Economía solidaria ¿Capitalismo Moralizado o movimiento contracultural?* Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.

(2013). “Las cuatro fuentes del pensamiento alternativo”. En Elio Masferrer, Elizabeth Brenis y Berthier (comp), *¿Crisis o renovación de Paradigmas?” Religión Política, miedo y derechos humanos en el México Actual*,. Oaxaca: ALER / UNIVAS.

(2015). “De la identidad folclórica a la reivindicación del buen vivir”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital en línea N 10*, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90638786002>.

(2018). “Transferencias condicionadas, ¿política para pobres, o forma de control?” *AMECIP*, IX Congreso Latinoamericano de Ciencia Política). Puebla.

Coraggio, Jose Luis (2009). Economía del trabajo. En Jose Luis Coraggio y Cattani, *Diccionario de otra economía*. Buenos Aires: Altamira, pp 133-144

de Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo:

Trilce (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre, 2011) Pp. 17 - 39

De-la-Garza, Enrique (2000). *Tratado latinoamericano de Sociología del Trabajo*. México: FCE

Deveraux, George (1977). *De la Ansiedad al Método en las Ciencias de la Conducta*. México: Siglo XXI Editores Lichtman, R. (1976). La teoría de la ideología en Marx. *Cuadernos Políticos*, número 10, 7-24.

Díaz Gómez, Floriberto (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM.

Díaz-Carnero, Emiliano (2017). Energía Eólica y conflictos socioterritoriales. El caso del Istmo de Tehuantepec. o *Simposio Internacional de la Historia de la electrificación. La electrificación y el territorio. Historia y futuro* (págs. <http://www.ub.edu/geocrit/Electr-y-territorio/Indice-Electr-y-territorio.htm>). Barcelona: GEO-Critica Universidad de barcelona.

Douglas, Mary (1998). *Estilos de Pensar*. Barcelona: Anagrama

Duvignaud, Jean (1979). *El sacrificio Inútil*. México: FCE.

Eco, Umberto (2004-[1974]). *La Nueva Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

Elizalde, Antonio, Manuel Salva y Francisco Martínez (2006). Una revisión crítica del debate sobre las necesidades humanas desde el enfoque centrado en la persona. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 5 (15), pp 1-24

Escobar, Arturo (2014). *La invención del desarrollo*. Cauca: Universidad de Cauca

CONABIO (2009)Espacio de Inovacion tecnologica. *Catalogo de tecnologia alternativa*. Mexico:

Farah, Ivonne y Luciano Vaspollo (2011). *el buen vivir ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA

Fernandez-Duran, Ramon (2011). *La Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030* . Madrid: Ecologistas en Acción

Fortes, Meyer y Evans-Pritchard (2010). *Sistemas politicos Africanos*. Mexico: CIESAS / UAM/ UIA

Foucault, Michele (1968). *Las palabras y la Cosas*. México: Siglo XXI editores

Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el ultimo hombre*. Madrid: Planeta.

Garcia, Rolando (2006). *Sistemas complejos conceptos, metodo y fundamentacion epistemologica de la investigacion interdisciplinaria*. Barcelona: GEDISA

Geertz, Clifford. (1987). *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: GEDISA.

Godelier, Maurice (1976). *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama.

Goffman, Ken (2004). *La Contracultura a traves de los tiempos. De Abraham al acid House*. Barcelona: Anagrama

González-Abrisketa, O. (2016). "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Vol LXXI N 1, 101/128.

Gonzalez-Varela, Sergio (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI. *Estudios sobre las culturas contemporáneas, Epoca III, Vol XXI N 42*, 39-64.

Goodenough, Ward (1971). "Cultura, lenguaje y sociedad". En Kahn J.S. (comp.), *El concepto de Cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama

Gorz, Andre (2007). La salida del capitalismo ya ha empezado. *d'ecologie*, <http://www.elcorreo.eu.org/La-salida-del-capitalismo-ya-ha-empezado-Andre-Gorz?lang=fr>.

Gutierrez-Zuñiga, Cristina (2000). "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la era de acuario". En Elio Masferrer, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Bogota: ALER / Plaza y Valdés

- Habermas, Jurgen (1981). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus.
- Herrera, Amilcar (1981). *Desarrollo, medioambiente y generación de tecnologías apropiadas*. Mexico: CEPAL.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora (2009). “Economía para la vida” Jose Luis Coraggio y Cattani, *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires: Altamira, pp 150-157
- Hobsbawm, Eric (1997).” Izquierda y políticas de Identidad”. *Viejo Topo, Barcelona, España, Mayo*.
- Jofra Sora, Martha (2008). Conversaciones con Joachim Spangenberg. *Ecología política* 35, 9-16.
- Khun, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Mexico: FCE.
- Korsbaek , Leif (2009). El comunalismo: cambio de paradigma en la antropología mexicana a raíz de la globalización. *Argumentos (Méx.) vol.22 no.59*, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952009000100004.
- Lagunas-Arias, David (2010). “El dilema de Mata Ortiz: turismo, artesanos y goce estético en el desierto de chihuahua”. *Revista Lidee Vol 17 Año 12*, pp 177-201.
- Latouche, Serge (2012). *Sobrevivir al desarrollo*. Madrid: Icaria.
- Latour, Bruno (2007). *Nuca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Leff, Enrique (2001). *Ecología y capitalismo. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: UNAM / IIS.
- (2010). *Saber ambiental* . Mexico: Siglo XXI Editores.
- Levi Strauss, Claude (1977). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA
- Levy-Bruhl, Lucien (1974). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Lichtman, R. (1976). La teoría de la ideología en Marx. *Cuadernos Políticos, número 10*, pp 7-24.
- López/, Gladys (2018). *Artesanías mexicanas “made in China”*. Obtenido de Quadratín Tlaxcala: <https://tlaxcala.quadratin.com.mx/principal/artesantias-mexicanas-made-in-china/> 18 de enero
- Lovelock, James (2008). *La venganza de la tierra*. Barcelona: Planeta.

Magia en el Camino. (2 de mayo de 2015). Obtenido de Blog de viajes: <http://magiaenelcamino.com.ar/couchsurfing-que-es-como-funciona-y-como-lo-usamos-nosotros-con-anecdotas-incluidas?cn-reloaded=1>

Mankiw, Gregory (2002). *Principios de economía*. Madrid: Mc Graw Hill.

Martínez Alier, Joan y Jordi Roca (2000). *Economía ecológica y política ambiental*. Mexico: FCE.

Martínez-Alier, Joan y Temper, L., Walter, M. y Demaria, F. T. (2017). Social Metabolism and Ecological Distribution Conflicts in India and Latin America. *Green Economy Reader* , pp 311-332.

Marx, Karl (1968 [1867]). *El Capital*. México: FCE.

Marx, Karl y Frederich Engels (1997). *Manifiesto Comunista*. Madrid: El Viejo Topo.

Mauss, Marcel (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”. En Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Max-Neff, Manfred, Antonio Elizalde y Martin Hopehayn (1990). *El desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Santiago: Zed Books.

McDowell, Adam (2015).. Obtenido de Luxury without the logo: The ‘slow goods’ movement trumpets housewares made to last a lifetime instead of familiar brands: *THE GLOBE AND MAIL* <https://www.theglobeandmail.com/life/home-and-garden/design/luxury-without-the-logo-the-slow-goods-movement-trumpets-housewares-made-to-last-a-lifetime/article24153633/> 1 de mayo

Mignolo, Walter y Pedro Pablo Gomez (2015). *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad*. Bogota: CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango.

Miguel, Ruben (2017). 48 % de desempleados. *El universal*, págs. <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/cartera/economia/2017/05/27/48-de-desempleados-con-prepa-o-universidad>. 27 de mayo

Moore, Jason (2018). *¿Antropoceno? Más bien ‘Capitaloceno’*. Obtenido de Sin Permiso: <http://www.sinpermiso.info/textos/antropoceno-mas-bien-capitaloceno-entrevista14> de junio

OCMAL. (2 de julio de 2018). *OCMAL*. Obtenido de Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, : https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/

Ortiz-Baez, Pedro, Alfredo Rodríguez-Delgado, Francisco Gómez Rabago y Alain Julian-Montañez (2016). "La energética social: una epistemología para la complejidad y la transdisciplina". En P. A.-D. Ortiz-Baez, *Sistemas alejados del equilibrio: un lenguaje para el diálogo transdisciplinarios*. Tlaxcala: UAT / Clave pp19-58

Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: CRIM / UNAM / FCE.

Paramo, Pablo (2008). La construcción psicosocial de la identidad y del self . *Revista Latinoamericana de Psicología vol. 40, núm. 3*, pp 539-550.

Polanyi, Karl (2006). *La gran Transformación*. México: FCE.

Polanyi-Levitt, K. (2014). Los conceptos más importantes en el trabajo de Karl Polanyi y su relevancia contemporánea. *Econ. y Desarrollo vol.151 no.1 La Habana* , 198-211 http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0252-85842014000100016.

Quijano, Anibal (2008). "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno" . *Otra Economía - Volumen II - N° 2 - 1° semestre/ 2008 - ISSN 1851-4715 - www.riless.org/otraeconomi*, pp 12-17.

(2014) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

RAE (2001) significado de recurso <http://lema.rae.es/drae2001/srv/search?id=iArz5kNDCDXX2vwvZKGg>,

Ramonet, Ignacio (1997). *Géopolitique du chaos*. Paris: Galilée.

Razeto, Luis (1988). *Economía de Solidaridad y Mercado*. Santiago de Chile: PET.

REMA. (2 de julio de 2018). *Red mexicana de afectados por la minería*. Obtenido de <http://www.remamx.org/>

Rifkin, Jeremy (1996). *El fin del trabajo* . Buenos Aires: Paidós.

Ritzer, George (2005). *La Macdonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.

Robbins, Lionel (1976). *Political economy*. Londres: Past and present.

Rodríguez-Enríquez, Corina (2015). "Economía feminista y economía del cuidado". *Nueva Sociedad No*, pp 30-44.

Saizar, Mercedes (2009) “Reflexiones acerca del ritual y la terapia en las prácticas del Yoga en el área Metropolitana (Argentina)” *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid N42, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero42/rityoga.html>

Santana , Maria Eugenia (2008). *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias*. Guadalajara: CIESAS-Occidente.

(2015). “El Buen Vivir miradas desde dentro”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, pp 171-198.

slowfood. (2018). *Slow Food México*. Obtenido de <https://www.slowfood.mx/>

Suárez-Lantarón, Belen (2016). “Empleabilidad: análisis del concepto”. *Revista de Investigación en Educación*, nº 14 (1), pp 67-84.

Taylor, Edward (1976). *La cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

Toledo, Victor (2013). El metabolismo social: una nueva teoría sociologica. *elaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 136 , 41-71.

Turner, Victor (1974). *Fields, drama and metaphors, symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.

Tyrtania, Leonardo (2008). “La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad”. *Desacatos N 28*, pp 41-68.

UNESCO. (1972). *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural*. <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/world-heritage/>.

URGENCI. (2018). *URGENCI*. Obtenido de The international Network for community supported agriculture: <https://urgenci.net/> 7 de septiembre

Vázquez, Monika (2004). *La UNESCO y el Patrimonio Mundial*. bilbao: UNESCO Etxea.

Velasco-Toro, Jose (1992). “Desamortización Civil y resistencia india en México y Veracruz; de la independencia a la reforma”. *anuario VIII*, Universidad Veracruzana pp 23-56 <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/.../anuaVIII-pag23-56.pdf?>

Viveros-de-Castro, Eduardo (2016). “El nativo relativo”. *Ava Revista de Antropología*, N 29, pp29- 69.

Wallace-Wells, David (2017).”The Uninhabitable Earth. Famine, economic collapse, a sun that cooks us: What climate change could wreak — sooner than you think”. *New York Magazine*, <http://nymag.com/intelligencer/2017/07/climate-change-earth-too-hot-for-humans.html?gtm=bottom>m=bottom>.

Yanes, Sergio (2006). “El Instituto Nacional de Antropología e Historia: Antecedentes, trayectoria y cambios a partir de la creación de CONACULTA”. *Cuicuilco*, Vol 13 N 38, pp 47-72.

Zibechi, Raul (2006). *Dispersar el Poder: Los movimientos como poderes antiestatales*. Tinta Limón, Ediciones.

Zúñiga, Federico (2014). “Nuevos usos del patrimonio arqueológico de el Tajín a través de los procesos de turistificación, mercantilización y espectacularización”. *An. Antrop.*, 48-II, pp 151-182.

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.03>

LOS TEMPLOS MONUMENTALES EN MÉXICO. ¿EXPRESIÓN POLÍTICA, ORGULLO COMUNITARIO O ESTRATEGIA TURÍSTICA?

THE MONUMENTAL TEMPLES IN MEXICO. POLITICAL EXPRESSION, COMMUNITY PRIDE OR TOURIST STRATEGY?

Ivan San Martín Córdova
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen.

Todos los templos son edificados para cobijar la actividad religiosa, tanto en sus espacios interiores, como exteriores. Pero aquellos templos que además son monumentales deberán cumplir con algunos de estos tres factores: el triunfo de la política, el orgullo de la fe-
ligresía y como elementos propiciadores del turismo religioso. El artículo analizará estas tres variables, apoyándose en cuatro casos de estudio del panorama religioso mexicano.

Palabras clave. arquitectura religiosa, templos monumentales, turismo religioso, orgullo comunitario.

Abstract.

All the temples are realized to shelter the religious activity, so much in his interior spaces, as exterior. But those

temples that also are monumental will have to expire with some of these three factors: the victory of the politics, the pride of the parish and as elements propiciadores of the religious tourism. The article will analyze these three variables, resting on four cases of study of the religious Mexican panorama.

Kew words. religious architecture, monumental temples, religious tourism, community pride.

Introducción

Desde hace siglos la arquitectura religiosa ha sido un elemento de atracción para feligreses que acuden desde lugares remotos para visitarlos. Esto se manifiesta prácticamente en todas las religiones, sobre todo aquellas que tiene un carácter proselitista, es decir, cuando se desea que se incremente el número de fieles, en vez de aquellas que tienen un carácter más etnocéntrico, como la religión judaica que es idealmente de carácter matrilineal.

Desde la Baja Edad Media comenzaron a existir las peregrinaciones para visitar lugares considerados como sagrados por aquellos fieles que poseía los medios materiales para poder emprender las entonces distantes rutas, al menos una vez en la vida. En España, por ejemplo, la aparición a inicios del siglo IX de los presuntos restos del apóstol Santiago el Mayor en el noroeste ibérico otorgó un fuerte impulso a la ciudad de Santiago de Compostela y motivó la construcción de las primeras capillas y a partir del siglo XI las peregrinaciones que con el paso de los siglos establecería la ruta jacobea.¹ De hecho, la misma catedral atestigua su preminencia a través de los siglos, pues de ser un templo románico, recibió intervenciones góticas, renacentistas y ya barrocas en el siglo XVII,² lo cual prueba la continuación de su importancia como centro de peregrinación europea.

A varios siglos de distancia el panorama ha cambiado mucho en el ámbito religioso, pues en países donde impera una libertad religiosa –como en España o México– existe una diversidad de confesiones que dista mucho de los ayeres monolíticos, y en donde la lucha por la adherencia de nuevos fieles –o al menos, no perderlos– ha desatado todo tipo de estrategias proselitistas. Algunas iglesias optan por visitas papales de asistencia masiva para reforzar la fe, mientras otras prefieren hacerlo con trabajo evangelizador de casa en casa, frente a una ciudadanía potencialmente atea, más multirreligiosa y una juventud cada día más desinteresada por integrarse a los cuerpos eclesiásticos. Sin embargo, en las

1. Pues el nombre del apóstol en griego antiguo era Ἰάκωβος, es decir, Jacobo

2. Díaz Muñoz, María del Pilar, *Catedrales en el Barroco*, España, Ediciones Jaguar, 2003, p. 157 y sigs.

últimas décadas tres de las asociaciones religiosas³ asentadas en México se han orientado a construir monumentales templos por todo el territorio mexicano, como ha sido el caso del catolicismo apostólico, la Luz del Mundo y la iglesia mormona.

Problemática

Desde este panorama de un México plurirreligioso⁴ cabría preguntarnos: además de ser expresión de la fe ¿representan un triunfo político? ¿consolidan el orgullo comunitario? ¿O forman parte de una estrategia para potenciar el turismo religioso que beneficia tanto a las iglesias, como a los gobiernos y comercios locales?⁵ Revisemos algunos casos paradigmáticos erigidos en México durante las últimas décadas: dos de catolicismo apostólico, uno de la Luz del Mundo, y uno más del mormonismo mexicano.

La monumentalidad religiosa

La tradición de construir grandes templos existía ya desde el México Antiguo, con grandes centros ceremoniales que aun impactan por sus dimensiones. Esta magnificencia pervivió con la llegada de los católicos apostólicos a América,⁶ con la penetración cultural española en la entonces denominada Nueva España. Tanto el clero regular, como posteriormente el secular, construyeron durante el siglo XVI edificaciones para el culto católico con grandes dimensiones. Las órdenes regulares edificaron numerosos conventos para la evangelización, cuyo tamaño de sus atrios derivaba de la densidad de la población a atender espiritualmente, pues en un principio los oficios religiosos se llevaban a cabo a cielo abierto a manera de grandes capillas abiertas. Posteriormente, en las décadas siguientes de aquél siglo, se emprendió la tarea de erigir las catedrales de los

3. En México el término jurídico para referirse a las diferentes iglesias es Asociaciones Religiosas.

4. En el último censo nacional del 2010, de los 112'336,538 mexicanos, el 82.71% se declaró católico apostólico (equivalentes a 92'924,489 habitantes), mientras que del resto, se cuantificaron protestantes/evangélicos que sumaron 8'386,207 habitantes (7.46%), los bíblicos no evangélicos (donde se incluyen a los mormones, testigos de Jehová y los adventistas) fueron 2'537,896 (2.25%), los judíos sumaron 67,476 (0.06%), mientras aquellos que declararon no profesar credo alguno fueron 5'262,546 (4.68%). Estas cifras comparadas con el censo de 2000, muestra el incremento de ciudadanos no católicos apostólicos. No obstante, estos números absolutos pueden no reflejar exactamente la realidad, pues mientras que el censo oficial suele registrar la afirmación de pertenencia a una religión, las asociaciones religiosas estiman sus cifras en función de los miembros bautizados –algunos de los cuales posiblemente cambiarán de religión– una diferencia de enfoque que evidentemente modificaría la interpretación.

5. Por ejemplo, las nuevas autoridades locales de la Ciudad de México ya incluyen al turismo religioso como uno de los rubros que van a impulsar.

6. En este texto se hace la precisión de llamarlos católicos apostólicos, ya que existen también otros catolicismos presentes en México: el catolicismo ortodoxo y el catolicismo anglicano.

primeros obispados, tarea que les ocuparía los siguientes dos siglos, pues si bien la mayor parte de los proyectos se concibieron e iniciaron en el siglo XVI, la mayoría fue concluida muchas décadas o siglos después.⁷

Esta inercia constructiva continuó una vez superada la guerra de Independencia (1810-1821), pues se siguieron erigiendo grandes catedrales católicas durante prácticamente todo el siglo XIX, aún incluso después de la aparición de las Leyes de Reforma (1857-59),⁸ que dio fin a la hegemonía institucional del catolicismo y abrió la puerta a la incorporación de otras religiones: anglicanos y protestantes históricos⁹ durante la segunda mitad del siglo XIX, y posteriormente, judíos y católicos ortodoxos durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, a pesar de alcanzarse esta pluralidad, la religión mayoritaria siguió siendo católica apostólica, razón por la cual, la monumentalidad y visibilidad de sus templos pervivió como una constante en las ciudades y poblaciones mexicanas, pues las religiones minoritarias preferían construcciones más pequeñas y discretas,¹⁰ acorde al tamaño de las feligresías que atendían y a los recursos económicos que disponían. Sería hasta el último medio siglo cuando aparecieron de manera rotunda los grandes templos.

1. La Nueva Basílica de Guadalupe en Ciudad de México

Si bien la basílica virreinal del arquitecto Pedro de Arrieta era ya una obra que atraía a miles de feligreses, el incremento masivo de visitantes a mediados del siglo XX hizo que fuera ya inviable su utilización, no sólo por ser poco funcional para la entrada y salida de peregrinos –no poseía girola–¹¹ sino también a que los hundimientos diferenciales de su estructura ponían en riesgo la propia vida de los sacerdotes y visitantes. Fue entonces cuando en la década de los setenta se planteó la posibilidad de construir un nuevo templo que permitiese visitas masivas, dentro de un contexto histórico de acercamientos diplomáticos entre México y la Santa Sede, luego de varias décadas de desencuentros que comenzaron las Leyes de Reforma que otorgó al Estado la propiedad de todos los templos –desde entonces las organizaciones religiosas sólo permanecieron como poseedoras de los inmuebles para llevar a cabo sus actividades espirituales– y que también se había mermado por la Guerra Cristera entre 1926-1929.

7. Salvo la Catedral de Mérida, en el Estado de Yucatán, la única empezada y concluida en el siglo XVI.

8. Las Leyes de Reforma son un conjunto de leyes expedidas entre 1855-1863 durante los gobiernos presidenciales de Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez. Varias de ellas se elevaron a rango constitucional por el Congreso Constituyente que redactó la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos en 1857.

9. La denominación de “protestantismo histórico” hace referencia a los bautistas, calvinistas, luteranos, presbiterianos y metodistas, y se utiliza para diferenciarlos de otras denominaciones más recientes.

10. Como la comunidad judía, que en sus primeras décadas prefería la discreción urbana, llegando inclusive a una cierta invisibilidad.

11. Circulación circular que une las dos naves procesionales, y que facilitaba un continuo flujo.

La nueva construcción del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez¹² se edificó en el extremo poniente del atrio virreinal, a fin de que ambas construcciones pudieran seguir utilizando la extensa plaza. Además, ha de recordarse que esta gran plaza era el remate de un importante eje urbano, la llamada Calzada de los Misterios, cuyo origen mesoamericano se remite a la calzada artificial que unía el borde norte del lago de Texcoco con los islotes de México-Tenochtitlan. Por esta razón se respetó la primacía del gran atrio, el cual no sólo serviría de vestíbulo al conjunto religioso –pues además de la primera basílica, se encuentra un convento de capuchinas y una escalinata que conduce a la cercana capilla del Pocito– sino también para llevar a cabo celebraciones masivas al exterior, cuando la capacidad del interior del templo se viese superada.



1 y 2. Exterior e interior de la Nueva Basílica de Guadalupe, Ciudad de México.

Fotografías: Josué Pérez Sánchez, enero de 2014

Dos años después, en 1976, la nueva basílica quedó concluida: una techumbre de cobre verde era soportada por una serie de cerchas metálicas que convergen en un tronco central, mientras que la planta circular permitía la cercanía entre los fieles y el altar central, justo debajo de la venerada imagen guadalupana, iluminada cenitalmente a través de un haz de travesaños superiores. Por otra parte, la problemática que implicaba el flujo constante de fieles se solucionó a través de una banda continua para peatones, situada en un nivel ligeramente inferior, lo cual permitió que los miles de fieles que acuden diariamente

12. La selección del arquitecto Pedro Ramírez Vázquez para llevar a cabo la dirección del nuevo proyecto no causó grandes sorpresas en el gremio, pues había sido el autor de muchas obras públicas en las últimas dos décadas, entre las que se destacaba la coordinación de las obras olímpicas requeridas para llevar a cabo la gesta deportiva en México en 1968. Sin duda alguna, esta previa experiencia en el trabajo en equipo lo condujo a seleccionar un grupo de arquitectos de gran talento: José Luis Benlliure –inmigrante español, quien ya había colaborado en proyectos religiosos–, Gabriel Chávez de la Mora –arquitecto y fraile benedictino, autor de muchas capillas y escuelas religiosas–, así como a los arquitectos Javier García Lascuráin y Alejandro Schoenhofer.

podieran moverse sin interrumpir el desarrollo de las sucesivas misas que se celebran. Al exterior, la monumental silueta era perceptible desde la distancia, reafirmando así la voluntad católica de recuperar la visibilidad perdida de las décadas pasadas: un triunfo de la fe católica y al mismo tiempo un sólido cimiento para la normalización de la institución religiosa con las autoridades políticas.¹³

2. El Santuario de los Mártires en Guadalajara, Jalisco

La construcción de este Santuario en la ciudad de Guadalajara, en el Estado de Jalisco, fue posible gracias a las favorables circunstancias religiosas, políticas y económicas de los últimos años. Ha de recordarse que este Estado ha sido considerado un bastión histórico del catolicismo apostólico, tanto por su enconada participación durante la Guerra Cristera en los años treinta, como por presentar aún uno de los índices más altos de catolicismo apostólico: en el último censo nacional del 2010, el Estado de Jalisco arrojó una población de 7'350,682 habitantes,¹⁴ de los cuales el 91 % declaró ser católicos apostólicos.

El inicio de la monumental obra fue resultado del impulso del entonces arzobispo de la ciudad, Juan Sandoval Íñiguez. En 2005 sólo se iba a construir un gran auditorio para las actividades de la pastoral de la Iglesia de Guadalajara,¹⁵ pero luego se decidió incluir un templo anexo, de tal manera de formar un solo conjunto arquitectónico.¹⁶ En noviembre de ese mismo año se dio la beatificación de 12 mártires de Guadalajara que habían luchado en la Guerra Cristera, por lo que se decidió que el nuevo templo sería su santuario. El primer proyecto recató el arquitecto y fraile Gabriel Chávez de la Mora y su desarrollo arquitectónico fue confiado al despacho del arquitecto Luis Miguel

13. Los frutos de este esfuerzo político no se hicieron esperar: en enero de 1979, el siguiente presidente José López Portillo recibió personalmente en el aeropuerto al Papa Juan Pablo II y abrió la residencia oficial de “los Pinos” durante su visita pastoral. Y no sólo eso, pues once años después, el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari sería el encargado de sellar las diferencias entre el Estado mexicano y la Santa Sede, primero al recibirlo nuevamente al Papa en una siguiente visita pastoral a México en mayo de 1990, y al siguiente año, reformar la Constitución mexicana al expedir la nueva Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que permite a las iglesias la propiedad de bienes.

14. INEGI, *Panorama de las Religiones en México 2010*, Secretaría de Gobernación, México, 2011. Disponible en el sitio electrónico: <http://www.inegi.org.mx>.

15. Se trata de la tercera ciudad en importancia en México, luego de la capital federal y la norteaña Monterrey. La ciudad de Guadalajara se encuentra en el Occidente del país, con 4'434,252 habitantes en su zona urbana, lo que la convierte en la segunda ciudad más poblada después del Valle de México, donde se asienta la capital federal.

16. Testimonio del arquitecto Luis Miguel Argüelles en febrero de 2019, a quien le agradezco su oportuna orientación.

Argüelles Alcalá, quienes seleccionaron el terreno entre las tres opciones disponibles. Desafortunadamente, al final las autoridades eclesiales decidieron involucrar a otros despachos de mayor renombre –el juego de los intereses– siendo la firma GVA del arquitecto José Manuel Gómez Vázquez Aldana la elegida para desarrollar un nuevo proyecto, sin duda muy lejano del conocimiento litúrgico y simbólico que poseía el arquitecto y fraile benedictino.

El edificio fue comenzado a construir el 5 de febrero de 2007, con una futura capacidad interior de 12,000 fieles y 50,000 almas más en las plazas adyacentes, concebido como un gran santuario para reivindicar el papel combativo del “Viva Cristo Rey” que habían vitoreado aquellos cristeros. No obstante, la obra causó un gran escándalo provocado por el entonces gobernador (2007-2013) de la entidad, Emilio González Márquez, cuando en un acto público en marzo de 2008 y en pleno estado etílico, anunció la donación de los primeros 30 millones de pesos con cargo al Erario Público estatal –de un total de 90 que pretendería donar– en franca ilegalidad a las leyes mexicanas vigentes.

La consecuencia fue contraria a la esperada: la fundación encargada de recoger los donativos devolvió tres meses después el generoso donativo, ocasionando así no sólo la reducción de los recursos económicos, sino del retiro de otros donadores temerosos de verse envueltos en el escándalo, empañando así a uno de los esfuerzos religiosos más importantes que ha emprendido la Iglesia católica de Guadalajara. Con la llegada de Francisco Robles Ortega como nuevo obispo en diciembre de 2011, la obra recobró un nuevo impulso y fue invitado nuevamente a colaborar a fray Gabriel para participar ya sólo en el diseño del vitral principal, el presbiterio y el retablo. A la fecha, los trabajos continúan y se espera que pronto sea inaugurado un nuevo templo monumental para los católicos apostólicos.

3. El templo sede de La Luz del Mundo en Guadalajara, Jalisco

En el panorama de asociaciones religiosas no católicas que han realizado grandes templos destaca la *Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad de La Luz del Mundo*, de origen completamente mexicano, al fundarse en Guadalajara a mediados del pasado siglo. Su origen partió de las creencias evangélicas, aunque pasados algunos años se desarrolló autónomamente.¹⁷ Actualmente, tiene presencia institucional en más de 46 países, entre los que destacan Estados Unidos, Canadá, Guatemala, Honduras, El Salvador, Costa Rica, Colombia, Chile y Bolivia, mientras que en Europa posee fundaciones en España, Italia e Inglaterra, así como en algunos países de Asia y Oceanía.

No deja de ser significativo que justo en la conservadora Guadalajara haya surgido con gran fuerza la Iglesia de La Luz del Mundo. En el último censo nacional del 2010,

17. INEGI, *Panorama de las Religiones en México 2010*. Op. cit.

en el Estado de Jalisco arrojó una población de 7'350,682 habitantes,10 de los cuales el 6'762,011 declararon ser católicos apostólicos, es decir, el 91%, un porcentaje alto si lo comparamos con otras entidades federativas. El 9% de jaliscienses restantes o no profesan credo alguno o bien se encuentran integrados a otras religiones minoritarias, como la Luz del Mundo, con 36,745 fieles, o los 58,783 de fieles adscritos a los testigos de Jehová.

Dentro de este panorama estatal, parece excesivo que unos cuantos miles de fieles jaliscienses hayan logrado erigir un templo cuya dimensión superó en altura a la Catedral de Guadalajara. Es evidente que las aspiraciones de esta confesión no fueron sólo representar a su feligresía urbana circundante, sino sobre todo, servir de símbolo religioso a los miles de fieles que poseen en el resto del país –según sus cálculos son aproximadamente de un millón y medio de fieles mexicanos, muchos de los cuales acuden en peregrinaciones anuales– así como constituirse en un hito para los creyentes repartidos en el continente americano y resto del mundo. Se estima que la comunidad internacional de esta Iglesia suma otros tres y medio millones de fieles no mexicanos, vinculados a través del sitio electrónico oficial, herramienta que les permite comunicarse con muchos lugares del mundo¹⁸ y que siguen en tiempo real el desarrollo de las celebraciones religiosas de su complejo calendario ritual.

Su fundador fue Eusebio Joaquín González (1896-1964)¹⁹ y sus primeros recintos de reunión en Guadalajara fueron modestos y con total ausencia de imágenes, una característica similar a las denominaciones evangélicas de donde él provenía. Sus asentamientos iniciales fueron en la zona Oriente de aquella ciudad tapatía, en un área económicamente baja y con grandes problemáticas sociales, como el alcoholismo, drogadicción y familias disfuncionales, circunstancias que fueron valoradas en la elección del sitio fue por decisión expresa de su fundador.²⁰ Fue en 1952 cuando lograron adquirir a crédito un extenso lote de 15 hectáreas –gracias también a las habilidades políticas de su líder para con las autoridades locales– en donde edificaron un primer templo rodeado por las viviendas de las familias, un lugar prometido que merecía también un

18. <http://www.lldm.org/2007/>

19. De origen humilde y católico nacido en 1896 en el estado de Jalisco, que en 1925 comenzó a frecuentar las comunidades protestantes. Su conversión marcó el inicio de revelaciones de Dios, que le fueron indicando los pasos a seguir para la fundación de este nuevo culto: el nombre de su nueva iglesia y el suyo propio -el hermano Aarón- y la decisión de escoger Guadalajara como asentamiento institucional de actividad religiosa.

20. Como el mismo Aarón señalaba: “Hermanos, esta es la tierra prometida, y será la residencia del pueblo escogido por Dios: por aquellos llamados a ser La Luz del Mundo. La llamaremos La Hermosa Provincia, repitiendo, hermosa provincia, hermosa porque será majestuosa y bella, por sus cualidades de espiritualidad, orden y progreso; provincia, porque es una división territorial, área de predios y casas para hermanos, *Hechos del apóstol Aarón Joaquín González*, Fondo Editorial Berea, México, p. 148

nombre propio cargado de simbolismos: la llamaron *la colonia de la Hermosa Provincia*. Alrededor se realizó un concéntrico trazado urbano para esta nueva urbanización que contrastaría con la retícula tradicional ortogonal de las ciudades católicas virreinales: al centro se edificó el templo, en una especie de rotonda, hacia el cual convergerían ocho calles –cada una con nombres de ciudades de Palestina– en una analogía con los campamentos de las tribus de Israel adorando el Arca Sagrada, un modelo panóptico que además serviría para el adecuado control de las acciones cotidianas y religiosas de la comunidad. En torno al templo se planificaron los espacios de viviendas para 3,000 familias, así como terrenos para escuelas de párvulos, primaria y secundaria, así como para el hospital, mercado, orfanatorio, asilo y canchas de juego, equipamiento que se ha ido construyendo gradualmente durante las siguientes décadas, a fin de reducir la necesidad de tener que salir por ciertos servicios al “mundo exterior”.

Aquella primera construcción del templo de la *Hermosa Provincia*²¹ fue temporal, aunque funcionó por muchos años, pues desde la fundación de la colonia abrigaron la idea de realizar algún día un gran templo de enormes proporciones. El fundador – llamado Apóstol Aarón– no logró ver la concreción de esta aspiración arquitectónica, pues falleció el 9 de junio de 1964, poco antes de entregar al séptimo de sus hijos, Samuel Joaquín Flores,²² aquella querida Biblia que lo acompañase durante su labor misionera, una acción que fue interpretada por la feligresía como la designación de su nuevo guía espiritual, quien sería el encargado de llevarlos al actual nivel de expansión internacional.

Para esta iglesia la construcción de sus espacios para el culto es primordial, no sólo para poder realizar sus funciones litúrgicas, sino porque representan el orgullo colectivo de su condición cristiana, pues es el lugar sagrado donde se reúnen para las ceremonias y alabanzas. Aunque coloquialmente los llaman *templos*, su nombre correcto son *casas de oración*, las cuales se construyen en muy diversos tamaños: algunas son construcciones pequeñas y modestas, mientras que las de grandes proporciones pasan a recibir el nombre de templos regionales, con capacidad de recibir a la feligresía de sitios distantes. En la actualidad, existen muchos de estos templos en muchos estados mexicanos, todos dependientes del templo sede de Guadalajara, que pudo concretarse hasta 1983-1992, por gestión del *hermano Samuel*, su actual líder e hijo del fundador. Su construcción se inició el 3 de julio de 1983, sobre la glorieta que había sido reservada para tal efecto, bajo el proyecto del arquitecto Leopoldo Fernández Font, terminándose en nueve años después, en agosto de 1992.

21. Llamado como “templo de las dos aguas” por su cubierta en esa disposición.

22. Quien ya se desempeñaba como Pastor de la Luz del Mundo en la iglesia de Tepic, en el occidental estado de Nayarit Para entonces, habían ya fallecido dos de sus ocho hijos –Pablo, el primogénito y Benjamín, el último- sobreviviéndole su esposa Elisa, y sus hijos María, Santiago, Ana, Eva, Rebeca y Samuel, ordenados del mayor al menor. *Hechos del apóstol Aarón Joaquín González, Op. Cit.*



3 y 4. Exterior e interior del templo sede de la Luz del Mundo, Hermosa provincia, Guadalajara, Jalisco.

Fotografías: Ivan San Martín Córdova (ISMC), febrero de 2011

La planta arquitectónica del *templo sede* fue circular –por la rotonda en donde se encuentra asentado– de trazos concéntricos, para que todas las miradas de la feligresía pudieran dirigirse hacia el centro del espacio, lugar donde se celebrarían los actos litúrgicos bañados por una luz cenital multicolor, proveniente de los intersticios generados entre la estructura y los elementos prefabricados. Los cimientos, columnas y entrepisos fueron realizados en concreto armado, mientras que la estructura de la gran cubierta se hizo con secciones de acero, las cuales recibieron a su vez una serie de placas prefabricadas que forman catorce gajos, repetidos en siete niveles distintos,²³ que conforman una cubierta de silueta piramidal coronada por un lucernario puntiagudo. Su interior de grandes proporciones fue hecho para albergar al menos a 12,000 fieles cómodamente sentados al interior, los cuales se acomodan en las bancas divididos según su pertenencia de género, además de contar con palcos interiores para visitantes especiales y espacios para apoyos administrativos tales como traductores simultáneos, aulas de estudio, biblioteca y salas de niños.²⁴ Esta capacidad se ha visto incrementada, sobre todo durante las grandes celebraciones en agosto, cuando reciben la visita de miles de fieles nacionales y extranjeros, cuando es necesario utilizar las plazas y calles adyacentes, desde donde la feligresía puede seguir la ceremonia que se lleva a cabo al interior del templo, a través de la utilización de pantallas panorámicas, al mismo tiempo real que lo sigue la feligresía en el resto del mundo a través de la *internet*.

23. Cabe señalar que tanto en este templo principal como en el resto de sus edificaciones, el número de elementos arquitectónicos o iconográficos no es fortuito, pues siempre tienen un significado numerológico en referencia a ciertos pasajes de las Sagradas Escrituras

24. Su sitio electrónico proporciona una visita virtual panóptica al interior del templo principal en Guadalajara: http://www.lldm.org/2007/templo_sede.html

La preeminencia urbana del templo hace posible distinguirlo desde varios kilómetros de distancia, sobre todo en esa zona oriente de Guadalajara cuyo desarrollo habitacional es de escasos dos o tres niveles. Para entender este esfuerzo edificatorio ha de recordarse por décadas, tanto su fundador como la propia feligresía sufrió los embates de la discriminación, la ignorancia y el desprecio por parte de una sociedad católica acostumbrada a la exclusión como estrategia de marginación, como puede aún constatar en los pequeños letreros que muchos hogares católicos aún colocan en las ventanas o puertas de sus casas: “este hogar es católico y no acepta propaganda protestante ni de ninguna otra *secta*.”

Muchos otros templos regionales se han construido en otras ciudades, tanto dentro con fuera de México, aunque no siempre es posible reconocer su adscripción religiosa, pues a diferencia de otras religiones cristianas, los templos de La Luz del Mundo no poseen una expresión arquitectónica unitaria, sino por el contrario, sus ministros permiten toda una gama de escalas, calidades y formas de referencias variadas. De hecho, solo una minoría acude a expresiones arquitectónicas de vanguardia, mientras que la mayoría prefieren aludir a arquitecturas lejanas en tiempo o en distancia, con formas que recuerdan culturas islámicas, hindúes, griegas y hasta mesoamericanas, como se puede constatar en varias de sus templos regionales mexicanos. Por ejemplo, el templo en Tapachula, en el sureño Estado de Chiapas, expresa su religiosidad mediante formas hindúes con una gigantesca cúpula dorada acebollada –aunque realizada con modernas estructuras de acero- y dos altos minaretes que custodian la entrada principal, volúmenes de escala monumental que se refleja en las fuentes que se encuentran en las plazas de acceso, a la manera del *Taj Majal*. Muy distinto es su templo en Mérida, en la península de Yucatán, el cual presenta una volumetría híbrida, de fachadas simétricas, con formas que recuerdan construcciones asirias mezcladas con siluetas de arcos mayas y robustas columnatas, en un predio esquinero sin plazas de acceso, ni entornos habitacionales para la feligresía. Por su parte, el templo regional de Fortín de las Flores, en el Estado de Veracruz, muestra formas ligeramente más contemporáneas, de blancas siluetas circulares y proporciones piramidales –que recuerdan en mucho al templo principal en Guadalajara– aunque aquí se encuentra rematado por un monumental elemento vertical a manera de una vela gigantesca que ilumina simbólicamente con su luz a todos fieles y extraños que transitan por las calles y autopistas aledañas a su estratégica ubicación.

También han utilizado formas grecolatinas en otros templos internacionales, como los de Los Ángeles y Houston, en los Estados Unidos, mientras que las formas mayas de vuelven distintivas en sus templos en Honduras. No obstante, a pesar de esta diversidad formal que les caracteriza, en todos los templos de la Luz del Mundo impera el afán de notoriedad, motivo de orgullo para los propios y señal de expansión para los extraños.

4. El gran templo mormón de la Ciudad de México

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días comparte muchos principios heredados del reformismo que originaron las denominaciones protestantes, aunque los propios mormones enfatizan no pertenecer a ninguna de ellas,²⁵ pues poseen un desarrollo completamente autónomo y creciente, organizados mediante un estricto esquema piramidal: “Los países están agrupados en áreas, y dentro de ellos se organizan en “estacas” (llamadas así en memoria de las estacas que sostenían las tiendas de los patriarcas. La estaca se divide en barrios, cada uno presidido por un obispo (...) Los barrios se forman de ramas, y éstas de congregaciones, la unidad básica formada por 10 o 15 miembros”.²⁶

En la actualidad tiene presencia en 40 países, donde han construido unos 122 templos y centenares de centros de adoración,²⁷ ya que recordemos, las construcciones para la práctica mormona se dividen en éstas dos categorías, cuyas jerarquías de sacralidad se traducen en el propio tratamiento arquitectónico y urbano. Los centros de adoración suelen ser conjuntos arquitectónicos de mediano tamaño que integran dos o tres edificios, pues además del espacio de culto, requieren biblioteca, salones sociales, espacios deportivos y jardines, razón por la cual, suelen localizarse en predios generosos. Es común que sus soluciones arquitectónicas sean muy similares entre sí, aunque se encuentren en condiciones geográficas y culturales muy distintas: techumbres a dos aguas, una delgada aguja a manera de hito, muros blancos de block vidriado y una extensa verja que rodea la propiedad.

En contraste, la jerarquía de sacralidad que se le otorga a los templos los conduce a ser edificaciones de gran tamaño y con cualidades arquitectónicas más llamativas, pues los

25. Como lo señala Gordon B. Hinckley, su anterior presidente: “No somos una institución que se ha separado de la Iglesia católica romana o de cualquier otra iglesia. No somos parte de una reforma. Declaramos que ésta es una restauración. Las enseñanzas y la organización de la Iglesia son las mismas que lo fueron en la antigüedad”. Información proporcionada en su sitio electrónico oficial:

<http://www.mormon.org/question/faq/category/answer/0,9777,1601-3-57-16,00.html>

26. Cristina Gutiérrez Zúñiga, “La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”, en: Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Colegio de la Frontera Norte, ITESO y Colegio de Jalisco, México, 2007, pp. 68-69

27. Estos centros de adoración son edificios para la administración religiosa local, destinados a las reuniones semanales para culto y estudio de una determinada colonia, con varias aulas y cubículos en la planta baja y en el salón sacramental, dedicado a la adoración diaria que da nombre al local. En contraste, es permitido el ingreso a visitantes ajenos a la comunidad, y son bienvenidos para ejercer proselitismo.

consideran recintos sagrados, “casas del Señor” en donde impera la paz y la santidad: “Los templos se han edificado como santuarios para efectuar ordenanzas tales como ésta. Aquí no estamos en el mundo. Lo que pertenece al mundo no tiene aplicación en este lugar y no debe ejercer influencia alguna sobre lo que aquí realicemos. Hemos salido del mundo para entrar en el templo del Señor”.²⁸ Es tan importante esta condición de sacralidad que a ellos sólo pueden acceder los mormones que han demostrado su compromiso por varios años,²⁹ pues allí se llevan a cabo las ordenanzas especiales, tanto para los vivos como para los muertos, con independencia de su riqueza o pobreza.³⁰

El tamaño de los templos se debe también al complejo programa arquitectónico que deben satisfacer, desde los vestidores del ingreso que separa a la feligresía por género,³¹ hasta el Salón Celestial, donde celebran la Cena del Señor –comiendo pan y bebiendo agua, con el presbítero de rodillas y en presencia de la comunidad– así como los salones sacramentales donde se lleva a cabo la ceremonia sagrada del bautismo, en edad adulta y por inmersión, frente a familiares y amigos mormones.³² Debe recordarse que los mormones acatan fielmente sus preceptos religiosos que rigen todos sus ámbitos

28. Palabras que forman parte de las reflexiones comunes para las parejas en vísperas de casamiento.

<http://www.mormon.org/question/faq/category/answer/0,9777,1601-3-57-16,00.html>

29. Para su ingreso es necesario una autorización de la autoridad eclesiástica local.

30. “Estos edificios sagrados se han construido aun en los tiempos difíciles cuando los santos sufrieron una persecución implacable. Se han construido y mantenido tanto en épocas de pobreza como en tiempos de prosperidad. <http://www.mormon.org/question/faq/category/answer/0,9777,1601-3-57-16,00.html>

31. Es indispensable que la feligresía ingrese a los templos con vestimenta blanca, como símbolo de pureza, dejando previamente sus ropas de calle en los vestidores individuales que se tienen dispuestos, despojándose así de los símbolos de su vida mundana a fin de concentrarse en su relación divina, con pensamientos puros y limpios de cuerpo, al mismo tiempo que asegura el ingreso en condiciones de igualdad y modestia.

32. “Después del bautismo, el recién bautizado es confirmado miembro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y recibe el don del espíritu santo. Por lo general, esta ordenanza se lleva a cabo en una reunión sacramental pocos días después del servicio bautismal, en un salón especial para ello. Durante esa reunión, se le invita al recién bautizado a ir al frente de la congregación. La persona se sienta en una silla mientras que uno o más poseedores del sacerdocio ponen sus manos sobre la cabeza de él o de ella y llevan a cabo la ordenanza”.

<http://www.mormon.org/question/faq/category/answer/0,9777,1601-3-57-16,00.html>

cotidianos,³³ comenzando por el económico, pues deben ceder diez por ciento de sus ingresos.

Aunque los mormones se hallan mayoritariamente asentados en Norteamérica, el segundo país con número de creyentes en el mundo es ocupado por México, antes de Brasil, que se lleva el tercer lugar. Desde la llegada de los primeros mormones a México en 1830, esta iglesia ha incrementado el número de sus miembros, primero lentamente durante las primeras décadas del siglo XX, para luego consolidarse hacia finales de la centuria pasada, sobre todo en el ámbito urbano³⁴ más que el rural y generalmente con mayor nivel educativo y movilidad social ascendente que otros grupos religiosos, lo que ha producido un crecimiento consolidado que les permite poseer en la actualidad unos doce templos regionales y más de novecientos centros de adoración o *estacas*.

De hecho, si nos apoyamos nuevamente en el último censo nacional de 2010 con 112'336,538 mexicanos –donde el 82.71% se declaró católico apostólico, equivalente a 92'924,489 habitantes– la población nacional perteneciente a las bíblicas no evangélicas fue de 2.25%, con 1'561,086 testigos de Jehová (1.39%), 661,878 adventistas (0.58%) y 314,932 mormones (0.28%). No obstante, ha de destacarse que, aunque los mormones constituyen la minoría de las bíblicas no evangélicas, son quienes en las últimas tres décadas han edificado templos con mayor visibilidad urbana, en contraste con la discreción de los salones del reino donde se reúnen los Testigos de Jehová, y la sencillez de los templos de los Adventistas del Séptimo Día.

Al igual que ocurre en el resto del mundo, todos los proyectos arquitectónicos provienen de los Estados Unidos, aunque con pequeñas modificaciones según el tamaño del predio y la jerarquía de los edificios. En el caso de los centros de adoración en México, durante décadas han sido construcciones muy funcionales de uno o dos niveles, en correspondencia a la escala de los barrios o *estacas* a los que cubre. Su expresión arquitectónica no alude a historicismo alguno, pues son sencillas construcciones modulares que obedecen a una tipología configurada en los centros de diseño en Utah.

33. Creen en la salvación de sus almas por obediencia a sus ordenanzas: la abstención del consumo de alcohol, tabaco, bebidas de color negro (café o té) y por la celebración de sus tres sacramentos: el bautismo por inmersión en edad adulta (incluso se extiende al bautismo de sus antepasados muertos), el matrimonio (considerado indisoluble y que trasciende la muerte), y la imposición de manos que simboliza la recepción de los dones del espíritu santo sus ingresos y propiedades a la Iglesia, lo cual redundante entre otras cosas, en una buena solvencia institucional, lo que evidentemente les permite financiar estas grandes construcciones.

34. El 65.4 % de los mormones mexicanos vive en localidades mayores a 100,000 habitantes. http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf.

En contraste, la construcción de los grandes templos regionales en México fue retrasada por varias décadas, pues las leyes mexicanas exigían que fuesen espacios de acceso público, situación que los mormones estimaban irreconciliable a sus preceptos de sacralidad espacial. Por ello, fue hasta los años setenta cuando se comenzaron a plantear la construcción de grandes templos regionales, siendo el primero el de la Ciudad de México, pues el 35 % de los mormones vive entre la capital mexicana y el área conurbada que le rodea.³⁵ En las décadas siguientes fueron construidos otros once templos regionales más, sobre todo en aquellas ciudades donde se ha registrado una importante actividad mormona. Si recordamos que 0.28% es el porcentaje nacional de los mormones, parece lógico comprender las razones donde construyen sus grandes templos regionales, pues se relaciona con el porcentaje de mormones en cada localidad.

En cinco de los seis Estados fronterizos con los Estados Unidos³⁶ –justo donde comenzó a penetrar el mormonismo en México– encontramos la construcción de cinco templos regionales, en congruencia con el crecimiento de su población mormona.³⁷ En contraste, en el extremo sur del país, en dos de los cuatro estados fronterizos con Guatemala, encontramos la construcción de sólo dos templos regionales, más como una apuesta potencial de crecimiento a futuro.³⁸ Por último, los restantes cuatro templos regionales fueron construidos en las ciudades de otros Estados: Oaxaca, en el Estado del mismo nombre, el cual posee un 0.26% de mormones; en Guadalajara, Jalisco, el cual posee apenas un 0.12% de mormones; en Mérida, en el Estado de Yucatán con 0.53% de mormones; y en Veracruz, en el estado del mismo nombre, el cual posee un 0.31% de mormones. En los primeros dos casos, el porcentaje estatal es menor a la media mormona nacional, mientras que en los dos restantes, es mayor. En lo que sí coinciden estos cuatro Estados es en la aún fortaleza del catolicismo apostólico en esas entidades: en Oaxaca con 80%,

35. Gutiérrez Zúñiga, Cristina, *Op. Cit.*, p. 70

36. La excepción es el nortero Estado de Coahuila.

37. En Tijuana, en el Estado de Baja California, el cual posee un 0.40% de mormones; en la frontera Ciudad Juárez, en el Estado de Chihuahua, el cual posee un 0.48% de mormones; en el puerto de Tampico, en el Estado de Tamaulipas, el cual posee un 0.40% de mormones; en Hermosillo, en el Estado de Sonora, el cual posee un 1.27 % de mormones; en Monterrey, en el Estado de Nuevo León, el cual posee un 0.33% de mormones.

38. En Tuxtla Gutiérrez, en el Estado de Chiapas, el cual posee un 0.17%; y en Villahermosa, en el Estado de Tabasco, el cual posee un 0.21% de mormones. En ambos casos es de destacar que porcentaje estatal es menor a la media mormona nacional, mas sin embargo decidieron erigir sus templos, probablemente como una apuesta potencial de crecimiento, al considerar que en es justo en estos Estados donde se ha registrado el mayor decremento nacional de católicos apostólicos: Tabasco posee solo un 64.53%, mientras que Chiapas apenas cubre un 58.30%.

Jalisco con 92%, Yucatán con 79% y Veracruz con 78%, lo cual indica que la fundación de templos regionales mormones no obedece a la correspondencia con incremento de fieles –como en los estados norteños– ni a una respuesta a la debilidad del catolicismo –como los estados sureños– sino probablemente a una estrategia de combate evangelizador, además de fortalecer el sentido del orgullo religioso de su feligresía ya cautiva, y de fortaleza expansiva para los ajenos.

Estos doce templos regionales suelen ser construcciones de tres o más niveles, de apariencia majestuosa e impecablemente blancos –recordemos el simbolismo cromático en las vestiduras de la feligresía– decorados en su exterior con elementos formales que recuerdan la arquitectura maya del período clásico. Son comunes el uso de siluetas piramidales, frisos geométricos y prolongadas cornisas que se inspiran en los estilos *Puuc* y maya-tolteca, ambos presentes en Chichen Itzá y ciudades del norponiente peninsular, aunque debe aclararse que el uso del estilo *neomaya* sólo se ha aplicado al diseño de sus grandes templos,³⁹ como representativo de su más alta sacralidad, a diferencia de sus centros de reunión, que optan por formas a tono con las expresiones en boga en cada época.

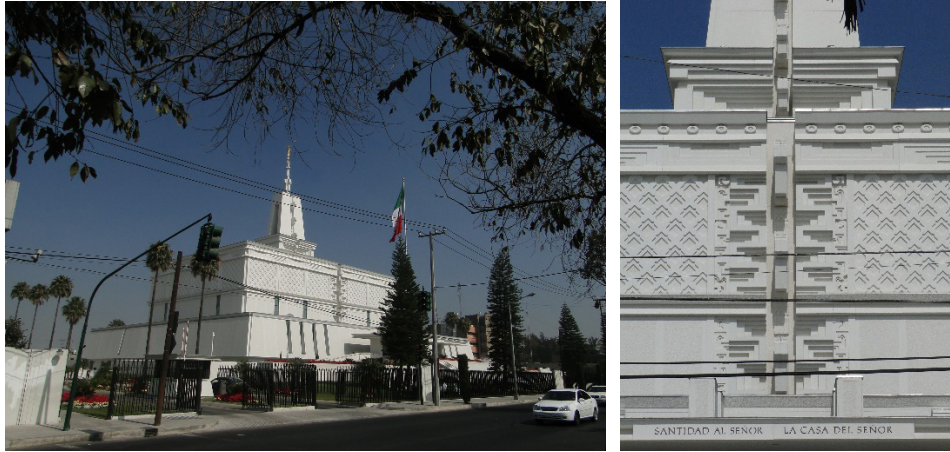
El gran templo en la Ciudad de México es el de mayor tamaño fuera de los Estados Unidos. Se encuentra localizado en el barrio de San Juan de Aragón, al Oriente de la capital.⁴⁰ Su construcción fue anunciada en abril de 1976, aunque se terminó siete años después, pues fue dedicado en 1983.⁴¹ Con seis niveles de altura y emplazado en un terreno generoso, el proyecto arquitectónico fue desarrollado por el arquitecto Emil Fetzner, quien presentó cuatro propuestas, siendo la de formas neomayas la opción elegida. Se trataba de un arquitecto estadounidense nacido en 1916, quien entre 1965 y 1986 había fungido como director de arquitectura de la iglesia mormona, para luego retirarse, hasta su muerte acaecida en 2009, cuando ya contaba con 93 años.⁴²

39. En este sentido, el uso de este historicismo no es casual, ni obedece a cuestiones meramente estéticas, sino que responde a un interés institucional hacia las construcciones antiguas del sureste mexicano –identificadas, como posibles vestigios de los *lamanitas*– lo que los ha motivado a financiar importantes excavaciones en la península de Yucatán, en su búsqueda por hallar los vestigios arqueológicos que comprueben la llegada de Cristo a América con anterioridad al descubrimiento colombino. Cfr. Masferrer Kan, Elio, “La configuración del campo religioso”, en: Masferrer Kan, Elio (comp), *Sectas o Iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Janés, México, 2000, p. 39.

40. Avenida 510, núm. 90, colonia San Juan de Aragón, Ciudad de México.

41. Según su propio sitio electrónico: <http://www.lds.org/temples/main/0,11204,1912-3-62-1,00.html>, o bien, en: www.templosmormones.com

42. Muchos fueron los templos que Fetzner había diseñado con anterioridad al proyecto mexicano, la mayoría en los Estados Unidos: en Provo, Uta (1972), Seattle, Washington (1981), Atlanta, Georgia (1980), South Jordan, Utah (1980), así como otros en otras ciudades del mundo: Sao Paulo, Brasil (1978), Tokyo, Japón (1980) y Santiago de Chile (1983).



5 y 6. Exterior y detalles ornamentales del gran templo mormón en la Ciudad de México, Fotografías: Ivan San Martín Córdova (ISMC), enero de 2013

Para el proyecto mexicano se decidió que todos los materiales de construcción fuesen importados desde los Estados Unidos.⁴³ A pesar del marcado historicismo *neomaya* de las fachadas, en términos estructurales se recurrió a incorporar los avances tecnológicos del momento, desde el complejo sistema de cimentación que demandaba el inestable terreno lacustre donde se asienta, hasta la estructura metálica exterior que soporta las placas de recubrimiento que perfilan la silueta piramidal. En este sentido, los templos mormones de referencias mayas constituyen un peculiar ejemplo de historicismo finisecular construidos en gran proporción, a escala monumental en el caso del templo de la capital mexicana, y de mediano tamaño –acorde a la escala de cada ciudad– en el caso de las ciudades del interior del país.

Análisis comparativo

Tres fueron las variables expuestas en la problemática: el triunfo de la política, el orgullo comunitario y la potenciación de un turismo religioso, por lo que conviene abordarlas una a una, aunque debe aclararse que se alcanzará sólo un nivel reflexivo, sin carácter generalizador y sólo a partir de las cuatro obras monumentales anteriormente expuestas.

En el caso de la política, me refiero al triunfo de las negociaciones entre el Estado Mexicano y las asociaciones religiosas. En este rubro, la construcción de la Nueva Basílica es quizás el de alcances internacionales, pues la magna obra no sólo señala el triunfo de

43. La importación de los materiales de construcción necesarios y el mobiliario resultaron ser otro obstáculo. Sólo se utilizan los mejores materiales en los templos mormones, por lo que los líderes de la Iglesia solicitaron una exención de la ley de importación, así como la importación de los materiales sin impuestos. Los líderes de la iglesia ayunaron y oraron, así como también presentaron su solicitud a las autoridades gubernamentales apropiadas, deseo que finalmente se les concedió.

la negociación política, sino que se dio en un contexto de acercamiento y normalización entre el Estado Mexicano y la Santa Sede, y que brindaría el clima propicio para que en 1992 el ejecutivo federal expidiese la Ley de Asociaciones y Culto Público. En segundo puesto lo ocuparía la construcción del templo sede de la Luz del Mundo en Guadalajara, quien muestra el triunfo de la negociación política a nivel local. Los intereses políticos de los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que entonces gobernaba estuvieron por encima de la mayoría católica, pues las habilidades negociadoras del fundador y posteriormente de su hijo, arrojaban votos cautivos para aquél partido, lo cual permitió la posibilidad de asentarse en los terrenos adquiridos y erigir su monumental templo. El tercer puesto lo atribuyo al gran templo mormón, pues el hábil manejo de la política al más alto nivel propició la exención de los permisos por importación de todos los materiales, algo que sin duda significó una pérdida de cuantiosos recursos públicos. Por último, el peor puesto en el ámbito de la política lo tiene el Santuario de los Mártires, pues la escandalosa donación de recursos públicos por parte del entonces gobernador de Jalisco no sólo derivó en el retiro de otros potenciales donares, sino también puso en riesgo el futuro del santuario, por no decir de la extinción del futuro político del funcionario estatal.

En el caso del orgullo comunitario es evidente que la construcción de un templo monumental fortalece la actividad religiosa de cada una de ellas, aunque no necesariamente incrementa el número de fieles, pues eso lo logra la actividad evangelizadora. En este sentido, la Iglesia Católica Apostólica es quizás la que más ha abandonado ese papel, ya que a pesar de participar activamente enviando misioneros a África y Oceanía, han descuidado su trabajo en casa, tanto en lo referente a incrementar el interés de los jóvenes por dedicarse a la vida eclesial, como a incrementar su porcentaje de católicos. Sólo los Estados del centro del país conservan su media histórica, pero en el sur hay dos Estados que han tenido un decremento galopante: Tabasco posee solo un 64.53%, mientras que Chiapas apenas cubre un 58.30%, con lo cual, es de esperarse que sí se sigue esta tendencia, en unas décadas los católicos comenzarán a ser minoría en varias entidades del país.

La Nueva Basílica de Guadalupe y el templo sede de La Luz del Mundo hinchan de orgullo la pertenencia de sus fieles. El Santuario de los Mártires no está aún inaugurado, pero puede preverse un sentimiento similar. Caso particular es el gran templo mormón, al que no pueden ingresar mormones los nuevos miembros –y mucho menos visitantes de otras religiones– que deben resignarse a sus centros de adoración de cada localidad –ahí sí pueden entrar visitantes externos cuando se trata de bodas– por lo que el orgullo de los feligreses tendría seguramente dos niveles, desde quien aún no puede acceder pero lo desea, hasta quien ya ha ingresado y lo conoce desde sus entrañas.

Por último, la tercera variable fue la potenciación de un turismo religioso, siempre sin menoscabo de la verdadera experiencia religiosa, pues es innegable que estos templos monumentales propician la visita de miles de feligreses que se movilizan desde sus lugares de origen para visitarlos, con la consabida derrama económica –de todos los estratos económicos– para la asociación religiosa, los gobiernos locales y el sector comercial. En este sentido, la Nueva Basílica es indudablemente quien recibe más visitantes –inclusive frente a otros santuarios en el mundo– pues sólo el 12 de diciembre de 2018 acudieron 10, 603,000 personas, según cifras de la Secretaría de Protección Civil de la Ciudad de México (SPCCDMX).⁴⁴ Los sectores más beneficiados –si bien se trata de visitantes mayoritariamente de bajos ingresos– son desde luego, las arcas de limosnas del templo, seguido por los comerciantes ambulantes que se instalan en las cercanías y por toda la Calzada de los Misterios.

En el segundo puesto en nuestro análisis lo ocuparía el templo sede de las Luz del Mundo, particularmente el 14 de agosto cuando son las fiestas mayores –se festeja el cumpleaños del fundador– y que recibe a miles de visitantes nacionales y provenientes de 53 países. En agosto de 2018 se recibieron 450,000 personas,⁴⁵ y que celebraron tanto al interior del templo como en las calles panópticas aledañas. Los sectores más beneficiados –si bien se trata de visitantes mayoritariamente de bajos ingresos– son desde luego, las arcas de limosnas del templo, no así a un comercio ambulante externo, pues todos los alimentos son proporcionados por la propia comunidad.

El tercer puesto seguramente lo ocupará el Santuario de los Mártires, aunque aún no podemos tener cifras, dado que es una obra aún en proceso, pero muy probablemente serán feligreses provenientes de los Estados limítrofes con fuerte catolicismo, como Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí y Zacatecas, todos ellos con fuerte actividad cristera. Y en último lugar, estaría nuevamente el templo mormón, pues no existe propiamente un turismo religioso que acuda masivamente a visitarlo, pues ya se ha aclarado que no pueden ingresar ni los nuevos creyentes, ni los ajenos a la comunidad. Tampoco suele ser visitado por mormones probados de otros Estados, pues para eso tienen sus templos regionales, por lo que aquí estaría completamente ausente esta variable.

Conclusiones

Ajustándonos a los cuatro casos de estudio, que son las asociaciones religiosas que han construido templos monumentales en el último medio siglo en México, y sin menoscabo a su inherente cualidad religiosa, podemos decir que:

44. <https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/cdmx/reportan-mas-de-10-millones-de-visitantes-a-la-basilica-de-guadalupe-2791278.html>

45. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/08/09/1109986>

- La construcción de un gran templo representa un triunfo político, pero no de los actores –autoridades eclesiales y autoridades políticas– sino de la política como actividad negociadora en entornos adversos. Es justo cuando esta actividad falla cuando las obras se detienen o se cancelan.
- Los grandes templos fortalecen el orgullo de pertenencia a sus distintas feligresías, reafirmando su sentido de identidad, al mismo tiempo que muestran a los ajenos una fortaleza institucional y un poder económico.
- Tanto el catolicismo apostólico, como la Luz del Mundo sí potencian el turismo religioso, es decir, movilidad de personas, y los mayores beneficiarios económicos son ambas asociaciones religiosas, y en algunos casos, el comercio cercano, sobre todo de alimentos, pues no suelen hospedarse en hoteles, sino que pernoctan en los atrios y plazas aledañas de los grandes templos. En contraste, la excepción lo constituyen los mormones, que no participan de esta actividad turística.

Finalmente, en este texto se ha abordado especialmente la producción de la arquitectura religiosa, sin ocuparnos de todos los productos de la industria cultural que se venden dentro de estos mismos grandes recintos, tales como imágenes religiosas en miniatura, veladoras, artículos devocionarios, souvenirs, rosarios, libros, etcétera, todo un jugoso negocio provocado por la masiva visita de los peregrinos. Pero esa es otra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Cristina Gutiérrez Zúñiga, “La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días”, en: Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Colegio de la Frontera Norte, Iteso y Colegio de Jalisco, México, 2007

Díaz Muñoz, María del Pilar, *Catedrales en el Barroco*, España, Ediciones Jaguar, 2003

Masferrer Kan, Elio (comp), *Sectas o Iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Janés, México, 2000

S/a, *Hechos del apóstol Aarón Joaquín González*, Fondo Editorial Berea, México

ENLACES ELECTRÓNICOS

<http://www.lldm.org/2007/>

http://www.lldm.org/2007/templo_sede.html

<http://www.mormon.org/question/faq/category/answer/0,9777,1601-3-57-16,00.html>

<http://www.mormon.org/question/faq/category/answer/0,9777,1601-3-57-16,00.html>

http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf

<http://www.lds.org/temples/main/0,11204,1912-3-62-1,00.html>

www.templosmormones.com

DOCUMENTOS

Panorama de las Religiones en México 2010, Secretaría de Gobernación/INEGI, México, 2011. Disponible en el sitio electrónico: <http://www.inegi.org.mx>

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.04>

EL SANTO QUE NO ABANDONA: SAN JUDAS TADEO EN AMÉRICA LATINA. PATRIMONIO CULTURAL Y TURISMO RELIGIOSO

THE SAINT WHO NEVER LETS YOU DOWN: SAINT JUDES THADDEUS IN LATIN AMERICA. CULTURAL HERITAGE AND RELIGIOUS TOURISM

Rolando Macías Rodríguez

ENAH

Resumen.

Las expresiones culturales en el siglo XXI son de los elementos que se buscan identificar y reconocer a partir de la diversidad de las culturas. Las devociones y festividades religiosas son algunas de estas expresiones que han sido identificadas como Patrimonio Cultural a nivel internacional o nacional, provocando así su consumo en perspectiva del turismo religioso. El caso que exponemos es lo acontecido en Perú de la festividad de San Judas Tadeo identificando los actores que promovieron su identificación de esta categoría a nivel nacional pero que además la misma expresión cultural no tiene reconocimiento en otros países de América Latina y sí reproducen su actividad, culturalmente hablando. A partir de los argumentos y datos presentados, identificamos los elementos de qué cultura es la que se vuelve patrimonio, quién la promueve y cómo se consume a través del turismo.

Palabras clave. Patrimonio Cultural, festividades religiosas, turismo religioso, América Latina, San Judas Tadeo.

Abstract.

The cultural expressions in the XXI century are the elements that are sought to identify and recognize from the diversity of cultures. The devotions and religious festivities are some of these expressions that have been identified as Cultural Heritage on an international or national level, thus provoking their consumption in the perspective of religious tourism. The case that I expose is what happened in Peru of the festivity of Saint Jude Thaddeus identifying the actors that promoted their identification of this category at the national level but that also the same cultural expression has no recognition in others Latin American countries and they do reproduce their activity, culturally speaking.

From the arguments and data, we identify the elements of what culture is what becomes heritage, who promotes it and how it is consumed through tourism.

Key words. Cultural Heritage, religious festivities, religious tourism, Latin American, Saint Jude Thaddeus.

Introducción

El tema del Patrimonio Cultural ha tomado importancia a nivel jurídico en la sociedad internacional y las comunidades nacionales para ser reconocido desde las últimas décadas del siglo XX y mas aún lo que va del siglo XXI. Las discusiones conceptuales de lo que es o debe identificarse como un Patrimonio Cultural son muchísimas, aunque es de reconocer que la sociedad internacional (UNESCO) es quién predispone las particularidades nacionales de su concepto. Esta misma caracterización de ser reconocida una expresión cultural con la categoría, implica una relación entre quienes la ejecutan y quienes la consumen, haciendo más susceptible su reconocimiento a nivel social, cultural, identitaria e histórica.

En las siguientes líneas, abordamos la temática de una expresión religiosa, la devoción a San Judas Tadeo, de cómo se ha transformado en Perú, en uno Patrimonio Cultural (PC) para la nación peruana, y aunque no está considerado así en otras latitudes, si existe una manifestación cultural que podría provocar en un momento dado un reconocimiento similar. San Judas Tadeo es un símbolo perteneciente al universo sagrado del sistema religioso católico que representa una solución a las problemáticas sociales, por lo que sus devotos lo identifican, junto con la propia iglesia católica como el patrón o protector de las causas difíciles y desesperadas. En ese tenor, se utilizan diversos ejemplos en América

Latina con los que se puede identificar dos tipologías de expresiones religiosas culturales como patrimonio: la jurídica, oficial y, la cultural, la sociedad que así lo considera.

Para llegar a lo mencionado, el trabajo está dividido en cuatro secciones, en la primera parte se discute la pertinencia del concepto cultura en la categoría PC, así como la perspectiva de importancia entre los actores que son quienes proporcionan los mecanismos para que una expresión cultural se considere en la categoría mencionada. En medio de ello, se identifica a estas expresiones como objetos culturales que serán consumidos e identificados como elementos para propiciar el turismo, uno de los objetivos que provoca en la actualidad la consideración de un PC.

En la segunda sección, se discute la particularidad de San Judas Tadeo como un elemento de doble capacidad, su característica sagrada y la social. Esto permite que los actores productores de su festividad puedan subrayar su importancia sociocultural. Posteriormente se identifica a los elementos de expresión festiva religiosa como objetos culturales en términos de producto consumible para el mantenimiento de su reproducción a nivel social interno y cultural externo. Para concluir el cuerpo del texto, se contextualiza la importancia de la celebración a San Judas Tadeo dentro de una diversidad de festividades religiosas que han sido identificadas como PC a nivel jurídico por los países de América Latina y también de algunos ejemplos que no son identificados jurídicamente pero sí de manera cultural. El proceso que llevó para su estatus y los actores que participaron, desde la base, hasta conseguir ser identificado con la categoría para el caso peruano. Se finaliza el trabajo con reflexiones de lo que podrá significar la presencia de una expresión cultural a nivel local pero que se reproduce en distintas latitudes del continente que podría sugerir una extensión de la categoría a nivel cultural o incluso jurídica internacional.

Cuestión inicial: ¿qué cultura es patrimonio cultural?

Dentro de las diversas vertientes que se tienen acerca del patrimonio cultural, el cual sigue siendo uno de los temas que se encuentra en constante discusión en los diversos niveles: político, académico, social, cultural, entre otros; una de ellas es la perspectiva que en estas líneas rescatamos sobre un elemento de la cultura latinoamericana y en particular, peruana, específicamente en el contexto cultural-religioso.

En este caso, no caeremos en las discusiones tradicionales sobre qué es el patrimonio cultural, más bien, buscamos seguir una línea de discusión que versa entre la cuestión del nombramiento de los elementos culturales pero que corresponden a cierto sector de la población y por ende, de la cultura de una nación.

Dentro de América Latina encontramos innumerables elementos que han sido considerados como patrimonio cultural, ya sea material, inmaterial o como patrimonio

natural, patrimonio histórico, y dentro de ese panorama, la cuestión del patrimonio histórico-cultural que ha construido parte esencial de lo que ahora son las naciones, pueblos y culturas de este espacio del continente americano.

En esa misma vertiente, encontramos que existe, aún más específico, un elemento que se ha construido como parte de ese patrimonio cultural, nos referimos a el patrimonio cultural inmaterial, estrictamente las expresiones religiosas, las cuales incluyen, devociones, peregrinaciones, festividades, rituales, oraciones, entre otras. Los distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial en América Latina, presentan una diversidad de expresiones y representaciones, incluso, de similares o un mismo símbolo religioso que representa un elemento social.

La existencia de tanta diversidad de símbolos sagrados a lo largo de esta zona cultural que indicamos, en ocasiones se llegaría a pensar que no podría existir un símbolo como elemento que aglutinara a una diversidad de culturas y por ende, fuera un elemento de una zona cultural, sin embargo, de acuerdo a las investigaciones que he realizado (Macías Rodríguez, 2018), pareciera que existe un nuevo elemento simbólico sagrado que está colocando en el universo sagrado de gran parte de la población latinoamericana, este símbolo se trata de San Judas Tadeo.

A diferencia de otros símbolos religiosos, los cuales tienen una historia profunda y de participación social, además de sagrada, es preciso identificar a los nuevos símbolos que aparecen en escena de las necesidades de la población ante la incertidumbre del siglo XXI. El ejemplo de ellos, es precisamente este símbolo que analizaremos en desde esta perspectiva.

Como mencionamos, la discusión que aquí traemos está enmarcada por la particularidad de hacer un análisis con base en la perspectiva de las personas, quienes son los que construyen estas manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial y que por ende, son los que identifican las particularidades, es decir, las características. Para este caso en particular es muy importante esta postura analítica, la cual es designada como perspectiva del creyente (Masferrer, 2004: 2014), en cuanto a las expresiones religiosas y construcción de las mismas, pero sobre todo, será fundamental para entender cómo es que se desarrolla la interacción de este sector, unido al institucional (quienes designan si es un elemento cultural parte del patrimonio cultural de un país o comunidad) y la población que no es partícipe de dicho elemento cultural pero, pertenece a la misma cultura de la cual se desprenden los otros dos elementos mencionados. Esta primera hipótesis, con la que podemos designar específicamente a la construcción de un elemento cultural como patrimonio cultural, necesitamos partir de una postura de lo que es cultura.

Para esta breve discusión utilizamos el texto de Clifford Geertz (2006) *La interpretación de las culturas*, texto clásico para la perspectiva antropológica que se dedica a identificar

la cultura como un conjunto de símbolos que los seres sociales aprenden, construyen y transmiten. En este sentido, cuando estamos identificando un elemento simbólico de este espacio, seguimos la idea del antropólogo clásico mencionado que indica que “lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares” (2006: 51). Por lo tanto, nuestra perspectiva constantemente estará dialogando entre las particularidades de un espacio de América Latina y su construcción social turística, lo cual caracteriza este proceso de construcción de patrimonio cultural. Sin embargo, en consecuencia de esta postura analítica, podemos decir que a lo que llama Geertz *cultura* expresa a lo que es un proceso social de construcción de las relaciones sociales, y por otro lado, lo que se identifica como patrimonio cultural, no se trata “solamente” de este nivel constructivo de símbolos que son compartidos por un conjunto de seres humanos en un espacio y tiempo determinados, es decir, es el resultado, como lo mencionábamos anteriormente, en el proceso de relaciones de una diversidad de elementos, sociedad e instituciones.

En este sentido, la perspectiva analítica que se utiliza en este trabajo se trata de la postura propuesta por José Luis García García (1998), quién identifica al patrimonio cultural como un *fenómeno metacultural*, es decir, el autor identifica que este proceso de patrimonio cultura se debe entender y analizar desde un aspecto histórico.

García García disgrega las diversas vertientes de cómo se construye el fenómeno del patrimonio cultural. El distingue por un lado lo que se llama “patrimonio etnológico” o “patrimonio etnográfico”, en este sentido tiene una referencia desde el punto de vista del patrimonio *folklorista* (1998: 10). Este autor analiza la dinámica de la legalidad del proceso histórico en cómo se incorpora este elemento en la propia legislación. Si bien analiza la realidad española, lo que permite identificar en su postura es la diversidad del cómo se conforma la diversidad y particularidad cultural como un patrimonio.

Si la cultura se conforma en un objeto el cual se puede identificar como una parte de la actividad social en la que se construye una identidad partiendo de las particularidades que integran una realidad socio-cultural. Cuando se desarrolla una interacción entre un “patrimonio etnográfico” y una comunidad, población o país en la que se desenvuelve íntegramente esta expresión cultural, se construye el patrimonio cultural. En segunda instancia, esta construcción se transformará en la relación de identidad histórica y expresión actual.

Dentro de esta perspectiva, nace la necesidad de reconocer esa diversidad cultural relacionada con la identidad histórica de la acción cultural y una comunidad que la reconoce y la realiza constantemente en su preservación, para ello, una de las grandes instituciones globales, la UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) quien es un organismo especializado perteneciente a la ONU

(Organización de las Naciones Unidas) ha desarrollado un conjunto de elementos para distinguir lo que se debe considerar como *patrimonio cultural*.

Una consecuencia de la expectativa de la recuperación y reconocimiento de esos patrimonios culturales, por parte de las naciones en el siglo XXI, tiene su fundamento en el desarrollo de las actividades liberales. Uno de los ejemplos es el desarrollo de la interacción entre lo público y lo privado, es decir, lo que es común a una sociedad y que no pertenece a nadie de manera personal, es susceptible de considerarse como una expresión de esa cultura. En el caso mexicano, a inicios del tercer milenio, esa relación seguía intacta, incluso la perspectiva se presentaba como bien lo analiza el antropólogo, historiador y politólogo Iván Franco:

El Marco legal que protege el PCAH [Patrimonio Cultural Antropológico e Histórico] en México y que da razón de ser al INAH [Instituto Nacional de Antropología e Historia] cuenta con una gran virtud, pero también con importantes lagunas. La primera consiste en que se establece, de forma muy clara, que la investigación es la base principal para conocer, difundir y preservar la amplia riqueza social y cultural del pasado y presente de nuestro país. La investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de monumentos y zonas se concibe como una actividad profesional de interés social y nacional y como un labor de **utilidad pública**. Los intereses privados están, al menos en esta legislación, sobre patrimonio cultural (PC), explícitamente al margen (2005: 47) [subrayado propio]

Como se indica por parte del autor citado, se nota que la relación de la cultura debe de ser un elemento con cierta usabilidad por parte de la población. El uso que esa expresión cultural será considerada, posteriormente, como parte del patrimonio cultural, será la conformación de la objetivación de la cultura y puesta en el marco del mercado capitalista (desde un horizonte analítico) y otro como un reconocimiento a la diversidad de la cultura en la historia humana. Para el primer caso, lo que Iván Franco resuelve de las instancias que acontecieron en México es de consideración, ya que indica que “para los neoliberales, la cultura sólo importa en la medida en que puede ser instrumentalizada como mercancía. Usan pues, el discurso sobre cultura más como un *boom* o *glamour* cultural, lo que en los hechos sugiere que tiene un proyecto que se dirige hacia las elites y, en todo caso, de la cultura católica dominante.” (2005, 101)

Desde esta premisa, la cultura se convierte en un objeto de uso y de cambio, en ese sentido, es a lo que poco a poco se ha construido como el *turismo cultural*. Las diversas corrientes y discusiones que hay en torno al *consumo* de elementos culturales a través de la objetivación de la misma en tanto se han generado las condiciones para identificarla como un patrimonio cultural son variadas, cada punto de vista tiene que ver con la

postura crítica de lo que se entiende como cultura, el valor intrínseco de la misma y el valor generado a partir de su unicidad y particularidad.

En consecuencia de ello, la visibilidad de los patrimonios culturales son ahora una consecuencia, también, de la propia postura del neoliberalismo y capitalismo, ideologías y perspectivas del entendimiento del mundo en donde buscan objetivizar cualquier elemento social para que sea susceptible de ser vendido, a partir de la generación de una expectativa la cual será satisfecha mediante su consumo.

Dicho argumento se obtiene de la racionalización que genera el patrimonio cultural como un elemento identificador de una sociedad, en tanto ella, la sociedad ajena a dicho grupo social buscará su consumo para reconocerla y entender el porqué de su particularidad, en tanto el propio patrimonio cultural, reafirma su distinción al ser valorada como un elemento social, una expresión humana, la cual es relevante identificar, catalogar y reafirmar como parte de una identidad social.

Para aquellos que buscan identificar el patrimonio cultural como un mecanismo de identidad social, el reconocimiento de una institución jurídica es importante. Es decir, ya que estamos caracterizando el elemento cultural, es necesario generar un halo de protección a la misma. Como bien refiere Santiago Amaya Corchuelo al identificar que en el “ámbito de la gestión política, por tanto, se incluye esta perspectiva patrimonialista que introduce nuevos parámetros ante la planificación urbanística, la protección medioambiental, las estrategias de desarrollo económico o la promoción turística” (2008: 34). La política, es decir, el Estado forma parte integral del desarrollo de este elemento de identificación, ya sea como promotor o como impulsor del patrimonio cultural para beneficio de la sociedad a la cual pertenezca dicho sector político.

Hay que tomar en cuenta, partiendo de esta perspectiva, el análisis que desarrolla Fuensanta Plata García sobre las políticas públicas respecto al patrimonio cultural en Andalucía, España. Ella expone a lo largo de su trabajo, el camino que se ha recorrido a nivel político, a través de discusiones, propuestas, designios y planteamientos políticos de cómo se debe usar la cultura como objeto y por ende el tratamiento jurídico que se le ha de realizar para su preservación y reproducción, si bien la Comunidad Autónoma Andaluza tiene poder completo sobre la cultura y su patrimonio desde 1979, la autora analiza la complejidad del tema a nivel jurídico:

La ley prevé tres tipos de inscripciones en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, que es el registro donde se anotan los bienes catalogados, es decir, protegidos, en Andalucía. Dichas inscripciones dependen del tipo de expediente administrativo que se tramite y tiene efectos legales diferentes para cada modalidad de inscripción, denominadas de Bienes de interés cultural, de Bienes de Inscripción Específica y de Bienes de Inscripción Genérica” (2008: 61)

La autora antes citada, demuestra que la cultura como patrimonio es susceptible a tomar una categoría diferente a partir del tratamiento jurídico que se le otorgue. En consecuencia, cada patrimonio cultural deberá enfrentar diferentes filtros que le permitan identificarse como dignos de ser preservados y categorizados como un patrimonio cultural.

Esto mismo ocurre en el ejercicio que se realizó en la *Mesa Redonda: El patrimonio cultural en el Perú y el Mundo* organizada en 2013 por el comité editorial de la Revista Themis-Revista de Derecho, en donde diversos especialistas en el tema jurídico y la preservación del patrimonio cultural expusieron sus divergentes puntos de vista a cuestionamientos puntuales que se les hicieron.

Dentro de la exposición, es destacable la primer pregunta que se les hizo a los participantes para comenzar el debate, ¿qué se entiende por Patrimonio Cultural y por qué es importante preservarlo? Dado que no es la intención de estas líneas reproducir las respuestas en su totalidad del texto, sí enfocaremos la atención a la respuesta del Historiador Rafael Varón Gabal, quien contesta diciendo:

Conforme a la Ley 28296, se entiende por bien integrante del Patrimonio Cultural de la Nación toda manifestación del quehacer humano –material o inmaterial– la que por su importancia, valor y significado paleontológico, arqueológico, arquitectónico, histórico, artístico, militar, social, antropológico, tradicional, religioso, etnológico, científico, tecnológico o intelectual, sea expresamente declarado como tal o sobre el que exista la presunción legal de serlo. Dichos bienes tienen la condición de propiedad pública o privada con las limitaciones que establece la citada Ley.

A fin de precisar la definición que establece la Ley peruana, es necesario considerar que también forman parte del Patrimonio Cultural de la Nación los bienes que revistan interés cultural que se encuentren comprendidos en los tratados y convenciones sobre la materia de los que el Perú sea parte. (Varón Gabal et. al., 2013: 322)

Como se puede notar, el entrevistado citado hace referencia al amplio espectro de los que se refiere la ley peruana a Patrimonio cultural, dejando abierta la posibilidad de convertirse en esa categoría toda manifestación humana, ya sea de carácter material o inmaterial. En ese sentido, tenemos entonces que la ley protege la expresión de la sociedad a la cual representa, por lo que será necesario utilizar la propia expresión del Patrimonio Cultural como una fuerza política que le de presencia y expresión a la misma sociedad que integra dicha cultura.

En el mismo ejercicio realizado por los editores de la revista ya mencionada, propusieron otra pregunta a los participantes, quienes expusieron su punto de vista al siguiente

cuestionamiento: ¿En el Perú, cómo se procede a la valorización del Patrimonio cultural? ¿Cuál sería el modelo más adecuado? Para este cuestionamiento, nuevamente rescato la intervención del historiador quien interviene diciendo:

La declaración de un bien integrante del Patrimonio Cultural de la Nación se basa en la identificación de los diversos valores, tanto materiales cuanto inmateriales que el bien presenta, tales como el arqueológico, histórico, arquitectónico, urbanístico, artístico, tecnológico, simbólico, de identidad, así como por su autenticidad, integridad y singularidad, entre otros aspectos, los que pueden presentarse de manera individual –en algunos casos– o agrupada, pudiendo determinar incluso el grado de interés.

Una valorización del Patrimonio Cultural en términos de uso o frecuencia turística, condiciona el reconocimiento subjetivamente a la actividad comercial y las interpretaciones o intereses de las agencias u operadores turísticos que pueden orientar el interés de los usuarios, no estando necesariamente orientados a criterios protección y conservación de los bienes cuyos valores son principalmente intrínsecos. Cabe señalar que la declaración de bienes integrantes del Patrimonio Cultural de la Nación, tiene como fin el reconocimiento y protección de la herencia cultural propia del pasado de cada comunidad, que perdura en la actualidad y se transmite a las generaciones presentes y futuras, creando y/o reforzando la identidad local, regional y nacional. (Varón Gabai et. al., 2013: 330)

Para este historiador, se identifica la amalgama entre identidad, administración jurídica, expresión cultural y valor sustancial del hecho social humano, en ese sentido, construye la idea de un valor primario, la historicidad y su reproducción como particularidad en la historia de la humanidad. En ese sentido, es pertinente recuperar las palabras de Mauricio Montenegro para el caso colombiano cuando hace referencia a la pertinencia de este reconocimiento a través de las vías de las políticas actuales, mencionando:

Tal vez el giro inmaterial asociado al neoliberalismo comparta con el giro multicultural más características de las que estamos dispuestos a asumir. Después de todo, es el espacio abierto por el multiculturalismo el que ha permitido pensar (y usar) la diversidad cultural como recurso económico. Y como un recurso que exige, por supuesto, ser gestionado y administrado. ¿Cómo gestionar un recurso cuyo *valor* se funde en características inmateriales (tradicción, autenticidad, identidad, etc.)? En las múltiples posibles respuestas a esta pregunta opera la articulación de multiculturalismo y neoliberalismo...

El papel del PCI ha sido determinante en la consolidación de un mapa global de la diversidad cultural. Por lo tanto, ha sido determinante también en la consolidación de un mercado global de la diversidad cultural. (2013: 42)

Si la diversidad cultural ha sido calificada como un objeto cultural deseable de reconocimiento y cuidado, las legislaciones de cada país y a nivel internacional, han dado como resultado la creación de la categoría de turismo cultural. Dentro de ese turismo cultural, hay un tipo de turismo que últimamente ha tomado mucho mayor fuerza, en tanto esas expresiones culturales han sido determinadas como patrimonio cultural.

Dentro del turismo cultural, se ha desarrollado un tipo particular de este turismo, me refiero al turismo religioso. Al interior de esta categoría, podemos encontrar una diversidad de posibilidades que son considerados y catalogados como turismo cultural y patrimonio cultural. En estas líneas nos enfocamos a discutir la participación de uno de los “nuevos” patrimonios culturales en un país Latinoamericano, Perú, pero que junto con otras expresiones religiosas con las que cuenta, se enfatiza la posibilidad de considerar el territorio como susceptible de promover un turismo religioso. Si bien, solamente identificamos este ejemplo en lo particular, no es así a nivel continental, ya que la devoción a San Judas Tadeo, el caso en cuestión, aunque no es reconocido en todo el continente como parte del patrimonio cultural, si ha generado algunas intervenciones de turismo religioso. Es decir, tenemos una expresión cultural que se ha transformado en un espacio específico como patrimonio cultural y en otros tantos como parte del turismo cultural.

San Judas Tadeo: Símbolo religioso y símbolo social

Para entrar en contexto de la expresión cultural que ha sido considerada y legalizada en Perú como un patrimonio cultural, es necesario, para señalar la trascendencia de este hecho, exponemos la importancia de la devoción a este santo a nivel social y religioso, permitiendo así identificar su presencia en la cultura latinoamericana y peruana en específico.

Los aspectos que intervienen en la configuración de la realidad de la sociedad compleja, su impacto se da a distinto nivel, por un lado, el individual, por otro el cultural y finalmente en la sociedad. Cada uno de los niveles de intervención se manifiestan particularidades con mayor o menor influencia para construir sus propias individualidades que formaran vínculos a través de las características que comparten, en esta particularidad la devoción a San Judas Tadeo. Para analizar este aspecto, utilizo la categoría de santo-símbolo (Macías Rodríguez, 2018). Este concepto lo construyo y utilizo a partir de la amalgama de dos estructuras consistentes de la referencia propia de los devotos y de la sociedad externa a ellos, es decir, el individuo y su cultura. La relación con un santo, una figura religiosa, un elemento cultural es cotidiana, la gente automáticamente la identifica en los cánones de la religión católica, así como las características que intervienen en el concepto, en otras palabras, la figura del santo religioso también tiene una característica que es social en el contexto de la necesidad de poder resolver la problemática a la que se enfrentan, pero

también cultural, una expresión que lleva a identificar a un sector poblacional como devoto de un símbolo social.

Partiendo de esta premisa obtenida a través de las entrevistas que se han realizado desde 2012 hasta 2018 en México, El Salvador, Puerto Rico, Perú, EUA, es una figura simbólica que hace milagros, dicho en otras palabras, es un agente transformador de la realidad a partir de que se le deposita la fe y el permiso (solicitud) para que intervenga en la transformación de su vida. Y al ser el continente americano un espacio geográfico en el que el sistema religioso católico fue mayoritario en todo el territorio por lo menos en cuatro siglos, la relación que se produce entre las personas y los santos es de suma importancia a nivel cultural, histórico y social. Así es lo que aconteció con San Judas Tadeo, el cual, a pesar de ser una figura sagrada que tomó relevancia en el aspecto social hasta el siglo XX y cultural en el siglo actual a nivel generalizado y público, su identificación y presencia ha tomado el mismo valor y papel que se tiene en comparación con santos tradicionales en los territorios latinoamericanos. En ese sentido:

Al identificarlo analíticamente como santo-símbolo se refiere a las referencias internas como externas del santo. En otras palabras, la figura religiosa es depositaria de un significado para las personas, sin quitarle el valor histórico-teológico que tiene, convirtiéndolo en un cúmulo de sentidos para sus vidas. No solamente es un referente del cómo se debe ser servidor o acercarse al dios católico, por el contrario, esa característica será difuminada en medida de la capacidad que tiene para transformar la realidad para sus creyentes. En dicha intervención, no se condensará únicamente el valor interno contemplativo del aspecto religioso, sino que deberá transformar las necesidades, percances, problemas, situaciones y cuestiones sociales a las cuales se enfrentan las personas en cualquier nivel socioeconómico en la vida urbana actual, en consecuencia, su intervención social y referente de la misma característica como agente de contención activo ante las necesidades sociales. (Macías Rodríguez, 2018: 356-357)

Las anotaciones hechas en la cita anterior demuestran la capacidad adaptativa del símbolo religioso que traspasa su propia calidad sagrada para trasladarse al ámbito social. Por ejemplo, para el caso puertorriqueño tenemos que la construcción -material- del Santuario Insular de San Judas Tadeo en el sur de la isla caribeña, se necesitó el apoyo de la población, quien además fueron los impulsores de la devoción a este santo desde 1961¹. Esto provocaría que la relación entre los habitantes, los clérigos y la propia figura religiosa se conectarían a nivel cultural. Esta misma relación se ve expresada en el mural

1. Véase el artículo completo en Periódico La Voz de Puerto Rico, http://nexomundo.com/vip_6/vip_info.php?usuario=periodico&idA=2764, consultado el 13 de septiembre de 2015

que expresa el retablo del santuario, en el que se puede identificar a tres figuras religiosas (la Virgen de la Merced, Jesucristo y San Judas Tadeo) en medio de palmeras, garzas, flamboyanes, sociedad campesina que representa la población puertorriqueña. Esta relación le ha permitido al santo ser designado a las categorías de protector de la salud, trabajo, dinero y protección a las inclemencias del tiempo caribeño. Estas características le han permitido al santo-símbolo adquirir una referencia de turismo religioso, ya que los puertorriqueños radicados en EUA han comenzado a convivir con los devotos de San Judas Tadeo a través de murales que están en las calles de New York (Cardala & Rodríguez, 2004; Rodríguez-Gómez, 2014).

Esta relación de los puertorriqueños han provocado un conocimiento de turismo religioso por los estadounidenses que desconocen la existencia del Santuario Insular en Puerto Rico, si bien no es uno de los principales elementos por los cuales se podría viajar a la isla, se está convirtiendo en un posible foco de turismo religioso de los devotos en el país norteamericano.

Otro ejemplo de construcción social de este símbolo, será entonces, un agente sagrado el cual, surge su existencia de una realidad diferente, si pensamos en la dicotomía sacro-profano usualmente utilizada en el análisis religioso, interviene más allá de sus facultades sagradas, generando un cambio en la sociedad visible y palpable de los devotos. En ese sentido, lo sacro se acerca a la realidad cotidiana de las personas y se convierten en símbolos significativos. En consecuencia, la denominación del capital simbólico se refleja a nivel individual y a nivel social. El reflejo de ello es la existencia de la diversidad de manifestaciones devocionales, por ejemplo en México, ya sea con peregrinaciones en caballo, bicicleta o a pie; en Puerto Rico la participación en la construcción del santuario insular, así como la cooperación económica que hacen como agradecimiento por los favores (milagros) concedidos; o el caso peruano que utiliza una institución tradicional colonial socioreligiosa por parte de los laicos, sus agradecimientos en medios de comunicación o la intervención de las interacciones en las redes sociales.

Este elemento se ve reflejado también en la actualidad social que mueve el mundo, las redes sociales y el internet. Esta expresión cultural ha tomado fuerza, ya que los datos que impactan en este sentido de incorporar al santo en el proceso actual de la cultura es cuando en 2015 el #SanJudasTadeo se convirtió en el número uno en ser utilizado en México². Otro de los datos a destacar es la página de la red social Facebook con mayor cantidad de seguidores de San Judas Tadeo es de 4 469 124 de fans, hasta agosto de 2017,

2. Véase www.tabascohoy.com/2/notas/277466/san-judas-platini-y-la-serie-mundial-en-twitter consultado el 28 de octubre de 2015

según la web de estadística de internet socialbakers, más la cantidad enorme de páginas relacionadas al santo³.

Es entonces destacable que el elemento cultural adaptativo de este santo-símbolo tiene con mayor fuerza la cantidad de páginas de Facebook de San Judas Tadeo dos de las 10 páginas más importantes son peruanas: las cuales son dos páginas del Perú: Segunda cuadrilla San Judas Tadeo del E.A.F.C.S.J.T. con 3425 fans, estando incluso por encima de la propia página oficial de los Hermanos de El Apostolado Franciscano de Caballeros de San Judas Tadeo con 2 235 fans⁴.

Estos datos nos dan señal de su importancia a nivel socio-cultural. Por tal motivo, la construcción de su importancia le llevó a formar una nueva expresión cultural que sería catalogado como un patrimonio cultural.

Turismo cultural y turismo religioso

Como se indico anteriormente, la perspectiva del patrimonio cultural tiene a su interior muchos elementos que se integran como objetos culturales para posicionarse como un elemento a destacar y que se convierta en un motivo para visitar el país e insentivar el turismo cultural. En ese sentido, es importante destacar lo que se ha dado en diversos países de Latinoamérica.

Para el primer caso que podemos identificar en la dinámica del turismo religioso, tomamos en cuenta dos investigaciones a destacar para el caso mexicano, ambas realizadas por la misma autora. La primera de ellas es la realizada por Anna M. Fernández Poncela *El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso* en el cual analiza la particularidad que tiene esta figura religiosa como mecanismo de generación de una identidad en la comunidad de Fresnillo, Zacatecas en México, en la zona central del país. La autora dispone que “la identidad traspasa fronteras, y los migrantes mexicanos la llevan “del otro lado” [EUA]” (2010a: 378). Además de indicar esta migración identitaria, se construye una relación de beneficio para los propios devotos y además a los habitantes de las zonas en donde se identifica una devoción religiosa turística, “Según el Rector la gente

3. Para toda la información de los resultados véase <https://www.socialbakers.com/statistics/facebook/pages/detail/22277227650-san-judas-tadeo-el-santo-de-los-imposibles> consultado el 2 de agosto de 2017

4. Las demás páginas con la palabra San Judas Tadeo y en representación se pueden consultar en <https://www.socialbakers.com/search?query=san+judas+tadeo> , consultado el 1 de agosto de 2017

de Plateror vive en un “85% del comercio generado por los peregrinos”...Patrimonio religioso-turismo-sector terciario, vocablos encadenados en el caso de esta población. Y sí, es innegable que peregrinos y turistas fomentan la actividad económica empresarial a todos los niveles y ámbitos entre los residentes del lugar” (2010a: 381). El segundo caso de la misma autora, es el de *Identidad regional, fe y turismo. Nuestra señora de San Juan de los Lagos*, en esta otra investigación, la autora selecciona otra figura religiosa, ahora femenina que se desarrolla en el mismo contexto socio-cultural que el anterior, el centro de México. En esta ocasión, utiliza los elementos del santuario, imagen religiosa y los milagros para ahondar en una categoría de sacralizado que llevará a transformar el territorio en un ambiente de distinción al interior y de foco turístico en el exterior planteando de la siguiente manera:

...las apariciones y milagros de las imágenes, y los templos erigidos o reconstruidos para ellas, constituyen verdaderas identidades de los pueblos, participan de manera notable en el ordenamiento económico y social, incluso la adscripción administrativa y territorial. Construyen identidad y transforman espacios sociales; más aún, construyen o refuerzan agregado comunitario y familiar[...] Y es que los santuarios siempre tienen una influencia regional o nacional, o ambas, e incluso internacional...pero siempre de lo local hacia lo global. (Fernández Poncela, 2010b: 211-212)

En este sentido identifica la particularidad de una expresión religiosa como elemento identitario, tal como se había indicado anteriormente, pero qué sucede cuando esa expresión local, nacional tiene las mismas repercusiones a nivel internacional, dicho en otras palabras, el uso social que se le da a la expresión religiosa cultural a nivel identitario local, tiene su reflejo en otras latitudes con la misma fuerza y participación social, cultural e incluso, política. La autora citada señala que la “identidad e integración al sistema de vida comunitario, a la vida cotidiana y ceremonial. El culto y la devoción a una imagen determinada proporciona cohesión y solidaridad social, resistencia cultural identitaria, y hegemonía política y religiosa”. (Fernández Poncela, 2010b: 211-212)

Bajo este orden de ideas, rescato en ese mismo contexto un panorama que es analizado para un caso ecuatoriano por parte de José M. Lavin, Carlos Martínez-Bonilla, Franklin N. Medina-Guerrera y Walter F. Viteri-Torres quienes siguiendo el análisis del turismo religioso, identifican que en esta relación social que se hace mediada por el patrimonio cultural religioso, analizan los dos tipos de turismo que viajan con dos panoramas distintos, por un lado el elemento cultural solamente, el consumismo del mismo objeto cultural como objeto y el turismo religioso como consumidor de expresiones religiosas únicas en distintos lugares del mundo; el caso que estudian es la festividad del Señor del Terremoto en Patate (Ecuador).

Los autores analizan la perspectiva de los tipos de turistas existentes que consumen elementos culturales-religiosos, sobre todo en una de las tres categorías que propusieron Bond, Packer y Bellantyne (2014): 1) lugares de gran valor turístico: catedrales, grandes conjuntos monumentales, es decir, objetos inmuebles; 2) lugares de peregrinación o santuarios, como los mencionados anteriormente y; 3) festivales y fiestas religiosas: eventos anuales con significación religiosa. Puntualizando la última de las tres categorías, para el caso ecuatoriano distinguirán como resultado que los perfiles del turista cultural y religioso que existen, y más aún en el caso que estudian de Ecuador, son una complejidad mayor a una sencilla dicotomía entre cultural y religioso. Esto hay que entenderlo en tanto que lo religioso forma parte fundamental de lo cultural, como lo advertimos en la primera parte de este texto con la postura de Geertz. Por lo tanto, destacamos aquí dos características que se encontraron en el caso ecuatoriano. En primera instancia “El turista religioso busca, además, compartir la experiencia con sus familiares y prefiere acompañado. La experiencia, por tanto, es colectiva también y no solamente individual... El perfil socioeconómico de clase alta del turismo cultural más típico tampoco se refleja en el turista religioso, mucho más variopinto en este aspecto (Lavín, et.al., 2017: 152).

En conclusión, la participación de diversos actores religiosos consumidores del objeto cultural (tipos de turista religioso y cultural) a pesar de tener una intensidad diferente en el consumo de la expresión cultural en cuestión, se integran para compartir significados y entendimiento mediante el consumo de la expresión cultural particular. Los actores codificarán la importancia de este objeto cultural como digno de ser consumido y preservado mediante su reproducción, en consecuencia, los participantes se verán atravesados por la construcción de una identidad que se verá reflejada en un sin número de localidades, culturas, sociedades y latitudes que desconoces su existencia pero que comparten a partir de un consumo del mismo bien cultural, se conectan en una red cultural sin tener un conocimiento de la existencia de la misma.

Santo, símbolo social y patrimonio cultural nacional

Hasta este momento se han identificado diversos elementos que integran el Patrimonio Cultural, el turismo cultural y religioso como nodos de intersección del PC, los actores que participan en el consumo y la reproducción de los objetos culturales que son considerados en esta categoría. Para sintetizar todos estos elementos, analizamos el caso de San Judas Tadeo que ha sido elevado a categoría de Patrimonio Cultural de la Nación Peruana.

Es cierto que la expresión devocional a San Judas Tadeo en Perú, no es ni por cercana la primer festividad religiosa que es considerada como un patrimonio cultural, ni en el propio país, ni el único santo en otros países. Un ejemplo claro de ello es la celebración

del *Corpus Christi* que se celebra en Ecuador, en la provincia de Cotopaxi, lugar en el cual se presenta una manifestación cultural de importancia tal que el sincretismo que se suscita en la danza, volcó a las autoridades para identificar la identidad y particularidad cultural de la zona (Herrera D. & Monge, 2012: 85). La relevancia a esta festividad es tal, que ha sido nombrada como Patrimonio Cultural Intangible de la Nación en 2001 a través del Acuerdo Ministerial N. 647⁵. No es el único, pues recientemente en otra parte del país, la comunidad de Alangasi, ha sido declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial de Ecuador el 10 de junio de 2018⁶.

Este tipo de manifestaciones religiosas culturales, en todo el continente tienen resonancia. Si bien cada cultura tiene sus formas de expresión, es importante destacar que ellas pretenden fungir con el papel de presentación de la diversidad en la expresión particular de su cultura.

Perú es uno de los países que cuenta con la diversidad cultural en el continente americano que se destaca por su ambivalencia entre la persistencia de elementos indígenas, la formación de la cultura colonial, la diversidad de sus ecosistemas y la reproducción de su cultura a partir de la presencia del catolicismo en ella. El país andino cuenta con diversos elementos culturales que han sido identificados por el Ministerio de Cultura como claves del entendimiento de la expresión religiosa particular de los peruanos y al mismo tiempo, la diversidad de símbolos religiosos que coexisten en el universo sagrado de la nación heredera del Tahuantinsuyu.

El Santo católico a finales del año de 2017 se incorporó a la lista de las festividades religiosas que han sido consideradas como expresiones culturales que representan el Patrimonio Cultural del Perú, se unió a la festividad peruana católica más importante, El Señor de los Milagros, celebración que a partir del 2005 comenzó su camino a convertirse en Patrimonio cultural de la Nación, en ese año “la Resolución Directoral Nacional N° 154/INC del Instituto Nacional de Cultura, y su declaración de la “*Festividad del Señor de los Milagros*” como Patrimonio Cultural de la Nación. La segunda el Proyecto de Ley N° 4022/2009-PE, convertido en Ley N° 29602, por la que se declara al Señor de los Milagros como patrono del Perú, “*símbolo de religiosidad sentimiento popular*” del Perú.” (Benito Rodríguez & Manjón de Garay, 2014: 25); también a la *Festividad de la Virgen de la Candelaria de Chapi* en el Departamento de Arequipa en la cual se identifica como una de las devociones más antiguas de la advocación mariana, decretado a través de la

5. Véase <http://patrimoniocultural.gob.ec/la-fiesta-de-las-octavas-del-corpus-christi-o-del-danzante/> consultado el 12 de enero de 2019

6. Véase el certificado a dicha expresión cultural en <http://patrimoniocultural.gob.ec/wp-content/uploads/2018/09/CERTIFICACION-CORPUS.png> consultado el 14 de enero de 2019

Resolución Viceministerial N° 048-2012-VMPCIC-MC el 29 de agosto de 2012⁷. En esta misma lista, se destaca la *Festividad del Señor de Locumba* y la *Peregrinación al Santuario del Señor de Locumba* que se encuentra en el Departamento de Tacna, mediante la Resolución Viceministerial N° 060-2015-VMPCIC-MC el 14 de mayo de 2015⁸. En el mismo año, se le otorgó el mismo estatus jurídico a *Festividad y Devoción al Cristo Crucificado Señor de Luren de Ica*, en el Departamento de Ica como Patrimonio Cultural de la Nación, expresión religiosa que también tiene una profunda historicidad desde el siglo XVI cuando comienza su expresión devocional.

Se puede advertir a partir de los anteriores datos, que las expresiones devocionales religiosas identitarias culturales en el Perú son muchas y muy importantes a nivel local, con la distinción del Señor de los Milagros que es a nivel nacional. Dentro de este panorama, es importante destacar que San Judas Tadeo a diferencia de las devociones anteriormente mencionadas, no tiene una profundidad histórica en su devoción de tan largo alcance como si lo son las demás. De hecho, la devoción a este santo en su expresión formal, aparece a inicios del siglo XX, cuando un grupo de transportistas que ya formaban un contingente importante en la devoción a San Judas Tadeo, gracias al impulso del Reverendo Padre Fray Orestes Alegre de la orden franciscana se constituye “La Nueva Asociación de Caballeros de San Judas Tadeo” el 28 de septiembre de 1941.

La devoción por este santo, se da en un espacio sacralizado por la religión y por ser también un Patrimonio Cultural, doblemente sacralizado, el conjunto monumental de San Francisco de Lima fue incorporado al Patrimonio Mundial de la UNESCO el 30 de diciembre de 1988⁹. Ahora bien, al tomar en cuenta que, Perú tiene 12 representantes culturales muebles, y uno de ellos alberga a la devoción de San Judas Tadeo, la importancia crece.

El camino para llegar a formar parte del Patrimonio Cultural de la *festividad* de San Judas Tadeo comenzó desde el 21 de abril de 2016, cuando el representante oficial del grupo que dirige, institucionalmente hablando, la devoción, el Presidente del Apostolado Franciscano de los Caballeros de San Judas Tadeo, el señor Gregorio Montesinos Champion y el

7. Véase la documentación oficial de la resolución en <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/209917/3205.pdf> consultado el 16 de enero de 2019

8. Véase <https://elperuano.pe/noticia-huellas-franciscanas-73849.aspx> consultado el 16 de enero de 2019

9. Véase <https://presidencia.gob.do/noticias/presidente-felicita-policia-nacional-por-conmemoracion-su-patrono-san-judas-tadeo> consultado el 21 de noviembre de 2018

Secretario General, el señor Carlos Diestra Dávila solicitaron ante la Dirección General de Patrimonio Cultural, que se declarara la *Festividad Procesión de San Judas Tadeo* como Patrimonio Cultural. A lo largo del mismo año, se mantuvieron constantemente en búsqueda de conseguir su objetivo, el cual se lograría un año más tarde, el 18 de septiembre de 2017 mediante la Resolución Viceministerial N° 173-2017-VMPCIC-MC que la solicitud hecha se hacía oficial, considerándose así la expresión religiosa como parte del Patrimonio Cultural de la Nación Peruana¹⁰. La noticia llegó tan solo un año después de que la congregación laica cumpliera sus 75 años de existencia.

Este hecho cultural del santo católico, es el único que se ha convertido en un patrimonio cultural de alguna nación, empero, no es el único lugar en donde se puede identificar la expresión devocional al mismo. En todo el continente americano, se logra vislumbrar la presencia cultural de este santo aunque no ha sido considerado como un patrimonio cultural de manera jurídica institucionalizada. Por ejemplo, tenemos que en el país caribeño de República Dominicana, el mismo santo católico es el patrón oficial protector de la Policía Nacional, de tan importancia que el propio Presidente Danilo Medina envió sus felicitaciones al órgano rector de la justicia sus felicitaciones en la celebración de su santo protector (11). También en la ciudad de Chicago, EUA, el santo es protector del mismo sector desde los años 30 , en México tiene incluso una connotación histórica de la antigua Policía Judicial a la cual se le denominaba “judas” en la cual se reconocía como miembro del sector pero también por ser devotos del mismo santo (Macías Rodríguez, 2014: 162). En la actualidad, se puede ver incluso en los sectores de altos mandos de la policía en México, haciendo celebraciones a este santo indicando su devoción y proclamación como patrono y protector (Sierra, 2013).

Esta misma situación de patronazgo y expresiones culturales de este santo, se pueden identificar en otros países del continente como en Chile donde tiene una profundidad devocional desde finales del siglo XIX (Barahona Zuleta, 2011), otro ejemplo es en Argentina donde continuamente se celebra la festividad del santo (12). Pasa lo mismo en otras latitudes, donde la celebración del santo demuestra la importancia del mismo.

Resumiendo, se puede identificar que la expresión festiva a este santo, solamente ha sido elevada a la categoría de Patrimonio Cultural en el país de Perú, sin embargo, en la mayoría de los países latinoamericanos (Macías Rodríguez, 2018) se tiene una fuerte presencia de la devoción por este santo. No se ha convertido en un elemento cultural

10. Véase <https://www.aciprensa.com/noticias/como-san-judas-tadeo-contagiar-la-fe-y-el-amor-alienta-arzobispo-de-buenos-aires-85798> consultado el 19 de enero de 2019

conocido totalmente para el turismo religioso, a excepción del caso peruano donde los connacionales llegan a viajar para la celebración del santo en octubre, empero, algunos de los representantes del Apostolado, en diversas conversaciones que tuve con ellos en el 2016, comentaban su conocimiento por la celebración en México, incluso, algunos de ellos que han tenido la oportunidad de viajar al país mencionado, buscan cumplir el objetivo de visitar tres puntos en particular, dos de carácter religioso-cultural y uno más de esparcimiento. El representante del esparcimiento es Cancún, destino paradisiaco y predilecto para vacacionar en el caribe mexicano, los otros dos son: la Basílica de Guadalupe y la llamada “Iglesia de San Judas Tadeo” (templo de San Hipólito y San Casiano), ambos recintos ubicados en la capital del país (Macías Rodríguez, 2018: 293). Así, se está convirtiendo, paulatinamente en un objeto cultural que pudiera ser considerado como un mecanismo de interacción a través de turismo religioso, ya que en México, se desarrolla la misma construcción cultural del turismo al interior del país.

A modo de conclusiones

En las líneas anteriores se ha identificado un conjunto de hechos y elementos los cuales se vienen desarrollando desde finales del siglo XX. Las cuatro secciones que componen este trabajo, se vinculan entre sí. La construcción social de la relación entre los consumidores culturales en la perspectiva turística y cultural de un patrimonio cultural, son aquellos quienes provocan que sea reconocido fuera de la misma dinámica social la propia expresión cultural.

Siguiendo la perspectiva simbólica de Geertz, los componentes de esas expresiones sirven para identificar a las comunidades en dos diferentes niveles. El primero, a nivel local, interior, es decir, los reproductores de esa expresión cultural -y por ende religiosa, como es en los ejemplos-; la otra, los consumidores turísticos de esos patrimonios culturales realizados por un conjunto de personas de la comunidad territorial o comunidad cultural. En ese sentido, los objetos culturales que han sido identificados a nivel jurídico por las instituciones internacionales y nacionales como expresiones culturales susceptibles a ser reconocidas como elementos de importancia en tanto su trascendencia y unicidad expresiva.

Como lo advertimos, para el ejemplo en particular analizado, los propios grupos sociales que realizan la expresión cultural, las festividades religiosas, son quienes solicitan ser reconocidos a partir de la profundidad histórica, colectiva, identitaria y distintiva de hecho social. A partir del reconocimiento social que representa, son susceptibles a identificarse como un Patrimonio Cultural de las naciones en específico y para la humanidad en general. Las festividades del Corpus Christi en Ecuador o el Señor de los Milagros, la Virgen de Chapi, el Señor de Luren y el propio San Judas Tadeo han sido reconocidas por los Ministerios de Cultura en cada país como esas expresiones culturales que deben

ser consideradas como importantes. Por lo tanto, la diversidad de expresión religiosa cultural es considerada como un mecanismo de atracción turística. Al ser considerados como un objeto cultural susceptible de consumo por los turistas religiosos y culturales, la importancia de su particularidad se eleva, los valores de su significación aumentan con la finalidad de mantener su reproducibilidad. También, debemos tomar en cuenta que no todas las representaciones culturales a pesar de tener una importancia a nivel identitario, cultural e histórico significa que sean considerados como un Patrimonio Cultural de un país a nivel jurídico aunque si suceda en términos propiamente culturales, empleo de ello son el Sanyo Niño de Atocha y Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, ambas manifestaciones en México.

En consecuencia, podemos indicar que la presencia de la devoción a San Judas Tadeo en Perú que ha sido considerada como Patrimonio Cultural y que exista la misma expresión religiosa y cultural en otras latitudes, puede ser susceptible a construir un fenómeno de turismo para aquellas personas que tengan una búsqueda de consumo religioso y cultural. Demostrando que los productores de las expresiones culturales en la actualidad, como el caso del Apostolado en Perú, son más importantes para el reconocimiento nacional o internacional para que un producto cultural sea considerado como un Patrimonio Cultural, es decir como una acción humana que representa integración de la identidad, la cultura y la historia de una sociedad. Lo que me lleva a preguntar, si las personas mismas pueden ser las promotoras de su cultura, ¿toda expresión cultural es susceptible a ser promovida como un Patrimonio cultural?, esa es una reflexión que podría ayudarnos a llevar las expresiones culturales diversas a puertos seguros en su protección, reproducción y cuidado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amaya Corchuelo, Santiago (2008) “Nuevas formas de gestión del patrimonio: desde la protección legal hasta el desarrollo patrimonial sostenible”. En Díaz Brenis, Elizabeth y Hernández, Javier (Coords.) *Patrimonio Cultural, Turismo y Religión*. México: Proa/ INAH / PROMEP, pp. 33-48

Barahona Zuleta, A. (4 de noviembre de 2011) *Los Misioneros Claretianos y la devoción a S. JudasTadeo*. Recuperado el 7 de marzo de 2014, de Santuario Nacional San Judas Tadeo.

Santiago de Chile: <http://www.sanjudas.cl/2011/12/los-misioneros-claretianos-y-ladevociion-a-s-judas-tadeo/>

Benito Rodríguez, José Antonio y Manjón de Garay, Sara (2014) *La devoción al Señor de los Milagros. Patrimonio Inmaterial del Perú*. Lima: UCSS /CEPAC

Bond, N., Packer, J. y Ballantyne, R. (2014) “Exploring Visitor Experiences, Activities and Benefits at Three Religious Tourism Sites” *International journal of tourism Research, Int J. Tourism Res. Published online in Wiley Online Library (wileyonlinelibrary.com)* DOI: 10.1002/jtr.2014

Cardala, Elsa B y Rodríguez, José R. (2004) “El Muralismo Religioso como Arteria Cultural de la Identidad Puertorriqueña: Voz en Contra de la Opresión” *Revista Interamericana de Psicología* 38(1), pp. 131-140

Fernández Poncela, Anna M. (2010a) “El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso” *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 8(2), pp.375-387 <http://doi.org/10.25145/j.pasos.2010.08.027>

Fernández Poncela, Anna M. (2010b) “Identidad regional, fe y turismo. Nuestra Señora de San Juan de los Lagos”. En Hernández López, J. , Rotman, M. B. y González de Castells, A. N. (2010) *Patrimonio y cultura en América Latina: nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*. México: Universidad de Guadalajara, pp. 207-234

Franco, Ivan (2005) *Transformaciones del proyecto cultural en México. Educación, cultura y patrimonio cultural ante el neoliberalismo*, México: Delegación DII-IA-! Sección 10 SNTE

García García, José Luis (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y Sociedad* 27. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 9-20

Geertz, Clifford (2006) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa

Herrera D., Sylvia y Monge, Elena (2012) “Corpus Christi, Patrimonio Intangible del Ecuador”. *RICIT* 4, (octubre): Universidad de Especialidades Turísticas, pp. 71-86

Lavín, José M. et. al. (2017) “Diferencias entre el perfil del turista cultural y el turista religioso. La festividad del Señor del Terremoto en Patate (Ecuador)” *Methodos. Revista de Ciencias Sociales*, 5 (1), pp. 142-154 <http://dx.doi.org/10.17502/m.rcs.v5i1.159>

Macías Rodríguez, Rolando (2018) “*Hace posible lo imposible*” *El señor de las causas desesperadas. San Judas Tadeo en América Latina (Tesis de doctorado)*, México: ENAH

Masferrer Kan, Elio (2014) *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México: Libros de la Araucaria

Masferrer Kan, Elio (2004) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: IIS/ UNAM / Plaza y Valdés

Montenegro, Mauricio (2014) *Articulaciones entre políticas económicas y políticas culturales en Colombia. El patrimonio cultural, el sector artesanal y las nuevas formas del valor y la propiedad*. Boletín de Antropología 28(46). Medellín: Universidad de Antioquía, pp. 35-52. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/19519/16439>

Plata García, Fuensanta (2008) “Algunas reflexiones acerca del patrimonio y las políticas públicas en Andalucía” en Díaz Brenis, E. & Hernández, J. (Coords.) *Patrimonio Cultural, Turismo y Religión*. México: Proa/ INAH / PROMEP, pp. 49-67

Rodríguez-Gómez, José (2014) “Murales urbanos: amonestación en contra de la violencia” *Revista de Ciencias Sociales* 27, pp. 196-213

Sierra, A. (29 de octubre de 2013). “El día de los buenos muchachos”. Periódico El Reforma.

Varón Gabal, R. et. al. (2013) “El Patrimonio Cultural en el Perú y el Mundo” en *Themis-Revista de Derecho* 63. Perú: PUCP, pp. 321-341

CIBERGRAFÍA

Como San Judas Tadeo contagiar la fe y el amor: alienta Arzobispo de Buenos Aires: <https://www.aciprensa.com/noticias/como-san-judas-tadeo-contagiar-la-fe-y-el-amor-alienta-arzobispo-de-buenos-aires-85798> [consultado el 19 de enero de 2019]

Noticia oficial del recordatorio de los 30 años de la categoría de Patrimonio Mundial de la Humanidad del conjunto monumental del convento de San Francisco: <https://elperuano.pe/noticia-huellas-franciscanas-73849.aspx> [consultado el 16 de enero de 2019]

Documento oficial de Resolución Viceministerial del Perú sobre la festividad del Señor de Locumba: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/209609/rvm060.pdf> [consultado el 16 de enero de 2019]

Documento oficial de Resolución Viceministerial del Perú sobre la festividad de la Virgen de la Candelaria de Chapi: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/209917/3205.pdf> [consultado el 16 de enero de 2019]

Documento oficial de Resolución Viceministerial del Perú sobre la festividad de San Judas Tadeo: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/209147/rvm173.pdf> [consultado el 15 de enero de 2019]

Certificado original del Estado Ecuatoriano sobre el patrimonio inmaterial de la festividad del Corpus Christi en Alangasi: <http://patrimoniocultural.gob.ec/wp-content/uploads/2018/09/CERTIFICACION-CORPUS.png> [consultado el 14 de enero de 2019]

Documento original del Estado Ecuatoriano sobre el patrimonio cultural inmaterial de la festividad de las octavas del Corpus Christi en Cotopaxi: <http://patrimoniocultural.gob.ec/la-fiesta-de-las-octavas-del-corpus-christi-o-del-danzante/> [consultado el 12 de enero de 2019]

Presidente felicita a policía nacional por conmemoración de su patrono San Judas Tadeo: <https://presidencia.gob.do/noticias/presidente-felicita-policia-nacional-por-conmemoracion-su-patrono-san-judas-tadeo> [consultado el 21 de noviembre de 2018]

Resultados completos de la búsqueda en Socialbakers de la palabra San Judas Tadeo: <https://www.socialbakers.com/statistics/facebook/pages/detail/22277227650-san-judas-tadeo-el-santo-de-los-imposibles> [consultado el 2 de agosto de 2017]

Resultados de búsqueda de la palabra San Judas Tadeo en la red social Facebook se pueden consultar en <https://www.socialbakers.com/search?query=san+judas+tadeo> [consultado el 1 de agosto de 2017]

Artículo periodístico de La Voz de Puerto Rico sobre la construcción del Santuario Insular de San Judas Tadeo: http://nexomundo.com/vip_6/vip_info.php?usuario=periodico&idA=2764 [consultado el 13 de septiembre de 2015]

Nota periodística de las tendencias en Twitter del periódico mexicano Tabasco Hoy: www.tabascohoy.com/2/notas/277466/san-judas-platini-y-la-serie-mundial-en-twitter [consultado el 28 de octubre de 2015]

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.05>

MUSEOS ETNOGRÁFICOS DE ÁMBITO LOCAL. DE LA TRADICIÓN AL OLVIDO*

LOCAL ETHNOGRAPHICAL MUSEUMS. FROM TRADI- TION INTO FORGETFULNESS

Raquel Yáñez Loureiro
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen.

Ante la nueva dimensión que adquiere la cultura en las sociedades contemporáneas, los museos, como la más sólida de las instituciones culturales, deben abandonar su rol pasivo y comprometerse con las comunidades en que se imbrican de una manera mucho más dinámica. De entre sus diversas tipologías el etnográfico es, por definición, el museo de la sociedad. En él debería ejemplificarse la apertura social que proclama esta institución hoy, involucrando a la población en su misión e invitándola a participar activamente en la consecución de sus objetivos.

La azarosa evolución de estos museos en nuestro país ha propiciado una insólita proliferación de centros de estas características. En muchos de ellos las temáticas se reiteran,

* Este trabajo está incluido dentro del programa de Consolidación e estructuración. REDES 2016 (ED341D R2016/023) de la Xunta de Galicia; y Proyecto sobre el patrimonio monástico y conventual gallego de la reforma de los Reyes Católicos a la Exclaustración (HAR2016-76097-P), adscrito al Programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, subprograma estatal de generación del conocimiento.

faltas de contenido, y su discurso ha quedado obsoleto, marginado a un pasado en ocasiones idealizado y desconectado del presente. Todo esto genera una imagen negativa del museo etnográfico: visto como un almacén de objetos, su mensaje es difícilmente comprendido por la sociedad actual, propiciando así un distanciamiento y rechazo social que pone en peligro la viabilidad futura de estos centros.

Palabras clave.

Antropología, museo etnográfico, sociedad, museología.

Abstract.

In view of the new dimension that culture acquires in contemporary societies, museums, as the most solid of cultural institutions, must abandon their passive role and engage with communities in which they are in a much more dynamic way. Among its various typologies, the ethnographic is, by definition, the museum of the society. It should exemplify the social opening that this institution proclaims today, involving the population in its mission and inviting to participate actively in achieving its objectives.

The hazardous evolution of these museums in our country has led to an unusual proliferation of centers of these characteristics. In many of them, the themes are reiterative, lacking in content, and their discourse has become obsolete, set aside to a past on many occasions idealized and disconnected from the present. All this generates a negative image of the ethnographic museums: seen as a store, its message is hardly understood by today's society, fostering the estrangement and social rejection that jeopardizes the future viability of these centers.

Key words.

Anthropology, ethnographic museum, society, museology.

I. Introducción

Habiendo superado los numerosos embates a los que a lo largo de su historia se ha visto emplazado, el Museo es hoy una institución cultural fundamental en nuestra sociedad. La fuerte crisis de identidad que experimentaron a mediados del siglo pasado, obligó a estos organismos a llevar a cabo una revisión y redefinición totales de sí mismos. La nueva dimensión que adquiere hoy la cultura en las sociedades contemporáneas, reclama que los museos abandonen su rol pasivo para convertirse en instituciones dinámicas y comprometidas con la comunidad, que quiere tomar parte activa en su gestión y contenidos.

Así, en este acercamiento entre museo y sociedad, destaca el nuevo papel que están llamados a ejercer los primeros pues *“el museo debe ser centro cultural y por ello se le considera una institución social”* (Zubiaur, 1999: 285). En nuestra opinión, esta dimensión social se plasma, quizás mejor que en ningún otro en el museo etnográfico que por definición, es el museo de la sociedad. Es el reflejo de la comunidad en la que se inserta, de sus costumbres, sus tradiciones, conceptos culturales e historia, pues encarna la *“representación o conservatorio de los «valores» de los grupos sociales (...) son museos destinados al «patrimonio de las sociedades tradicionales»”*(Carretero, 1996: 329). Podríamos así asimilar su función a la de un espejo o, siguiendo con la comparación que establece Carretero (1996): el museo etnográfico es *“la ventana de nuestra cultura hacia lo exterior o anterior a ella misma”*.

Históricamente, el museo ha jugado un papel decisivo en la conformación y recuperación de la identidad de los pueblos, ha sido y es *“un lugar de definición, reinención y experiencia de la identidad”* (Pazos, 1998: 40). En el caso concreto de los museos etnográficos, estamos ante instituciones fundamentales en esa construcción y consolidación identitaria y por ello deberían poder contar con una mayor involucración de la comunidad en sus acciones, haciéndola partícipe de sus logros e invitándola a realizar todas las aportaciones que puedan ayudarlo en el cumplimiento de la misión que todo museo tiene encomendada¹. Sus métodos y actuaciones deben encaminarse a proporcionar un mayor conocimiento de la historia y evolución de la sociedad, de la que también el museo es producto. Asimismo debe favorecer la implicación social en su dinámica pues mediante el reconocimiento del patrimonio que conserva y expone se facilita a la población un mejor y más profundo conocimiento de lo propio, lo cual deriva en el desarrollo de mayor aprecio e interés hacia el patrimonio, impulsando su revalorización y suponiendo un claro beneficio tanto en su conservación como difusión futuras.

Atendiendo a su reciente evolución y desarrollo, debemos valorar si estas entidades, amén de recoger y difundir de manera clara y comprensible los testimonios del pasado, responden también a la necesidad de documentar la realidad cultural y social que los rodea: el presente; o si por el contrario, estamos ante un incremento de iniciativas museísticas carentes de planificación alguna, entre las que hallamos no pocos casos de meras colecciones folclóricas sin intención divulgativa.

Como apuntan diversos autores, (Roigé y Arrieta, 2008; Barragán, 2015; Valadés, 2015), la creciente oleada de proyectos etnográficos que ha inundado el panorama europeo en

1. Nos remitimos a la definición del ICOM según la cual, la misión del Museo *“consiste en adquirir, preservar y poner el valor sus colecciones para contribuir a la salvaguarda del patrimonio natural, cultural y científico”*.

las últimas tres décadas se ha dejado notar especialmente en España², ante todo con iniciativas de tipo fundamentalmente regional o local que tienden a presentar una visión edulcorada del mundo pasado. Con un enfoque en exceso bucólico, difunden una *“versión del patrimonio en un presente etnográfico atemporal y en el que también están ausentes los matices”* (Valadés, 2015: 171). Esta deriva aleja a los museos etnográficos cada vez más de la sociedad actual, que no comprende ni conecta con ellos, puesto que se trata de reconstruir la identidad a fuerza de representar un pasado que se halla desvinculado del mundo actual. Los museos etnográficos se convierten en meros almacenes de objetos incomprensidos y *“la identidad local de la que tratan de revestirse se convierte en alteridad no sólo para el visitante foráneo, sino también para el autóctono perteneciente a generaciones que no han conocido la vigencia de los objetos que conforman ese patrimonio”* (Valadés, 2015: 177).

Cabe preguntarse si su adscripción social es una realidad efectiva, si estamos ante instituciones que asumen plenamente el papel que la colectividad juega en su desarrollo. ¿Han sido capaces los museos de hacer llegar su misión a la comunidad e integrar a esta en sus cometidos? Centrándonos en las pequeñas entidades de tipo local, buscamos comprender cuáles son las causas de esta proliferación de museos dedicados a la cultura y tradición populares. Partiendo de sus rasgos característicos, analizaremos las problemáticas más acusadas que nos plantean y que adelantan el mapa del futuro que se advierte en su actual devenir, para llegar finalmente a considerar diferentes alternativas o enfoques con que restaurar al museo etnográfico el cariz científico y social que le corresponde.

II. De la ciencia al museo

Es en el siglo XIX, asociados al nacimiento de la antropología como disciplina científica, cuando comienzan a surgir los primeros museos de carácter antropológico. El interés por el estudio de civilizaciones lejanas y exóticas aumenta auspiciado por las políticas coloniales e imperialistas de las grandes potencias europeas. A su vez, la corriente nacionalista que se instala por estas fechas en toda Europa, junto con las grandes transformaciones aparejadas a la Revolución Industrial y el exitoso planteamiento de las

2. A través de las estadísticas realizadas por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte entre los años 2000 – 2016 podemos ver cómo se produce un incremento cuantitativo considerable de museos etnográficos en todo el territorio pasando de 156 en el año 2000 a los 262 que se contabilizan 16 años después. Debemos considerar que estas estadísticas son oficiales y que no se están teniendo en cuenta muchas otras entidades que han abierto sus puertas en las últimas dos décadas y no constan en ningún censo autonómico o nacional.

<http://estadisticas.mecd.gob.es/CulturaDynPx/culturabase/index.htm?type=pcaxis&path=/t11/p11/principales/&file=pcaxis>

Exposiciones Universales, fomentarán la fundación y el espectacular desarrollo de los primeros museos etnográficos.

En contraste con el racionalismo dieciochesco, que sigue la representación propia de los gabinetes de curiosidades³, en el siglo XIX la filosofía positivista impulsa el desarrollo de la antropología, situando al hombre como sujeto y objeto de conocimiento, y convirtiéndose en un pilar fundamental de esta disciplina.

La tendencia evolucionista anterior había basado sus planteamientos en una razón historizada donde las otras culturas se entendían como sociedades “primitivas”, vestigios del pasado de la civilización occidental. De este modo, los primeros museos antropológicos utilizarán criterios comparativos en función de la morfología de los objetos, su origen geográfico o el desarrollo evolutivo de las sociedades⁴. Sin embargo, los postulados de Franz Boas⁵ sobre la importancia del contexto, formularán un nuevo modelo de museo antropológico en el que la recreación de los estilos de vida de las sociedades representadas se convierte en un criterio fundamental.

Así, la representación total de la vida de la comunidad se convertirá en la pretensión principal de la exhibición, pasando a un segundo plano el ordenamiento tipológico de los objetos. El mensaje del museo se plasma a través de los artefactos y escenas de la vida cotidiana, intentando recrear el contexto que da sentido a estas civilizaciones, y el desarrollo de un recorrido guiado busca facilitar al visitante la percepción y asimilación de los contenidos.

No obstante, el propio Boas acaba por detectar los fallos de este tipo de recreaciones.

3. Conocidos también como “Cámaras de las Maravillas”, comienzan a desarrollarse a partir del siglo XVI, basándose en colecciones que recopilaban y presentaban series de objetos, animales o minerales curiosos, rarezas del mundo natural o humanas.

4. Un buen ejemplo de este modelo es el Museo Pitt Rivers, fundado en 1884 y perteneciente a la Universidad de Oxford. En él los objetos se exhibían descontextualizados respecto de sus marcos culturales originales, siguiendo su ordenación un criterio en base a series evolutivas.

5. Franz Boas (1858-1942). Vinculado a la corriente del historicismo antropológico y considerado el “padre” de la antropología norteamericana. Sus teorías desechan la idea del racismo científico el cual afirmaba que el comportamiento humano era explicable mediante la tipología de las características biológicas. De entre su obra cabe destacar *Las limitaciones del método comparativo de la antropología* (1896) y *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (1911).

El conflicto entre las diferentes misiones del museo: investigación, difusión y entretenimiento, pone en cuestión la aplicación de los presupuestos antropológicos al método museístico. Algunas de las técnicas empleadas, como fotografías o dioramas, crean imágenes prototípicas, simplificando la realidad y, por consiguiente, provocando el mismo efecto que los antiguos museos evolucionistas: la vida de toda la población queda resumida en una o dos escenas o actividades que buscan sintetizar la complejidad de una cultura. Aún a pesar de sus propias reticencias, las aportaciones de Boas a este campo se mantendrán vigentes durante mucho tiempo en los museos antropológicos “*sin que parezca verse en los problemas detectados por Boas otra cosa que dificultades técnicas*” (Pazos:1998; 37).

De esta manera la etnología se abre paso dentro de la museología actuando como elemento renovador, abriendo nuevas perspectivas y discursos museológicos, fomentando la creación de espacios donde custodiar, exponer e investigar todos aquellos objetos que representan sociedades y formas de vida foráneas e insólitas.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, bajo el estímulo de los jóvenes nacionalismos y su interés creciente por lo vernáculo, crece y se desarrolla el afán por la cultura popular de las grandes potencias europeas. Los postulados del Romanticismo alimentan esta tendencia ensalzando la existencia de un *espíritu popular*, germen de la identidad cultural de las naciones⁶, que en esos momentos se ve amenazada por la rápida e imparable industrialización y las transformaciones sociales que esta conlleva. En 1846, William Thoms⁷ acuña el término “folklore” para referir la rama de la etnología que ha de recopilar los vestigios de la cultura popular. Posteriormente, tanto lo que dio en llamarse cultura espiritual⁹ como la material (herramientas de trabajo, indumentaria o artesanía), van a redundar en la fundación de museos para albergar el ingente patrimonio que en esos momentos comienza a recuperarse.

6. Concepto ampliamente tratado y difundido por el Romanticismo alemán a través de la idea de “*volksgeist*” (espíritu del pueblo o espíritu popular).

7. William John Thoms (1802-1885). Escritor y anticuario. Entre sus aportaciones a la literatura y cultura populares cabe destacar: *Las anécdotas y las tradiciones ilustrativas de la Historia inglesa Temprana y Literatura de Fuentes del Manuscrito* (1839).

8. “...podría describirse mas propiamente con una buena palabra compuesta anglosajona Folk-lore: el saber tradicional del Pueblo”. Carta de William Thoms dirigida a la Revista *Athenaeum* el 22 de agosto de 1846, bajo el pseudónimo de Ambrose Merton.

9. Referida a la literatura oral de los pueblos, sus valores morales o creencias.

Si bien las primeras experiencias de calado se darán en los países escandinavos, promotores y pioneros en el desarrollo de esta tipología, su gusto pronto se difunde por toda Europa¹⁰. En España, a pesar de contar con algunos precedentes¹¹, tendremos que aguardar hasta las primeras décadas del siglo XX para que estas instituciones se asienten definitivamente y empiecen a desarrollarse.

Al tiempo que se comienza a generalizar la fundación de museos etnográficos, en la segunda mitad del siglo XIX asoma otro fenómeno inspirado en la nueva vitalidad que cobran las ciencias históricas y la revalorización folclórica de la que venimos hablando. Se trata de la aparición de los primeros museos locales, lugares que aúnan la historia, la etnografía y el arte buscando también recuperar y conservar la identidad colectiva y el glorioso pasado de las provincias y pequeñas localidades en las que se fundan. Estos centros van a configurarse en numerosas ocasiones alrededor de colecciones más bien dispares, heterogéneas, gestadas en su mayoría a partir de donaciones o legados de particulares. Estamos, tal como los denomina Bolaños (2008: 299), ante “*establecimientos etnohistóricos*” fundados por eruditos o mecenas locales que tendrán un gran desarrollo en nuestro país hasta la década de los años treinta del siglo pasado.

III. Los museos etnográficos en España. Historia de una evolución desconcertada

En España, los turbulentos comienzos del siglo XX a nivel político, encuentran una esperanzadora salida en la serie de reformas que pretende llevar a cabo el entonces Presidente del Consejo de Ministros, José Canalejas. Con ellas se buscaba poner fin a un periodo de devastadora incertidumbre política, en pos de la apertura hacia un auténtico estado democrático¹². El asesinato de Canalejas, el 12 de Noviembre de 1912, frustrará todo intento de construir un panorama social y cultural de corte progresista. Tras su

10. Ejemplos de ello serían el Nordiska Museet o el Skansen, ambos fundados por Artur Hazelius (1833-1901) como parte, en un primer momento, de un mismo proyecto museográfico.

11. Tenemos el “Proyecto de Museo Agrícola e Industrial” del Archiduque Luis Salvador de Habsburgo-Lorena en Mallorca. Antes incluso destaca la colección del Cardenal Cisneros, custodiada en el Colegio de Alcalá de Henares, que inspiró en 1572 a Felipe II para el proyecto del Museo Indiano, germen del actual Museo de América en Madrid. Bolaños (2008: 269).

12. José Canalejas Méndez (1854 -1912). Durante el reinado de Alfonso XIII llegó a ser Presidente del Congreso de los Diputados (1906-1907), y fue nombrado Presidente del Consejo de Ministros en 1910, cargo que ejercería hasta su asesinato el 12 de noviembre de 1912. Entre las medidas renovadoras que pretendió llevar a cabo destacan la llamada Ley del Candado y las reformas impulsadas en cuestiones sociales y de orden público.

muerte se da paso a un periodo de extrema inestabilidad política: la quiebra definitiva del turno de partidos y los gobiernos de concentración de escasa duración así lo demuestran. A pesar de todo ello, en los años que siguen, hasta 1923¹³, no se cejará en el empeño de resolver los problemas educativos y culturales del país.

En el caso de las instituciones museísticas, la fecha clave es el año 1913, cuando el Estado autoriza la creación de museos municipales a las ciudades que cuenten con elementos históricos o artísticos propicios para la fundación de estos centros¹⁴. Se abre así un periodo en el que la creación de este tipo de entidades va a completar la vida cultural de ciudades y pueblos españoles, más aún en la primera mitad del siglo cuando también los coleccionistas se apresuren a fundar las suyas propias. Durante estos años, las tipologías de museo etnográfico y local, se combinan y complementan, aumentando su actividad durante el primer tercio de la centuria hasta el estallido de la guerra civil, que pondrá fin a esta primera etapa de las instituciones etnográficas en España.

La época dorada de estos museos sobreviene después de la dictadura de Primo de Rivera, cuando el movimiento intelectual comprometido con la Segunda República comienza a desarrollar un discurso basado en el reconocimiento de la tradición popular y la diversidad regional de España. Por otra parte, surgirán iniciativas de la propia sociedad civil, como el Excursionismo¹⁵, desarrollado principalmente en Cataluña, que llegó a ser uno de los medios más eficaces para dar a conocer, transmitir y proteger la tradición popular y el patrimonio natural. A estas acciones habrían de sumarse los esfuerzos de pensadores, científicos y literatos, tales como García Lorca o Rafael Alberti, en pos de la recuperación del patrimonio cultural popular. Los frutos de la acción política, intelectual y científica de aquellos años, quedaron recogidos en iniciativas como las Misiones Pedagógicas¹⁶ y en la aprobación en 1934, de la creación del Museo del Pueblo Español.

Durante estos años la etnología deja de lado sus orígenes coloniales para presentarse definitivamente como una ciencia dedicada al estudio de los valores culturales y sociales de los pueblos. Este giro en la disciplina incidió de manera muy positiva en los museos

13. Fecha en la que se instaura la dictadura de Primo de Rivera.

14. Reales Decretos del 24 de julio y del 18 de octubre de 1913.

15. Movimiento fundado por el *Alpine Club* inglés en 1854 y adoptado en España a finales del siglo XIX.

16. El Patronato de las Misiones Pedagógicas, creado por decreto de mayo de 1931, será presidido por Manuel Bartolomé Cossío (1857 – 1935) quien fue además, el ideólogo principal de este proyecto cultural. Entre otras muchas actividades, como un Teatro y un Coro, las Misiones Pedagógicas pusieron en marcha el Museo del Pueblo, cuya principal misión era acercar a las localidades más aisladas, una muestra de lo mejor del patrimonio artístico nacional.

etnográficos. En nuestro país, el estudio y desarrollo de esta ciencia marchará al ritmo de los tiempos, impregnándose de los importantes avances que empiezan a tener lugar en este campo a nivel internacional. Entre éstos destaca la aportación realizada por el trabajo conjunto que desarrollan Paul Rivet (1876-1958) y Georges-Henri Rivière (1897-1985) en el Museo del Trocadero en París. De este modo y auspiciado por un clima cultural altamente favorable, comienza a fomentarse en España la creación de museos con un enfoque eminentemente educativo.

El estallido de la guerra civil congeló la incipiente efervescencia que había impulsado la creación de instituciones culturales en los años previos, y el asentamiento de la dictadura del General Franco dejará caer a los museos en un soporífero letargo, convirtiéndolos en fríos y anacrónicos depósitos de objetos. La vida cultural del país decae amargamente, la tendencia progresista eminentemente didáctica que se había instaurado en tiempos republicanos, desaparece para dar lugar a un férreo control político e ideológico, provocando así un corte radical en la evolución intelectual del país.

Los escasos y débiles esfuerzos dedicados al museo durante el franquismo se centrarán en tratar de transformar estas instituciones en instrumentos propagandísticos para la política del régimen. Pero, si bien esta idea pretendía seguir la línea marcada por los totalitarismos europeos¹⁷, en España la etnología y los estudios sobre folclore no mantuvieron un desarrollo estrictamente científico, en gran parte debido a una infraestructura debilitada, a la escasez de recursos y al desinterés mostrado por la Administración franquista.

El régimen encuentra en el folclore el instrumento ideal para legitimar la imposición de un sentimiento unitario y nacionalista, una forma de adoctrinamiento y captación de voluntades. De este modo, buscará tipificar la cultura popular, apelando a la emotividad y reduciendo sus expresiones a imágenes prototípicas e idealizadas, para hacer de ella un uso tendencioso. Tal y como apunta Bolaños (2008) los museos etnográficos del momento reproducen estas ideas, buscando resaltar el hecho diferencial de la nación y congelando la cultura en sus rituales, se inicia así el culto político al costumbrismo. La tradición y cultura populares fueron consideradas *“el depósito más auténtico del pasado nacional, la reserva del espíritu popular y por tanto base de su regeneración autoritaria”* (Núñez Seixas, 2014: 127). De este modo la instrumentalización de la cultura popular pretende servir al régimen para exaltar y reforzar el nacionalismo que pretende inculcar situando, en la base de su política cultural al localismo que, junto con el catolicismo, pasan a convertirse en la esencia *“del «alma» eterna de la nación española”* (Núñez Seixas, 2014: 133).

17. En los regímenes totalitaristas de la Europa de entreguerras, especialmente en Alemania y la Unión Soviética, el estudio científico del folclore y el desarrollo de la etnología como ciencia fueron factores clave a la hora de diseñar estrategias de nacionalización autoritaria de su población a través de sus museos.

Con todo, la contribución de estas instituciones como agentes de transmisión cultural a la difusión de los imaginarios y rasgos identitarios ensalzados por el franquismo fue bastante ineficaz (Schammah, 2014). La incuria del régimen para capitalizar el potencial de los museos a favor de sus propios propósitos, sumada a la evidente falta de medios técnicos, acabó por convertirse en un pesado lastre para el desarrollo de estas instituciones.

No obstante, la escasa inversión que requería la formación de las colecciones, aunque de escasa calidad, dio pie a la posibilidad de crear un gran número de museos altamente rentables. En muchas ocasiones se trataba simplemente de refundaciones de antiguos museos ya existentes a los que se les practicaban remodelaciones superficiales. De los nuevos proyectos anunciados en un primer momento¹⁸, la mayoría no pasarían de meras especulaciones: no existió una verdadera planificación en este sentido y tanto la patente falta de definición de objetivos como la escasa adecuación museológica de los proyectos, los hicieron inviables.

Durante la dictadura, especialmente en los años sesenta, los museos de artes y costumbres populares fueron los que experimentaron un mayor auge y difusión. Por estos años las líneas estratégicas del Segundo Plan de Desarrollo¹⁹ y la política llevada a cabo por la Dirección General de Bellas Artes empiezan a tener en cuenta factores como el poder económico del turismo y por consiguiente, del patrimonio histórico y cultural español. Pero nada de ello influirá en la consideración de los museos y su actividad: la tendencia a representar un pasado rural sublimado persiste, en este caso para tratar de justificar el aislamiento en el que el país vive absorto. La cultura popular sigue sirviendo a la dictadura para marcar las diferencias con respecto a la moderna e industrializada Europa. A través de estos museos se muestra un pasado idealizado y añorado, pretendidamente más feliz. Cabe señalar la más que probable influencia que ha ejercido esta instrumentalización del museo, de sus contenidos y cometidos, en la inercia del discurso idealizado, repetitivo y falto de criterios científicos que observamos aún hoy en día en algunas de estas entidades.

La etapa desarrollista española coincide con un tiempo de revolución social y ante todo cultural en el resto del mundo. A partir de los años sesenta del siglo XX, Europa asiste y

18. Ejemplo claro de estas buenas intenciones que acabaron en papel mojado, son dos de los tres museos gallegos a los que hace referencia Manuel Chamoso Lamas en el II Congreso de Artes y Costumbres Populares (Córdoba, 1971): el Museo de la Montaña de O Cebreiro (Lugo); el Museo Etnográfico de Rivadavia (Ourense); y el Museo del Mar de Combarro (Pontevedra). De ellos tan sólo el Museo de Rivadavia logró desarrollar un proyecto de largo alcance.

19. Los Planes de Desarrollo Económico y Social dan pie al periodo denominado *Desarrollismo* y arrancan del Plan de Estabilización de 1959, creando un potente crecimiento económico. El segundo de ellos, al que aquí nos referimos, se extiende de 1968 a 1971.

participa de un debate crítico acerca de la institución museística y su propósito que logrará cambiar para siempre la percepción y estatus de estas entidades²⁰. La museología adquiere al fin la categoría de disciplina formal e independiente, abanderada por teóricos de la talla de van Mensch, Stránský o Henri Rivière²¹. Las aportaciones de la Nueva Museología ponen en el foco de atención en el papel social, educativo e integrador del museo, pasando a ocupar un primer plano y adquiriendo una importancia creciente hasta el día de hoy. Todo ello contribuyó, de una manera muy positiva, a una mayor profesionalización del trabajo en museos y la creciente especialización de sus trabajadores. Pese a los grandes avances surgidos de la gran crisis existencial del museo, España permanecerá ajena a todo ello, inmersa en un letargo que perpetuaba una tradición museística trasnochada e indiferente a toda novedad.

El retroceso que habían experimentado las ciencias en general, y la antropología y la etnología en particular, dejó a España al margen de los avances que se producían en el resto del mundo. Al final de la dictadura la falta de recursos, medios técnicos y profesionales, unidos al lamentable estado de deterioro y abandono en el que se hallaban una gran parte de los museos españoles, ofrecía la imagen de un panorama muy difícil de remontar.

Esta época de desfallecimiento cultural se extenderá hasta la llegada de la transición política ya que, con el despertar a la democracia la vida cultural en el país renace como símbolo de transformación social y modernización nacional. En los años ochenta del siglo pasado, los museos recuperarán su importancia en el seno de la sociedad “*como una necesidad colectivamente sentida y reclamada*” (Bolaños, 2008: 447).

La Constitución y la llegada del Estado de las Autonomías propiciarán que el museo en España, recuperado como institución cultural y centrada su atención en el patrimonio,

20. La popularización de la cultura y la alta valoración social de la misma, provoca en la trasnochada y hermética institución museística de finales de los sesenta el inicio de la mayor crisis de identidad en la historia del museo. Se van a cuestionar sus objetivos que deben ser revisados a fondo si se pretende sobrevivir en una sociedad cambiante que persigue la difusión y la democratización cultural por encima de otros valores que considera anticuados. El ICOM se hará eco de esta necesidad en su IX Conferencia General, celebrada en Grenoble y París en 1971, dedicada al museo al servicio de la sociedad. De aquí surge una nueva concepción del museo que se reflejará en los estatutos de 1974.

21. Peter van Mensch (1947), Zbynek Stránský (1926-2016) y Georges-Henri Rivière (1897-1985). Sus renovadores planteamientos impulsarán nuevas tendencias en la museología, aportando enfoques integrales del patrimonio cultural y contribuyendo a asentar las bases de esta disciplina como ciencia social.

gane posiciones en las distintas regiones del país. Surge un interés renovado por la recuperación del patrimonio cultural, de las tradiciones y la historia propia. La reivindicación y reafirmación identitarias que ahora calan en los municipios se hacen notar en la progresiva tendencia a la creación de pequeños museos locales (Romero de Tejada, 1983: 460). Se da pie con ello a un proceso de descentralización cultural en el que los ayuntamientos y entidades menores serán investidos gradualmente de una mayor flexibilidad para responder a las demandas culturales de sus respectivas comunidades. Las ayudas aportadas por la UE para el desarrollo local y comunitario²² impulsarán también la iniciativa local y regional en la formación de museos propios a partir de los años noventa del siglo pasado.

El panorama de los museos etnográficos en las últimas dos décadas en España destaca por un aumento cuantitativo, a pesar de que el ratio de visitantes no corrobore siempre esa imagen de crecimiento en relación al interés social que despiertan²³. La apuesta por iniciativas de carácter etnográfico o folclórico por parte de los municipios no responde muchas veces a un planeamiento organizado en función a estrategias de rendimiento sociocultural. Más bien son las políticas culturales orientadas al turismo de consumo, las que se hallan detrás de la promoción y fundación de museos que actúan como potenciales agentes de revitalización económica de la zona. Se ha generado así la sensación de que existe una necesidad de sacar a la luz las raíces propias, ennobleciendo nuestras ciudades y pueblos con la presencia legitimadora de un museo que además puede reportar, sin invertir grandes medios, esfuerzos o responder a un verdadero propósito cultural.

IV. Panorama y problemática de los museos etnográficos locales

Actualmente en España los museos de carácter etnográfico, a nivel estatal y autonómico, se hallan inmersos en una situación de desinterés, tanto administrativamente como por parte del público. Otro tanto ocurre con las iniciativas a nivel local que suelen ser instituciones de escasa envergadura, económica y espacial, muchas veces instaladas en antiguos edificios “reutilizados” para su acogida. Las colecciones condicionan la estructura y organización interna de estos espacios ya que cuentan con piezas que pueden llegar

22. Como los programas de fondos FEDER o LEADER para el desarrollo de la economía rural.

23. Tomamos de nuevo como referencia las estadísticas realizadas por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte entre los años 2000 – 2016 en las que se refleja un breve repunte de público en los museos etnográficos en los años 2004 y 2008, donde se llegan a superar los 10000 visitantes, para establecerse en años posteriores en una media de 9000 visitantes anuales.

<http://estadisticas.mecd.gob.es/CulturaJaxiPx/Datos.htm?path=/t11/p11/principales//l0/&file=T11P1010.px&type=pcaxis>

a tener una gran amplitud o características peculiares (como arados, carros o telares). El incremento de sus fondos es irregular, muchas veces dependiente de donaciones o legados y ante la imposibilidad de realizar muestras temporales, debido al alto coste que pueden suponer, muchos museos etnográficos locales mantienen su actividad centrada en la exposición permanente de los fondos, cuyo discurso se vuelve repetitivo y vacío de contenido. Tampoco es usual en estos museos la disposición de medios informáticos: con frecuencia carecen de página web y el personal con el que cuentan es insuficiente. A pesar de ello una buena parte de los museos etnográficos censados hoy en día son entidades de creación bastante reciente (Roigé, Fernandez y Arrieta, 2008: 14).

La incesante ampliación del concepto de patrimonio ha permitido en los últimos años que se puedan considerar susceptibles de musealización todo tipo de manifestaciones culturales, tanto materiales como intangibles. Este hecho propicia un alto índice de reproductibilidad de museos etnográficos que, a la postre, acaban por desarrollarse con idénticos contenidos, aunque con una diversidad y disparidad tal en sus denominaciones que hacen de su identificación y acotación conceptual una tarea harto difícil²⁴. Esta situación ha llevado a una saturación de centros que acogen y repiten una idea fosilizada y ruralista del patrimonio etnográfico del territorio al que se vinculan y que no cuentan con una proyección que les augure un futuro digno ni provechoso a nivel socio-cultural.

Ante la gran proliferación de estos museos en las últimas tres décadas cabe plantearse si todas estas entidades asumen las connotaciones que la denominación de museo lleva implícitas. Autores como Balerdi (2008) o Santacana (2008) han hecho hincapié en la escasez de estudios al respecto de estas instituciones aún a día de hoy. No obstante, del panorama que observamos al aproximarnos a este tipo de entidades, se desprende el hecho de que un gran porcentaje de ellos no responden al perfil que podemos inferir tomando como referencia la definición y funciones que el ICOM atribuye al Museo²⁵. También ocurre que bajo la denominación de museos, se esconden iniciativas empresariales que presentan exposiciones más próximas a colecciones visitables, vinculadas diversos

24 . Así nos encontramos con museo antropológico, museo del hombre, de artes y tradiciones populares, museo del pueblo, del folklore, ecomuseo, museo de la memoria, de la civilización, étnicos, de identidad, etc.

25. “un museo es una institución sin fines lucrativos, permanente, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierta al público, que adquiere, conserva, investiga, comunica y expone el patrimonio material e inmaterial de la humanidad y su medio ambiente con fines de educación, estudio y recreo”. Definición de Museo recogida por los Estatutos del ICOM (art. 3, sección 1ª), aprobados por la 22ª Asamblea General en Viena (Austria) el 24 de agosto de 2007.

procesos productivos artesanales, Barragán (2015). Así, diseminados por buena parte de nuestra geografía, encontramos “museos” del anís, del chocolate, de la lana o del vino, por poner algunos ejemplos.

A este maremágnum de iniciativas culturales añadiremos aquellos que Martín Piñol (2011) denomina “paramuseos”²⁶, con una gran difusión en los inicios del nuevo milenio, a los que la autora compara con las parafarmacias ya que, al igual que estas, este tipo de entidades cuenta con la “ventaja” de no estar adscrito a ninguna legislación vigente y, además no necesitan de colección.

En este panorama general de pequeños centros etnográficos de carácter local se observa a menudo una deficiente práctica museológica que responde, más que a una falta de interés por parte de los responsables, a cuestiones relacionadas con la carencia de infraestructuras, presupuesto y plantilla. El escaso personal del que se dispone para atender los requerimientos de este tipo de instituciones hace que muchas veces se tengan que hacer cargo de funciones muy variadas para las que puede que apenas haya tiempo o especialización, lo que constituye una rémora en el buen funcionamiento del museo. De tal forma, la actividad profesional desarrollada puede llegar a reducirse a acciones y estrategias ancladas en antiguos presupuestos que aportan una pauta cómoda y ajustable a las carencias indicadas. Los intereses del visitante pasan a un segundo plano y estos museos acaban por desvincularse de las inquietudes y problemáticas de su comunidad, que es su público objetivo.

Lejos de haber asumido los renovadores discursos que la teoría museológica y la antropología han venido planteando desde los años setenta, estas instituciones han acabado por envejecer sin poder optar a renovarse y actualizarse, asoladas por la carencia de medios y la falta de tiempo y personal para asumir y poner en práctica nuevas prácticas y modelos renovadores (Roigé, Fernandez y Arrieta, 2008: 11).

V. Conclusiones. Alejarse de la nostalgia para generar un futuro

Tal y cómo señala Barragán (2015), podemos aventurarnos a afirmar que es muy probable que el número de pequeños museos etnográficos de ámbito local siga aumentando en los próximos años, apoyado en la percepción de la institución museística como símbolo de prestigio y desarrollo económico y gracias a la facilidad de hacerse con un patrimonio que es accesible conceptual y económicamente.

Por esto mismo, ante un panorama completamente deshilvanado tanto temática como geográficamente, es necesario llevar a cabo una profunda revisión argumental y un replanteamiento de la función de este tipo de museos locales, pero todo ello no será

26. Término que viene a designar a aquellas instituciones culturales conformadas a partir de la fusión del concepto del museo convencional con la noción estadounidense del visitor's center.

posible sin la estrecha colaboración de las distintas administraciones, la comunidad académica y la propia sociedad.

A fin de evitar la excesiva repetición de tramas y contenidos debemos procurar resaltar y valorizar las especificidades que estos museos poseen en torno a la identidad y la historia local de sus poblaciones. Deben reflejar fielmente la cultura de la comunidad en la que se insertan, y hacerlo basándose en el análisis e interpretación científicos del patrimonio, consiguiendo de esta manera transmitir eficientemente los valores de este. Sin la implicación de la comunidad académica (museólogos, antropólogos, sociólogos, etc), es prácticamente imposible que estos museos puedan ofrecer una interpretación patrimonial que facilite a la sociedad su plena comprensión. A través de las aportaciones surgidas de esta colaboración podrá pasarse a definir y establecer, de una manera mucho más eficaz, para qué, para quiénes y cómo debe ser el museo etnológico hoy en día. Darlo a conocer y ampliar el interés del público en ellos supone al mismo tiempo, una inversión a futuro en la protección del patrimonio, ya que cuánto más se difunde más se conoce y se fomenta una identificación de la sociedad con su patrimonio que asegura y fortalece la protección de los bienes culturales.

En el aspecto institucional diremos que queda mucho por hacer en cuanto al desarrollo de herramientas de gestión cultural que eviten la improvisación, tanto en la formación como gestión de estos centros. Las administraciones, desde las más altas instancias hasta los pequeños ayuntamientos, deben apostar por proyectos que, fruto de un concienzudo estudio de viabilidad, favorezcan la implementación de una sola idea rectora, como pueden ser los sistemas de redes de museos a nivel comarcal. Impulsar circuitos temáticos basados en el patrimonio etnográfico propio donde, en dependencia de un museo de mayor envergadura, los pequeños centros locales puedan especializarse y obtener ayuda y recursos unos de otros, tal y como ya se viene haciendo en propuestas como REDMEDA, la Red de Museos Etnográficos de Asturias.

Tampoco habría que dejar caer en el olvido la necesidad de que, por parte de las administraciones autonómicas, se ejerza un mayor control sobre las inscripciones en los diferentes Registros de Museos y los requisitos para acceder a figurar en éstos.

Por lo que respecta al aspecto social de los museos etnográficos y a pesar de lo mucho que se ha logrado avanzar en las últimas décadas, el protagonismo e implicación de la sociedad en la gestión general de los museos no es un objetivo logrado. Es reseñable la dicotomía existente entre teoría y realidad ya que está claro que no se acaba de lograr un entendimiento con la sociedad actual y tampoco la plena integración de sus discursos en el presente.

Muchos centros carecen de una identidad propia, están anticuados y, sin una asimilación del cambio cultural que ha experimentado la sociedad en las últimas décadas, pronto

acabarán obsoletos, como almacenes de recuerdos, sumidos en la rutina de su exhibición permanente. La indefinición de objetivos, la pobreza de medios con que se afronta su gestión e incluso, el hecho de que esta no se lleve a cabo por personal cualificado profesionalmente, hacen que la imagen que el museo proyecta sea la del desconocimiento de sus propios contenidos y una sensación de indiferencia hacia su vertiente didáctica y social.

En este sentido, consideramos que sería muy beneficioso que estas entidades presten más atención y potencien la comunicación bidireccional con los usuarios. Aproximarse al visitante y esforzarse por entender las opiniones y sugerencias de su público acerca de la gestión y el mensaje que transmiten.

Finalmente, a pesar de las carencias y problemas que puedan poner en peligro el futuro de los museos etnográficos locales, debemos afrontar con confianza el porvenir de estas instituciones. Hay que procurar transformar la desventaja que puedan suponer sus pequeñas dimensiones o su adscripción a ámbitos territoriales reducidos en la gran baza a jugar por parte de estas entidades. Son precisamente estas características las que les aportan la flexibilidad que otros museos de mayor envergadura no poseen, los convierten en gestores directos del patrimonio de los territorios en los que se insertan y los aproximan a la comunidad, que encuentra en ellos un referente cultural de primer nivel. A través de la potencialidad de los museos etnográficos locales surgen múltiples posibilidades de abrir nuevas vías a explorar, integrando de forma más clara el trabajo interdisciplinar de los profesionales, la participación activa de la comunidad y el desarrollo de redes que posibiliten una mayor efectividad funcional de estas instituciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar Manjarón, Isabel. (2008) “Museos etnológicos municipales: el caso del museo etnológico de Osuna (Sevilla)”. En Roigé, Xavier, Fernández, Esther, y Arrieta, Iñaki (coords.) *El futuro de los museos etnológicos: consideraciones introductorias para un debate*. Donostia, Ankulegi, pp. 163-175.

Alaminos, Eduardo. (1997) “Los museos locales y el Museo Municipal de Madrid: aproximación a la historia de su formación” *Boletín de la Anabad*, 47 (2), pp. 115-115.

Alberti Cabot, Margalida. (2008) “Las colecciones privadas del Cardenal Despuig y el Archiduque Luis Salvador de Austria en Mallorca, en los siglos XVIII y XIX, y su incidencia en el desarrollo de la institución museística isleña” En Catalina Camps (coord). *Modelos, intercambios y recepción artística: de las rutas marítimas a la navegación en red: Palma de Mallorca, 20-23 de octubre de 2004* (2). Universitat Illes Balears, pp. 1061-1074.

Almazán, David (Coord) (2003). *Museología crítica y arte contemporáneo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Barciela, Pilar (2004). “Arqueoloxía e Etnografía nos museos galegos. Identidade pasada e presente: nós, os outros, todos”. *Museos do Eixo Atlántico*. <http://antigua.eixoatlantico.com/sites/default/files/06-museos.pdf>. [Consultado el 17 de febrero de 2017].

Barragán Jané, Montserrat. (2015). “Crónica de un intento: los museos etnológicos en Andalucía”. [en línea]. *Revista Andaluza de Antropología*, nº 9, <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n9/barragan.pdf> [Consulta: 13 de febrero de 2017].

Bolaños, María. (2008). *Historia de los museos en España. (2ª edición revisada y ampliada)*. Gijón: Trea.

Correa, María y Manzanedo, Juan (2002). *Política regional española y europea: Periodo 1983-1999*. Ministerio de Economía y Hacienda. Secretaría de Estado de Presupuestos y Gastos. <http://www.sepg.pap.minhafp.gob.es/sitios/sepg/es-ES/Presupuestos/Documentacion/Documents/DOCUMENTOS%20DE%20TRABAJO/SGFCC200205.pdf> [Consultado el 15 de julio de 2017].

Dacosta, Arsenio. (2008). “Musealizar la tradición. Reflexiones sobre la representación pública del pasado”. *Revista de Antropología Experimental*, 8, pp. 98-106.

Dennis, Nigel. (2011). “Ramón Gaya y el Museo del Pueblo de las Misiones Pedagógicas” *Escritura e imagen*, nº 7, <http://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/view/37771> [Consultado: 28 de octubre de 2017]

Díaz Balerdi, Iñaki (2008) “Museos en la encrucijada: estructuras, redes y retos en el País Vasco”. En Roigé, Xavier, Fernández, Esther, y Arrieta, Iñaki (coords.). *El futuro de los museos etnológicos: consideraciones introductorias para un debate*. Donostia, Ankulegi, pp. 69-85.

Herrero, Belén. (2013). “La conservación del patrimonio etnográfico a través de la musealización”. *Ge-Conservación*, n° 5, <https://www.ge-iic.com/ojs/index.php/revista/article/view/191> [Consulta:10 de mayo de 2017]

I. C. O. M. (2013). *Código de deontología del ICOM para los museos*. http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Codes/code_ethics2013_es.pdf [Consultado el 10 de Febrero de 2017]

Laurière, Christine (2012). “Lo bello y lo útil, el esteta y el etnógrafo: El caso del Museo Etnográfico de Trocadero y del Museo del Hombre (1928-1940)”. *Revista de Indias*, 254 (72), pp. 35-66.

López, Miguel Ángel (2006) *Patrimonio. La lucha por los bienes culturales españoles (1500-1939)*. Gijón: Trea.

Martín Piñol, Carolina. (2011). “Los “paramuseos”, un fenómeno de cambio de milenio”. *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales*, n° 25, <https://ojs.uv.es/index.php/dces/article/view/2365/1921> Consulta: 29 de octubre de 2017]

Ministerio de Educación y Cultura. (2016). *Anuario de estadísticas culturales* <http://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/estadisticas/cultura/mc/naec/2016.html> [Consultado el 30 de enero de 2017]

Núñez, Xosé .M. (2014) “La región y lo local en el primer franquismo” En Michonneau, Stephané y Núñez, Xosé .M. (eds.), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Colección de la Casa de Velázquez (142), Madrid, pp. 127-154.

Pazos, Álvaro (1998). “La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología”. *Política y Sociedad*, n° 27, <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9898130033A/25049> [Consulta: 22 de febrero de 2017]

Carretero, Andrés. (1997) “Antropólogos y museos etnográficos”. *Complutum Extra*, n°6(2), <https://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/viewFile/CMPL9696330329A/29845>. [Consulta: 1 de junio de 2016]

Roigé, Xavier (2007). “Museos etnológicos: entre la crisis y la redefinición”. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, n° 9, <http://www.antropologia.cat/antiga/quaderns-e/09/Roige.htm> [Consulta: 7 de marzo de 2016]

Roigé, Xavier; Fernández, Esther y Arrieta, Iñaki (2008). “El Futuro de los Museos Etnológicos. Consideraciones introductorias para un debate” En Roigé, Xavier, Fernández, Esther, y Arrieta, Iñaki (coords.). *El futuro de los museos etnológicos: consideraciones introductorias para un debate*. Donostia, Ankulegi, pp. 9-34.

Romero de Tejada, Pilar (1983) “La situación de la etnología en los museos españoles”. *ANABAD*, 3 (33), pp. 455-463.

Sánchez Bargiela, Rafael (2004). “Historia dos Museos en Galicia”. En *Museos do Eixo Atlántico*. <http://antigua.eixoatlantico.com/sites/default/files/06-museos.pdf> [Consultado el 17 de febrero de 2017].

Santacana, Joan y Molina, Nuria (2008). *Museo local: la cenicienta de la cultura*. Gijón: Trea.

Schammah, Silvina. (2014). “Museos, etnología y folclor(ismo) en el Madrid franquista: sobre precariedad, rupturas y continuidades de un proyecto inacabado”. En Michonneau, Stephané y Núñez, Xosé. (eds.) *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Colección de la Casa de Velázquez (142), Madrid, pp. 221-241.

Sierra, Xosé C. (2015). “Imágenes y representaciones culturales en los museos de Galicia”. *Revista Andaluza de Antropología*, nº 9. <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/index.php?page=xose-c-sierra-rodriguez-imagenes-y-representaciones-culturales-en-los-museos-de-galicia> [Consultado: 15 de febrero de 2017]

Valadés, Juan M. (2015). “Patrimonio e identidad. Representaciones de la cultura regional en los museos etnográficos de Extremadura.” *Revista Andaluza de Antropología*, nº 9, <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/index.php?page=valades-sierra-juan-m-patrimonio-e-identidad-representaciones-de-la-cultura-regional-en-los-museos-etnograficos-de-extremadura> [Consultado: 31 de julio de 2017]

Zubiaur, Francisco (1999). “El Museo al servicio de la memoria e identidad colectivas”. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 73 (31), pp. 281-288.

<http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.16.06>

PÉREZ CEBADA, JUAN DIEGO (2014). Tierra devastada. Historia de la contaminación minera. Madrid: Síntesis;
CHASTAGNARED, GERARD (2017). Humos y sangre. Protestas en la cuenca de las piritas y masacre en Rio Tinto (1877-1890). Alicante: Universidad de Alicante.

Félix Talego Vázquez
Universidad de Sevilla

Comentamos dos libros de mucha actualidad. Ambos estudian sociedades mineras y, en particular, la cuenca minera de Rio Tinto, territorio en el que se han dilucidado, desde la segunda mitad del siglo XIX, algunas de las cuestiones relevantes de la realidad socio-ambiental y política en Andalucía y en el Estado español, en especial en lo que refiere a la conformación de una economía de enclave minero. En ambos textos se aborda el conflicto ambiental conocido como “El Año de los Tiros”, aunque en uno de ellos es el tema único (*Humos y sangre*) y en el otro (*Tierra devastada*) el punto de partida.

Llamamos “Año de los Tiros” a lo que en realidad fue un largo conflicto ambiental que se prolongó entre 1870 y 1890 y que tuvo uno de sus hechos decisivos en la masacre de más de doscientos civiles desarmados, perpetrada por el ejército en Rio Tinto del 4 de febrero de 1888. No hubo depuración de responsabilidades ni investigación judicial, el crimen quedó impune, y un responsable principal de la masacre, el Gobernador Civil Bravo y Fuentes, continuó su carrera en la corrompida vida política de la Restauración.

Tanto Pérez Cebada como Chastagnaret coinciden, aunque por caminos distintos, en que este conflicto ha sido el más decisivo en la historia de la cuenca minera onubense y contiene características que justifican su relevancia en la historia mundial de la minería industrial. Por eso, Gérard Chastagnaret, catedrático emérito e investigador vinculado a la Casa de Velázquez, ha querido quizá poner colofón a su larga y fructífera trayectoria de investigaciones sobre sociedades mineras con el estudio minucioso del conflicto que mantuvieron agricultores y compañías mineras entre 1870 y 1903. Y Juan Diego Pérez, profesor titular en la Universidad de Huelva, no más llegar a la ciudad, se interesó por la historia minera de la provincia, intuyendo el “filón” investigador del “problema de los humos”, como también era llamado en la prensa de la época. Y si Chastagnaret, tras estudiar otras cuencas mineras, decide concluir en “los humos” de Río Tinto, Pérez Cebada, que comienza ahí, decide iniciar un largo periplo, un viaje investigador admirable, en el que, mediante estancias y becas en distintas universidades europeas y norteamericanas, durante catorce años, estudia los principales conflictos ambientales habidos en la minería no ferrosa entre 1850 y 1950. Ese viaje le permite demostrar –es esta una de las conclusiones sólidas de su libro- que el conflicto ambiental del Año de los Tiros figura entre los más relevantes en la historia de la minería industrial; y que ahondar en el conocimiento de lo ocurrido aquellos años en la cuenca de Río Tinto puede aún enseñarnos mucho cara a los grandes conflictos ambientales del ciclo actual de fuerte incremento de la actividad minera.

Eran mujeres, hombres, niños, ancianos, campesinos, mineros, vecinos, acompañados por una banda de música. Procedían de todos los rincones de la cuenca minera onubense, que varios articulistas llamaban “el país de los Humos”. Exigían mejoras en el trabajo y, simultáneamente, el fin de los humos (lluvia ácida, anhídrido sulfúrico), provocados por la calcinación al aire libre de piritas a una escala sin precedentes. Las peticiones que portaban fundían razones de lo que hoy llamamos justicia social y justicia ambiental: a las demandas por la mejora de las condiciones de trabajo se sumaban las de defensa de la salud de las poblaciones, de la agricultura y los animales. Esta síntesis constituye un ejemplo augural de ética ecológica en la geografía mundial. Y es paradigmática de otras muchas luchas que se han sucedido después en pro del cambio a una minería e industria sensibles a la explotación humana y de la naturaleza, pues una es necesariamente correlativa de la otra.

Hasta los años setenta del siglo XX la sociedad civil de la cuenca minera no volvería a movilizarse aglutinada por el derecho a un ambiente saludable –con mucho menos consenso y participación que en 1888-, pues durante las primeras décadas del siglo XX

las huelgas mineras protestaron solo contra la injusticia laboral, y después se impuso la dictadura. Son cerca de cien años de olvido, pues los sucesos fueron orillados por autoridades, sindicalistas e historiadores, salvo algunas excepciones. No parece pues discutible la relevancia del estudio del “Año de los Tiros”, por sí mismo, como lo hace Chastagnaret, o como episodio de partida de un viaje muy revelador por otros de los grandes conflictos ambientales de la minería mundial, como lo hace Pérez Cebada. Pero la oportunidad de estos libros es si cabe mayor, pues en la faja pirítica, de la que forma parte Rio Tinto, pero que llega hasta la ciudad de Sevilla (Mina Las Cruces) se está produciendo en los últimos años una remineralización, todavía bastante desatendida, que es correlativa a la que se da en la periferia europea, que sigue la ola de la remineralización extractivista en el Sur global desde la última década del siglo XX. No es descabellado pensar que Rio Tinto, y en general la faja pirítica andaluza (que se continúa en Portugal) pueden ser un “laboratorio” de la remineralización en Europa, tras varias décadas de descenso de la actividad minera. Algo así ha afirmado el Presidente de la Patronal minera AMINER en la inauguración del Salón de la Minería Metálica, celebrado en Sevilla en 2017: “*La Junta de Andalucía, mediante su “Estrategia Minera de Andalucía 2020”, posicionará a Andalucía como punto de encuentro de las industrias mineras de todo el mundo... las autoridades andaluzas han sacado a concurso más de mil derechos mineros de exploración, aumentando las probabilidades de que haya más yacimientos en un futuro no tan lejano*”> (diario ABC, 17/10/2017). Lo mismo se desprende de la encuesta minera del Instituto Fraser ese mismo año, que clasificó a España como uno de los destinos de inversión minera más atractivos de Europa. O las declaraciones de 2019 de la multinacional canadiense Primary Energy Metals asegurando la buena posición de España para el suministro global de cobalto, cobre, níquel y vanadio, metales abundantes en la faja de sulfuros polimetálicos del suroeste peninsular (El Periódico, 8/1/2019).

No hay duda pues de que *Tierra devastada* y *Humos y sangre* son dos libros oportunos y actuales. Además, son intelectualmente relevantes, porque incorporan una perspectiva novedosa en el estudio de las sociedades mineras: el análisis de los problemas sociales y territoriales generados por los conflictos ecológicos de distribución y los pasivos ambientales de la actividad extractiva. Tanto *Tierra devastada* como *Humos y sangre* son libros bien contruidos, con abundante información y con hipótesis que estimulan a continuar por “las vetas que explotan”. Pero son distintos, por su foco de atención y por su perspectiva.

Tierra devastada

Como se ha dicho, Pérez Cebada inicia el viaje al fondo de la minería industrial en Rio Tinto, recalca en relevantes conflictos europeos, pasa por las principales cuencas

americanas, hasta adentrarse en algunos casos muy señalados en Japón. En su travesía recorre aproximadamente un siglo de minería no ferrosa, 1850-1950. Es un viaje a lo telúrico, al reino del azufre, ese “corazón de las tinieblas” que las mitologías de la antigüedad asociaban al inframundo. Un viaje que transforma al investigador, un poco también, inevitablemente, a la persona.

A lo largo de su periplo Juan Diego va haciéndose con las herramientas teóricas adecuadas para analizar lo que encuentra. Deducimos –no lo explicita- que las del materialismo histórico le parecen pobres para explicar los conflictos sociales que encuentra, porque esas lentes solo resaltan el conflicto capital-trabajo, y Juan Diego ve otras muchas tensiones, agrupamientos y tramas que no se ajustan a ese molde. La sociología y la historia convencional ha estado muy condicionada por la teoría de la “contradicción fundamental” de Capital y Trabajo, y sobrada de econometría, supuestamente, para “medir el crecimiento”. Estos enfoques ven en las sociedades mineras sobre todo toneladas de mineral, ciclos de precios, número de puestos de trabajo, nivel de salarios, niveles de consumo y conflictos típicos de clase, en que los sindicatos mineros disputaban mejoras a la patronal o, en momentos álgidos de la lucha, incluso, la propiedad de los medios de producción y transformaciones políticas revolucionarias.

Pero en las páginas de *Tierra devastada* los obreros de la minería y sus organizaciones apenas aparecen. Esto puede causar en los lectores –así ha sido en nuestro caso- una perplejidad inicial: ¿por qué apenas aparecen los proletarios de las minas, si sabemos que en el periodo que Juan Diego estudia (1850-1950) se contaban por decenas de miles en las grandes cortas, desde Rio Tinto hasta Montana? ¿Los oculta conscientemente el autor? En absoluto: el rigor y la honestidad intelectual del Juan Diego son palpables página a página, llevándole justamente a resaltar la complejidad, la heterogeneidad de actores –entre los que están los obreros- y la dimensión poliédrica de los conflictos, muy alejados de cualquier esquema maniqueo. La conclusión es clara: en los conflictos de distribución ecológica, aquellos en que se dilucidan los usos del territorio, los derechos de propiedad de comunidades, la salud de las personas, de las aguas, el aire, la vegetación y los animales, los obreros pocas veces se hacen notar, y cuando lo hacen, a menudo asumen posiciones similares a las de los empresarios mineros: comulgando con el extractivismo, incluso en los casos –muchos- en que era su propia salud e integridad física la primera perjudicada. La atenta mirada del autor le permite registrar algunas excepciones, y resaltar una entre todas: la alianza de los obreros con agricultores, ganaderos y vecinos que organizan la concentración en el Ayuntamiento de Rio Tinto el 4 de febrero de 1888. El viaje de Juan Diego por las principales cuencas mineras del mundo le permite demostrar que

aquella alianza fue casi una excepción en la sucesión de conflictos en las grandes cuencas mineras, en las que los obreros, o se mantuvieron al margen, o se situaron del lado de los empresarios en la defensa a ultranza de la extracción, apoyando si al caso mejoras técnicas que paliaran o alejaran los efectos más aciagos de la contaminación. Pero sin cuestionar jamás que más extracción es mejor. Esto es lo que expresaba un periodista onubense en 1892:

“las empresas... obligaban a los obreros bajo la consabida amenaza [el despido] a firmar exposiciones a las cortes y a los poderes públicos en pro de la continuación de las calcinaciones, negando al par la insalubridad de las mismas.” (Cornejo, 1892, en Pérez Cebada, 2014: 256).

En las minas galesas, los obreros aplaudían cuando los pleitos interpuestos por los agricultores y vecinos contra los humos favorecían a las empresas; en Butte (Montana) en la década de 1880, un momento tenso de la lucha de los agricultores contra Anaconda Cooper Mine, era célebre entre los obreros el dicho *“no smoke, no wages for workingmen”* (Pérez Cebada, 2014: 256). Son casos de chantaje a los obreros por parte de las compañías, pero el libro da cuenta también de casos de chantaje de las compañías a los poderes públicos utilizando el empleo como arma: así, Rio Tinto Company amenaza a las autoridades judiciales galesas con el traslado de parte de su fundición de Cwmafan a España y la consiguiente pérdida de puestos de trabajo (Pérez Cebada, 2014: 52). La conclusión del autor es clara: la capacidad de respuesta al dominio de las compañías mineras y a los problemas de polución que ocasionaban, disminuía en proporción directa a la dependencia laboral de las sociedades respecto a las compañías (Pérez Cebada, 2014: 86). Ante tal conclusión, el lector se pregunta: ¿Cuál ha sido la contribución neta del proletariado minero a la devastación del extractivismo cuprífero y sulfuroso?; ¿cuándo y para qué fines el proletariado minero ha actuado realmente como antítesis del capital minero, cuándo y para qué fines ha sido un aliado, o un instrumento de ese capital? Volveremos sobre esta cuestión política y teórica clave cuando comentemos el libro de Chastagnaret.

Proseguimos los pasos de Pérez Cebada al interior del mundo minero industrial, y nos sorprende la profusión, lo abigarrado, complejo y enraizado de tantos conflictos que va mostrándonos: disputas, movilizaciones, informes científicos e interminables procesos judiciales se suceden en torno a los derechos de propiedad (a la propia noción y límites jurídicos de la propiedad), al derecho a preservar medios de vida y formas de vida tradicionales, de usos del suelo, a la salud pública, a la afectación de las cosechas, de los ganados, de las aguas de fuentes, abrevaderos y ríos. Intervienen en ellos actores

muy diversos: empresas mineras, poderes locales e instancias gubernamentales (muchas veces desintonizados o incluso en discordia), agricultores, ganaderos, pescadores, vecinos preocupados por su salud, sindicatos mineros, ingenieros, comités de expertos que elaboran informes por encargo de gobiernos unas veces, de las empresas otras, y hasta de los vecinos afectados; científicos reputados a cuya palabra se otorga autoridad, dada la legitimidad del “saber científico”; médicos locales que atienden a diario enfermedades endémicas en las cuencas, pero también academias médicas, que pretenden zanjar la discusión sobre la inocuidad de los humos o las aguas ácidas y metálicas; políticos de profesión y periodistas, que medran, pero que no pocas veces asumen compromisos, lideran y contribuyen a elevar el debate.

La impresionante erudición que despliega el autor y su rigor analítico nos permiten captar la tremenda complejidad de estos conflictos, los juegos de alianzas, las “extrañas amistades”. Podemos traer aquí tan solo algunas de las controversias y de los actores que las sostuvieron. Por ejemplo, una que hila el desarrollo temático del libro: el protagonismo en todos los casos del sector agrario, desde los hacendados a los campesinos y pastores. Juan Diego demuestra que fueron los agricultores los que mantuvieron el pulso más enérgico a las megaempresas mineras. En algunos casos, pero menos y con menor capacidad, los pescadores se organizaron también contra la gran minería, por las mismas razones que los agricultores: por el deterioro evidente de sus medios de vida causados por la contaminación. Pero son los agricultores los que desarrollan las organizaciones más sólidas y cuentan con más medios para sostener demandas judiciales; encuentran aliados entre los periodistas e incluso contribuyen a sostener prensa local. Hay entre ellos elementos cultos que desarrollan hábiles retóricas que apelan a la tradición, la identidad, la salud, los derechos vecinales y comunales. Al respecto, son magníficas, de intensidad novelesca, las semblanzas de Ordóñez Rincón y Lorenzo Serrano en Rio Tinto, o la de Shozo Tanaka en Ashio, Japón. ¿Fueron movilizaciones que hoy llamaríamos tipo NIMBY (no en mi patio trasero), motivadas egoístamente, para obtener compensaciones o retener el viejo poder oligárquico que las grandes compañías amenazaban? Juan Diego se interroga al respecto, ofreciendo una respuesta rica, matizada, pero afirmando a la postre que estuvo muy presente la resistencia al trastorno irreversible de unos usos sociales y culturales que, aunque con innegables injusticias, mantenían equilibrios y transacciones que las voladuras de la mina estaban haciendo saltar por los aires. Que, además, los afectados que se enfrentaron a las mineras, preocupados por la salud de las personas, las cosechas y los animales, desarrollaron una visión amplia de lo “medioambiental”, que incluía ya la política, la sociedad y la cultura, tal y como lo desarrollaría el activismo

ecologista posterior a los años sesenta del siglo XX. Una amplia visión que el autor no duda en sumar a los casos de “ecologismo popular” en los términos en que lo plantea Joan Martínez Alier (Pérez Cebada, 2014: 270-271).

La constatación del protagonismo de agricultores y en, segundo término, de pescadores en el enfrentamiento a la megaminería nos lleva de nuevo a la perplejidad: los agricultores y pescadores, que están casi desaparecidos de los estudios clásicos de las sociedades mineras tienen en el estudio de Juan Diego gran protagonismo, mientras que los proletarios, auténticos protagonistas en los estudios clásicos de las sociedades mineras, son aquí, en el mejor de los casos, “actores de reparto” –con la excepción, ya señalada, del giro sindical en febrero de 1888 en Rio Tinto liderado por Maximiliano Torner-. Concluimos por tanto que *Tierra devastada* no solo da rigurosa cuenta de daños a tierras y ríos, del trastorno profundo de sociedades locales, de tramas clientelares que alcanzan a los gobiernos, sino que sacude lugares comunes de la teoría social: en el período por él estudiado (1850-1950), en lo que refiere al pulso de la sociedad civil contra la devastación minera, fueron los agricultores los actores principales en el enfrentamiento con las multinacionales, mientras que el proletariado, con alguna excepción, queda en el papel de comparsa. Curiosa inversión de protagonismos, que debe alentar la reflexión teórica, porque el campesinado, los pequeños y medianos propietarios agrarios, han sido “la clase incómoda”¹ en todos los estudios más o menos emparentados con el marxismo, tras la pesimista visión de ese sector que nos legó Marx, en especial en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, donde concluye que el campesinado carece de potencialidad revolucionaria. De ahí que, después, las corrientes principales del marxismo, teniendo por referente principal *La cuestión agraria*, de Kark Kautsky, y las políticas soviéticas, favorecieran el “final del campesinado” y su conversión en proletarios rurales centralizados en grandes granjas mecanizadas, o sumándolos al proletariado urbano (o minero). Porque el proletariado era, por seguir con el símil, “la clase cómoda” que venía preñada del futuro socialista.

¡Cuán diferente el panorama que ofrece Juan Diego! No ha debido serle fácil desechar las categorías marxistas (sensu lato), de tan larga y general aceptación en la Historia Económica. Que lo haya hecho avala su cualidad de investigador independiente, algo que puede pasar inadvertido a much@s, pero no a quienes sabemos de las presiones e inercias de las camarillas académicas. Recurre a otros filtros conceptuales. Efectivamente, ya en la introducción nos encontramos con otros referentes: John Muir, Aldo Leopold, Lewis

1. *La clase incómoda*, título del libro de Theodor Shanin (1983), anclado todavía en la maraña teórica del marxismo, pero crítico con las tesis ortodoxas de Karl Kautsky en *La cuestión agraria*

Munford, Nicholas Georgescu-Roegen, Murray Bookchin, Ramachandra Guha, Joan Martínez Alier, y muchos otros que en esa línea han ido fortaleciendo la perspectiva de la Economía Ecológica y la Ecología Política. Es la mirada de los “conflictos ambientales” o “de distribución ecológica”.

De sumo interés es también el seguimiento que Juan Diego hace a la polémica científica en los conflictos de contaminación minera. Encendido debate, de amplitud y profundidad sorprendentes, conectado con la evolución de los procedimientos técnicos de extracción y separación del mineral. Las teorías científicas inciden y, simultáneamente, se ven condicionadas por las soluciones técnicas adoptadas, que tienen que garantizar siempre la rentabilidad, intentando disminuir o desviar los efectos más perceptibles del daño ambiental. El debate científico en torno a los efectos de los humos y las aguas mineras estuvo atravesado por una polémica académica global, la de quienes sostenían la “teoría del daño invisible” sobre la salud y quienes sostenían el origen bacteriológico de las enfermedades. La preponderancia de esta última teoría a fines del XIX (Pasteur) restó fuerza a los estudios que ya ofrecían evidencias del influjo negativo de los metales y del azufre sobre la salud. También en el seguimiento de la polémica científica sobre los efectos de la polución minera las averiguaciones del autor escapan a cualquier esquematismo fácil, mostrándonos complejas líneas de fuerza en las que movilización social, políticas públicas, técnicas, precios del mineral, investigación, interaccionan condicionándose mutuamente. Aunque en ningún caso llegó a ponerse en cuestión la ideología que alimenta el extractivismo, estas tensiones condicionaron la evolución de los procedimientos mineros y la estructura de las compañías.

Muy revelador es también entender las razones de unos y otros actores en torno a la salud de las personas, en primer lugar, de los propios operarios. Fue un asunto central en todos y cada uno de los conflictos estudiados por Juan Diego, mostrando una vez más que las luchas contemporáneas contra megaproyectos, mineros o de infraestructuras, tienen precedentes interesantes que se remontan, en algunos casos a los años cuarenta del siglo XIX. La salud fue uno de los catalizadores de las posiciones de los actores. Asunto que, como sabemos, continúa muy presente en los conflictos que provoca el neoextractivismo (Martínez Alier, Walter, 2010), pero que, como demuestra Juan Diego, no es nuevo. Más aun, la lectura de *Tierra devastada* nos sorprende por la amplitud, profundidad y riqueza argumental con que fue abordada – y manipulada- la relación entre salud y polución, y nos convence de que los problemas de contaminación en la minería industrial han de estudiarse con perspectiva histórica, porque los conflictos de la “primera globalización minera” están pesando y pueden ayudar a esclarecer los presentes.

En conclusión, el libro de Juan Diego debe contarse entre los referentes necesarios en una nueva literatura especializada que nos está ofreciendo otra mirada a la historia industrial contemporánea: una mirada que, cada vez con mayor solvencia y menos complejos, se hace extramuros de la cosmovisión productivista, aun hegemónica, si no en la academia, sí entre las corporaciones, los ministerios y una mayoría ciudadana educada en la ignorancia política.

“Humos y sangre”

El libro de Chastagnaret se centra exclusivamente en el conflicto provocado por la calcinación de las teleras (combustión al aire libre de los sulfuros para separar el cobre) en la cuenca minera de Río Tinto, con minuciosidad y rigor: precedentes, hechos y consecuencias ambientales, sociales y políticas del problema de los humos (lluvia ácida). El autor explica en el prólogo las razones que le han llevado a escribir el libro tras una dilatada y fructífera trayectoria de investigaciones sobre cuestiones mineras. Lo hace, a nuestro juicio, con una afirmación demasiado rotunda: *“Este libro hubiera debido haber sido escrito por otros y desde hace mucho tiempo”* (Chastagnaret, 2017: 17). Es una afirmación en parte apropiada, en parte excesiva. Apropiada porque el crimen humano y ambiental de la minería en Huelva, cuyo episodio cardinal es la masacre del 4 de febrero de 1888, tiene suficiente trascendencia como para haber sido objeto de más atención. Confiamos que la creciente apertura teórica a los temas de la economía ecológica y la ecología política por parte de la academia favorezca tales estudios en un futuro próximo, de 1888 y de otros muchos conflictos ambientales de enorme envergadura que han venido sucediéndose, en la minería onubense y en otras cuencas.

Pero es a la vez excesiva, porque otros autores y autoras se han ocupado del tema antes, y con acierto, lo que él reconoce para el caso de las doctoras Ferrero (1999), Arenas (1999) y Peña (1998). Pero no para el estudio de Pérez Cebada antes reseñado, ni de otras publicaciones de este autor sobre el problema de los Humos en la cuenca minera onubense. Es una omisión que no se justifica, pues se trata del estudio que, según se ha explicado, asume de manera decidida el enfoque de la ecología política en el abordaje del conflicto entre “humistas” y “antihumistas”. Enfoque al que se acerca Chastagnaret, aunque no lo reconozca², pues la ecología política se caracteriza justamente porque, entre las múltiples miradas que son posibles en el estudio de los conflictos sociales, incorpora destacadamente la atención a los generados por la contaminación y el metabolismo

2. Extemporáneamente, en el prólogo declara: *“... no practiqué militancia alguna y, en particular, esta investigación no entraña un compromiso ecologista. En este terreno mi única toma de partido está vinculada por mi interés por las abejas...”* (Chastagnaret, 19) ¿?

social implicado en la utilización de energía, extracción y diseminación de materiales. La perspectiva del autor está, en definitiva, próxima a estos enfoques novedosos, lo que deducimos por la perspectiva general, pero que él reconoce explícitamente: “*el conflicto de los humos constituye un caso de laboratorio para el estudio de los conflictos socioambientales* (Chastagnaret, 2017: 22).

Humos y sangre pretende responder a las siguientes cuestiones: cómo era y quien daba vida a la Liga Contra las Calcinaciones (Liga Antihumista) que se constituye años antes de los sucesos del cuatro de febrero de 1888, y cuáles fueron las modalidades y los temas de sus protestas; por qué durante años las quejas antihumistas se focalizaron en los daños sobre cultivos y ganados y no sobre salud pública; qué papel desempeñaron las relaciones clientelares y la colusión entre los poderes públicos y las empresas mineras; cómo se sucedieron los hechos que condujeron a la matanza y cómo procedieron los actores decisivos. A propósito de estos, el autor nos anuncia un tratamiento destacado de Maximiliano Torner, un anarquista cubano represaliado que había llegado a la cuenca algunos años antes. Sin embargo, no aporta informaciones nuevas especialmente reveladoras a lo que ya se conoce sobre este líder sindical. Y nos confirma algo que ya está perfectamente claro en el estudio referido de Pérez Cebada: que, aunque la intervención de Torner y la huelga de los mineros en las fechas inmediatas a los sucesos del 4 de febrero fue seguramente decisiva para la orquestación de la masacre por el Gobernador Civil y el Comandante del Regimiento de Pavía, fue la Liga Antihumista la protagonista determinante del envite contra las pretensiones de dominio absoluto de las compañías mineras en la cuenca. En la Liga desempeñaron papeles reseñables propietarios hacendados, como José María Ordóñez Rincón y José Lorenzo Serrano, pero sumó a muchos propietarios, ganaderos y campesinos, afectados todos por la lluvia ácida en sus cosechas y ganados. Chantagnaret va iluminando cada una de estas cuestiones y nos proporciona nuevos datos, merced a su riguroso examen de archivos locales, nacionales y de la Rio Tinto Company Limited³, la más poderosa entre las mineras que operaban en la comarca.

Otra cuestión relevante que pretende responder es cómo fue posible la alianza de la Liga y de los sindicatos, es decir el acuerdo entre el sector agrario (agricultores, ganaderos, hortelanos, campesinos) con el sector social de los proletarios mineros, en la organización y demandas de la manifestación del 4 de febrero de 1888. La explicación que aporta nos satisface y el relato del proceso es completo y coherente. Pero la sola lectura de su libro no nos hubiera permitido comprender la singularidad de esa alianza, incluso

3. Compañía fundadora de Rio Tinto Group, también hoy una de las grandes corporaciones mineras del mundo.

la rareza histórica que supuso el entendimiento de operarios mineros y propietarios agrarios (seguidos por pequeños campesinos y aparceros). La mirada de Chastagnaret es, al respecto, demasiado local y demasiado circunscrita temporalmente, pues desdeña además ofrecer referencias y bibliografía sobre otros conflictos ambientales mineros que sin duda conoce. Sabemos por lo pronto –aunque son muchas las lagunas que restan por aclarar- que en la cuenca minera onubense esa alianza no ha vuelto a producirse, al menos en los decisivos términos de aquella ocasión: sector agrario y clase trabajadora unidos contra las empresas mineras, disputando sobre aquello que las compañías consideraban crítico para su estrategia: la continuidad, sin restricciones de cualquier tipo, de la calcinación al aire libre de los sulfuros polimetálicos. Es precisamente el libro comentado de Pérez Cebada el que nos proporciona la perspectiva adecuada para valorar la enorme significación que tuvo esa alianza de antihumistas y sindicalistas en 1888.

Son muchas las enseñanzas que se extraen de la lectura del libro de Chastagnaret, que invitan a seguir estudiando la minería en Huelva, sin duda una de las claves de la realidad del occidente andaluz y de la propia ciudad de Huelva. Pero de entre esas conclusiones queremos destacar una: la presencia ubicua del caciquismo y las relaciones clientelares, tejiendo una densa maya que garantizó complicidades, derramas y silencios desde las gentes que sufrían los gases azufrosos hasta la misma presidencia del gobierno, pasando, por supuesto por “La Compañía” (Rio Tinto Company) y el Gobierno Civil. Caciquismo que pudo proliferar sin dificultades en un marco político general de profundización en el doctrinarismo ultraliberal, dejando el campo abierto para la especulación y el dominio de las grandes empresas extranjeras que se constituyeron (Chastagnaret, 2017: 751-754). El estudio amplio y sistemático de la documentación, mucha de ella privada, y de documentos militares que desconocíamos, ha permitido al autor destejer magistralmente esta sofisticada y asfixiante maya clientelar, y concluir con una afirmación rotunda: la masacre no fue causada por nerviosismo de la tropa o azarosos movimientos, sino premeditada, lo que permitió escribir al gobernador en su informe al Ministerio: “*Lo ocurrido debe servir de escarmiento para lo venidero*”.

Pero todavía el autor, en su afán de albacea de las víctimas y de los protagonistas, encuentra otras razones, nada desdeñables, que contribuyeron al triunfo sin paliativos de los humistas y consagró el dominio total de la razón minera extractivista en la comarca. Afirma Chastagnaret: “*Lo más extraño es que la corrupción no siempre era necesaria. La solidaridad intelectual y profesional, ... el culto beatífico, o primario, a un progreso cuyo contenido no se cuestionaba: todos esos elementos explicaban la indiferencia respecto a la primera actividad del país, la agricultura... Todo ello clarifica también la somera*

identificación entre depredación minera e industria, entre agricultura y retraso...". Sí, el culto beatífico al progreso, que se creía entonces que vendría de la mano del incremento de las magnitudes de extracción y de producción industrial. Es el mismo culto el que invocan, todavía hoy, las autoridades públicas y los portavoces de las corporaciones extractivas e industriales, aunque la palabra actual no es Progreso, sino Crecimiento. Clientelismo, corrupción y sometimiento florecieron al amparo de los valores del Progreso, de modo no muy distinto a como siguen extendiéndose hoy bajo el paraguas ideológico del "Crecimiento" (Economía, poder y megaproyectos, Megaproyectos en Andalucía).

Hay otra pregunta, fundamental, formulada al principio del texto, pero que atraviesa toda la obra: ¿Por qué las quejas antihumistas se dirigieron a los daños sobre cultivos y ganados y no sobre salud pública durante años?, (Chastagnaret, 2017: 62-63, 89). La salud, de las cosechas, las arboledas, las aguas y, por supuesto, de las personas, estuvo en el trasfondo de todo el contexto, y desde ellas, la salud de unos medios y unos modos de vida, incluso hasta la continuidad de un mundo. Pues en la perspectiva de las gentes de la comarca, como lo revelan las declaraciones abundantes de testigos y protagonistas que Chastagnaret ha rescatado del olvido para nosotr@s, era un mundo el que estaba desapareciendo y otro completamente diferente el que emergía. Así lo expresaba el Alcalde de Zalamea la Real en 1877:

"Es tal el incremento que va tomando la calcinación de minerales cobrizos en las Minas de Rio Tinto y Tharsis... que nos hace temer que llegue un día en que desaparezca toda vegetación en el radio a que alcancen los humos que se desprenden de esas calcinaciones.

Nuestro temor se funda en que, en el tiempo en que las de Rio Tinto eran explotadas por el Estado, solo existían en calcinación sobre 300 teleras a lo más, habiéndose destruido progresivamente grandes pinares,... y las huertas y demás fincas de particulares existentes en el término de dicha población... Hoy se calcinan sobre 2000 teleras, aumentando hasta llegar a 6000 según se dice. Con las dos mil existentes se nota ya la destrucción de sementeras y pastos... de donde hay que deducir forzosamente que será atacado también el arbolado y monte hasta quedar completamente infructífero, como lo está el término primitivo de las minas, llevando consigo la desaparición de la ganadería, colmenas y toda otra industria agrícola" (Chastagnaret, 2017: 78)

Y en 1878, los concejos de nueve municipios de la provincia, dirigían un escrito al ministro de Fomento. En él, tras mostrar la alarma por la destrucción de arboleda y

sementeras, decían lo siguiente sobre la contaminación fluvial:

“las aguas que recogen en sus inmensos depósitos con destino al beneficio de los minerales, al salir de las balsas... se esparcen por nuestros campos, afluyendo a los arroyos y ríos, llevando inmensas cantidades de sales, cuyas bases son el cobre, el hierro, el arsénico, con las que envenenan su caudal, haciéndoles inútiles y hasta perniciosas para el abrevadero de ganadería y demás usos agrícolas” (Chastagnaret, 2017: 86)

Ciertamente, la memoria y el vínculo con los paisajes, con los medios y los modos de vida es un factor relevante en los conflictos ambientales, como lo fue el que se estudia en Humos y Sangre. La alarma de aquellas gentes ante el trastorno abrupto de todo lo que conocían, pudo ser una de los catalizadores en la organización de los antihumistas y el tesón que desplegaron, más allá de la afectación de intereses económicos, que, sin duda, contaron también.

Abordaremos finalmente “la cuestión obrera”, que nos permite enlazar con el análisis anterior del libro de Pérez Cebada. La suma de ambos textos permite conocer bien cuál fue la conducta de los operarios de las compañías en el conflicto ambiental de los humos. Chastagnaret, aunque con información más abundante y prolija que Pérez Cebada, coincide en lo fundamental con él: la capacidad de respuesta al dominio de las compañías disminuía en proporción directa a la dependencia laboral de las sociedades respecto a las mismas. A lo largo del texto lo evidencia de varias maneras: Rio Tinto y Nerva, los municipios más “minerizados” (el término es nuestro) fueron los que se negaron hasta última hora a prohibir la calcinación al aire libre, cuando ya todos los municipios afectados lo habían hecho. Esa circunstancia decidió la manifestación del 4 de febrero de 1888 (Chastagnaret, 2017: 338, 344-345). Alosno y Calañas, a pesar de tener en sus términos importantes minas, no llegaron a caer totalmente bajo el dominio de las mineras, si bien, los intereses de las compañías se hicieron sentir en ellos en distintos momentos, porque las empresas amenazaban con despidos y utilizaban testaferros en los Ayuntamientos (Chastagnaret, 2017: 332-333, 366-379). Los pueblos menos dependientes del empleo de las mineras elevaron quejas al Ministerio para que se aplicase el Decreto Albareda, que el gobierno había aprobado pocos días después de la masacre de 1888 y que establecía la disminución progresiva de las calcinaciones hasta su desaparición total en 1890. Sin embargo, el Ayuntamiento de Rio Tinto, “el principal vasallo municipal” de la Rio Tinto Company estuvo reclamando hasta el final la suspensión de dicho decreto (Chastagnaret, 2017: 344-345).

En un apartado de título elocuente, “*En caso de apuro: el arma del despido*”, el autor nos proporciona un preciso relato de la instrumentación de los obreros por las compañías para forzar la abolición del “Decreto Albareda”:

“...la segunda fase de reducción de las calcinaciones entró en vigor el 1 de enero de 1890. El 3, Riotinto [la Compañía] hizo como si hubiera obedecido despidiendo a doscientos obreros. Estos constituyeron una comisión inmediatamente recibida en Huelva por Sundheim, administrador de la compañía... Rio Tinto <<fabricó>> parados para utilizarlos como arietes contra el decreto...el gobernador, con un gran sentido de la oportunidad, dejó que una manifestación llegara hasta Huelva. (Chastagnaret, 2017: 359-361).

En definitiva, hay coincidencia de Chastagnaret, para el caso específico de la cuenca onubense, y de Pérez Cebada, para esta y otras de las principales cuencas cupríferas: ambos nos muestran a unos obreros y cuadros medios coercibles y maleables por las mega compañías mineras; ambos señalan que los obreros han sido el actor social más dependiente y frágil de las sociedades mineras. El “arma del despido”, lo que hoy solemos llamar “el chantaje de los puestos de trabajo”, fue por lo general eficaz para doblegar y, en ciertos extremos, instrumentalizar al grueso de los empleados a los intereses de las compañías mineras. Sin embargo, es casi un lugar común en la tradición de los “estudios sociales” (los que en un sentido más o menos genérico se inspiran en las creencias básicas del marxismo) que los operarios de la minería, en especial la “clase obrera” minera, en Rio Tinto como en las principales cuencas mineras del mundo, ha sido muchas veces vanguardia de insurrección al capital, foco de idearios impugnadores y revolucionarios. ¿No se cuentan los sindicatos mineros entre los más tempranos, mejor organizados, de luchas más aiosas y sacrificadas de toda la historia del movimiento obrero? No hay que dudar que ha sido así: tanta literatura sociológica e historiográfica no puede haber sido un espejismo. Y no han podido errar su instinto literario tantos escritores que nos han dejado páginas memorables sobre el sacrificio y la épica de los operarios en las minas, desde *Germinal*, obra maestra de Zola, *El intruso*, de Blasco Ibáñez, *El tungsteno*, de César Vallejo, *El metal de los muertos*, de Concha Espina, o *Los jinetes del alba*, de Jesús Fernández Santos. ¿No figuran las heroicas huelgas de 1913 y 1920 en Rio Tinto (Pérez López, 2007), el levantamiento de los mineros de Asturias en 1934 o las huelgas y movilizaciones de los mineros británicos en los ochenta contra las políticas neoliberales

de Thatcher entre los testimonios señeros de la lucha del proletariado?; ¿acaso no recibieron generales muestras de solidaridad los mineros de Aznalcóllar encerrados en la catedral de Sevilla cuando cerró la mina tras la rotura en 1998 de la balsa de lodos que envenenó las riberas del río Guadiamar hasta Doñana?; ¿no ha entrado en Madrid en 2012, arropada por la multitud, la “marcha negra” de los mineros del carbón?

¿Con qué versión nos quedamos? Es una disyuntiva fundamental, y no es tanto empírica -de si hubo más o menos confrontación y de sus contenidos- como teórica -del significado y alcance de esa confrontación. La teoría marxista, de poderoso influjo a todo lo ancho de las ciencias sociales, ha llevado a creer a generaciones de investigadores que la confrontación por mejoras salariales y de condiciones de desempeño laboral era una cuestión trascendente, es decir, una cuestión en la que se dilucidaba el proceso histórico de avance social. La tradición republicanista (Pettit, Skinner, de Francisco) nunca aceptó esta máxima. La nueva mirada sobre los hechos a que nos invita la Ecología Política parece apuntar en esta misma dirección. El material que nos ofrecen los dos magníficos libros que hemos comentado es insuficiente para hacer una afirmación tan principal y categórica. Queremos simplemente invitar a seguir repensando, porque detectamos, tanto en estos libros como en otros estudios de Ecología Política, cierta renuencia en responder sin complejos a una cuestión clave: ¿qué contribución neta ha tenido y está teniendo la llamada clase obrera en los conflictos ambientales, reconocidos ahora como los conflictos más trascendentes?

Bibliografía

Arenas, C.: *Empresa, mercados, mina y mineros. Riotinto, 1873-1936*, Universidad de Huelva-Fundación Río Tinto, 1999.

Ferrero, M. D.: *Capitalismo minero y resistencia rural en el suroeste andaluz: Río Tinto, 1873-1900*, Universidad de Huelva, 1999.

Peña, M. A.: *Clientelismo político y poderes periféricos durante la Restauración (1874-1923)*, Universidad de Huelva, 1998.

Pérez López, J. M.: *Sindicalismo minero en Huelva. La huelga de 1913 en Río Tinto*, Huelva, Cuenca Minera de Río Tinto, 2007.

Shanin, T.: *La clase incómoda*, Madrid, Alianza, 1983.