



REVISTA DE INVESTIGACIÓN
EN GESTIÓN CULTURAL

Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural

ISSN electrónico: 2448-7694

Universidad de Guadalajara

Sistema de Universidad Virtual

México

corima@udqvirtual.udg.mx

Año 6, número 10, enero-junio 2021

La patrimonialización en México: las disputas en torno al patrimonio cultural intangible

Patrimonialization in Mexico: disputes over intangible cultural heritage

Blanca Viridiana Aguirre Tejeda¹

César Luis Gilabert Juárez²

Universidad de Guadalajara, México

Ana María Salazar Peralta³

Universidad Nacional Autónoma de México, México

<https://doi.org/10.32870/cor.a6n10.7364>

[Recibido: 25/4/2020; aceptado para su publicación: 30/11/2020]

¹ Estudiante del Doctorado en Ciencias para el Desarrollo, la Sustentabilidad y el Turismo, en el Centro Universitario de la Costa, de la Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico: bviridiana23@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6391-0429>

² Profesor investigador titular de la Universidad de Guadalajara, México. Doctor en Ciencias Sociales, miembro del SNI, integrante del núcleo académico de la maestría y el doctorado en Ciencias para el Desarrollo, la Sostenibilidad y el Turismo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3271-2630>

³ Docente e investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Vicepresidenta de la Sociedad Mexicana de Antropología. Correo electrónico: anama.salazarperalta@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8420-200X>

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Aguirre Tejeda, B. V., Gilabert Juárez, C. L. y Salazar Peralta, A. M. (2021). La patrimonialización en México: las disputas en torno al patrimonio cultural intangible. *Córima, Revista de Investigación en Gestión Cultural*, 6(10). DOI: 10.32870/cor.a6n10.7364

Resumen

El objetivo del presente artículo es analizar el tenso y conflictivo proceso de legitimación del patrimonio cultural intangible (PCI) en aras de su puesta en valor, que en México pasa por una disputa entre la intención de obtener el máximo aprovechamiento comercial y la mejor forma de protegerlo. Así se deriva a una arena política en la que luchan las diferentes maneras de concebir la gestión del PCI y lo que se espera de ella: con frecuencia, una colisión entre los intereses que incitan a la comunidad a participar y a los poderes fácticos, motivados por obtener ganancias. Ante esto, la defensa del PCI ha de solventar las contradicciones entre la lógica de la valoración cultural y la de valorización económica. En este trabajo se hace un repaso de cómo se ha desplegado esta disputa en algunas comunidades y localidades de México, a propósito de la activación patrimonial. En esta revisión se ilustran los procesos de patrimonialización –el proceso de construcción del significado y sentido de las manifestaciones culturales de un pueblo–, a la par que se muestran diversas conjugaciones de los usos políticos, económicos y sociales del patrimonio cultural intangible, así como los efectos derivados de los litigios.

Palabras clave

Patrimonio cultural intangible; gestión cultural; usos del patrimonio; patrimonialización.

Abstract

The aim of the article is to analyze the tense and conflictive process of legitimizing intangible cultural heritage (ICP) in order to enhance its value, which in Mexico goes through a dispute between the intention of obtaining the maximum commercial use and the best way to protect it. This leads to a political arena in which the different ways of conceiving the management of the ICP and what is expected of it struggle: frequently, a collision between the interests that move the community to participate and the powers, motivated by profit. Therefore, the defense of the PCI has to resolve the contradictions between the logic of cultural valuation and economic valuation. This paper reviews how this dispute has unfolded in some communities and localities in Mexico regarding asset activation. Our report illustrates the processes of patrimonialization –the process of construction of the meaning and sense of the cultural manifestations of a people–, various conjugations of the political, economic and social uses of intangible cultural heritage, as well as the effects derived from litigation.

Keywords

Intangible cultural heritage; cultural management; uses of heritage; patrimonialization.

Introducción

Con frecuencia, los habitantes de una comunidad ignoran que sus prácticas cotidianas –su religiosidad, sus maneras de comer, vestir y hablar– tienen un valor patrimonial, ya que en estas se mantienen vivas prácticas ancestrales, códigos y valores simbólicos que serían indescifrables si se desconociera su historia y devenir. Estos hábitos son referentes de la identidad con la que las comunidades construyen su vida en la actualidad, y a este conjunto de prácticas es lo que se ha denominado *patrimonio cultural*.

Se entiende como *patrimonialización* el proceso de construcción social donde un grupo o grupos de personas asignan un valor simbólico y económico a ciertos aspectos materiales o inmateriales de la cultura. A partir de esta valorización, valoración, apropiación y apreciación de dichas manifestaciones, se les otorga la denominación de Patrimonio Cultural de un pueblo.

En México, la gestión cultural se enfrenta a quienes prefieren la protección sobre la comercialización, y viceversa; razón por la que las líneas estratégicas de acción de la patrimonialización se encuentran con una disyuntiva entre el propósito de conservar y el de sacar el máximo beneficio. Entre las tareas de protección del patrimonio cultural se encuentran: mantener su autenticidad, evitar posibles plagios y mantener el equilibrio ecológico.

Ejemplo de lo anterior se encuentra en evitar la introducción de sustitutos espurios, como incluir maquinaria en procesos que antes se hacían a mano, sustituir materiales naturales por sintéticos, impedir que empresas transnacionales de alta costura se apropien ilegítimamente de diseños elaborados por comunidades indígenas –situación que sucede a menudo–, o prevenir el desgaste y rebasar la capacidad de carga del sistema para favorecer la renovación de los recursos naturales. Estas cuestiones a veces implican la medida extrema de limitar el uso o denegar el consumo del patrimonio.

No obstante, las estrategias del aprovechamiento económico ejercen presión para comercializar el patrimonio, al promover la difusión –sea a través de ferias y fiestas–, o al fomentar la conversión del espacio cultural en atractivo turístico para ampliar el mercado. Con esto, se exploran las posibilidades para activar la economía local a través de la exposición, renta, consigna o venta, no solo de los productos, sino de las prácticas culturales de una comunidad.

De lo anterior, se deduce que hay aspectos contradictorios en el manejo de los bienes culturales de una comunidad, en la medida en que algunas formas de usufructo comprometen la conservación de este patrimonio. Es posible que la promoción de una fiesta popular detone ganancias inmediatas, pero que eventualmente llegue a ser depredadora de los valores simbólicos de la comunidad. Este escenario conflictivo que provoca la patrimonialización se origina por las diferentes maneras de concebir la gestión del patrimonio cultural.

En el contexto más amplio de la sociedad consumista, el mundo se ha convertido en un gran supermercado y, como todo es susceptible de convertirse en mercancía, toca el turno a la cultura para incorporarse al juego del mercado. Frente a esto, los esfuerzos de conservación naufragan en la marea de la mercantilización, donde el turismo desempeña un papel destacado. A partir de esto, el presente trabajo tiene como objetivo analizar el tenso y conflictivo proceso de legitimación del patrimonio cultural intangible (PCI)⁴ en México, específicamente.

Revisión de la literatura

Los actores inclinados a la protección y aquellos que apuestan a la comercialización son igualmente necesarios para la puesta en valor del PCI, ahí radica la paradoja. Este punto hay que destacarlo, porque no son bandos enemigos, sino que se complementan, aun cuando hay puntos irreconciliables en que se repugnan mutuamente. El quid es que la necesidad de la valoración cultural requiere la

⁴ Usos sociales, rituales, actos festivos o saberes tradicionales son BCI (Bienes Culturales Inmateriales). Se trata de bienes compartidos por un grupo social, no proporcionados por el Estado ni concebidos inicialmente para ser vendidos. Una vez que se convierten en PCI, son objeto tanto de protección legal como de posible consumo cultural.

ejecución de determinadas tareas dentro de la política pública municipal, la organización comunitaria y la gobernanza democrática.

Con su trabajo conjunto, se logra que la población que ostenta el legado cultural tenga conciencia (si es que no la tiene ya) de que sus hábitos, prácticas culturales, religiosidad, costumbres y tradiciones tienen un valor intrínseco, diferente de su valor económico, por ser únicos y representativos de una manera de ver y ser en el mundo, enraizada en un territorio específico.

Cada PCI enriquece el inventario del Patrimonio Cultural de la Humanidad, después de todo el patrimonio cultural es "una construcción histórica, una concepción y una representación que se crea a través de un proceso en el que intervienen tanto los distintos intereses de clase y de grupos sociales que integran la nación, como las diferencias históricas y políticas que oponen a los países" (Florescano, 1993, p. 10).

En la medida en la que una comunidad se reconozca como legataria de su patrimonio, sus integrantes se involucran en su protección. Una participación social constante capacita a la población para determinar la mejor manera de usarlo; es decir, se debe activar el patrimonio para hacerlo rendir, en busca de beneficios sociales para el desarrollo de la comunidad y, al mismo tiempo, pugnar por la pervivencia de sus creencias, valores, tradiciones y costumbres.

El PCI es parte de la identidad colectiva, por ello gravita en el imaginario sociopolítico como elemento de cohesión y paz social. En la práctica, esto significa que los actores locales velan tanto por la integridad de su patrimonio cultural como por la exigencia de mantenerlo activo, vigente y con posibilidades de renovarse; además, se interesan en promover formas públicas de representación capaces de impulsar actividades económicas, mediante rituales, fiestas, conmemoraciones, leyendas, usos y maneras de hablar, vestir, comer, y todo lo que pueda conjugar la riqueza del pasado como un proceso de aprendizaje en el presente. Esta puesta en práctica puede entenderse como la acumulación de conocimiento creador de bienes que se insertan en la dinámica económica del presente.

Las ideas de sostenibilidad ecológica y de desarrollo humano son afines a la protección del PCI, y se traducen en procesos de patrimonialización o activación social para las valoraciones simbólica y económica, lo que solo será sostenible si tiene

consecuencias distributivas que beneficien a la mayor parte de la comunidad, a través de la inversión productiva, o la procuración de bienes y servicios resultantes de la activación patrimonial. Simultáneamente, esto abona a la cohesión social mediante el fomento y la aplicación de valores cívicos. La gestión sustentable no es viable sin la participación, la solidaridad, la inclusión, la equidad de oportunidades, el respeto a los derechos humanos y la justicia social.

De manera paralela, la activación del PCI tiene una vertiente económica donde la mercantilización de la cultura reporta beneficios para el desarrollo, punto en el que el conflicto de intereses entre los actores de la patrimonialización cobra fuerza. Los agentes se agrupan según el énfasis con que propugnan por la valoración simbólica para el reforzamiento de las identidades, o bien, por la valorización económica a través de la mercantilización.

En las primeras fases de la activación, suele haber una coincidencia de objetivos entre los actores: todos trabajan para la valoración cultural y juntos responden a la cuestión de la inversión inicial –exigida por los requisitos para obtener el reconocimiento oficial–, y a la dinámica económica, a fin de que los procesos de producción –en tanto mercancías atractivas– compitan por mercados turísticos. Pese a la diversidad de intereses, los actores están dispuestos a cooperar, al menos idealmente, para conseguir las distinciones.

Las acciones de los grupos se complementan en este tramo del proceso, sin embargo, los valores de la confianza, la solidaridad y el altruismo en la participación social suelen rezagarse frente a motivaciones relacionadas con la competitividad y la búsqueda de ganancias. La balanza tiende a inclinarse del lado de las tareas económicas, de la puesta en valor; inclusive, si los grupos hegemónicos logran prevalecer sobre las organizaciones de base, no solo tomarán una ventaja significativa, sino que terminarán por expropiar el patrimonio de la comunidad para gestionarlo como propiedad de particulares.

Cuando el proceso de activación patrimonial se enfoca en la valorización, es decir, en el sentido económico, los atributos naturales y culturales de un pueblo se reducen a mercancías. La forma amable de expresar este fenómeno es referir ciertos atractivos turísticos donde la promoción de *destinos culturales* reconduce las prácticas

de los pueblos, en aras de la activación patrimonial, mediante una forma *ad hoc* de gestión para fines de comercialización. Así, la cultura de los pueblos, su historia, tradiciones, costumbres y arraigo, avizoran un tipo polémico de patrimonialización que alcanza su máxima tensión con la llegada del turismo.

En la lógica de la activación patrimonial cargada hacia la valorización económica, los valores simbólicos atribuibles a los procesos y productos que componen el PCI pierden su efecto de cohesión social, como si hubieran sido anestesiados para que la cirugía del éxito económico actúe en el cuerpo de la comunidad; esto significa que los beneficios serán capitalizados por poderes fácticos dentro y fuera de la localidad. El proceso de activación cargado hacia la mercantilización tiende a manifestarse a nivel local, pero es una forma de ceñirse a la tendencia mundial de la terciarización de la economía rural, que tiene en sus componentes, precisamente, el fomento del turismo.

De allí proviene el aliento para empaquetar el patrimonio cultural bajo la etiqueta de *atractivo turístico*; la orientación dominante es la turistificación,⁵ que tiene como efecto colateral la banalización de la cultura. El turismo cultural fomenta el consumo de lo "auténtico", pero los *souvenirs* y las representaciones culturales que ofrecen –como la escenificación de rituales, danzas, etcétera– son meros estereotipos.

Muestra de lo mencionado se puede encontrar en las escenificaciones de ceremonias rituales mayas en las danzas prehispánicas que se presentan por las noches en el complejo Xcaret, en la Riviera Maya, que potencia la mercantilización en detrimento de la riqueza simbólica del PCI. A este fenómeno se le conoce como *folclorización*: una conversión frívola de objetos y escenificaciones artificiales para complacer a los turistas. Actividades destinadas a la acumulación capitalista, como la puesta de representaciones evocativas del pasado pensadas para extranjeros (también llamada teatralización), hacen uso perverso del patrimonio cultural.

La intervención de poderes fácticos impide una redistribución de los beneficios económicos que sea capaz de generar desarrollo social y humano en las

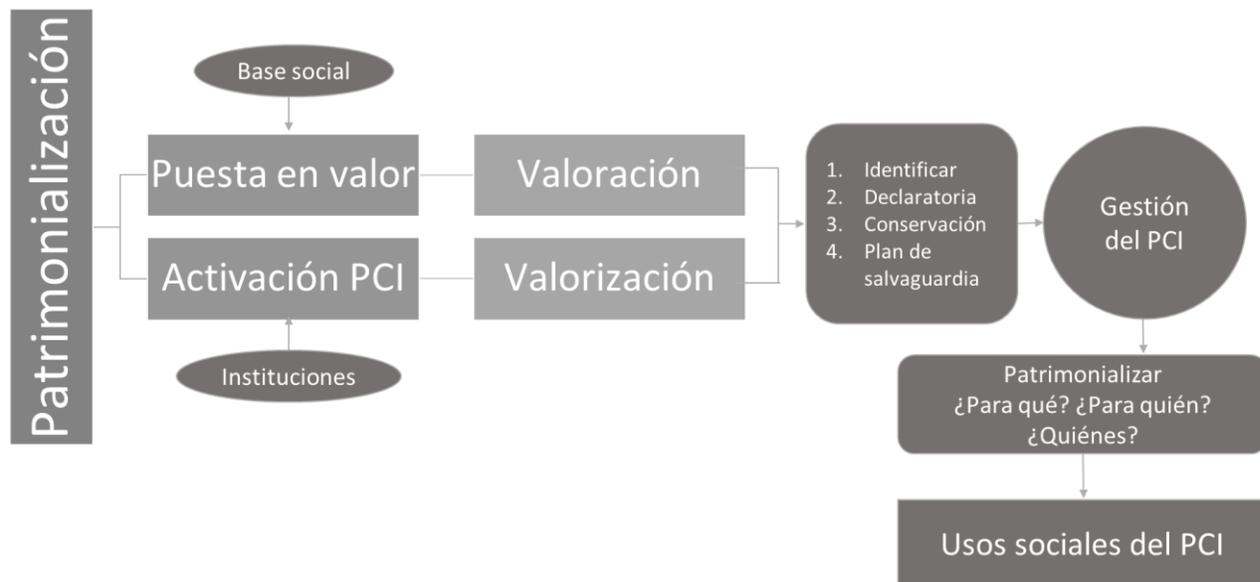
⁵ Zúñiga (2014) lo entiende como "un proceso por el cual se transforma un bien histórico, cultural o natural en un producto valioso en el mercado turístico" (p. 155).

localidades depositarias del PCI. Todo esto contribuye a la homogeneización cultural y favorece las hibridaciones espurias de las manifestaciones culturales. Además, la banalización desata fenómenos de desterritorialización y descontextualización de las prácticas culturales, que ahora pueden representarse en cualquier lugar, lo que merma la identidad de los pueblos originarios y empobrece el valor simbólico de las prácticas, creencias y representaciones que forman parte del inventario del PCI –como en el caso de los Voladores de Papantla, que se presentan en destinos turísticos fuera de Veracruz–.

En algunas comunidades de México se ha desplegado la disputa a propósito de la activación patrimonial, que evidencia la influencia del turismo cultural en la activación del PCI. Los actores orientados hacia la valoración simbólica admiten la importancia de la activación económica, pero solo en tanto cumpla los objetivos del desarrollo sostenible y humano, y tenga un compromiso con la *autenticidad* y la lucha contra la turistificación. Existen comunidades que ponen resistencia a la lógica de la valorización, que luchan por la autodeterminación para preservar su identidad y cultura. En general, los proyectos de patrimonialización impulsados por la participación mayoritaria de la comunidad se inclinan por el rescate y salvaguarda de su cultura antes que por su comercialización.

El PCI no consiste solo en los productos generados por un grupo, sino en los procesos colectivos donde su cultura encarna: su educación y ética, y su particular cosmovisión del mundo, construida por el aprendizaje y la socialización del conocimiento. Así, una comunidad produce determinados objetos, ideas y representaciones cuyas particularidades le confieren un valor simbólico, interpretado por los habitantes para construir su vida cotidiana; de esto emana su condición de PCI.

La legitimidad del patrimonio no está exenta de conflictos entre los actores sociales, especialmente cuando hay poderes fácticos apuntalando sus intereses particulares con la intención de expropiar el legado que pertenece a toda la comunidad. Si bien lo ideal es que los procesos de patrimonialización operen bajo los preceptos de la UNESCO, la interpretación y ejecución de las reglas recae en los actores involucrados. En la figura 1 se muestra un esquema que encuadra esta arena política.

Figura 1. Esquema del proceso de patrimonialización

Fuente: elaboración propia a partir de la UNESCO (2006) y Prats (1997).

Pese a las reglas, los procesos encuentran cauces diferentes. Villaseñor y Zolla (2012) mencionan entre los riesgos que acarrearán los procesos de patrimonialización:

- El peligro de la folclorización de la alteridad o de la cultura ajena.
- La transformación de las formas culturales locales en productos meramente comerciales.
- La activación patrimonial a partir del discurso nacionalista de las autoridades, que a veces implica un cambio de propiedad de las prácticas culturales locales, y atenta contra los derechos de los portadores o creadores de la comunidad.

No se trata de demonizar la mercantilización como un todo pernicioso, sin matices ni grados, el objetivo es mantener el equilibrio entre la salvaguarda del bien cultural y el beneficio del uso social a partir de un impacto económico. Los problemas realmente comienzan con los excesos del afán de lucro de los poderes fácticos, que rompen la conexión con la autenticidad del patrimonio, y dejan las manifestaciones

culturales convertidas en mercancías que circulan en los mercados despojadas de su valor simbólico:

la patrimonialización de las expresiones culturales no sólo ha generado beneficios económicos a las empresas citadas [SECTUR, FONATUR, etc.] sino también ha sido utilizada como recurso para fortalecer la imagen pública de funcionarios y políticos, ya que las declaratorias consisten en su acto oficial cuya realización en sí misma da la apariencia de salvaguardar el bien cultural patrimonializado, aunque no se efectúen acciones concretas en ese sentido (Sevilla, 2017, p. 17).

La folclorización fomenta estrategias de simulación convalidadas por las autoridades, donde se tuercen datos reales con el afán de tener ventajas competitivas en el mercado de los destinos turísticos centrados en el PCI. Una de estas prácticas ilegítimas es la fosilización artificial de objetos arqueológicos, y, sobre el mismo tenor, someter a un patrón dominante de confort y modernidad el diseño de espacios culturales, lo que termina por homogeneizar el diseño de los atractivos turísticos en el nivel de las instalaciones –como los museos y las escenografías de los actos rituales, que dan lugar a la espectacularización⁶ de las representaciones–.

En este caso, el tema es cómo defender los patrimonios y al mismo tiempo hacerlos visibles para entrar en el ideario de los turistas. Dicho de otro modo, la diversidad étnica y cultural ofrece a los turistas la posibilidad de tener una experiencia de vida única, que enriquece su capital cultural y les permite mantener un diálogo con miembros de otras culturas (Oehmichen y de la Maza, 2019).

Algunos procesos de patrimonialización son promovidos por el propio Estado (Van Geert, Roige y Conget, 2014), y por ello se esperaría que contribuyeran al desarrollo sustentable. Si se considera que “los diferentes usos sociales que caracterizan las distintas formas en que una sociedad se relaciona con el pasado, lo interpreta, selecciona y manipula pueden ofrecernos claves para la comprensión de diversas dinámicas” (p. 11), se puede llegar a entender por qué estos no escapan de la tendencia hacia la turistificación y, más bien, la patrocinan. A modo de

⁶ Se entiende como una teatralización y magnificación de las expresiones y manifestaciones culturales para el consumo del turismo cultural.

esquematizar la gestión del PCI, en la figura 2 se describen los usos más comunes y efectos del proceso de patrimonialización.

Figura 2. Diagrama de los usos del patrimonio cultural intangible



Fuente: elaboración propia a partir de Van Geert, Roige y Conget (2014), Pérez y Machuca (2017), Prats (2006) y Linck (2012).

Casos de estudio

El compromiso para la conservación del patrimonio cultural de los pueblos se encuentra ratificado en la Convención Internacional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). El objetivo de este es establecer una normativa base para la protección del PCI, así como medidas para contrarrestar los factores de mayor riesgo. De este modo, los elementos básicos de los procesos de activación patrimonial fueron definidos mediante instrumentos internacionales para la cooperación y el desarrollo; y se instituyó la inclusión de las prácticas o

manifestaciones culturales en un registro de prestigio internacional: la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial y la Lista de las Mejores Prácticas de Salvaguardia (UNESCO, 2003) consideradas las máximas condecoraciones de la riqueza cultural de un país.

A continuación, se hace mención de algunas de las manifestaciones culturales que lograron esta distinción en México.

En la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial aparecen:

- Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos (2008)
- La ceremonia ritual de los voladores (2009)
- Lugares de memoria y tradiciones vivas de los otomí-chichimecas de Tolimán: la Peña de Bernal territorio sagrado (2009)
- La tradición gastronómica de Michoacán, cocina tradicional mexicana: cultura comunitaria, ancestral y viva. El paradigma de Michoacán (2010)
- La pirekua, canto tradicional de los p'urhépechas (2010)
- Los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo (2010)
- El mariachi, música de cuerdas, canto y trompeta (2011)
- La charrería, arte ecuestre y vaquero tradicional de México (2016)

En la Lista de las Mejores Prácticas de Salvaguardia se integra: Xtaxkgakget Makgkaxtlawana: el Centro de Artes Indígenas y su contribución a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial del pueblo totonaca de Veracruz, México (2012).

Cabe destacar que México es una de las naciones con más registros, algo que no resulta extraño, dada su rica historia multicultural. Aun cuando cuenta con un amplio inventario del PCI, el problema está en que no queda una idea clara de lo que falta por integrar, debido a que un gran número de manifestaciones culturales no se encuentran catalogadas y, por tanto, se desconoce cuáles serían susceptibles de patrimonialización. Sin embargo, esta variedad no significa que su totalidad deba ser patrimonializada, ya que las declaratorias deben ser otorgadas a partir de la necesidad y decisión de la comunidad productora de los bienes culturales.

Es de gran importancia la investigación dedicada a analizar los procedimientos para acceder a la lista representativa, a fin de contribuir a la salvaguardia de los patrimonios de los pueblos, sobre todo de las comunidades indígenas. Por lo tanto,

adelantamos una conclusión al subrayar la urgencia de ahondar en el análisis crítico de los procesos de patrimonialización, particularmente en aquellos donde se impuso la lógica de mercantilización.

La evaluación y el seguimiento de las comunidades y localidades cuyos patrimonios han sido catalogados, y ahora son representativas de la nación, es urgente, pues, con frecuencia, a cierta altura de los procesos se impone la lógica de mercantilización, muchas veces promovida por las propias autoridades. Conocer a fondo este fenómeno permitiría revertir los procesos que arrastran los patrimonios culturales hacia la turistificación.

A continuación, se presentan algunas de las manifestaciones culturales mexicanas incluidas en la Lista Representativa de PCI, junto con una mirada a sus disputas en lo referente a la patrimonialización; además, se analizan los elementos que justificaron su inclusión en la lista, con especial atención en los efectos posteriores a dicho reconocimiento, los resultados de la gestión. A grandes rasgos, se concluye que los esfuerzos por la salvaguardia no han sido satisfactorios, ya que, tristemente, una vez lograda la inclusión en la Lista Representativa dejó de enfatizarse en la protección, para favorecer la comercialización del turismo de estos patrimonios.

Las fiestas indígenas dedicadas a los muertos

La festividad de muertos es una tradición sincrética que amalgama la cosmovisión prehispánica con la católica. Esta celebración se erigió como una fiesta nacional, incluso cuenta con un día feriado en el calendario oficial cada 2 de noviembre, fecha en la que hay competencias en todo el país para premiar a los mejores altares, disfraces y parafernalia relacionada con el día de muertos.

En vísperas de esta celebración, circulan en los medios y en las redes sociales epigramas y leyendas en torno a la muerte, donde en tono jocoso y divertido se alude a personajes destacados como si fueran calaveras.⁷ En los cementerios se adornan las criptas, tarea que convoca la presencia de los familiares de los difuntos, quienes

⁷ A estas composiciones se les conoce como *calavera literaria* o *calaveritas*. Generalmente se escriben en verso y se dedican a personajes históricos, públicos, o a conocidos, vivos o finados.

despliegan la estética local, generalmente solemne, pero tan festiva y colorida que resulta atractiva para los visitantes.

Aunque la tradición goza de amplia difusión en todo el territorio nacional –destacan Oaxaca, Jalisco y el Estado de México–, Janitzio y Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, son las localidades con mayor fama en lo referente al Día de Muertos. La patrimonialización y el posterior reconocimiento mundial de esta celebración acarreó cambios significativos para las localidades de Michoacán (Pérez, 2014).

La fiesta nacional del Día de Muertos tiene en Michoacán una concreción particular, profusa, pintoresca, original y “auténtica”, mayormente arraigada en Pátzcuaro, pueblo originario Purépecha. A partir de los años setenta, las autoridades locales y estatales impulsaron la fiesta de Día de Muertos como una estrategia turística de la entidad (Agüero, 2007); lo que propició que allí se fincara la proyección a nivel internacional, cuya cima fue la inclusión en la lista citada. No obstante, esta activación patrimonial produjo cambios y alteraciones radicales en Pátzcuaro, por el hecho de que, al convertirse en un atractivo turístico, cada año atrae a un número creciente de visitantes.

El problema fue que, poco a poco, la práctica ritual devino en un espectáculo para el consumo masivo, lo que generó un proceso de turistificación que “ha transfigurado la autenticidad de una tradición de más de cinco siglos, implantándole toda una serie de actividades complementarias, para satisfacer las demandas de los turistas” (Hiriart, 2008, p. 6). Este tipo de éxito económico está marcado por los inconvenientes para los protagonistas, y en general para la población anfitriona, debido a que el nivel de asistencia supera la capacidad de carga del sistema local; las aglomeraciones hacen padecer a la población residente por la saturación y escasez que provocan.

Si bien la intención de la patrimonialización estaba enfocada en la salvaguarda de la festividad, las consecuencias de su logro fueron paradójicas. Antes de la activación patrimonial, la festividad se organizaba y recreaba libremente, y en la diversidad de sus prácticas festivas se reflejaba la estratificación social-económica, territorial (rural-urbana) y étnica (indígena-mestiza) de la localidad. Si bien los excesos del turismo en los días de celebración son temporales, lo más grave es la

degradación de los rituales: la conversión del PCI en un espectáculo carente del misticismo y valor simbólico que tenía hasta hace poco. Para la población originaria, la ceremonia ritual se ha convertido en un *performance* para el consumo masivo (Pérez, 2014).

La celebración ritual del Día de los Muertos en Pátzcuaro es uno de los eventos más representativos del país, que por efecto de la turistificación apunta a la consecuente degradación simbólica:

Por una parte, resulta alentador su papel para el fortalecimiento del tejido social, al construirse, desde esos espacios festivos y lúdicos, marcos para la convivencia colectiva y, en ese sentido, para fortalecer las identidades locales. Otro elemento a su favor es la reactivación de la economía local por la vía del impulso a la producción y el comercio. Resulta discutible, en cambio, que en tales sucesos importe más la dimensión comercial que la cultural e identitaria, y que el uso del patrimonio indígena para los mismos –concursos de altares, por ejemplo– casi nunca incluya la participación de los indígenas ni demuestre la preocupación por construir espacios educativos y de política pública encaminados a eliminar el racismo, la discriminación y las relaciones de explotación a que están sometidos (Pérez, 2014, p. 51).

En contraste, Uruapan, población vecina ubicada a pocos kilómetros, ha logrado que su festividad de los muertos sea un verdadero patrimonio cultural, no solo por cumplir el perfil deseable de un PCI –identidad, cohesión social, dinamismo económico, etcétera–, sino porque ha servido a la comunidad para la reapropiación del espacio público secuestrado por grupos delictivos.

Desde el gobierno de Calderón (2006-2012), los habitantes de Uruapan padecieron la violencia del crimen organizado y la ineficacia de las autoridades en la llamada guerra contra el narcotráfico. La inseguridad alcanzó cuotas elevadas de violencia y conllevó la expropiación simbólica y material de los espacios sociales. La gente vivía aterrorizada, con explicable temor a salir a la calle. En tal contexto, la población comenzó a organizarse, incluso formó grupos de autodefensa, para hacer frente a los delincuentes. En medio de esta cargada atmósfera, la celebración de los muertos significó una tregua. Las personas se atrevieron a salir a las calles por la festividad, se decidió celebrar y, con ello, se recuperó el espacio público y se resignificó la tradición (Pérez, 2014). La organización de las festividades reactivó la

economía local y fue el instrumento colectivo para la restauración del tejido social, incluida la población indígena.

La ceremonia ritual de los voladores

El ritual de los Voladores de Papantla orienta su simbolismo a la petición de fertilidad y agradecimiento a los cuatro elementos –viento, agua, tierra y fuego–, acto propiciatorio para el mantenimiento de la prosperidad, cuyo pilar es la provisión de alimento. Su valor parte de que es “una práctica músico-dancística de origen prehispánico ampliamente difundida en distintas sociedades indígenas de México y Centroamérica” (López, 2015, p. 17), y su inserción en la lista representativa de patrimonio cultural inmaterial de UNESCO le confirió reconocimiento internacional.

La ejecución del ritual es desafiante: un vuelo giratorio desde la punta de un poste de altura imponente, que exige habilidad y valor para lanzarse al aire; visualmente es un evento espectacular, al igual que el simbolismo, pues los ejecutantes del vuelo honran a las deidades con su actuación sin mediar en ello una intención de lucro. Con la transformación del ritual en espectáculo se empobrece la pedagogía cultural que encierra el valor simbólico del acto, por lo que la representación de los voladores de Papantla en contextos desterritorializados banaliza la ceremonia religiosa, y la reduce a un acto circense, un negocio para las empresas del ocio y el entretenimiento turístico.

Esto constituye un ejemplo más de los procesos de patrimonialización en que los bienes culturales apuntan a la turistificación. La descontextualización del ritual (Martínez de la Rosa, 2015) sirve a las empresas publicitarias, que utilizan la imagen de los voladores para promover marcas de cerveza y otros productos. Estos usos ilegítimos de elementos culturales se han agudizado en la medida en que la declaratoria de la UNESCO prendió los reflectores para iluminar a nivel mundial el acto de los voladores.

El ritual original comprende una procesión al bosque en busca del árbol más alto, cuyo tronco es utilizado como mástil para emprender el vuelo, la colocación forma parte del ritual; además, se sacrifica una gallina y los restos se colocan en la punta más alta. Al participar la comunidad en cada momento de la preparación ritual,

la ejecución del acto fortalece el tejido social, y fuerza la continuación de la práctica cultural. Todo eso queda soslayado cuando el ritual se convierte en espectáculo para los turistas: "Hoy en Papantla se vuela para el turismo varias veces al día, sin realizar los antiguos rituales para cimbrar el palo (tronco de madera), ya que se ha instalado un tubo de acero. A cada representación le sigue la solicitud de propina y se venden distintos objetos artesanales –*souvenirs* más bien–" (Martínez de la Rosa, 2015, p. 26).

La patrimonialización de este ritual fue resultado de la intervención estatal en aras de la promoción turística. Inclusive fue motivo para la creación de la *Cumbre Tajín*, amén de la descontextualización y desterritorialización de los voladores de Papantla, que actúan en la Ciudad de México, Puerto Vallarta, Cancún y otros tantos destinos turísticos. En definitiva, esto representa un efecto negativo de la turistificación: un acto ritual indígena convertido en atractivo turístico. Esto plantea la disputa social, económica y política en torno a los bienes culturales y una modalidad espuria de "la institucionalización de las diversas manifestaciones de la cultura o de su totalidad a partir de los procesos de activación formal del patrimonio inmaterial" (Terán, 2014, p. 59).

En la actual puesta en escena de los voladores: "la patrimonialización permite apreciar el rol central del imaginario y de los imaginarios en estas dinámicas" (De Suremain, 2017, p. 177), pero también el efecto corrosivo de la turistificación del PCI cuando se presenta desterritorializado y descontextualizado en los destinos turísticos.

La pirekua, canto tradicional de los p'urhépechas

La *pirekua* es una expresión musical tradicional de Michoacán, específicamente de la etnia purépecha; esta palabra significa canción, y estas son interpretadas a dos ritmos. Esta manifestación cultural logró su inclusión en la Lista de la UNESCO en virtud de que: "En su sentido social puede entenderse como una forma de platicar entre los *p'urhépecha*, mediante el cual, las y los compositores narran historias, propias o ajenas, para llorar, para reír o, como diría uno de los pireris entrevistados, para sentir" (Flores, 2017, p. 37).

Aunque merece su lugar en la lista, su ingreso estuvo a cargo de las autoridades. Eso tal vez se deba a que en el interior de la comunidad *p'urhépecha* “tienen posturas divergentes con respecto a lo que constituye su patrimonio cultural inmaterial, los usos que podrían desprenderse de él y las mejores maneras de salvaguardarlo” (Ojeda, 2013, pp. 13-14), de ahí que este proceso tuviera desde el principio una orientación hacia la mercantilización.

El motor de la activación patrimonial fue la autoridad local; de hecho, la tramitación de la solicitud fue polémica, dado que los practicantes de la *pirekua* no fueron consultados para realizar el expediente ni para aplicar por la declaratoria. En respuesta, surgió el Movimiento Pireri, y se intensificó la disputa entre un grupo selecto de músicos, las autoridades estatales e instituciones federales, más algunos actores hegemónicos que impulsaron la declaratoria.

Este es un claro ejemplo de los conflictos generados por una patrimonialización, sesgada al grado de que la participación mayoritaria de la comunidad fue anulada, lo que favorece la pérdida del significado simbólico ritual: “No sólo la divergencia de significados y sentidos sino su antagonismo en torno a lo que era y para lo que debería ser la *pirekua*, es decir, existía una clara oposición entre quienes se manifestaban a favor de sus usos comunitarios y los que le daban una orientación hacia sus usos turísticos o mercantilistas” (Flores, 2017, p. 94).

Una falla digna de destacarse en el proceso de activación patrimonial fue la sobrevaloración del producto mercantil, combinada con la omisión del proceso participativo. Los protagonistas de la manifestación cultural del canto y la música pasaron a planos secundarios, cuando la preservación del PCI involucra el aprendizaje de destrezas, métodos y características particulares de la ejecución, conocimientos que se tienen entre los compositores e intérpretes.

La tradición no solo es repetición, también es innovación, actualización y acumulación de saberes en la perspectiva histórica de la composición *pirekua*, la cual se nutre de los elementos de la vida y las tradiciones de la comunidad. La *pirekua* es una creación colectiva y un vínculo social que va más allá de los compositores e intérpretes, descansa en la identidad y la pertenencia que, a través del canto, funde a los practicantes con los oyentes, lo que genera una experiencia estética que

atraviesa transversalmente el sistema simbólico: reunión de la palabra con la comunidad o la comunidad en palabras. Omitir estos elementos deja fuera aspectos definitorios del PCI, como el conjunto de articulaciones sociales inherentes al proceso creativo que comprende conocimientos, valores y creencias específicas de la comunidad.

Cabe señalar que el proceso de desplazamiento lingüístico ha incorporado frases en español, pese a que la pirekua se canta en purépecha; asimismo, la indumentaria tradicional de los cantantes tiene correspondencia con el ritmo predominantemente lento y pausado; otra manifestación peculiar es la inclusión de la participación femenina, puesto que antaño los cantores eran únicamente varones.

Este proceso de activación fue conflictivo, debido no solo a la falta de participación de la comunidad, sino a que hubo obstrucción deliberada en el proceso de información y consulta. La mercantilización se encajó desde el principio, dado que el transcurso de la activación patrimonial se rigió por la visión y encomienda de las autoridades, que utilizaron la pirekua como marca de promoción turística del estado de Michoacán; además de que hubo suplantación de los verdaderos compositores de pirekua por parte de grupos que solo eran intérpretes.

En todo el proceso prevaleció una especie de desigualdad institucional. Aunque introdujeron un concurso que convocaba a todos los ejecutantes del canto purépecha, como estrategia para salvaguardar su condición de PCI (Flores, 2017). Fue evidente la intervención abusiva de distintas autoridades para formar el Comité que se encargaría de tramitar la declaratoria, lo que permitió la manipulación de la consulta pública, elemento esencial de participación social.

Lo peor es que este ejemplo no es un caso insólito o aislado, sino la línea dominante con la que operan los gestores culturales patrocinados por los gobiernos estatales y municipales en la activación patrimonial; supuestamente pretenden “ayudar” a las comunidades a obtener el reconocimiento de la UNESCO, cuando la razón de fondo es consolidar el patrimonio como atractivos turísticos. El resultado, en este caso, fue que la pirekua se colocó como una de las etiquetas mercadológicas para la imagen turística del estado.

Los parachicos en la fiesta tradicional de enero de Chiapa de Corzo

Esta fiesta tradicional se realiza anualmente del 8 al 23 enero en la comunidad de Chiapa de Corzo, Chiapas. Tiene origen prehispánico, pero durante la época colonial se incorporaron rasgos cristianos. En su realización –que incluye coreografías, composiciones, instrumentos musicales, vestimenta, entre otros elementos–, transmite valores simbólicos nutridos por la participación popular. La tradición se fortalece con la costumbre de enseñar a bailar desde la infancia. Dentro de los atuendos, que son únicos, destaca el uso de las máscaras tradicionales, elaboradas, al igual que el resto, con técnicas artesanales, como el bordado en la chalina y el laqueado del chinchin, distintivos de la confección autóctona (Ochoa, 2019).

Esta manifestación cultural obtuvo su nombramiento del Patrimonio de la Humanidad sin problemas de disputa de la legitimidad del proceso debido al atributo de la participación popular abierta. En este tenor, los artesanos de las máscaras se han especializado en el uso de técnicas tradicionales, de manera que no asumen la autoría de sus productos como algo personal, sino como fruto del saber comunitario; sin embargo, una vez obtenido el reconocimiento institucional, los gestores culturales comenzaron a replantear esta idea de la participación comunitaria; de modo que algunos compositores, ejecutantes y líderes de grupo vieron la ventaja de reivindicar su creatividad individual al solicitar el registro de propiedad de sus productos.

Con el registro de “la compilación de técnicas artesanales utilizadas para la elaboración de máscaras, instrumentos musicales e indumentaria, además de la recuperación y registro de letras y música de rezos tradicionales” (Ochoa, 2019, p. 55), abolieron la propiedad comunitaria del patrimonio cultural, de modo que el sentido simbólico de la práctica como una creación comunitaria ancestral se debilitó. A pesar de esto, la participación de la comunidad se ha mantenido, aunque ahora es percibida en calidad de público, como un ente pasivo y no como un agente co-creador del ritual.

La comunidad aseguró que el uso excesivo de esta práctica cultural como atractivo turístico ha “prostituido” la figura de los parachicos (Fernández, 2015); pero otras investigaciones señalan que a partir de la declaratoria por parte de la UNESCO se han desarrollado fenómenos de distinta naturaleza, que van desde las

transformaciones en las máscaras e indumentaria tradicional, hasta la alteridad social que resultó “en un campo de socialización y de generación de tensiones entre locales y fuereños” (Alonso, 2018, p. 68), estos últimos denominados con desdén como *los otros parachicos*.

Los trabajos de la salvaguarda se centraron en la recuperación de letras y música tradicional. La vitalidad del consumo cultural se confirma cada año con la asistencia tumultuosa a la ceremonia. Se entiende que el público acepta la actualización, aunque como un actor secundario. Ochoa (2019) estableció cuatro dimensiones de participación para facilitar una evaluación que reconoce las contradicciones:

- Dimensión social: considera la lealtad del público fundamental, de allí la ponderación del promedio de asistencia, el cual no ha descendido ni en los años de crisis económica.
- Dimensión política: registra el debilitamiento de vínculos locales a nivel de ciudadanía, sobre todo entre las instituciones de los distintos órdenes de gobierno respecto de los ciudadanos.
- Dimensión económica: se refleja en la producción y comercialización de artesanías, en este caso en el incremento de consumo de productos y servicios ligados a la festividad.
- Dimensión cultural: aunque ha habido dificultades por la pérdida de ciertas prácticas-rituales, en general se mantienen las tradiciones y costumbres, al menos en la percepción de la mayoría de grupos de parachicos (Ochoa, 2019).

La Guelaguetza oficial versus la Guelaguetza popular. Un caso de gestión comunitaria exitosa

La fiesta más grande de Oaxaca reúne más de 50 poblaciones de las 17 etnias, de las 8 regiones del estado, que acuden a la capital para celebrar la vida y la unidad de los pueblos desde la diversidad étnica y cultural, a través de la música, la danza, la gastronomía y la artesanía. Para los pueblos originarios esta ceremonia es: “una

expresión de solidaridad ante quien requiere apoyo porque se va a casar, porque tendrá una celebración, construirá su casa o recogerá la cosecha” (Zepeda y Bravo, 2016, p. 47). La celebración data de la época prehispánica, pero durante la Colonia dio lugar a un sincretismo, que desembocó en el festejo de la Virgen del Carmen, razón por la que se realiza anualmente entre el 15 y 20 de julio.

La Guelaguetza –palabra zapoteca que significa ofrenda, regalo, compartir, cooperar– cobró gran popularidad nacional e internacional en el último tercio del siglo XX; como consecuencia, la audiencia ha sido cada vez más numerosa, hasta configurarse como un hito del turismo cultural en México. Esto significa portentosas ganancias que despiertan el interés económico y político, tanto del gobierno estatal como de las élites locales, más allá del valor simbólico que representa para las comunidades indígenas.

El gobierno del estado organiza la Guelaguetza desde 1932, año en que se conmemoró el cuarto centenario de la ciudad de Oaxaca. Una vez conocedores del potencial de esta celebración, desde 1970 se imprimió con un sesgo patrimonialista al patrocinio, al aprovechar la fuerza simbólica e identitaria del evento para que la parte oficialista cazara votantes y oportunidades de negocios; posteriormente, la Secretaría de Turismo facilitaría la intervención de poderes mediáticos, como Televisa.

En 2006, la sección XXII de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) capitaneó la resistencia popular, lo que ligó la defensa del patrimonio cultural a su lucha por educación gratuita para todos, y por la mejora de condiciones laborales de su gremio. Convocaron a otras organizaciones populares y juntos decidieron realizar una Guelaguetza del pueblo y para el pueblo, que pronto fue identificada como *la otra Guelaguetza*.

A diferencia de la festividad oficial, que cobra la entrada a los eventos, las actividades del CNTE son gratuitas y alientan la participación de las comunidades indígenas. Inmediatamente, este evento popular fue objeto de hostigamiento por parte del Estado, quien confió en que algunas acciones represivas liquidarían la perpetuación de la fiesta alternativa; sin embargo, las comunidades no solo resistieron, sino que evidenciaron la desconexión de las autoridades con la esencia del patrimonio cultural oaxaqueño.

Las voces de protesta y desacuerdo cundieron en defensa de la expresión libre de las tradiciones culturales indígenas y en contra de la espectacularización que caracteriza al evento oficial. La festividad paralela se ostentó como una auténtica expresión de arte y cultura popular que da voz a los grupos silenciados. La gratuidad de los eventos fue un eficiente mecanismo de inclusión y la participación popular, interpretado como una oportunidad de justicia para los marginados que no podían pagar la entrada a la Guelaguetza oficial.

En 2019, *la otra Guelaguetza* aprovechó para manifestar su rechazo a las políticas neoliberales, en particular, por sus efectos desastrosos en la educación y, desde luego, por la mercantilización de la cultura en que incurre la Guelaguetza oficial. Además, se reprobó el mal uso de los recursos naturales que impera en la región y hubo repudio para 41 proyectos mineros aprobados por el gobernador, que contabiliza 322 concesiones mineras otorgadas por el gobierno federal. La CNTE encuadró la celebración de *la otra Guelaguetza* como parte de la resistencia de los pueblos indígenas y comunidades afectadas por proyectos mineros.

A poco más de diez años de la primera Guelaguetza Popular, hay suficiente material para evaluar su evolución. Un dato importante es el incremento de las comunidades participantes y el aumento de la asistencia del público, incluido un creciente número de turistas especialmente interesados en la realidad de la otra Oaxaca. Como ambos eventos se realizan al mismo tiempo, quienes no pudieron comprar entradas para la Guelaguetza oficial –se venden rápido, pese a su alto costo– acuden a los eventos gratuitos de *La Otra Guelaguetza*.

A modo de resumen, en la tabla 1 se presenta la visión en conjunto de cómo están evolucionando las gestiones del patrimonio cultural intangible en México.

Tabla 1. Evaluación de la gestión de las manifestaciones culturales de México, inscritas en la lista representativa del PCI

Festividad	Día de muertos	Voladores	Pirekua	Parachicos	Guelaguetza
Características					
Autenticidad (tradición)	x	x	x	x	x
Salvaguarda (protección)					x
Participación	x			x	x
Consulta				x	x
Gestión			x		x
Relación con el turismo	x	x	x	x	x

Fuente: elaboración propia a partir del análisis de los casos.

Conclusiones

En México, los procesos de patrimonialización están atravesados por una disputa en la manera de concebir la activación patrimonial, a partir de la contradicción entre la valoración cultural y la valorización económica. Los casos revisados muestran dos tendencias, cuyo curso está determinado por los usos sociales, políticos y económicos del patrimonio.

En el contexto de la globalización, el uso político y económico del patrimonio cultural intangible por parte de las autoridades hace prevalecer la fuerza de los poderes fácticos sobre la participación comunitaria, aunque también hay ejemplos de resistencia exitosa como el de *La Otra Guelaguetza*. Empero, la gestión del PCI tiende a inclinarse a la mercantilización en detrimento de la salvaguardia.

Las manifestaciones culturales son cada vez vulnerables ante las estrategias economicistas, máxime con la inclusión del turismo, que propicia la conversión del PCI en atractivo turístico. Hasta ahora, las políticas públicas, programas y estrategias de gobernanza relacionadas con la gestión cultural están orientadas a la valorización económica, lo que propicia la mercantilización del PCI de los pueblos, especialmente

si se trata de las comunidades indígenas; con esto, pierden su significación simbólica como referente de identidad y debilitan su papel como elemento de cohesión social.

La confrontación de estrategias no es intrínseca, los actores involucrados en los procesos de patrimonialización podrían complementarse en lugar de oponerse: la valoración y la valorización pueden ir juntas. Empiezan a separarse y entrar en conflicto cuando la dinámica económica se carga hacia el afán de lucro de grupos hegemónicos y poderes de facto, y se desplazan los valores sociales (confianza, cooperación, solidaridad, cohesión, equidad, inclusión, entre otros) habituales en la participación social. Todo esto degrada el valor simbólico de los patrimonios culturales.

Cuando la participación social es mayoritaria, constante y plural, se generan bases sociales con actores comprometidos con la valoración simbólica, que suelen estar más al tanto de lo que se necesita para aplicar a convocatorias y reconocimientos en busca de la salvaguarda del PCI; sus organizaciones de base apuntalan acciones hacia una gobernanza desde abajo. En suma, son capaces de negociar, contener y limitar a los poderes fácticos que pugnan por la mercantilización a ultranza.

Las comunidades conscientes de su patrimonio están mejor preparadas para gestionar su uso social, de manera que los resultados positivos de la valoración simbólica impulsan la valorización económica, con consecuencias distributivas que procuran desarrollo social y humano; no solo se vigilan los aspectos de la conservación patrimonial, sino que la gestión sea apropiada desde el punto de vista ecológico. Esta conciencia del PCI incluye la protección de los procesos patrimoniales y no solo sus productos; considera la valoración cultural como aprendizaje, la producción de bienes culturales como acumulación de conocimientos y saberes, equivalente a un antídoto contra la cosificación de la cultura reducida a una condición de objeto. Oponerse a la conversión de la cultura en mercancía reduce las formas de degradación de la autenticidad, llámese folclorización, espectacularización o turistificación.

Las comunidades están en mejor condición de defender su PCI si lo conocen, catalogan, y, en consecuencia, elaboran y gestionan un plan de salvaguarda para aprovechar el patrimonio, como una fuente de desarrollo y prosperidad para la comunidad. En esa medida conviene trabajar para obtener reconocimientos

institucionales, como su integración en la Lista de PCI y la Lista de Buenas Prácticas; asimismo, es imprescindible cuidar que el éxito no rebase la capacidad de carga de los sistemas locales ni derive en turistificación, pues se trata de ir a favor de la sostenibilidad y el desarrollo humano.

Es imprescindible que los pueblos portadores de patrimonio decidan cómo gestionar su PCI, ellos tienen la propiedad intelectual y moral, y solo a partir de decisiones informadas serán capaces dar continuidad y protección a su patrimonio. La enseñanza que deja este análisis es que algunos patrimonios reconocidos se debilitan debido al desgaste provocado por su mercantilización. Aun así, existe evidencia de comunidades que, incluso sin el reconocimiento, han activado su PCI, en el sentido de fortalecer la identidad, el grado de cohesión, la paz y la restitución del tejido social; como sucede en Uruapan, con su festividad del Día de Muertos, y en Oaxaca, con *la otra Guelaguetza*.

En México se ha hecho ingente trabajo en la composición de un catálogo nacional de PCI; sin embargo, hay retos pendientes en el trabajo del reconocimiento institucional para fines de salvaguarda del PCI de las comunidades indígenas. La aplicación de metodologías participativas contribuiría no solo a recabar datos y dar cuenta de los elementos simbólicos que caracterizan a las manifestaciones culturales, sino a asegurar que la identificación, salvaguarda y contenga las expectativas y participación de todos los agentes involucrados en su protección, con consecuencias distributivas hacia el desarrollo y prosperidad. El análisis de la gestión del PCI es fundamental para su protección, y para evitar que las declaratorias allanen el camino a la mercantilización y deriven en fenómenos como la turistificación.

Bibliografía

- Agüero, A. (2007). *Día de Muertos en Janitzio, Michoacán: del ritual tradicional al espectáculo turístico*. (Tesis de especialidad). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alonso, M. (2018). Los otros parachicos: alteridades en la fiesta grande de Chiapa de Corzo, Chiapas. En Jiménez, Y. (2018) *Fiesta y ritual en la tradición popular latinoamericana*. Ciudad de México, México: Colegio de México.

- De Suremain, C. E. (2017). Cuando la alimentación se hace patrimonio. Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local. *Revista Trace*, (72), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CEMCA, México, pp. 165-181.
- Fernández, A. (2015). Turismo en Chiapas: Estrategias, luces y oscuridades. *Páginas, Revista digital de la Escuela de Historia Universidad Nacional de Rosario*, (14).
- Flores, B. G. (2017). *La pirekua como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad: efectos del nuevo paradigma patrimonial*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Florescano, E. (1993). *El patrimonio cultural de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hiriart, C. (2008). La festividad de Noche de Muertos en Michoacán, México. ¿Un patrimonio inmaterial en riesgo? *Boletín Gestión Cultural N° 17. Gestión del Patrimonio Inmaterial*.
- Linck, T. (2012). Economie et patrimonialisation: Les appropriations de l'immatériel. *Développement durable et territoires*, 3(3).
- López, H. (2015). *Los Voladores de Papantla. Una mirada desde la etnomusicología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Coordinación de Estudios de Posgrado.
- Martínez-de la Rosa, A. (2015). Patrimonialización de elementos culturales inmateriales y desarrollo local sostenible. *Ra Ximhai*, (11), pp. 15-29. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46143101001>
- Ochoa, M. C. (2019). Región y relaciones sociales en la fiesta grande de Chiapa de Corzo. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Chiapas.
- Oehmichen, C. y De la Maza Cabrera, F. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS Revista De Turismo Y Patrimonio Cultural*, 17(1), pp. 53-64. Recuperado de: <http://ojsull.webs.ull.es/ojs/index.php/Revista/article/view/1607>
- Ojeda, L. (2013). Una etnia mexicana frente a su Patrimonio Cultural. El caso de los P'urhépecha de Michoacán. *Revista Memória em Rede, Pelotas*, 3(8).
- Pérez, M. L. (2014). El Día de Muertos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Los dilemas de una convención en Michoacán. *Diario De Campo*, (2), pp. 39-51. Recuperado de: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/5599>
- Pérez, M. L. y Machuca, A. (2017). La patrimonialización ¿un nuevo paradigma? *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*. Ciudad de México, México.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Prats, L. (2006). La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias. *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio*

Histórico, (58), pp. 72-80. Recuperado de: http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/2176/2176#.W_oCMQbzibDe

- Rosas, A. M. (2005). Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México. En García Canclini, N. (ed.), *La antropología urbana en México*. México: UAM-Iztapalapa/FCE, pp. 60-95.
- Sevilla, A. (2017). Los riesgos de la patrimonialización. Una reflexión. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C. La patrimonialización ¿Un nuevo paradigma?* México: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C., pp. 27-31.
- Terán, R. (2014). Capítulo 3. Reflexiones en torno a la relación entre nación, patrimonio y cultura. En Soler, C., Caballero, E. y Nogués-Pedregal, A. M. (coord.), *Conversatorio sobre interculturalidad y desarrollo*. Elche, España: Cantera Editorial, pp. 49-62. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.3192.5520>
- UNESCO. (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 2003*. Paris, Francia. Recuperado de: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- UNESCO. (2006). *Identificar e inventariar el patrimonio cultural inmaterial*. Madrid: AECID. Recuperado de: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/01856-ES.pdf>
- Van Geert, F.; Roige, X. y Conget, L. (2014). *Usos políticos del patrimonio cultural*. Barcelona, España: Universitat de Barcelona.
- Villaseñor, I. y Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12, pp. 75-101.
- Zepeda, E. y Bravo, R. (2016). Prácticas Comunitarias como Patrimonio Cultural Inmaterial: Tres Casos de Comunidades en Oaxaca, México. *Salud y Administración*, 4(9), pp. 41-50.
- Zúñiga, F. (2014). Nuevos usos del patrimonio arqueológico de el Tajín, a través de los procesos de turistificación, mercantilización y espectacularización. *Anales de Antropología*, 48-II.