



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE LA CONSERVACIÓN PATRIMONIAL DE MONUMENTOS HISTÓRICOS EN CONTEXTO LOCAL: EL CASO DE SANTA MARÍA DE LA NATIVIDAD, TETELPAN

TESIS
QUE, PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES
PRESENTA:

EMMANUEL LARA BARRERA

TUTORA PRINCIPAL
DRA BERTHA GEORGINA FLORES MERCADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, ABRIL DE 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi papá, Carlos Lara Razo
(17/07/1950 – 14/08/2021)

Agradecimientos

Como licenciado en restauración con un perfil orientado inicialmente a las ciencias químicas, haber materializado mi pasión por la investigación social con esta tesis es un logro que me llena de satisfacción y orgullo. La oportunidad de haberlo hecho se la debo al posgrado en ciencias políticas y sociales de la UNAM, que me aceptó en su programa y que, con su cuerpo de profesoras, profesores y estudiantes, me proporcionó las bases teórico-metodológicas para hacer un trabajo de esta naturaleza. Doy también las gracias al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología por el apoyo económico que me otorgó en el periodo 2021-2023 para poder realizar esta investigación.

Agradezco especialmente a Georgina Flores, quien me dirigió, orientó y apoyó de manera extraordinaria y paciente, siempre en un ambiente de libertad, confianza, amistad y pensamiento crítico. También a la Dra. Rosa María Lince y al Dr. Fernando Ayala Blanco, quienes me acompañaron y nutrieron en todo momento junto con mis compañeras y compañeros del seminario. Al Dr. Jorge Bartolucci, al Dr. Gilberto Giménez y a la Dra. Susana García Salord, referentes excepcionales de la investigación social cualitativa que me condujeron por el apasionante mundo de la sociología. Al Dr. Héctor Rosales Ayala, quien me presentó autores y obras clave que me fueron de mucha utilidad en esta tesis. A Yolanda Madrid, por haber aceptado ser mi sinodal y por su entusiasmo por explorar y enseñar nuevos y múltiples caminos para analizar y comprender el sentido de la restauración, interés que compartimos con el grupo del Seminario de Discusión Teórica: Maricarmen Castro, Valerie Magar, Isabel Medina, Manuel Gándara, Eugenia Macías, Luis Amaro, Valeria García, Gaby Peñuelas y Cristina Corona, quienes han sido mis interlocutores en la construcción de estas reflexiones y una fuente de inspiración para mí. A todas y todos ellos, mi admiración y reconocimiento por su destacada labor docente, profesional y de investigación.

También agradezco a las y los habitantes de Tetelpan que me recibieron y me concedieron algo de su tiempo para mostrarme el pueblo y platicar conmigo sobre sus tradiciones, sus trayectorias y sus experiencias. En particular a María del Carmen Olalde y Carlos Raúl Castillo Montoya, entusiastas e incansables promotores del patrimonio cultural de Tetelpan, quienes han sido muy generosos y amables conmigo desde el momento que hice el primer contacto con ellos. También a Alberto García, a quien agradezco no sólo las pláticas que tuvimos, sino su valiosa labor de difundir la riqueza cultural de Tetelpan a través de medios impresos y electrónicos, lo cual me permitió tener acceso a fuentes invaluable para alimentar la presente investigación. Mi agradecimiento especial a Rocío, Lety y Paola

Carrasco, quienes me recibieron en su casa y me regalaron el libro del código Techialoyan de Tetelpan, ejemplar que atesoro por la forma en que llegó a mi.

Agradezco también a mis colegas, amigas y amigos de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH, quienes me facilitaron el acceso a los documentos que utilicé en esta investigación. Particularmente a Tomás Villa, Jenniffer Bautista y Blanca Noval, quienes me plantearon el caso de Tetelpan y me ayudaron a iniciar el contacto con los miembros de la comunidad. También agradezco el apoyo de Maricarmen Castro, Mercedes Villegas, Sabrina Ruiz, Ricardo García y mis compañeros del área de Vinculación: Lupita, Jorge, Alan, Aída, Raiza, Rosario y Roxane.

Finalmente, agradezco profundamente a mi familia. A mi papá, quien partió de este mundo cuando comencé el posgrado, pero que me dejó su amor inmenso y la memoria de sus recuerdos para acompañarme en el proceso. A mi mamá, quien me ha apoyado, respaldado e impulsado desde siempre con todo su amor. A mis hermanos, cuñadas y sobrina: Carlos, Marlene, Elenita, Edy y Ange, que son mi soporte y fortaleza en todo momento. Y a Víctor, quien apareció en mi vida para iluminarla, enriquecerla y darme la alegría de tener su compañía durante mis estudios de posgrado.

Índice

| | |
|--|-----------|
| AGRADECIMIENTOS | 3 |
| ÍNDICE..... | 5 |
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| <i>Problema de investigación.....</i> | <i>7</i> |
| <i>Antecedentes y justificación.....</i> | <i>10</i> |
| <i>Enfoque teórico.....</i> | <i>12</i> |
| <i>Pregunta de investigación y objetivos.....</i> | <i>14</i> |
| <i>Supuestos.....</i> | <i>14</i> |
| <i>Aproximación metodológica</i> | <i>15</i> |
| CAPÍTULO 1. LA DIMENSIÓN DISCURSIVA DE LA CONSERVACIÓN PATRIMONIAL..... | 18 |
| 1.1. LA NOCIÓN DE DISCURSO..... | 18 |
| 1.1.1 <i>Formación de objetos</i> | <i>20</i> |
| 1.1.2 <i>Formación de sujetos.....</i> | <i>23</i> |
| 1.1.3 <i>Formación de conceptos.....</i> | <i>25</i> |
| 1.1.4 <i>Unidad del discurso e interdiscursividad.....</i> | <i>26</i> |
| 1.1.5 <i>Discurso y poder</i> | <i>27</i> |
| 1.1.6 <i>Naturaleza política e ideológica del discurso.....</i> | <i>30</i> |
| 1.2. LA CONSERVACIÓN PATRIMONIAL COMO DISCURSO | 31 |
| 1.2.1 <i>Antecedentes históricos de la conservación patrimonial.....</i> | <i>33</i> |
| 1.2.2 <i>El patrimonio cultural como objeto de la conservación.....</i> | <i>47</i> |
| 1.2.3 <i>Los discursos del patrimonio cultural</i> | <i>49</i> |
| CAPÍTULO 2. SANTA MARÍA DE LA NATIVIDAD TETELPAN: CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y SOCIAL | 58 |
| 2.1. LOCALIZACIÓN | 58 |
| 2.2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL PUEBLO DE TETELPAN..... | 61 |
| 2.2.1 <i>Época prehispánica.....</i> | <i>61</i> |
| 2.2.2 <i>Periodo virreinal.....</i> | <i>62</i> |
| 2.2.3 <i>Siglo XIX.....</i> | <i>65</i> |

| | | |
|--|--|------------|
| 2.2.4 | <i>Siglo XX</i> | 68 |
| 2.3. | SOBRE LAS FIESTAS Y TRADICIONES | 79 |
| 2.4. | SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL DE TETELPAN COMO PUEBLO ORIGINARIO | 85 |
| 2.5. | MONUMENTOS ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS DEL PUEBLO DE TETELPAN | 88 |
| CAPÍTULO 3. HACER PATRIMONIO: AGENTES, ENUNCIADOS Y DISCURSOS PATRIMONIALES EN SANTA MARÍA DE LA NATIVIDAD TETELPAN | | 96 |
| 3.1. | LOS AGENTES: TRAYECTORIAS, POSICIONES SOCIALES Y CONTEXTO | 97 |
| 3.1.1. | <i>Asociación civil "Tetelpan Pueblo Vivo"</i> | 97 |
| 3.1.2. | <i>Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH</i> | 100 |
| 3.1.3. | <i>El párroco de la capilla de Santa María de la Natividad, Tetelpan</i> | 103 |
| 3.2. | EL EXPEDIENTE: INTERACCIÓN DIALÓGICA EN UN CONTEXTO INSTITUCIONAL | 106 |
| 3.3. | LA CONSERVACIÓN DE MONUMENTOS HISTÓRICOS COMO PRÁCTICA DISCURSIVA: ANÁLISIS DEL CORPUS DOCUMENTAL 109 | |
| 3.3.1. | <i>Premisas teórico-metodológicas</i> | 109 |
| 3.3.2. | <i>La práctica discursiva: construcción de objetos, sujetos y relaciones sociales</i> | 110 |
| 3.3.3. | <i>El orden del discurso: relaciones de poder, instituciones e ideologías</i> | 120 |
| CONCLUSIONES..... | | 127 |
| REFERENCIAS | | 132 |
| ANEXOS | | 140 |
| | <i>Selección de documentos analizados</i> | 140 |

Introducción

Esta tesis trata sobre los discursos que construyen distintos agentes en torno a la conservación patrimonial de monumentos históricos religiosos en contexto de veneración local, práctica que implica la formación de objetos y de sujetos en un entramado de relaciones entre agentes comunitarios, eclesiales y gubernamentales. El tema es susceptible de análisis desde las ciencias sociales debido a que, en el ámbito actual de la conservación y restauración profesional, circulan distintas narrativas y versiones de la disciplina que, por su naturaleza dialógica, la convierten en una práctica socialmente compleja por la diversidad de significados y enunciaciones que produce. Son precisamente las enunciaciones reproducidas por los agentes señalados las que consideraré y analizaré bajo la noción de discurso que desarrollaremos más adelante.

El análisis de estos discursos permite comprender y analizar cómo es que los agentes comunitarios y eclesiales, en interacción con las áreas de conservación de bienes y monumentos históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), construyen socialmente la idea de “lo patrimonial” y usan el lenguaje en comunicación con la dependencia gubernamental, práctica que sostiene, regula y cuestiona discursivamente ideologías, instituciones y relaciones de poder entre las personas de la comunidad, de la iglesia y de la institución.

Problema de investigación

Para situar nuestro problema de investigación, partimos de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH) de 1972, que estipula que los propietarios tanto de bienes inmuebles como muebles considerados monumentos históricos son responsables de su conservación y restauración (Artículos 6º y 13), intervenciones que deben realizarse con el permiso y bajo la dirección del INAH (Artículos 7º y 12). Esta dependencia exige a su vez, a través de trámites específicos,¹ que toda acción de conservación y restauración de monumentos históricos debe ser realizada,

¹ Particularmente el Trámite INAH-06-001: *Solicitud de licencia de obra para proyectos de conservación-restauración de bienes muebles y bienes asociados a inmuebles*, y el Trámite INAH-02-002: *Permiso de cualquier tipo de obra en un inmueble considerado Monumento Histórico*. Información obtenida en: <https://www.tramites.inah.gob.mx> (consultado el 15 de abril de 2022).

dirigida o supervisada por personas con cédula profesional en restauración. Por su parte, esta Ley define a los monumentos históricos como “los bienes vinculados con la historia de la nación, a partir del establecimiento de la cultura hispánica en el país, en los términos de la declaratoria respectiva o por determinación de la Ley” (Artículo 35) y, más adelante, menciona que estos monumentos son:

Los inmuebles construidos en los siglos XVI al XIX, destinados a templos y sus anexos; arzobispados, obispados y casas curales; seminarios, conventos o cualesquiera otros dedicados a la administración, divulgación, enseñanza o práctica de un culto religioso; así como a la educación y a la enseñanza, a fines asistenciales o benéficos; al servicio y ornato públicos y al uso de las autoridades civiles y militares. Los muebles que se encuentren o se hayan encontrado en dichos inmuebles y las obras civiles relevantes de carácter privado realizadas de los siglos XVI al XIX inclusive (LFMZAAH, 1972: Artículo 36).

Así, vemos que esta Ley y sus derivados construyen discursivamente al monumento histórico como un objeto definido por características temporales (bienes inmuebles o muebles realizados de los siglos XVI al XIX), espaciales (muebles que se encuentren o hayan encontrado en inmuebles de esa temporalidad) y teleológicas (con fines que pueden ser de culto religioso, asistenciales, de ornato público, civiles o militares). Asimismo, construye sujetos (los “propietarios” que tienen la obligación de conservar y restaurar sus monumentos, así como los restauradores profesionales que tienen la encomienda de ejecutar, dirigir o supervisar las obras de intervención) e instituciones (el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que se encarga de ejecutar y hacer cumplir los mandatos de esta Ley).

Dada la naturaleza religiosa de muchos de estos monumentos y su ubicación en ciudades, pueblos y comunidades de todo el país, su conservación y restauración se ha convertido en una demanda social requerida por una diversidad de agentes locales y externos, tales como pobladores, párrocos, funcionarios de gobierno, académicos o turistas. Para dar respuesta a esta demanda, la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) es la dependencia central del INAH encargada de atender las solicitudes ciudadanas de conservación, restauración y mantenimiento de monumentos muebles y muebles asociados a inmuebles estipulados por la LFMZAAH. En el 2019, un año antes de que la pandemia de COVID-19 hubiera llegado a México, en la CNCPC se atendieron 62 comunidades de diversos estados del país, cuyas peticiones se recibieron mediante oficio, correo electrónico, vía telefónica o de manera presencial (Figura 1).

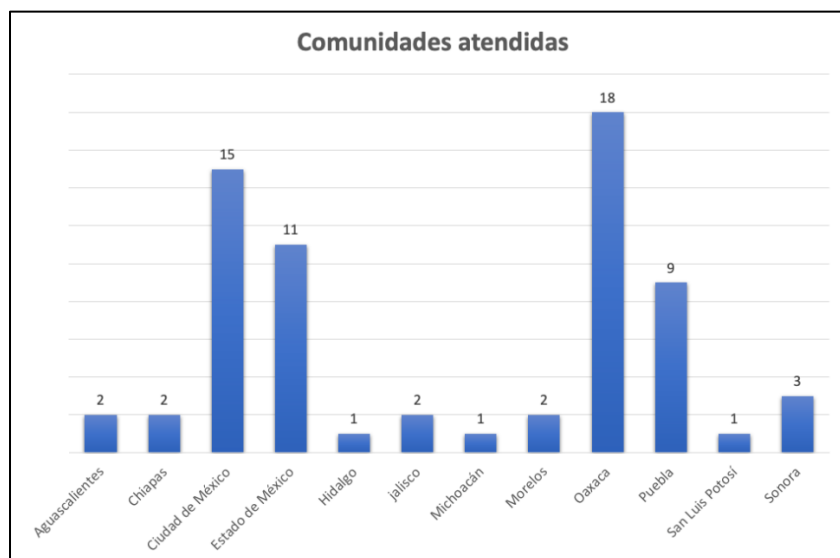


Figura 1. Comunidades atendidas por la CNCPC-INAH en 2019. Fuente: informe anual de trabajo 2019.

Como se puede observar en la Figura 1, los estados que ingresaron más solicitudes de atención al INAH en ese año fueron Oaxaca, Ciudad de México, Estado de México y Puebla. En el caso de solicitudes recibidas mediante oficio, en los expedientes se puede observar que las personas firmantes pueden ser representantes o miembros de mayordomías, comités y comisiones tradicionales, juntas vecinales, asociaciones civiles formalizadas y/o individuos (presbíteros, cronistas o pobladores interesados). Prácticamente todas las peticiones están enfocadas a monumentos históricos competencia del INAH, en donde las y los solicitantes los denominan “patrimonio de la nación”, “nuestro monumento”, “obra de arte colonial”, “obra de gran valor artístico, cultural y económico”, entre otras. Los motivos de sus escritos son variados: por ejemplo, solicitudes de apoyo o de asesoría técnica (como la restauración de imágenes, fumigación de espacios, acompañamiento para realizar inventarios, etcétera), autorización y vistos buenos (para sacar una imagen a procesión o cambiarla de lugar dentro del templo) o denuncias (por daño, robo o intervenciones no autorizadas).

Si bien algunas de estas solicitudes reflejan una alianza entre grupos comunitarios y sacerdotes –como es el caso de un escrito firmado por los fiscales tradicionales y por el párroco de la comunidad de Acopilco, Cuajimalpa, para solicitar el embalaje de una imagen para su traslado–, la mayor parte de ellas refleja conflictos y pugnas alrededor de los bienes de su interés. Es el caso, por ejemplo, de un oficio firmado por representantes de los cuatro barrios de la población de Milpa Alta, en donde los solicitantes denuncian al párroco por restaurar una imagen sin autorización de la comunidad ni del INAH. O también está el caso de otro oficio firmado por integrantes de las Comisiones Unidas de San Bernabé Ocoatepec,

en donde expresan que algunas de las imágenes se han perdido por negligencia del presbítero, quien se ha negado a realizar un inventario en el templo.

Así, a través de los oficios del expediente documental se puede observar que ciertos agentes comunitarios solicitan, describen, demandan o denuncian acciones concretas al INAH a través de enunciaciones que construyen un entramado de objetos, sujetos, significados, prácticas y relaciones de poder (Foucault, 2010: 68; Parker, 1992: 5; Fairclough, 1993: 64). La relevancia del contenido discursivo en estos documentos es que permite dar cuenta de cómo se usa el lenguaje y los mecanismos institucionales para afirmar, actualizar, cuestionar y poner en acción significados y relaciones sociales en el ámbito patrimonial (Fairclough, 1993: 71).

Frente a este panorama y tomando como punto de partida las solicitudes ciudadanas que ingresan al INAH, el problema de investigación se ubica en el terreno de la construcción discursiva de la conservación del patrimonio histórico por parte de agentes locales (comunidad e iglesia) en interacción con la institución oficial de conservación patrimonial: la CNCPC. Así, nuestra atención se centra en la formación de objetos, sujetos y relaciones sociales en torno a una práctica discursiva que está inmersa en relaciones de poder entre agentes comunitarios, eclesiales e institucionales, en donde coexisten –no siempre de manera armónica– ideologías y múltiples formas de entender, usar y apreciar los objetos que han sido valorados como bienes de interés histórico, artístico, religioso y cultural. En ese sentido, de las comunidades que han sido atendidas por el INAH en los últimos años, hemos seleccionado a Santa María de la Natividad Tetelpan de la Ciudad de México para llevar a cabo nuestro estudio por las razones que indicaremos más adelante.

Antecedentes y justificación

Un antecedente importante para esta investigación es el trabajo de Laurajane Smith, por haber introducido el enfoque discursivo en la discusión teórica del patrimonio cultural. En su obra *Uses of heritage* (2006), analiza diferentes formas de usar y comprender al patrimonio cultural: ya sea desde las instancias oficiales o desde los ámbitos locales o disidentes. También construye un concepto crítico de patrimonio donde destaca no solamente su significación social como fuente de identidad y de arraigo geográfico y social, sino también su papel como recurso de poder en disputa por el control cultural que representa. Rodney Harrison (2012), por su parte, contribuye a comprender la construcción de la visión oficial del patrimonio y su dominio social. Otros autores relevantes son Guillermo Bonfil Batalla (1997), Néstor García Canclini (1997) y Gilberto Giménez (2007), quienes han considerado al patrimonio cultural como un concepto y un ámbito construido

socialmente. Estas aportaciones son importantes para esta investigación debido a que ayudan a entender al patrimonio cultural no como un objeto dado, unitario y estático, sino como un resultado histórico, contingente y social en permanente construcción de acuerdo con diversos intereses y visiones de lo patrimonial.

Un estudio que se aproxima al tema de esta tesis es el de Leidulf y Grahn (2012), autores que analizan un conjunto de solicitudes realizadas por habitantes de poblaciones rurales en Noruega a las instituciones nacionales de conservación del patrimonio cultural, quienes solicitan la preservación de un tipo de arquitectura vernácula apreciada a nivel local, pero que no cumple con las características de monumentalidad propias del patrimonio oficialmente reconocido. En su texto, los autores ponen de manifiesto la tensión que existe entre el discurso sustentado por las instituciones y las motivaciones que mueven a los solicitantes ciudadanos.

Por su parte, Georgina Flores (2020) ha investigado los efectos que ha tenido la inscripción de la pirekua en la Lista de Patrimonio Cultural de la Humanidad de la UNESCO, situación que le ha permitido registrar y analizar las formas en que los agentes comunitarios involucrados construyen una concepción diferenciada frente a las instituciones respecto a la práctica lírico-musical y sus sentidos comunitarios patrimoniales.

Alfredo Vega (2018) hace un análisis sociológico de la restauración desde la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, en donde explica que los sectores hegemónicos de las instituciones culturales buscan mantener su posición de dominio a través de acciones como la exclusión, la cual se ejerce bajo la concepción de que la cultura es algo que se “adquiere” y que solo unos pocos iniciados (los “expertos”) pueden entender y manejar. Con esta premisa, argumenta que los restauradores institucionales se adjudican la misión de enseñar a los agentes locales (“profanos”) una dimensión del patrimonio cultural “que no conocían”: la de la historia, la técnica y el arte, acción que es aceptada por ciertos agentes de menor capital en los ámbitos locales y que se traduce en actitudes de reverencia ante los objetos patrimonializados, las instituciones y la profesión (Vega, 2018: 82).

Jaime Delgado Rubio, por su parte, tiene una serie de trabajos relacionados con las situaciones y comportamientos de comunidades vinculadas a sitios arqueológicos en México ante las normativas y políticas del INAH (2014; 2014b; 2019). De estos textos, se rescata la idea de que los agentes locales no han adoptado de manera dócil y pasiva los discursos institucionales relacionados con la valoración y uso de vestigios arqueológicos, sino que se han apropiado –parcial o totalmente– de estos significados para reinterpretarlos dentro de sus referentes culturales como respuesta a sus necesidades de subsistencia material y simbólica (Delgado, 2014: 56).

A partir de esta breve revisión se puede concluir que, si bien se han realizado diversas investigaciones relacionadas con la forma en que los agentes comunitarios perciben, interpretan y se relacionan con la concepción oficial o “autorizada” de patrimonio cultural, ninguna de ellas está enfocada en la construcción discursiva del patrimonio cultural por parte de aquellos grupos que se acercan, por su propia voluntad y en función de sus intereses personales o colectivos, a las instituciones para la conservación de monumentos históricos religiosos en culto. Los resultados de esta investigación serían, desde el punto de vista académico, de gran relevancia debido a que ponen a prueba la forma en que se ha entendido el funcionamiento y operación del discurso patrimonial autorizado en un contexto tan complejo y diverso como el mexicano, tomando en cuenta los testimonios escritos y orales producidos directamente por los agentes involucrados.

Enfoque teórico

La presente tesis tiene su fundamento teórico, conceptual y metodológico principalmente en la noción de discurso desarrollada por Michel Foucault y otros autores adscritos al Análisis Crítico del Discurso (ACD). Hemos seleccionado esta perspectiva debido a que es, al mismo tiempo, una teoría y una metodología que reconoce al discurso y a los enunciados emanados de él como prácticas sociales que constituyen a la realidad en un entramado complejo de relaciones asociadas con el poder, la ideología y las instituciones (Fairclough, 2003: 179; Wodak, 2003: 18).

De acuerdo con Foucault, el discurso es una práctica social que constituye los objetos de conocimiento, los sujetos sociales y las maneras de ser uno mismo, así como las relaciones sociales y los marcos conceptuales que dotan de sentido a lo dicho, lo pensado y lo hecho (Fairclough, 1993: 40). Es importante entender que, bajo esta concepción, los discursos no emanan del interior de los sujetos ni son una “inoculación ideológica” que determina su pensamiento, sino que son la manera en que se articula el conjunto de condiciones que permiten las prácticas y constituyen los escenarios que se erigen como facilitadores o dificultadores de posibilidades, de acuerdo con reglas y relaciones socialmente establecidas (Íñiguez, 2003: 78). Así, una formación discursiva se define como un sistema de reglas que hace posibles ciertos enunciados, objetos y sujetos, pero no otros, en determinados momentos, lugares o instituciones (Íñiguez 2003:76).

Para Foucault, los discursos están ligados al poder; poder que no emana de un sujeto o agente que da órdenes a los otros, sino que es omnipresente: “El poder está en todas partes no porque lo abarque todo, sino porque sale de todas partes” (Foucault, citado en Joas y

Knobl, 2009: 349). El poder social se puede entender como el control que ejerce un grupo sobre las acciones, actitudes, ideologías y discursos de otros grupos (Van Dijk, 2009: 30).

Por su parte, el discurso es tanto un efecto como una práctica generadora de ideologías, entendiendo a la ideología como un sistema de ideas o creencias compartidas por determinados grupos sociales que le dan sentido al mundo, que condicionan el uso del lenguaje, que orientan las maneras de pensar, actuar y relacionarse y que, por lo tanto, son el fundamento de muchas prácticas sociales (Van Dijk, 2003: 7). Los discursos, a su vez, sostienen y son sostenidos por instituciones que determinan las prácticas, las posiciones sociales y las sanciones que son aceptables en determinadas situaciones (Parker, 1992: 17), por lo que los diálogos con las instituciones hacen efectivas, exhiben, señalan o legitiman una multitud de relaciones de poder (Van Dijk, 2009: 84).

La noción teórica y conceptual de patrimonio cultural es también muy importante en esta tesis debido a que es, actualmente, el objeto vigente y más aceptado de la conservación profesional. Gilberto Giménez nos hace ver cómo es que los miembros de todo grupo o sociedad tienden a reservar un sector delimitado del conjunto de bienes, mensajes y comportamientos para presentarlos como simbolizadores de la totalidad de la cultura, los cuales condensan los valores más entrañables y emblemáticos de ese grupo social (Giménez, 2007: 230). Es a partir de los procesos de modernización en el mundo occidental que esta “selección valorizada” se ha concebido como patrimonio cultural (Nivón, 2010; Harrison, 2012), concepción alrededor de la cual se han desencadenado procesos de delimitación conceptual, clasificación e inventario de objetos históricos, artísticos y simbólicos, regulación normativa, institucionalización, explotación económica, aprovechamiento político, investigación científica y el surgimiento de disciplinas dedicadas a su estudio, gestión y conservación. Laurajane Smith hace explícita la naturaleza discursiva de este tipo de prácticas patrimoniales e identifica a esta práctica institucionalizada como “discurso patrimonial autorizado”, el cual:

[...] define al patrimonio como objetos materiales, sitios, lugares y/o paisajes estéticamente placenteros y que no son renovables. Su fragilidad requiere que las generaciones actuales deban preocuparse por proteger y venerar estas cosas para que puedan ser heredadas en el futuro. El discurso patrimonial autorizado supone que el patrimonio es algo que se “encuentra”, que su valor innato, su esencia, es algo que “hablará” a las generaciones presentes y futuras y asegurará su comprensión de su “lugar” en el mundo. La herencia ofrecida por el patrimonio cultural es la creación de un sentido común y compartido de la identidad humana (Smith, 2011: 43).

Si bien la autora señala que este discurso es el dominante en contextos occidentales, también reconoce que las sociedades contemporáneas no adoptan este discurso de manera pasiva, dócil e irreflexiva. Más bien, los diferentes grupos (que ella denomina “subalternos”

o incluso “disidentes”), viven y usan al patrimonio como un proceso social y cultural ligado con actos de recuerdo e identidad que crean maneras diversas de entender e involucrarse con el presente (2006: 2). Vemos así que, en este entramado discursivo, existen diferentes maneras de entender, usar y apreciar los objetos que han sido denominados y valorados como patrimonio cultural.

Pregunta de investigación y objetivos

La pregunta que interesa investigar es:

- ¿Cómo se construye discursivamente la conservación patrimonial de monumentos históricos en contexto local a través de la correspondencia institucional entre agentes comunitarios, eclesiales y gubernamentales?

El objetivo principal de la tesis es:

- Comprender la construcción discursiva de la conservación patrimonial de monumentos históricos, sus significados, sentidos y tipo de relaciones sociales, a través de las enunciaciones producidas por agentes comunitarios, eclesiales e institucionales tomando el caso de la comunidad de Santa María de la Natividad Tetelpan, de la Ciudad de México.

Los objetivos específicos son:

- Analizar los discursos presentes en un expediente documental del INAH relacionado con la conservación patrimonial de monumentos históricos en Santa María de la Natividad Tetelpan.
- Reconstruir los objetos, sujetos y relaciones sociales constituidos discursivamente por agentes comunitarios, eclesiales y gubernamentales en una situación de conservación patrimonial de monumentos históricos.
- Identificar las relaciones de poder, instituciones e ideologías que sostienen la práctica discursiva de conservación patrimonial de monumentos históricos en el ámbito local.

Supuestos

En esta tesis parto de la idea de que el ámbito patrimonial está construido socialmente a través de discursos que son enunciados en una red de interacciones y que está mediado por entornos institucionales (Smith, 2006: 4, Fairclough, 1993: 71; Wodak, 2003: 26). Para ello, retomo la idea de que no hay una realidad social anterior al lenguaje, sino que es éste el

que construye a la realidad social (Iñiguez, 2003: 78, Wetherell y Potter, 1996: 3). Desde esta perspectiva construccionista, el lenguaje es una herramienta usada por los agentes para cambiar el estado de las cosas en el mundo (Ibañez, 2003: 32), que para el caso de esta tesis veremos que consiste en que ciertos objetos e inmuebles adquieran un estatus de monumento y se conviertan en un patrimonio cultural oficial que debe ser atendido por una institución como el INAH.

Esta construcción discursiva se realiza en interacción social con sujetos en diversas posiciones y, por lo tanto, es dialógica (Silvestri, 1993: 63). El intercambio por escrito se manifiesta en diferentes géneros discursivos (Bajtín, 1982: 271), tales como el oficio institucional, la nota periodística, el correo electrónico o los informes técnicos. Con esto se demuestra que los agentes comunitarios, eclesiales e institucionales se insertan y participan en lo que podría denominarse la “gran conversación patrimonial”, lo que es a la vez causa y efecto de la ideología patrimonial.

Así, los agentes a los que nos referimos construyen, a partir del discurso oficial de conservación, versiones propias que toman en cuenta otros discursos –como el nacionalista, el ciudadano, el legal o el religioso y el tradicional– para crear objetos, sujetos, relaciones sociales, ideologías e instituciones significadas y reinterpretadas desde su posición social, en un contexto de interdiscursividad (Fairclough, 1993:68). En este entramado se configuran, además, relaciones de poder que resultan en alianzas, tensiones y conflictos entre agentes locales, institucionales y eclesiásticos que son dinámicas, contingentes y multidireccionales (Fairclough, 1993: 92). Todo lo anterior condiciona modos de expresión, de acción y de pensamiento que se ven reflejados en géneros discursivos mediados por convenciones sociales e institucionales.

Aproximación metodológica

Esta tesis es una investigación cualitativa que busca dar cuenta de los significados, sentidos y relaciones sociales en el ámbito patrimonial a partir de un enfoque discursivo. Para cumplir con el objetivo propuesto, hemos revisado las solicitudes realizadas a la Dirección de Atención Integral a Comunidades (DAIC) de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del INAH en los últimos diez años y hemos seleccionado un caso que cumpliera con las siguientes condiciones: 1) quienes firman los documentos son personas que forman parte de asociaciones comunitarias cuyo objetivo es la conservación patrimonial; 2) que en el contenido de los documentos se observen tensiones y conflictos con otros grupos sociales, 3) que el expediente cuente con suficientes documentos para analizar la interacción por escrito entre los agentes involucrados 4) que la comunidad esté

localizada en la Ciudad de México y 5) que el intercambio documental haya estado activo antes del periodo de la pandemia por COVID-19 (2020-2023).

Así, el caso seleccionado es el de la comunidad de Santa María de la Natividad Tetelpan, en la alcaldía Álvaro Obregón de la Ciudad de México. En este lugar, el día 3 de mayo de 2018 hubo un accidente en donde la cruz atrial de la parroquia se cayó y se fragmentó. Una asociación civil conformada por miembros de la comunidad para la defensa de sus monumentos denunció al párroco ante la CNCPC del INAH debido a que, de acuerdo con su testimonio, el accidente fue causado por la negligencia del padre al permitir que se ataran cuerdas en ella y se lavara por una persona de la localidad. Se puede notar una relación tensa entre el párroco y los miembros de esta asociación civil en todo el 2018, en donde los miembros de la comunidad mantuvieron comunicación con el INAH para obtener su apoyo. Fue hasta que el INAH solicitó un acercamiento con el párroco para solucionar el conflicto que las tensiones disminuyeron. Al final, después de un año de correspondencia institucional, hubo una reunión el 3 de mayo de 2019 en donde las partes –asociación civil, párroco y CNCPC– pudieron dialogar y llegar a acuerdos. En este caso, la CNCPC cumplió un papel de mediador del conflicto.

Para lograr los objetivos planteados en esta tesis, hemos dividido la estrategia metodológica de investigación en dos momentos. El primero consiste en conocer, con mayor profundidad, el espacio social en donde se desarrollaron los hechos señalados. Es decir, la condición geográfica, espacial, temporal, política y cultural de Santa María de la Natividad, Tetelpan. Para ello, se realizó una investigación bibliográfica sobre la comunidad, así como entrevistas a personas de la localidad para profundizar en estos temas. Como lo señalaba Giddens en sus reglas del método sociológico, la inmersión en una forma de vida es el medio único y necesario por el cual un observador puede generar caracterizaciones reconocibles de la actividad social (1975: 165). Habermas destaca, a su vez, que el científico social no puede acceder a la realidad simbólica sólo a través de la observación, sino que debe entenderla a partir de su participación en el medio social e interacción comunicativa, asumiendo que tanto legos como investigadores tienen acceso equivalente al mismo mundo de la vida (1999: 155).

El segundo momento de investigación fue el estudio de las construcciones discursivas en torno al patrimonio histórico religioso a partir del análisis de una selección de documentos del expediente de la DAIC del INAH. La investigación se realizó mediante el Análisis Crítico del Discurso, que es tanto una teoría como una metodología que permite diseñar y aplicar un modelo analítico para la comprensión de textos a través de herramientas derivadas de la teoría de los actos del habla, pragmática, etnometodología y propuestas de autores como Michel Foucault, Mijail Bajtín, Norman Fairclough, Ian Parker, Ruth Wodak y Margareth

Wetherel. En estos expedientes no solamente encontramos oficios formales de solicitud y respuesta, sino también correos electrónicos, notas periodísticas, informes técnicos, fotografías, entre otros, lo cual representa una variedad de géneros discursivos que enriquece las posibilidades de análisis.

De esta forma, en el capítulo 1 comenzaremos con el desarrollo de la noción de discurso para continuar con el análisis de la dimensión discursiva de la conservación patrimonial. En el capítulo 2 nos referiremos al contexto geográfico, histórico y social de Santa María de la Natividad Tetelpan con la finalidad de familiarizar al lector con la localización, los antecedentes históricos, las fiestas y tradiciones, la identidad como pueblo originario y los monumentos arqueológicos e históricos de nuestro caso de estudio. En el capítulo 3 se analizará cómo es que los agentes locales (asociación civil y párroco) e institucionales (CNCPC-INAH) construyen el patrimonio a través de los enunciados y discursos reflejados en el expediente documental. Con lo anterior, estaremos en condiciones de responder nuestra pregunta de investigación y hacer las conclusiones pertinentes.

Capítulo 1. La dimensión discursiva de la conservación patrimonial

1.1. La noción de discurso

Foucault considera que los discursos están fundamentalmente conformados por enunciados que estructuran el mundo social. Sin embargo, él mismo advierte que su concepción teórica no se enfoca en el lenguaje como sistema estructural y representacional, como proponía la tradición impulsada por Ferdinand Saussure, sino que más bien se propone:

[...] no tratar –dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino hacerlo, en cambio, como *prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan*. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “*más*” lo que hay que revelar y describir (2010: 68, cursivas añadidas).

En este sentido, Foucault hace notar que lengua no es lo mismo que discurso. Para él “una lengua constituye siempre un sistema para enunciados posibles: es un conjunto finito de reglas que autoriza un número infinito de pruebas” (2010: 41). El discurso, en cambio:

[...] es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, las cuales pueden muy bien ser innumerables, pueden muy bien, por su masa, sobrepasar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura, pero constituyen, no obstante, un conjunto finito (Foucault, 2010: 41).

Esto quiere decir que mientras el lenguaje tiene una capacidad inagotable de producir palabras y enunciados, el discurso tiene límites: en él, solamente se pueden decir, pensar y hacer determinadas cosas y no otras. La formación discursiva es, en ese sentido, el sistema de reglas que hacen posibles ciertos enunciados, pero no otros, en determinados momentos, lugares e instituciones (Íñiguez, 2003: 76). Dicho de otra manera, el discurso determina los temas y las formas socialmente aceptables de hablar, escribir, pensar y conducirse, lo que implica que restringe otras maneras de expresar y actuar con relación a la temática y los conocimientos construidos alrededor de determinado discurso (Hall, 2001: 72). Es, en suma, un sistema de relaciones que establece las condiciones de posibilidad para que se produzcan determinados enunciados, pensamientos o acciones en un momento histórico dado.

El discurso es, dentro de los límites de su formación, una manera por medio de la cual los sujetos pueden actuar sobre el estado de cosas y sobre los otros a través de los actos del habla, en línea con la propuesta de John Austin (Ibáñez, 2003: 32). Ya desde el giro lingüístico en las ciencias sociales se reconoció el carácter constructivo de la acción lingüística, en donde toda enunciación se considera una acción en pleno sentido y se entiende como un acto en igualdad de condiciones frente a otro tipo de acciones (Íñiguez, 2003: 81). Incluso, ya desde la sociología del conocimiento planteada por Berger y Luckman se reconoce que las palabras dan existencia a los fenómenos (Parker, 1992: 8).

El lenguaje utilizado en el discurso es, por lo tanto, mucho más que una ventana de acceso a la actividad mental o una forma de representar ideas u objetos: es un elemento constitutivo de realidad e interacción. Un acto ilocucionario se considera, dentro de esta concepción, como algo que se ejecuta, realiza o actúa al decir cualquier cosa: tiene una fuerza, la cual se manifiesta ante todo al enunciar, preguntar, mandar o prometer (Escandell, 1996: 57,64). Así, insistimos en que *hablar es hacer algo*, es crear aquello de lo que se habla cuando se habla (Íñiguez, 2003: 78).

Los discursos, en este sentido, contribuyen a la reproducción social y tienen efectos constitutivos en al menos tres esferas (Fairclough, 1993: 64):

- la primera es que el discurso contribuye a la construcción de identidades sociales, posiciones subjetivas de los sujetos y formas de ser uno mismo (función de identidad);
- la segunda es que el discurso ayuda a construir las relaciones sociales entre las personas (función relacional) y;
- la tercera es que el discurso contribuye a la construcción de los sistemas de creencias y conocimientos (función ideacional).

El elemento en común de estas tres funciones es el término “construcción”, que resulta adecuado por tres motivos: en primer lugar porque explica que el discurso se fabrica a partir de recursos lingüísticos que preexisten en el mundo social; en segundo lugar, porque nos recuerda que, entre los muchos recursos lingüísticos disponibles, solamente se utilizarán algunos y no otros; finalmente, porque enfatiza, una vez más, la idea de que el discurso está orientado a la acción, donde el lenguaje tiene consecuencias prácticas (Wetherel y Potter, 1996: 3).

Vemos así que el discurso no solamente es socialmente constitutivo, sino que también está formado y restringido por la estructura social. Esto es, hay una relación dialéctica entre la práctica discursiva (lenguaje en uso) y la estructura (reflejada en normas y convenciones históricamente constituidas, clases sociales, marcos instituciones, condiciones políticas y

económicas, entre otras), de tal manera que la segunda es tanto condición como efecto de la primera (Fairclough, 1993: 63). Esta manera de entender al discurso nos permite evitar dos posibles malentendidos (Fairclough, 1993: 65): el primero es sobredimensionar la determinación social del discurso, lo que implicaría pensar que el discurso es un mero reflejo de estructuras fijas y unitarias que tienen un efecto mecánico en las prácticas discursivas. El segundo es sobredimensionar la construcción de lo social a través del discurso, lo que nos previene de pensar que la constitución discursiva de la sociedad emana de un libre juego de ideas en la cabeza de las personas para, más bien, entender al discurso como una práctica social enraizada y orientada en estructuras sociales auténticas y reales. Con esto, vemos que la perspectiva dialéctica del discurso entiende a las prácticas y a las estructuras como elementos en interacción que no mantienen una posición fija ni unitaria y que no están libres de contradicción y conflicto (Fairclough, 1993: 65).

Al ser lenguaje en uso, el discurso es una práctica social que de ninguna manera puede ser individual (Silvestri, 1993: 32), por lo que tiene consecuencias en el mundo concreto y tiene la facultad de producir objetos, sujetos, conceptos y temáticas determinados, como profundizaremos a continuación.

1.1.1 Formación de objetos

Por objetos, Foucault se refiere a *objetos de saber o de conocimiento*. Es decir, las entidades que disciplinas particulares, ciencias o campos de conocimiento reconocen como áreas de interés y que toman como objetivo en sus investigaciones (Fairclough, 1993: 41). Así, términos como “locura”, “nación”, “raza” o “arte” son objetos producidos, construidos y reproducidos dentro de los límites de un discurso en una época y cultura determinada. Por ejemplo, la “locura” –entendida como enfermedad mental– es un objeto construido en el discurso médico-psicopatológico moderno que surgió en la Europa occidental del siglo XIX que, aunque aún permanece vigente en la mayoría de los sistemas de salud contemporáneos, no siempre se consideró así. Antes del surgimiento de este discurso, en la Edad Media, a los “locos” no se les clasificaba como enfermos mentales, sino que se les confería “extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en su plena ingenuidad lo que la sabiduría de los otros no puede percibir” (Foucault, 2005: 16), con lo que se demuestra que la concepción de “locura”, propia del discurso médico-científico moderno, no se ha mantenido como una realidad permanente, inalterable y universal, sino que es el producto de una construcción social expresada en discursos que tienen una vigencia espacial y temporal específica. Nada asegura que, en el futuro, la “locura” siga considerándose una enfermedad de la mente. Lo mismo se puede decir de todo tipo de objetos discursivos, como por ejemplo la “homosexualidad”, la

“justicia” o la “feminidad”, términos que se han originado, entendido, reproducido y transformado de formas particulares y diferentes en las distintas épocas y culturas.

De hecho, en contra de la idea intuitiva de que un determinado discurso disciplinar se caracteriza por la unidad y permanencia de su objeto (por ejemplo, pensar que el objeto del discurso médico es la “salud” o la “enfermedad”), Foucault encontró que los discursos “están lejos de referirse a un solo objeto, formado de una vez para siempre, y de conservarlo de manera indefinida como su horizonte de idealidad inagotable” (2010: 47). El discurso, más bien, es el “espacio en el que diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman” (Foucault, 2010: 48). El autor utiliza el ejemplo de la locura para clarificar esto:

La unidad de los discursos sobre la locura no estaría fundada sobre la existencia del objeto “locura”, o la constitución de un horizonte único de objetividad: sería el juego de las reglas que hacen posible durante un periodo determinado la aparición de objetos [...] El juego de reglas que definen las transformaciones de esos diferentes objetos, su no identidad a través del tiempo, la ruptura que se produce en ellos, la discontinuidad interna que suspende su permanencia (Foucault, 2010: 48).

El discurso no solo construye a sus objetos, sino que también determina cuáles son los significados y prácticas sociales asociados a éste. A pesar de que esta visión constructivista de los objetos se ha criticado por relativista (Smith, 2006: 14), Stuart Hall (2001: 73) hace ver que no es que los objetos en el discurso no tengan una existencia concreta y material en el mundo físico y social: lo que defiende es que *nada tiene significado fuera del discurso* y que el significado atribuido a estas entidades tangibles se transforma conforme cambian los discursos a través de las épocas y de las culturas. Foucault lo expresa así:

En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de las “cosas” [...] Sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica (2010: 67, cursivas del autor).

De esta manera, cuando Foucault menciona que busca “prescindir de las cosas” no pretende poner en duda que las cosas existan, sino enfatiza que su sentido depende del discurso, de sus reglas y de su sistema de relaciones. Es el discurso, y no las cosas en sí mismas, las que producen conocimiento y significado (Hall, 2001: 73). De esto se deriva una observación muy importante: “no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos [...] El objeto [...] no se preexiste a sí mismo [...], existe en las condiciones positivas de un haz complejo de relaciones” (Foucault, 2010: 63). Con esto se refuerza, nuevamente, que la existencia de los objetos –significativamente

hablando— depende del discurso y que su sentido solamente puede ser comprendido en determinadas dimensiones espaciales y temporales.

Ontología y epistemología de los objetos del discurso

Para profundizar en el entendimiento del carácter ontológico y epistemológico de los objetos del discurso, algunos autores del Análisis Crítico del Discurso (ACD) han adoptado el realismo crítico de Roy Baskhar (Parker, 1992; Fairclough, 1993; Smith, 2006; Skrede y Holleland, 2018). En el enfoque realista, las “cosas”, en el sentido amplio de la palabra, se pueden entender a partir de tres categorías existenciales: estatus de objeto ontológico, estatus de objeto epistemológico y estatus de objeto moral/valorativo (Parker, 1992: 29).

- El estatus ontológico se refiere a que las cosas existen independientemente del conocimiento que tengamos de ellas y que, por lo tanto, hay un mundo físico más allá del lenguaje (Skrede y Holleland, 2018: 83).
- El estatus epistemológico considera, por su parte, que el conocimiento de estas cosas es socialmente construido e históricamente situado (Skrede y Holleland, 2018: 81), de manera que se descarta la idea de que los objetos ontológicos tengan una esencia única y verdadera que sea descubierta por los sujetos.
- Por último, el estatus moral y valorativo refleja las formas culturales dominantes de pensamiento en donde las personas “crean” a los objetos en el marco de una retórica axiológica, política y típicamente ideologizada (Parker, 1992: 32).

Un ejemplo de aplicación de estas tres dimensiones es la esquizofrenia, noción que tiene un estatus como objeto de conocimiento (epistemológico) que se cree que descansa en el cromosoma cinco del ser humano (ontológico) pero que, de hecho, se reconoce y diagnostica a partir de los debates de psiquiatría médica institucionalizada (moral/valorativo).

El realismo crítico propone, de igual forma, que las sociedades son sistemas laminados, en donde los fenómenos se pueden describir a partir de tantas capas de la realidad como sea necesario: en parte material, en parte social, en parte política, o las que se requiera (Skrede y Holleland, 2018: 83).

Concluimos entonces que el discurso se ocupa de la manera en que los “objetos” se crean y reproducen en los ámbitos epistemológico y moral/valorativo, pero sin descartar que las “cosas” tienen una existencia ontológica real y física que pueda ser interpretada de múltiples formas, de tal manera que puede haber diferentes sentidos sobre la realidad, pero que la realidad puede estar fuera del sentido (Parker, 1992: 36).

1.1.2 Formación de sujetos

Así como el discurso produce objetos, el discurso también construye a los sujetos. Desde este enfoque, un determinado sujeto social –como por ejemplo “el médico”, “el criminal”, “la madre”– no puede estar fuera y ser independiente del discurso, sino que está caracterizado por él y sometido a sus reglas, convenciones y disposiciones de poder y de saber (Fairclough, 1993: 43).

En sus obras más tempranas, Foucault se adhiere a la tradición estructuralista francesa cuando postula que es el discurso, y no el sujeto, quien “habla”, actúa y produce el saber en determinado entorno social. Bajo esta concepción, a pesar de que los sujetos tienen la capacidad de actuar bajo sus propios motivos o producir enunciados particulares, en realidad están operando dentro de los límites del discurso en un periodo y cultura determinada (Hall, 2001: 79). Por lo tanto, los sujetos del discurso no pueden considerarse autores y fuente del saber que enuncian, sino una especie de instrumento por medio del cual se expresa lo que puede ser expresado en un discurso dado.

Sin embargo, es importante mencionar que, hacia el final de su producción, Foucault le concedió al sujeto mayor capacidad de reflexividad tanto sobre sí mismo como de su conducta a través de la noción de “estética de la existencia” (Mancilla, 2020; Podestá, 2015; Builes, 2012). Debido a que Foucault murió en 1984, no pudo desarrollar de manera extensa esta forma de concebir al sujeto, pero la intención reflejada en su trabajo tardío deja ver que los individuos pueden tener agencia más allá de las estructuras. Considerando lo anterior, en esta tesis nos adherimos a la visión dialéctica de Fairclough, quien tiene una visión conciliadora al reconocer que las acciones y pensamientos de los sujetos están determinados por los discursos, pero que existe un margen de acción y libre albedrío a través de las prácticas discursivas, lo que puede provocar cambios y efectos en el discurso y en las estructuras (Fairclough, 1993: 73).

En la *Arqueología del saber*, Foucault plantea que es a través del discurso que se definen las características de los sujetos sociales. Esto es, sus estatutos, los ámbitos institucionales en los que se encuentran y las posiciones que ocupan o pueden ocupar. El estatuto del sujeto corresponde al “derecho reglamentario o tradicional, jurídicamente definido o espontáneamente aceptado, de pronunciar un discurso” (Foucault, 2010: 69). Esto es, a la facultad que tiene un individuo –de entre todos los individuos parlantes– de emplear el lenguaje propio de un determinado discurso (Foucault, 2010: 69). Bajo esta idea y poniendo como ejemplo a la figura del “médico”, éste es un sujeto que:

1. Tiene asignada la exclusividad para detentar las competencias y el saber relacionado con temas de la salud y la enfermedad. Está fuera de lugar, por ejemplo, que un

carpintero diagnostique patologías del corazón y determine un tratamiento para su recuperación.

2. Sostiene un sistema de diferenciación y de relaciones con otros individuos o grupos vinculados con su propio estatuto. El médico, en este entramado discursivo, se relaciona con y se distingue de enfermeros, químicos farmacéuticos, psicólogos, nutriólogos, entre otros agentes que comparten la misión de procurar la salud.
3. Tiene un cierto número de rasgos que definen su funcionamiento en relación con el conjunto de la sociedad. El médico, por ejemplo, se distingue por características típicas como el uso de bata blanca y estetoscopio, así como por ser personas pulcras y sensibles a los síntomas de sus pacientes.

Así, se concluye que la formación de los sujetos en el discurso consiste en la producción y reproducción de figuras típicas que personifican formas particulares de conocimiento, que se diferencian de otros sujetos, que tienen atributos enmarcados discursivamente y que son específicas de ciertas épocas y culturas.

Por otro lado, el discurso también determina los ámbitos institucionales desde donde se coloca el sujeto, de tal manera que el mensaje enunciado sea legítimo, tenga respaldo y pueda tener un punto de aplicación (Foucault, 2010: 70). En el caso del ejemplo médico, estos ámbitos pueden ser el consultorio, el hospital o los laboratorios clínicos, como lugares que producen y son producto de los discursos.

En tercer lugar, los sujetos ocupan posiciones dentro del discurso. Esto es, el discurso provee de un lugar desde donde los conocimientos y significados particulares tienen sentido, por lo que los individuos deben identificar las posiciones que el discurso ha construido para ellos, sujetarse a sus reglas y transformarse en sujetos partícipes en su dinámica de conocimiento y poder (Hall, 2001: 80). Es por esto que, cuando se analiza un texto o enunciado cualquiera, lo importante no es concentrarse en la relación entre el autor y lo que se dice, sino en determinar qué posición puede y debe ser ocupada por el individuo sujeto de ese discurso (Fairclough, 1993: 43). Estas posiciones se caracterizarán por estatutos formales e informales que guían la acción, así como por roles, intereses, recursos, relaciones intersubjetivas de alianza y de oposición o márgenes de maniobra que variarán considerablemente según el tipo de posición que se ocupe (Bertaux, 2005: 27). De esta forma, un mismo enunciado puede ser recibido e interpretado de distintas maneras, dependiendo del sujeto construido discursivamente (Parker, 1992: 10)

Foucault no cree, sin embargo, que los sujetos del discurso tengan un único estatuto y se instalen en un solo ámbito institucional para ocupar una posición estática e inalterable en el entramado social, sino que piensa que los sujetos son parte de relaciones dinámicas, múltiples, cambiantes, dispersas y fragmentadas. Bajo esta idea, lo que mantiene la unidad

y cohesión en un discurso son las reglas y las relaciones entre los sujetos que conforman el sistema. Como él mismo lo expresa:

Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión [...] Se buscará en él, más bien, un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso concebido así no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde puede determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo (Foucault, 2010: 75).

En conclusión, el sujeto está constituido, es reproducido y puede ser transformado en y a través de las formaciones discursivas, donde los estatutos, ámbitos institucionales a los que pertenece y posiciones de los sujetos son construidas socialmente, además de que pueden ser múltiples y diversas. Una crítica que se le ha hecho a esta concepción es que tiene un fuerte sesgo estructuralista que excluye la agencia social de los individuos en sentido pleno, pero es a través de la concepción dialéctica de Fairclough (1993: 45) que podemos ajustar esta limitación teórica.

1.1.3 Formación de conceptos

Para Foucault, los conceptos también son construidos en el discurso y consisten en una batería de categorías, elementos y tipos que determinada disciplina utiliza para definir su objeto o campo de interés (Fairclough, 1993: 45). De manera análoga a los objetos y sujetos del discurso, la formación discursiva no define un conjunto unitario y estable de conceptos en una relación bien definida entre ellos, sino que el panorama es más parecido a una configuración posible de conceptos cambiantes (Fairclough, 1993: 45). Así, el discurso se caracteriza por ser un sistema de dispersión que, sin perder su unidad y coherencia –gracias a las reglas y relaciones que lo constituyen–, admite una multiplicidad de conceptos que emergen de manera simultánea y sucesiva, se transforman y eventualmente se pueden volver incompatibles entre sí (Foucault, 2010: 51).

En este sentido, los conceptos coexisten en una dinámica de entrecruzamiento, sustitución, exclusión, alteración recíproca y desplazamiento (Foucault, 2010: 81-82). Esta situación no es ajena a la experiencia, ya que no es extraño advertir que las disciplinas científicas –sobre todo las de corte social– tienen problemas con el establecimiento de conceptos homogéneos, consensuados, universales y necesarios en el ámbito de su conocimiento. Tal es el caso de conceptos centrales en diversas ciencias, como son el de “cultura” en antropología, el de “enfermedad” en la medicina o el de “justicia” en el estudio de leyes; en todos los casos, las nociones son difícilmente entendidas de la misma forma en todas las épocas y por todas las culturas, lo cual se explica precisamente por el campo de dispersión

que caracteriza a los discursos. De hecho, los distintos sujetos emisores del discurso tendrán cada uno una visión sesgada del discurso, oscilando entre los que se benefician por el discurso –y que ni siquiera querrán reconocerlo como “discurso”– y los que son oprimidos por el mismo –quienes estarán inconformes por la manera en que el discurso habla de las cosas y los categoriza de determinada manera–, de tal manera que habrá una competencia en el ámbito discursivo por cómo se entienden e interpretan los conceptos y significados que circulan en la red de interacciones (Parker, 1992: 11).

1.1.4 Unidad del discurso e interdiscursividad

Hemos visto cómo es que los objetos, los sujetos y los conceptos de los discursos se caracterizan más por su fragmentación que por su unidad, en donde permanentemente están surgiendo nuevos elementos, se transforman e intercambian posiciones, sentidos y significados ¿Cómo es posible, entonces, la unidad de los discursos? Foucault propone que los discursos se pueden entender, más que como campos perfectamente delimitados y estables en el tiempo, como sistemas de dispersión (2010: 55). Es decir, como dominios en los cuales pueden coexistir una multiplicidad de objetos, sujetos, modalidades enunciativas, posiciones, conceptos y temáticas, pero que mantienen una coherencia y unidad gracias al juego de relaciones y las reglas del sistema de formación que permiten estas condiciones de heterogeneidad y constante transformación. Como él mismo refiere:

Estos sistemas de formación no deben ser tomados por unos bloques de inmovilidad, unas formas estáticas que se impusieran desde el exterior al discurso y que definieran de una vez para siempre las características y posibilidades [...] Por sistema de formación hay que entender, pues, un haz complejo de relaciones que funcionan como regla: prescribe lo que ha habido ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en juego tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o cual estrategia. Definir en su individualidad singular un sistema de formación es, pues, caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica (Foucault, 2010: 99).

De esta forma, se establece que cada discurso tiene un dominio que, aunque heterogéneo, mantiene coherencia y unidad. Sin embargo, esta coherencia es temporal ya que los discursos son ubicados en momentos específicos de la historia. Los objetos a los que se refiere son objetos constituidos en un momento del pasado, pero que no pueden mantenerse inalterados por siempre (Parker, 1992: 16). En ese sentido, los objetos transitan por coyunturas y tiempos que pueden ser de corta, mediana, larga y muy larga duración, tal como lo planteó Fernand Braudel, en donde la existencia de temporalidades externas es preexistente al desarrollo de vidas singulares (DeConinck y Godard, 1998: 58). Este tipo de

reflexión histórica supone una teoría del desarrollo del discurso en diferentes niveles, en donde la periodización impone el ritmo a la evolución de las formaciones discursivas.

Foucault reconoce que cuando diferentes discursos entran en contacto ocurren relaciones de analogía, de oposición o de complementariedad entre ellos (Foucault, 2010: 89), así como procesos de retroalimentación, interpelación e interrogación mutua (Íñiguez, 2003: 78). Michel Pecheaux llamó interdiscursividad a este contacto entre discursos y los procesos de mutua influencia y transformación que ocurren en ellos (Fairclough, 1993: 40), de tal manera que la existencia de diferentes discursos y el contacto que tienen entre sí es lo que contribuye a su diferenciación, identificación y delimitación. Como dice Foucault: “Se puede, en fin, describir entre varios discursos relacionados de delimitación recíproca, cada uno de los cuales se atribuye las señales distintivas de su singularidad por la diferenciación de su dominio, de sus métodos, de sus instrumentos, de su dominio de aplicación” (2010: 90).

La interdiscursividad es, en este sentido, una configuración compleja e interdependiente de formaciones discursivas que conforma lo que se ha llamado orden del discurso, que no es más que la unidad estructural que subyace a todo evento discursivo (Fairclough, 1993: 68). Esta totalidad de prácticas discursivas se compone de tipos particulares de discursos (denominados elementos) que pueden ser contradictorios o complementarios en su interacción (Fairclough, 1993: 69).

Estos elementos o discursos pueden ser discretos y bien definidos, o bien pueden tener límites difusos que actúen como líneas de tensión, en cuyo caso existe la posibilidad de que las formaciones discursivas se transformen y rearticulen a partir de condiciones endógenas, tales como las diversas posiciones que puede ocupar un sujeto social a través de diferentes contextos y actividades en el contexto de tensiones de poder (Fairclough, 1993: 69). Es precisamente la interdiscursividad la que permite que los discursos sean dinámicos y puedan transformarse con el tiempo, donde nuevos elementos se constituyen a través de la reconfiguración de los límites de elementos anteriores (Fairclough, 1993: 69). En suma, un orden del discurso no es un sistema cerrado, rígido y estático, sino más bien un sistema abierto que queda expuesto a cambios como consecuencia de las interacciones entre discursos (Parker, 1992: 15).

1.1.5 Discurso y poder

En esta tesis nos sumamos a la idea de que el poder no es un concepto meramente teórico y abstracto, sino una práctica social omnipresente en la experiencia humana (Foucault, 1980; Van Dijk, 2009). Por estar estrechamente ligado a los discursos y al uso del saber

producido en ellos, el poder no tiene un lugar específico, exclusivo ni centralizado. De hecho, a diferencia de otras corrientes teóricas –como las marxistas–, Foucault no pensaba que existieran grupos o individuos particularmente poderosos que impartieran órdenes para ejercer su poder sobre los sujetos (Joas y Knobl, 2009: 348), sino que:

La condición de posibilidad del poder [...] no está en la existencia original de un punto central, no en un sol de soberanía del que irradian formas derivadas o inferiores, sino en el tembloroso pedestal de las relaciones entre fuerzas que en su desigualdad incesantemente producen estados de poder que son siempre locales e inestables. La omnipresencia del poder no resulta de que el poder tenga el privilegio de reunirlo todo bajo su unidad inmovible, sino de que se genera en cada instante y en cada punto –o más bien en cada relación entre punto y punto–. El poder está en todas partes no porque lo abarque todo, sino porque sale de todas partes [...] el poder no es una institución, no es una estructura, no es la poderosidad de algunos poderosos (Foucault, citado en Joas y Knobl 2009: 349).

El poder, en esta concepción, es una propiedad de las relaciones entre los grupos sociales, las instituciones o las organizaciones: “Si hablamos de estructuras o de mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras” (Foucault, 1988: 12). Por ello, una característica esencial del poder es que es social y no individual, además de que se ejerce y “distribuye” en dominios o campos de acción específicos tales como el de las instituciones gubernamentales, la ley, la educación, los medios, la familia, entre otros (Van Dijk, 2009: 121).

Lo que caracteriza al ejercicio del poder es fundamentalmente la capacidad de lograr que los otros actúen de determinada manera, de guiar conductas: de incitar, inducir, seducir, facilitar o dificultar determinados comportamientos en los sujetos. En este sentido, el poder no es el ejercicio de la fuerza, de la violencia, de la coerción y ni siquiera del consentimiento o de acuerdos para obtener determinados resultados, sino que “es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes” (Van Dijk, 2009: 15). Esto quiere decir que el ejercicio efectivo del poder conlleva necesariamente el convencimiento de los individuos para actuar de determinada manera, por su propia voluntad, en un campo donde existan diversas opciones posibles de actuar. Así, Foucault relaciona el ejercicio del poder con la noción de gobierno utilizada en la Europa del siglo XVI, que es el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos en donde gobernar consiste en “estructurar el posible campo de acción de los otros”, en un modo de acción singular que no sea ni belicoso ni jurídico (Foucault, 1988: 15). El poder, bajo esta idea, solamente se puede ejercer sobre personas en un contexto de libertad: “sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y

diversos comportamientos” (Foucault, 1988: 15). La esclavitud, desde esta perspectiva, se trata de una relación física de coacción y no de poder. En otras palabras, el poder social se entiende como el control que ejerce un grupo sobre las acciones y estructuras sociocognitivas de otro, influyendo en sus conocimientos, actitudes e ideologías (Van Dijk, 2009: 122).

Visto así, Foucault distingue al poder negativo del positivo, sin que estas categorías tengan necesariamente una connotación moral. El poder negativo es una concepción caracterizada por la represión, por una visión meramente jurídica del poder, por destruir, disminuir, prohibir o restar: “se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición” (Foucault, 1980: 182). Para el autor, esta forma de poder es ineficaz, dispendiosa, discontinua, costosa económicamente, aleatoria en sus resultados y susceptible de escapatoria o de resistencias, por lo que ciertamente no son los mecanismos más eficaces y eficientes para influir en la conducta de los demás. En cambio, el poder positivo es constructivo y aditivo: “lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice que no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos” (Foucault, 1980: 182). Son procedimientos que permiten hacer circular los efectos del poder de forma continua, ininterrumpida, adaptada, “individualizada” en el cuerpo social entero. Destacamos, en este punto, que son estas formas de poder las que producen y sostienen las reglas y relaciones que constituyen a los discursos, por lo que poder y discurso están profundamente relacionados.

Esta forma productiva de poder tiene sus dispositivos propios, que consisten en mecanismos ligados al discurso y a la verdad emanada de él a través de enunciados y acciones para educar, convencer, difundir, invitar, incitar y modificar la conducta en ciertas maneras. De hecho, estos procesos de poder y verdad son producidos y transmitidos bajo el control no exclusivo, pero sí dominante, de algunos grandes aparatos políticos y económicos tales como las instancias de gobierno, las universidades o los medios de comunicación (Foucault, 1980: 187). Son estas instituciones las que, como hemos visto antes, respaldan a los sujetos producidos por los discursos.

Un error común que conviene señalar es suponer que el poder es inherentemente “malo” y que se debe de atacar o criticar automáticamente. Ésta es una concepción limitada del poder ya que la sociedad no podría funcionar si no existiera orden, control, frenos o contrapesos (Van Dijk, 2009: 41). Es evidente que el poder puede emplearse con propósitos moralmente positivos, como cuando los padres educan a los niños, los medios dan información, los políticos gobiernan o los médicos curan a los pacientes. Lo que debe señalarse y condenarse es el abuso del poder, que es cuando se ejerce el control en

beneficio de aquellos que lo poseen y en detrimento de los sujetos controlados (Van Dijk, 2009: 30).

1.1.6 Naturaleza política e ideológica del discurso

El discurso es también una práctica política que establece, sostiene y transforma las relaciones de poder entre entidades colectivas como instituciones, comunidades y otros grupos organizados (Fairclough, 1993: 67). Es en esta red de prácticas institucionalizadas que las relaciones de poder y las ideologías particulares se difunden y naturalizan, por lo que podemos decir que la práctica política y la ideológica no son independientes una de la otra en el discurso (Fairclough, 1993: 67). De hecho, las ideologías son la base de las prácticas de los miembros de un grupo dominante y típicamente institucionalizado, ya que a través de ellas justifican, legitiman, condonan o aceptan las prácticas de poder y dominación que puedan ejercer (Van Dijk, 2003: 34). En ese sentido, la política gira alrededor de la habilidad de estos grupos hegemónicos para empujar la historia en formas particulares, como una esperanza para el futuro (Parker, 1992: 22) y como una forma de mantener o incrementar su propio poder y recursos en los que se fundamenta (van Dijk, 2003: 34).

Entendemos a la ideología como un sistema de creencias e ideas políticas, morales, religiosas, etcétera, compartidas por los grupos que contribuyen a la producción, reproducción o transformación de las relaciones de poder (Fairclough, 1993: 87), dándole sentido al mundo, proporcionando el fundamento de muchas de las prácticas de los miembros y guiando la interpretación de los acontecimientos (Van Dijk, 2003: 5,7).

Las ideologías surgen de los intereses, de la lucha y del conflicto de un grupo frente a los otros, de tal manera que están asociadas a las propiedades características de una colectividad (como la identidad social, jerarquía, clase, género, postura política y religiosa, relación con otros grupos, etcétera) y sitúan, por lo tanto, a un “Nosotros” frente a un “Ellos” (Van Dijk, 2003: 7,10). Destacamos que las ideologías son sociales porque, así como no hablamos idiomas individuales, tampoco tenemos ideologías personales: son creencias intersubjetivas que se naturalizan y adquieren en los procesos de socialización a través del discurso, cuando escuchamos, aprendemos y leemos a los miembros del grupo social al que pertenecemos (Van Dijk, 2003: 10).

El discurso es, de esta manera, una forma objetivada –en textos, habla, interacción verbal y cualquier otra forma de lenguaje y comunicación– en que se reproducen las ideologías en la sociedad. Las prácticas discursivas están cargadas de ideología en tanto ellas incorporan

significaciones que contribuyen a sostener o reestructurar las relaciones de poder (Fairclough, 1993: 91).

Sin embargo, esto no quiere decir que todo discurso sea irremediablemente ideológico, en parte porque si todo fuera ideológico se relativizaría demasiado para ser identificado como categoría analítica particular (Parker, 1992: 19) y en parte porque no necesariamente en todas las relaciones de poder existen intentos de dominación o aprovechamiento para beneficios propios (Fairclough, 1993: 91).

De esta manera, concluimos la revisión de los fundamentos teóricos y conceptuales que nos permiten comprender la noción de discurso para que, con esta información, estemos en condiciones de analizar, en el siguiente apartado, el carácter discursivo de la conservación patrimonial.

1.2. La conservación patrimonial como discurso

Hemos visto cómo es que la noción de discurso es útil para el análisis social de los campos del saber y de las ciencias humanas, tal y como lo hizo Foucault con la medicina, la psiquiatría o la gramática (Fairclough, 1993: 38). La conservación patrimonial es, en ese sentido, una disciplina que se ha instalado en México y otros países de influencia occidental como una profesión consolidada e institucionalizada que cumple con las siguientes características: cuenta con un cuerpo de conocimientos especializados en su materia, tiene instancias de formación educativa a nivel universitario, orienta su quehacer a través de un conjunto de normas éticas y regulaciones jurídicas, cuenta con espacios de ejercicio laboral –como museos, sitios arqueológicos, galerías y dependencias de gobierno dedicadas a la protección técnica y legal de monumentos– y tiene una vocación de retribución social.

Vemos así que la conservación patrimonial es una práctica social cuya naturaleza discursiva recae en el hecho de que está enmarcada por significados compartidos, conceptos, sujetos, objetos, relaciones de poder e ideologías permeados y reproducidos a través del lenguaje y otras formas de comportamiento en la sociedad. Así, la conservación patrimonial entendida como discurso modela la forma en que los sujetos asociados con la disciplina se conducen, además de que define prácticas sociales y organiza las formas en que el conocimiento es construido y transmitido.

En este caso, hemos elegido el término “patrimonial” para referirnos a un tipo específico de práctica que está institucionalizada, profesionalizada y regulada por el aparato gubernamental, el cual define qué es patrimonio y determina qué es lo que se debe de

investigar, conservar, restaurar, proteger, recuperar, promover y difundir.² También hemos elegido “conservación” porque es el término genérico que han propuesto e instaurado organismos internacionales y nacionales, tales como el Comité de Conservación del Consejo Internacional de Museos (ICOM-CC por sus siglas en inglés) en su documento de 2008³ y el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 2014⁴. De esta manera, en concordancia con el calificativo “patrimonial”, la palabra “conservación” tiene una connotación oficial que corresponde a la práctica discursiva analizada en esta tesis.

Si bien la conservación patrimonial consiste en una práctica profesional relativamente delimitada y que se distingue de otras actividades similares, no se trata de una entidad aislada y completamente autónoma, puesto que está en permanente interacción e interdependencia con otros mundos sociales y discursos como, por ejemplo, con el aparato gubernamental en el poder, las comunidades que custodian a los monumentos o con otros profesionales de áreas coadyuvantes, como la historia, la arqueología, la antropología, la química, entre otras (Vega, 2018: 17).

En las siguientes páginas nos proponemos desarrollar brevemente la formación del discurso de conservación patrimonial desde una perspectiva histórica para después reflexionar sobre su objeto vigente hoy en día, que es el patrimonio cultural. Veremos que este objeto es, a su vez, un discurso que puede tomar al menos dos modalidades –patrimonio oficial y patrimonio no oficial– que, junto con el discurso de la conservación patrimonial, se relacionan entre sí y forman un espacio de interdiscursividad en el que se desarrolla nuestro problema de investigación.

² En el caso de México, el estado define a través del INAH qué es patrimonio y cuáles son sus responsabilidades ante él. En el artículo 2do de su ley orgánica, expedida el 3 de febrero de 1939, dice: “Son objetivos generales del Instituto Nacional de Antropología e Historia la investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico; la protección, conservación, restauración y recuperación de ese patrimonio y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del Instituto.”

³ El documento se titula *Terminología para definir la conservación del patrimonio cultural tangible* y fue elaborado en Nueva Delhi del 22 al 26 de septiembre de 2008 en la XV Conferencia Triannual del ICOM-CC.

⁴ Nos referimos a los *Lineamientos Institucionales Generales en materia de Conservación del Patrimonio Cultural* del INAH, publicados el 27 de noviembre de 2014.

1.2.1 Antecedentes históricos de la conservación patrimonial

Diversos autores han señalado que, lo que entendemos hoy en día como conservación o restauración, ha sido una práctica presente en toda la historia de la humanidad reflejada en acciones tan básicas y cotidianas como el mantenimiento de un edificio o el uso de técnicas y materiales con el objetivo de prolongar la permanencia de los objetos más estimados (Macarrón, 1995: 13; González-Varas, 2003: 132). Sin embargo, desde el enfoque discursivo se pone a prueba esta idea, considerando que nociones modernas tales como “conservación” y “restauración”, así como su objeto vigente de intervención y análisis –el “patrimonio cultural”–, son categorías contemporáneas que no se pueden aplicar tal como las entendemos a épocas y contextos lejanos espacial, temporal o culturalmente a nuestros días. En todo caso, como lo plantea Foucault, lo más sensato al tratar de reconstruir el origen y la historia de una práctica es plantear hipótesis retrospectivas, buscar el juego de analogías formales y semejanzas semánticas entre la época actual y las épocas pasadas, siempre tomando en cuenta que “los discursos son siempre ellos mismos categorías reflexivas, principios de clasificación, reglas normativas y tipos institucionalizados” que se comportan de manera distinta en cada época, en cada cultura y en cada lugar (Foucault, 2010: 35).

A esto le podemos sumar que, por su propia dimensión discursiva, la conservación patrimonial como disciplina se ha conformado de manera dispersa, fragmentada, discontinua, múltiple y diversa. Así, vemos que en el seno de esta práctica se han construido objetos tan diversos a lo largo de los siglos tales como “antigüedad”, “monumento”, “obra de arte”, “artefacto”, “bien” o “patrimonio”, con categorías añadidas como “cultural”, “histórico”, “artístico”, “tangible”, “intangible”, “mueble” o “inmueble”. También han participado una multiplicidad de sujetos que conservan, restauran, protegen, modifican, embellecen, adaptan o actualizan estos objetos, tales como coleccionistas, papas, reyes, artistas, mecenas, anticuarios, inspectores, arquitectos, historiadores, artesanos y, más recientemente, conservadores y restauradores de profesión. También, a través de las épocas, se han creado una diversidad de instituciones, leyes y reglamentos que demuestran las relaciones de poder e ideologías que sostienen el discurso patrimonial en occidente, como por ejemplo las disposiciones del clero papal en el renacimiento, las acciones de vigilancia realizadas por las academias reales en la época ilustrada, la creación de instituciones gubernamentales para la protección de obras históricas a partir de la revolución francesa y los primeros intentos de catalogación en los museos del siglo XIX. Considerando que nuestro objetivo es comprender la naturaleza discursiva de la conservación patrimonial contemporánea occidental, en el siguiente apartado daremos un breve repaso de los antecedentes históricos de esta práctica disciplinar.

Antecedentes de la conservación patrimonial: la intervención de objetos antiguos y de arte como actos de renovación

Para la antigua cultura grecorromana, la posesión de objetos de valor artístico provenientes de la época griega clásica y de los pueblos conquistados constituía un signo de poder y prestigio para su poseedor, por lo que apareció un interés coleccionista y acumulador entre las personas que ocupaban cargos políticos en Roma. En su afán de victoria, lujo y ostentación de la propiedad y, sin que hubiera todavía una distancia histórica considerable con la época griega clásica, el romano coleccionista buscaba “renovar” o “actualizar” las obras en su poder a través de operaciones como el revestimiento con oro de las antigüedades griegas, la sustitución de cabezas en esculturas de épocas anteriores para representarse a ellos mismos o la “romanización” de divinidades extranjeras para adaptarlas al culto y simbolismo cristiano central (Macarrón, 1995: 25-26).

En este contexto, los vestigios de la antigua Grecia adquirieron un alto valor que estaba modulado por dos criterios: que hubieran sido realizadas por algún estilo o maestro de prestigio –lo que provocó una ola de copias y falsificaciones– o que se hubieran mantenido lo más completas posible, lo que favoreció un tipo de “restauración” que se enfocaba en la restitución formal de faltantes, pero sin respetar ni tomar en cuenta el aspecto documental e histórico de los objetos (González-Varas, 2003: 132).

En esta época apareció un antecedente de la exhibición pública del arte, que fue cuando el emperador romano Marco Agripa defendió la necesidad de exponer pinturas y estatuas antiguas en sitios públicos, o cuando César hizo decorar los pórticos externos del Capitolio con obras de su propia colección (Macarrón, 1995: 27).

En cuanto a las regulaciones jurídicas para la protección de antigüedades, en la época de Adriano comenzó una incipiente tipificación del robo de arte, así como sanciones por dañar este tipo de objetos, mientras que en el tiempo de Constantino aparecieron reglamentaciones para inventariar las riquezas artísticas y se creó un cargo público de curador. Sin embargo, las obras se seguían modificando y reutilizando de manera libre sin ninguna muestra de interés o respeto por su historia o apariencia original (Macarrón, 1995: 27).

Durante la Edad Media europea, muchas obras artísticas y vestigios de civilizaciones pasadas fueron objeto de destrucción, modificación y reutilización provocadas, sobre todo, por las invasiones bárbaras y los cambios de culto religioso que ocurrieron en la época. Así, a manera de ejemplo, los pueblos invasores y bárbaros fundieron muchas esculturas romanas de bronce para acuñar monedas o pulverizaron las antiguas estatuas de mármol

para fabricar cal, ya que veían más práctico este método que extraer la materia prima de la montaña (Nivón, 2010: 16).

También hubo adaptaciones de obras artísticas por cambios de culto, en donde muchos de los antiguos dioses y sus templos fueron transformados en imágenes e iglesias cristianas (Macarrón, 1995: 31). En este periodo apareció un movimiento iconoclasta que no solo cuestionó el culto a las imágenes y la decoración de las iglesias cristianas, sino que destruyó muchas de estas representaciones por motivos de orden político y religioso (Rubial, 2019: 23). Dado que en esta época el arte no era considerado una actividad “autónoma del espíritu” y los objetos antiguos no eran estimados en su dimensión histórico-documental, las intervenciones de la Edad Media se enfocaban en renovar y adaptar las obras en su totalidad. Por su parte, si bien el derecho medieval tuvo un incipiente intento por regular la posesión y transmisión de obras de arte en las iglesias, los casos fueron aislados y esporádicos (Rubial, 2019: 41).

Es hasta el renacimiento europeo que el pasado griego y romano se consideró un modelo de inspiración y validez universal, por lo que los vestigios materiales de esta cultura comenzaron a valorarse, por primera vez, como monumentos (*monumenta artis*) y dejaron de ser vistos como construcciones viejas o ídolos sin utilidad para ser considerados reliquias de importancia política e ideológica útiles para legitimar el régimen en el poder.

En este contexto surgió una incipiente arqueología que consistía en realizar excavaciones para recuperar piezas enteras o fragmentos que serían dibujados, intervenidos, comprados y vendidos posteriormente (González-Varas, 2003: 138). También se popularizó el coleccionismo de tesoros romanos entre los señores feudales, papas italianos, príncipes y reyes europeos, lo que supuso el florecimiento de un mercado de antigüedades con sus consecuentes saqueos, expolios y creación de falsificaciones para satisfacer la demanda. Además, los monumentos antiguos fueron considerados, por vez primera, como materiales didácticos para que los humanistas aprendieran sobre historia, latín y literatura, o para que los arquitectos y artistas se inspiraran y estudiaran el arte de las épocas pasadas (Jokilehto, 1999: 16).

Sin embargo, esta temprana valoración de los restos antiguos como monumentos no implicó que sus intervenciones fueran moderadas y respetuosas con su antigüedad, sino que los artistas del renacimiento (entre ellos algunos de gran renombre, como Giotto, Rafael o Miguel Ángel) continuaron con la práctica de adaptar y “perfeccionar” las obras del pasado de acuerdo con los gustos del periodo. Asimismo, estas primeras conceptualizaciones de conservación patrimonial fueron fragmentadas y limitadas por dos razones. En primer lugar, el concepto de “monumento” se aplicaba únicamente a los restos romanos, lo cual excluía a obras y construcciones de otros periodos y culturas. En segundo

lugar, las reflexiones sobre el carácter monumental de los vestigios romanos eran realizadas por una minoría de eruditos, artistas y humanistas, por lo que la protección y conservación de estas obras no era del interés general para la población (González-Varas, 2003: 29).

En la época renacentista y barroca, fueron los papas los que promovieron la protección y vigilancia de los monumentos antiguos. Éste es el caso del papa Pío II (líder de la Iglesia católica de 1458 a 1464) y Paulo III (que fue papa entre 1534 y 1549), quienes emitieron una serie de bulas pontificias para condenar la destrucción de obras antiguas y promover la prevención de daños. De hecho, Paulo III creó el cargo de *Comisario delle Antichità* con el fin de proteger los monumentos clásicos de Roma, supervisar las excavaciones en los estados pontificios y controlar la exportación de objetos antiguos y artísticos (Nivón, 2010: 16). Como humanistas y líderes de la iglesia que eran, su interés era conservar los vestigios que daban legitimidad y prestigio a la curia romana (Macarrón, 1995: 46).

No obstante, sus intentos no perduraron en el tiempo, ya que estas disposiciones fueron olvidadas en cuanto ocurría la sucesión papal. Por su parte, el Concilio de Trento de 1536, como respuesta a la reforma protestante, influyó en la intervención de imágenes religiosas de la iglesia católica para que estas fueran retocadas y adaptadas con fines devocionales y morales en un contexto de propaganda doctrinal (González-Varas, 2003: 141). En ese momento, las roturas, los faltantes, la suciedad o el abandono de pinturas y otros ornamentos litúrgicos, eran vistos como una falta de respeto al decoro de las imágenes sagradas, por lo que debían ser intervenidas de acuerdo con reglas establecidas en tratados publicados por la propia Iglesia (González-Varas, 2003: 142).

Emergencia de la conservación patrimonial como producto de la modernidad

Con el pensamiento ilustrado europeo del siglo XVIII, basado en el auge de la razón y la ciencia, comenzó el surgimiento de los Estados-Nación y la expansión de las formas políticas basadas en los gobiernos liberales, lo cual estableció las bases para la construcción del discurso moderno de conservación y restauración patrimonial (Harrison, 2012: 24). La razón, como instrumento autoconsciente de la mente para dominar al mundo, fue la forma en que se pensó que la sociedad podía alcanzar el progreso y, con ello, lograr que los seres humanos fueran libres y felices (Alexander, 1998: 66). La experiencia de la modernidad fue, de esta forma, de novedad, progreso, rapidez y, sobre todo, de ruptura con respecto a la tradición proveniente del pasado. La modernidad se enfatizaba a sí misma como nueva, dinámica y distintiva respecto a lo anterior, por lo que tenía que crear una idea de pasado que fuera compatible con las ideas modernas de progreso (Harrison, 2012: 24).

Enmarcado por una filosofía empirista, el estudio de los objetos antiguos en el periodo de la Ilustración se ancló a la razón y a la lógica como fuente primaria de conocimiento y autoridad, por lo que se desarrollaron prácticas como el coleccionismo científico y la protección estatal de los vestigios del pasado (González-Varas, 2003: 30). Por primera vez, los restos históricos –ya no solamente los griegos y romanos, sino también los medievales, renacentistas y aquellos provenientes de diferentes culturas– fueron estimados no solo como objetos de reciclaje, contemplación estética o de prestigio para el poseedor, sino como fuentes de información que debían ser estudiadas y clasificadas de modo sistemático y científico (González-Varas, 2003: 33).

Diversos hallazgos de la época, como por ejemplo el descubrimiento de Pompeya y Herculano en 1748, o de la piedra Rosetta en 1799, permitieron el desarrollo de la arqueología y de la historia del arte como disciplinas, además de que dieron paso a la conformación de anticuarios eruditos interesados en la clasificación y catalogación de los objetos (Macarrón, 1995: 105-106). Dado que la autenticidad material y procedencia legítima de las antigüedades eran muy importantes para su estudio y clasificación, las obras del pasado comenzaron a considerarse, por primera vez, como vestigios únicos e irremplazables que debían mantenerse lo menos alterados posible (Jokilehto, 1999: 17).

La Revolución Francesa fue un acontecimiento trascendental en la conformación de la idea de patrimonio cultural y su conservación, ya que modeló un sentido de conciencia histórica y desafió las ideas existentes hasta ese momento sobre la soberanía territorial (Smith, 2006: 17). Los revolucionarios tenían la consigna de terminar con el orden social opresor para instituir uno nuevo, por lo que buscaban destruir los signos del pasado vinculados con la monarquía y el clero (Jokilehto, 1999: 18). Como consecuencia de este movimiento destructor, surgió uno de los primeros intentos institucionales y formales para la protección e inventario de obras históricas y artísticas, que fue la promulgación de medidas oficiales, jurídicas y técnicas para evitar y disminuir la destrucción de vestigios del pasado. Así, una de las primeras disposiciones de la Asamblea Constituyente Revolucionaria fue la de nacionalizar los bienes eclesiásticos y reales a través de un decreto publicado el 2 de octubre de 1789, con la finalidad de tener el control de los monumentos y evitar su pérdida (González-Varas, 2003: 33).

A partir de este suceso, surgió la necesidad de que el Estado promoviera un sentimiento de patrimonio colectivo dirigido a las masas, por lo que comenzó a conformarse una ideología caracterizada por un nuevo nacionalismo que favorecía la cohesión de la población, de tal manera que la existencia del nuevo Estado quedaría legitimada y fundamentada en un sentido de identidad territorial (Smith, 2006: 17). Por su parte:

Los revolucionarios, pasados los primeros momentos de euforia, querían establecer [...] un orden semiótico sobre el mundo, jerarquizado y diáfano, en el cual los restos de la historia ocuparan un lugar determinado que hubo que ayudar a conservar dentro de las nuevas taxonomías que se van abriendo paso. Toda una operación lógica se pone en marcha: desde entonces, la consigna de conservación no tiene más resonancia sacralizante que la que se refleja en la ideología, ya que se enfrenta al proyecto enciclopédico del inventario (González-Alcantud, 2012: 34).

Esta taxonomización del mundo cultural tenía un fin esencialmente pedagógico, dirigido a la formación del ciudadano y a dar a conocer la verdad intangible del pasado (González-Alcantud, 2012: 35). Son los inicios de una educación liberal, en donde el Estado se atribuyó la responsabilidad moral de educar al público sobre sus deberes cívicos y nacionales, así como promover un sentido de comunidad nacional y de responsabilidad social que resultara en una estabilidad política y bienestar de la población (Smith, 2006: 18).

En este sentido, los museos fueron el espacio ideal para divulgar el conocimiento de la riqueza artística nacional, en donde “el ideario revolucionario llama a publicitar y exponer públicamente los tesoros que en el *ancien régime* pertenecían sólo a los círculos aristocráticos” (González-Alcantud, 2012: 36). Así, los museos y las bibliotecas europeas fueron administrados por el Estado y adquirieron el rango de “nacional”, por lo que abrieron sus puertas al público para su disfrute popular. Algunos ejemplos son el Conservatorio Veneciano de Pintura Pública (1683), el *British Museum* en Inglaterra (1753), la Gliptoteca de Múnich (1830), el Museo Pío-Clementino del Vaticano (1770-80), el Museo del Prado en España (1787), entre otros (González-Varas, 2003: 154).

Pero la práctica europea de confinar los objetos del pasado en los museos no fue exclusivamente pedagógica, sino también política e ideológica. Las colecciones y exhibiciones tuvieron narrativas de progreso, racionalidad e identidad nacional y cultural, por lo que la existencia de colecciones nacionales en poder de los museos estatales era una demostración de los logros y superioridad de la nación que los poseía (Smith, 2006: 17). Asimismo, estos lugares fueron adecuados para poner al pasado “en su lugar”, separándolo de la realidad moderna y enfatizando la distancia temporo-espacial entre las épocas anteriores y la presente (Harrison, 2012: 26; Jokilehto, 1999: 6).

Así, los restos materiales de la historia (objetos de arte, antigüedades, documentos históricos, “curiosidades” de tierras lejanas, entre otros) se convirtieron en medios tangibles para demostrar que las épocas que nos antecedieron no sólo correspondían a sociedades que eran muy diferentes a las de la Europa ilustrada, sino que también representaban la encarnación de valores premodernos y obsoletos que había que abandonar para continuar con el proyecto del progreso propio de la modernidad (Harrison, 2012: 26).

De esta forma, estos vestigios se comenzaron a ver como irremplazables y adquirieron un estatus de valor por su fragilidad, rareza y origen remoto, características que tenían implícita una idea de *riesgo*: riesgo a que estos objetos desaparecieran, se dañaran o que se transformaran irremediabilmente (Harrison, 2012: 27). Efectivamente, si un objeto es cotidiano, sin importancia, fácilmente sustituible, estable en el tiempo, indestructible e inalterable, no hay necesidad de tener consideraciones o cuidados especiales ante él, ni de asignarle la protección jurídica para su protección.

Sin embargo, dado que los objetos del pasado están amenazados por la decadencia y el deterioro –procesos simbólicamente contrarios a los valores de la modernidad–, surgió una nostalgia por mantener en buen estado aquellas cosas que remiten a la tradición y que, por lo tanto, representan un refugio para resistir los aspectos más alienantes y disruptivos de la modernización (Harrison, 2012: 26).

Es este temor al deterioro y decadencia de los objetos del pasado, aunado a la demanda de intervenciones racionales y científicas de monumentos y colecciones públicas, lo que provocó la emergencia en Europa de una disciplina especializada en el tratamiento preventivo y correctivo de los objetos histórico-artísticos: la conservación y restauración.

Así, a pesar de que la modernidad marcó su distancia con el pasado para estar en condiciones de alcanzar el anhelado progreso, también tuvo el deseo fetichista de conservar, catalogar y estudiar las obras del pasado para sus propios fines (Harrison, 2012: 26). De esta forma, surgieron técnicas y experimentaciones propias de la disciplina, discusiones teóricas sobre sus límites y alcances, así como reglamentos e instituciones que respaldaban esta nueva práctica disciplinar (Macarrón, 1995: 91). Ante esta necesidad, las Academias fueron las instituciones estatales encargadas no solamente de la producción del arte, sino también de la conservación, restauración y control público de las obras artísticas del pasado. Tenemos así que, por ejemplo, Fernando VI funda en España la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando en 1752, donde una de sus funciones era la conservación del patrimonio histórico y artístico del país, así como la autorización y supervisión de cualquier obra de decoración, construcción o reparación de bienes histórico-artísticos. Asimismo, el control institucional de los monumentos se replicó en otros lugares, tales como el Colegio Liberal de Pintores de Venecia, la Academia Pío-Clementina de Bolonia o la Escuela Real de Bellas Artes de París, entre otras (Macarrón, 1995: 114-118).

Una de las funciones de estas instituciones era la de elaborar disposiciones y reglamentos que establecieran los límites a los que se podían llegar con las restauraciones, lo que se estableció como una medida para combatir y disminuir los numerosos daños, atropellos e intervenciones excesivas realizadas a obras históricas y artísticas por parte de artistas,

coleccionistas y artesanos que no habían interiorizado aún la forma moderna de concebir a los monumentos (Macarrón, 1995: 128).

La influencia del romanticismo en la ética contemporánea de conservación patrimonial

En la época romántica europea del siglo XIX se transformaron las relaciones de la sociedad con el pasado artístico y se entablaron lazos emotivos con determinadas épocas y culturas, tales como la Edad Media y las culturas asiáticas, africanas y americanas. Ésta fue una respuesta a la deshumanización de la modernidad y la revolución industrial, así como a los acelerados cambios geopolíticos provocados por las conquistas y ocupaciones entre países, lo que favoreció la creación de obras literarias y pictóricas que no solamente dotaban a los monumentos medievales de un aura espiritualista, poética y religiosa, sino que alimentaban la idea de “nación” y contribuía a la conformación de una identidad cultural (González-Varas, 2003: 35). Por primera vez, los monumentos históricos fueron ampliamente divulgados a las masas a través de libros y revistas de viajes que ilustraban paisajes pintorescos, lo que contribuyó poderosamente a consolidar la presencia protagonista del monumento en la sociedad de aquella época (González-Varas, 2003: 36).

Asimismo, el interés nacionalista y emotivo que adquirieron las construcciones y vestigios del pasado medieval en el romanticismo, reforzó las políticas estatales de tutela iniciadas en la Ilustración, donde los monumentos seguían considerándose objetos singulares, únicos e irrepetibles (González-Varas, 2003: 38). De esta forma, en el siglo XIX se consolidó la institucionalización del cuidado patrimonial en muchos países europeos, como por ejemplo Bélgica, con la creación de la Comisión Real de los Monumentos y Sitios en 1835; Francia, con la Comisión de Monumentos Históricos de 1837; Inglaterra, con el Comité para los Monumentos de 1841 o España, con la Comisión de Monumentos de la Academia de Bellas Artes de San Fernando (Macarrón, 1995: 146).

No obstante, a pesar de que en ese entonces existía un interés generalizado por el pasado y su cuidado, las maneras de abordar la intervención de monumentos arquitectónicos en Europa tuvieron diferencias importantes entre regiones. Así, en Francia apareció la restauración “estilística”, cuyo principal exponente fue el arquitecto Eugene Viollet leDuc. Su proyecto restaurador buscaba recuperar la unidad, coherencia y perfección formal del edificio, incluso a costa de sacrificar los agregados históricos, por lo que no tenía reparo en reconstruir las partes desaparecidas de las obras a partir de un estudio minucioso y erudito del estilo original que buscaba restituir. Como él mismo decía “Restaurar un edificio no es

mantenerlo, ni repararlo, ni rehacerlo, es restablecerlo en un estado completo que pudo no haber existido nunca” (Viollet-Le-Duc, 2017: 72).

En contraposición, el poeta y crítico inglés John Ruskin defendía la opción contraria, que era la conservación de la ruina y la defensa del valor sublime y pintoresco del deterioro. Para él, el valor verdadero de un edificio no estaba en la perfección de su arquitectura o en la pureza de su estilo, sino en sus materiales originales y en las huellas del paso del tiempo impresas en él. Por lo tanto, la fábrica del edificio era inherentemente valiosa y debía dejarse intacta, sin intervenciones de restauración que alteraran el curso natural del paso del tiempo en ellos (Macarrón 1995:156). Este autor se expresaba así de la restauración:

La restauración de los monumentos del pasado no es una simple cuestión de conveniencia o de sentimiento. *No tenemos ningún derecho a tocarlos*. No son nuestros. En parte pertenecen a aquellos que los construyeron y en parte a todas aquellas generaciones que nos seguirán [...] No tenemos derecho alguno a borrar aquello por lo que trabajaron [...] Estamos facultados para derruir lo que hemos construido con nuestras manos; no así aquello a lo que otros hombres consagraron sus fuerzas, riquezas y vidas de cara a completar. El derecho sobre ello no se traspasa a su muerte (Ruskin, 1956: 259).

Este pensamiento conservacionista fue muy influyente en su época e impulsó la creación de la *Society for the Protection of Ancient Buildings* (SPAB), asociación británica fundada en 1877 por Wiliam Morris para oponerse a las restauraciones consideradas destructivas que se realizaban en diversos países europeos –principalmente en Francia–, así como a la destrucción de construcciones antiguas y su paisaje derivado de la acelerada urbanización e industrialización de fines del siglo XIX (Smith, 2006: 21).

Los principios y políticas de la SPAB estaban dirigidos a “cualquier cosa que pueda ser vista como artística, pintoresca, antigua o sustancial: cualquier obra, en pocas palabras, sobre la cual *las personas educadas y artísticas podrían pensar que sería valioso defender*”⁵ (Morris, citado en Smith 2006:20, traducción propia y cursivas añadidas). De acuerdo con esta declaración, solamente las personas con educación tenían la capacidad y autoridad de apreciar no solo los valores estéticos e históricos de las obras, sino también de comprender las grandes narrativas sociales y nacionales inherentes a la fábrica de los monumentos, por lo que se comenzaba a difundir la idea de que su cuidado tenía que estar en manos de expertos en la materia (Smith, 2006: 21).

⁵ La cita en su idioma original dice así: “anything which can be looked on as artistic, picturesque, antique, or substantial: any work, in short, over which educated, artistic people would think it worth while to argue”.

Así, una de las funciones principales de esta asociación fue la de educar al gobierno y a la sociedad sobre el valor y el significado de los edificios antiguos, así como sobre los principios “apropiados” de usarlos, apreciarlos, mantenerlos y restaurarlos, práctica que sería conocida posteriormente como “educación patrimonial” y que formaría parte de la mayor parte de los códigos deontológicos de conservación y restauración que surgieron en el siglo XX (Smith, 2006: 19). Por esta razón, en Inglaterra se consolidó legalmente la figura del arquitecto-conservador encargado de inspeccionar y supervisar, bajo estos criterios, la conservación de los edificios históricos (Harrison, 2012: 46).

En Italia también aparecieron nuevas figuras que aportaron elementos para la conformación del pensamiento moderno europeo de intervención de monumentos históricos y artísticos. A finales del siglo XIX, Camillo Boito procuró conciliar la restauración estilística francesa y la conservación romántica inglesa, aunque sus propuestas se inclinaron más a las ideas de Ruskin que a las de Viollet LeDuc. Su contribución, inserta en un contexto moderno y positivista, consistió en considerar a las obras arquitectónicas como testimonios históricos que debían ser preservados lo más intactos posible para su estudio científico, por lo que el conservador y restaurador debía hacer un análisis profundo de las obras, así como un estudio documental y de archivo previo a cualquier intervención. Para este autor, la restauración debía llevarse a cabo solamente en casos excepcionales y debía de evitarse el agregado de añadidos innecesarios, aunque en determinados casos –con la documentación pertinente– se podían hacer intervenciones que favorecieran la apreciación estética (Martínez-Justicia, 2000: 260).

En la primera mitad del siglo XX, Gustavo Giovannoni retomó las ideas de Boito y sostuvo la importancia de considerar al monumento como un documento que debía ser reparado, consolidado y conservado sin llegar al punto de realizar restauraciones estilísticas o hipotéticas (Martínez-Justicia, 2000: 305). Las ideas de ambos autores se insertaron en una corriente que ha sido denominada “restauración científica”, calificativo asignado por su propuesta de fundamentar las intervenciones en estudios profundos y sistemáticos de carácter histórico y material.

La corriente conservacionista iniciada por John Ruskin y seguida por los italianos Camillo Boito y Gustavo Giovannoni se expandió y naturalizó en occidente a través de documentos internacionales, tal como la Carta de Atenas en 1931 o la Carta de Venecia de 1964. En estos documentos, las políticas impulsadas inicialmente por la SPAB –como, por ejemplo, el respeto a la materia original o la necesidad de la intervención experta– se volvieron la regla y su ética de conservación se popularizó en todas las naciones del mundo, repercutiendo en el desarrollo de legislaciones nacionales y volviéndose el “sentido común” de la conservación profesional en muchos países de occidente (Smith, 2006: 21).

En la elaboración de estos documentos, los encargados de la promoción, defensa, protección y legislación de los monumentos eran aquellos de la élite social, política y científica, quienes sentían una “obligación” liberal para el mejoramiento social, ya que los mensajes de patriotismo, nacionalismo y deseo de heredar y transmitir determinados conocimientos históricos y gustos estéticos se consideraron algo necesario para el bien común y la construcción del espacio público (Smith, 2006: 23). En el centro de la discusión, estaba la noción de esfera pública y la idea de que los monumentos necesitaban conservarse para el bien colectivo, lo cual es una herencia directa de la Revolución Francesa en donde lo importante es que se generara una conversación sobre el pasado y se inculcara una serie de valores ciudadanos para el funcionamiento de las sociedades en el presente (Harrison, 2012: 46).

La consolidación del discurso contemporáneo de conservación en el siglo XX

La aproximación positivista, moderada y conservacionista de los postulados de la restauración científica fue materializada en la Carta de Atenas, pero rápidamente entraron en crisis ante la magnitud de monumentos destruidos en la segunda Guerra Mundial. En este contexto, el carácter histórico-científico de los edificios defendido por las corrientes conservacionistas quedó en segundo plano y surgió la necesidad de rescatar sus valores artístico-formales, sobre todo como una muestra de dignidad ante los estragos de la guerra. Con la influencia del pensamiento neo-idealista de Benedetto Croce, Roberto Pane y Renato Bonelli, se formularon los fundamentos de la llamada “restauración crítica”, en la cual se postulaba que el monumento es, primordialmente, una obra de arte que solamente puede ser comprendida mediante un proceso crítico de revelación en la consciencia.

Bajo esta óptica, el monumento dejó de verse exclusivamente como un documento histórico que debía de estudiarse mediante métodos científicos para su restauración, y se abrió paso al “juicio crítico”, método que se convirtió en un instrumento imprescindible para reconocer el carácter artístico de las obras y, con ello, determinar los alcances de una intervención destinada a revelar los valores expresivos de la obra (Martínez-Justicia, 2000: 326).

Dentro de la aproximación crítica a la restauración, Cesare Brandi ha sido una de las figuras más importantes en los países de cultura latina, particularmente en México. Su libro *Teoría de la restauración* ha sido una de las lecturas obligatorias en las escuelas mexicanas que forman especialistas en conservación-restauración (Shneider, 2011: 7). Su influencia ha sido tal que se ha posicionado como un paradigma en la profesión, pese a que –en el ejercicio práctico y cotidiano– se ha observado que la obra de Brandi es “más citada que leída y más

legitimada que comprendida” (Vega, 2017: 11). Su planteamiento básico, basado en la fenomenología de Husserl, consiste en considerar que la obra de arte debe de ser reconocida como tal mediante una revelación de consciencia: “la diferencia entre la obra de arte y el objeto ordinario y, por consiguiente, la diferencia entre la reparación y la restauración no es una cuestión de material o de técnica; recae únicamente en el reconocimiento del objeto como obra de arte” (Brunel, citado en Shneider, 2011: 8).

Para Brandi, la obra de arte se compone de materia a través de la cual se transmite la imagen, por lo que al intervenir la primera se provoca un efecto en la segunda. El propósito de la restauración sería, para este autor, “el restablecimiento de la unidad potencial de la obra de arte, tanto como sea posible, sin cometer una falsificación artística o histórica y sin borrar cualquier huella del paso del tiempo sobre ella” (Brandi, citado en Madrid: 98). Así, a través de la propuesta teórica y conceptual de este autor se consolidaron los fundamentos éticos y prácticos de la restauración contemporánea en muchos otros países receptores de su trabajo, entre ellos México.

Por su parte, en 1972 surgió la *Convención sobre la protección de Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, organizada por la Unesco (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura por sus siglas en inglés). Este documento pone énfasis en las amenazas a las que se enfrentan los monumentos y estipula que la pérdida de patrimonio es un asunto que interesa a toda la humanidad, por lo que los esfuerzos para su conservación son de competencia internacional. Así, propone el concepto de “valor excepcional universal” y busca que los “Estados parte” promuevan sitios patrimoniales en su territorio para su aprecio y conservación. En su contenido, define implícitamente al patrimonio como una clase especial de sitio, edificación o conjunto que, por su excepcionalidad, está separado y es remoto a la vida cotidiana contemporánea, por lo que debe de ser definido y estudiado por expertos mediante métodos científicos y modernos. Además, refleja dualismos cartesianos herederos de la modernidad, tales como la separación de las categorías “cultural” y “natural” (Harrison, 2012: 63). En un inicio, los sitios nominados eran aquellos relacionados con las grandes narrativas europeas de la estética, grandeza e identidad nacional, por lo que privilegiaba ejemplares de arquitectura monumental y excluía las producciones culturales de otros países que no cumplieran con estos criterios (Smith, 2006: 98).

Este documento ha tenido consecuencias muy importantes en la construcción del discurso de conservación patrimonial a nivel internacional, puesto que ha modelado las formas contemporáneas de entender al “patrimonio” y sus formas de preservación, manejo, exhibición, aprovechamiento y disfrute. A partir de esta convención se asume que todos los humanos, necesariamente, comparten un interés en la preservación de aspectos físicos del

pasado y que lo hacen de la misma manera. Esta idea de universalidad, de origen europeo, implica la legitimación de una evolución cultural y tecnológica propia de occidente, la cual está enraizada también en procesos de colonización y expansión imperial (Smith, 2006: 99). Además, la nominación de sitios como “patrimonio cultural de la humanidad” desencadenó un gran interés popular que fue aprovechado por la industria turística, lo que desató un poderoso interés económico en la conservación y restauración de monumentos. En este proceso, las innovaciones tecnológicas y de telecomunicación tuvieron un profundo impacto en la divulgación y globalización del fenómeno, lo que modeló la forma en que las personas veían a otros países del mundo y a los monumentos (Harrison 2012:67).

Otro documento muy importante e influyente en la práctica de la conservación patrimonial contemporánea es la Carta de Burra, documento elaborado por la Asamblea del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) de Australia en 1979 y actualizado en 1981, 1988 y 1999. Este documento establece directrices dirigidas a los responsables de la gestión y conservación de sitios de significación cultural, incluyendo paisajes naturales, indígenas e históricos. Con una clara influencia de la Carta de Venecia de 1964, trata explícitamente de considerar la pluralidad y multivocalidad de los significados culturales.

Sin embargo, aunque este documento introduce y reconoce la importancia de la participación comunitaria, no abandona la idea de que existe un “valor” innato en la fábrica, y de que son los expertos quienes tienen no sólo la habilidad, sino la responsabilidad, de identificar el valor y los significados inherentes a los sitios (Smith, 2006: 24). Así, aunque en principio la carta promueve la inclusión local, no explica hasta qué punto y de qué manera se puede integrar a los agentes comunitarios. De hecho, la carta asigna a los custodios un rol de audiencia pasiva al mencionar que “los grupos e individuos que tengan asociaciones con un sitio, así como aquellos involucrados en su gestión, deberán *gozar de la oportunidad de contribuir* y participar en la comprensión de la significación cultural del sitio. *En caso de ser apropiado, también deberían tener la oportunidad* de participar en su conservación y gestión” (artículo 26.3 de la Carta de Burra, cursivas añadidas).

La Carta de Burra fue el inicio de la llamada “conservación basada en valores”, una corriente en la conservación patrimonial caracterizada por incluir el análisis de los valores y significados de los objetos culturales para guiar las intervenciones, para lo cual se requiere consultar a los diferentes grupos de interés (Sully, 2013: 10). Algunos de los principales documentos internacionales que mantuvieron esta línea de pensamiento son el Documento de Nara (1994), la Declaración de San Antonio (1996), la Reunión de Zimbabue (2000), la Carta de Riga (2000), la Carta de Nueva Zelanda (2010), así como el libro *Values and heritage conservation: research report* editado por Avrami, Mason y De la Torre (2002), el libro

Preserving what is valued de Miriam Clavir (2002) y la guía *Ask First* (2002) de la Comisión Australiana para el Patrimonio (Shneider, 2018: 303).

Sin embargo, a pesar de tener el acierto de contemplar a los grupos sociales vinculados a los objetos culturales para la toma de decisiones en conservación, la aplicación de estos preceptos tuvo no pocos problemas e inconsistencias. Uno de los principales errores es que, a pesar de que se propone el ejercicio de recopilar las diversas opiniones de los grupos asociados a las obras, siguen siendo los expertos quienes deciden lo que es y no es importante de conservar, siempre bajo sus propios criterios. Asimismo, la clasificación de valores en tipologías –valor histórico, valor estético, valor social, valor religioso, etcétera– reduce la complejidad social a unos pocos aspectos esenciales que no suelen reflejar las aspiraciones, intereses y necesidades reales de la población (Sully, 2013: 14), además de que homogeniza a las comunidades y niega el carácter disonante y conflictivo que suelen tener las expresiones culturales en un contexto local. También es común caer en errores teórico-metodológicos derivados de la falta de preparación de la mayor parte de los restauradores en técnicas de investigación social, tales como no contemplar a los diferentes grupos involucrados, jerarquizar unos valores sobre otros de manera unilateral y absoluta, negar o desestimar visiones contrarias a la de los expertos, hacer una lectura ingenua de los significados culturales o confundir atributos con valores (Sully, 2013: 14; Shneider, 2018: 303).

Considerando las limitantes de la “conservación basada en el objeto” fundamentada en la carta de Venecia, de la “restauración crítica” de Cesare Brandi y de la “conservación basada en valores”, hoy en día está en desarrollo una alternativa que trata de atender las necesidades contemporáneas de restauración bajo una óptica de mayor pluralidad e inclusión, lo que implica un cuestionamiento crítico y profundo de las prácticas convencionales de conservación y restauración. Esta corriente se ha denominado “conservación basada en las personas” (*People Centered Approach*) y tiene su fundamento en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, el Convenio de Faro de 2005 y los programas de “Patrimonio Vivo” y “People Centered Approach” desarrollados por el Centro Internacional para el Estudio de la Preservación y Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM, por sus siglas en inglés). Si bien esta aproximación intenta resolver muchos de los problemas de la restauración profesional vistos anteriormente, su desarrollo está en curso y apenas están surgiendo algunos trabajos para evaluar su conveniencia y desempeño (v. Ortiz, 2020).

En este breve recorrido histórico, hemos visto cómo es que las prácticas de restauración han sido diversificadas, cambiantes y, en ocasiones, contradictorias a lo largo del tiempo. En cada época y en cada lugar, la situación histórica, geográfica, cultural, política,

económica y social ha sido determinante para conceptualizar al objeto de conservación, restauración y preservación y las maneras de intervenirlo. Por ejemplo, los criterios de aproximación a la “antigüedad clásica” del siglo XV en Roma fueron distintos al del “monumento histórico” del siglo XIX en Inglaterra y estos, a su vez, tuvieron diferencias con la concepción fenomenológica de “obra de arte” de la posguerra en el siglo XX. En ese sentido, después de revisar los aspectos fundamentales de la evolución disciplinar a lo largo del tiempo, continuamos con el análisis de la relación entre la restauración contemporánea y su objeto de estudio e intervención vigente hoy en día: el patrimonio cultural.

1.2.2 El patrimonio cultural como objeto de la conservación

A nivel internacional, la adopción generalizada del término “patrimonio cultural” tuvo sus orígenes en tres de las primeras convenciones adoptadas por la UNESCO que lo mencionan, que son: la Convención de la Haya de 1954⁶, la Convención de 1970⁷ y la Convención de 1972⁸ (Nivón, 2010: 18). En el contexto multicultural y globalizado de estas declaraciones, las instancias internacionales relacionadas con la conservación y restauración se percataron de las limitaciones que tenía el uso del término “monumento”, usado desde en Renacimiento hasta mediados del siglo XX, ya que éste daba la idea de referirse a las grandes obras maestras realizadas en el contexto europeo occidental y que no tenían un equivalente en muchos países del mundo, sobre todo de Asia, África y Latinoamérica. En el ámbito más específico de la restauración de objetos culturales muebles, desde finales de los años setenta –y con más fuerza a fines del siglo XX en México– también se cuestionó la pertinencia de usar el concepto de “obra de arte”, propio de la teoría de Cesare Brandi, y se prefirió el uso del término “patrimonio cultural” (Shneider, 2011: 8). Con este cambio, lo que se buscaba era contar con un concepto de mayor representatividad cultural que incluyera objetos y prácticas que, hasta ese momento, eran marginales y consideradas irrelevantes: por ejemplo, las expresiones culturales producidas por sectores populares, científicos o industriales (González-Varas, 2003: 44).

Estas transiciones conceptuales no han dejado de ser problemáticas en el ámbito disciplinar de la conservación patrimonial en México. Un primer error, como lo hace ver Alfredo Vega,

⁶ Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de conflicto Armado.

⁷ Convención sobre las Medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícita de Bienes Culturales.

⁸ Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural.

es el de una “lectura ingenua, parcial o equívoca por parte de la gran mayoría de los restauradores, quienes hasta hace poco se habían conformado con sustituir el término de obra de arte por el de patrimonio cultural, entre otros errores epistemológicos” (2018: 52). Renata Shneider señala otro de los problemas fundamentales en este tránsito de obra de arte a patrimonio cultural, ya que “acceder a construcciones sociales que usualmente no sintetizan características universales mediante casos particulares depende de diversas capacidades, ya no de revelaciones” (2011: 8) y, señala también, que la adopción de una especie de “teoría de valores”, asociada con el uso del término “patrimonio cultural”, ha tenido por lo menos tres consecuencias negativas: atomiza los objetos de estudio de la restauración, convierte en objetos a los sujetos que valoran los bienes y es susceptible a una malinterpretación y trivialización (Shneider, 2011: 9).

Asimismo, el propio término patrimonio cultural es muy complejo de definir. En buena parte, esto ocurre porque su ámbito de aplicación abarca un amplio espectro de significados que circulan en las sociedades contemporáneas a nivel global y local (Harrison, 2012: 14), además de que se involucra en procesos dinámicos, multifactoriales y contingentes, tales como “la manera de comprender la sensibilidad de un momento, la influencia política de un determinado grupo y las tensiones sociales de un periodo” (Nivón, 2010: 24). Como refiere González-Alcantud “cada vez está más claro que el concepto de patrimonio es de una ambigüedad calculada y que no hallaremos descanso en la carrera por su delimitación” (2012: 51).

Si la conservación y restauración contemporánea está en una crisis conceptual, como refieren varios autores (González-Varas, 2003; Martínez-Justicia, 2000; Macarrón, 1995), en parte es porque su fundamento teórico y metodológico descansa en un concepto de naturaleza tan cambiante e indeterminada como es el de patrimonio cultural (Vega, 2017: 12). Además, es muy frecuente que se usen, erróneamente, los términos normativos propios de las leyes, cartas y convenciones internacionales con pretensiones teóricas y académicas (Giménez, 2007: 235).

En fechas recientes, han surgido algunos intentos dentro de la restauración profesional por cuestionar esta dependencia y proponer nuevas alternativas, como por ejemplo la opción de referirse al objeto de estudio e intervención como “objeto restaurable” (Vega, 2017: 11), o el uso del término “herencias culturales”, propuesto por el colectivo feminista *Restauradoras con Glitter*. Sin embargo, dado que el concepto de patrimonio cultural ha sido utilizado en los ámbitos de la conservación profesional en las últimas décadas y es el vigente hoy en día, en las siguientes páginas abordaremos las distintas formas de conceptualizarlo y algunos debates alrededor de él.

1.2.3 Los discursos del patrimonio cultural

De la misma manera que la conservación, el patrimonio cultural también es un discurso. No tanto por el uso de determinado lenguaje o palabras, sino porque es una práctica social que construye, media y regula la comprensión y ejercicio de una parcela de la realidad social relacionada con la transmisión cultural (Smith, 2006: 42). El discurso así entendido, define sus objetos de conocimiento y establece quién tiene el poder o responsabilidad para definir, conservar, hablar y disponer del pasado y los procesos culturales asociados a la identidad, además de ser un proceso que continuamente crea y recrea un rango de relaciones sociales, valores, comportamientos y significados acerca de la identidad, la memoria, el pasado y el presente (Smith, 2006: 42).

El patrimonio cultural, como indica Enrique Florescano refiriéndose al patrimonio nacional⁹, “no es un hecho dado, una entidad existente en sí misma, sino una *construcción histórica*, producto de un proceso en el que participan los intereses de las distintas clases que conforman a la nación” (2013: 17). Así, vemos que el patrimonio cultural se va conformando a partir de los intereses sociales, culturales, políticos y económicos de distintos grupos sociales, unos más dominantes que otros, en donde cada sector lo usa, interpreta y se lo apropia de manera distinta. Es esta polisemia la que hace que el patrimonio tenga discursos de distinta clase y alcance, en donde destacan por lo menos dos: un discurso oficial y un discurso no oficial que resulta más abierto o popular (Canclini, 1999: 17).

Discurso oficial del patrimonio

El discurso oficial del patrimonio (conocido también como “discurso patrimonial autorizado” por Laurajane Smith), consiste en una serie de prácticas que son impulsadas y autorizadas por el Estado en donde hay un reconocimiento formal de que determinados objetos, lugares o prácticas son “patrimonio” y que están respaldados por alguna forma de legislación o documento institucionalizado (Harrison, 2012: 18). Es lo que podríamos considerar una forma “operacional” de patrimonio, con fines prácticos (desde el punto de vista legal) y performativos (desde el punto de vista discursivo), que suelen manifestarse en los discursos y documentos producidos por las autoridades de una determinada sociedad (Giménez, 2007:232). Se trata de una selección y rescate de objetos del pasado, lugares y prácticas que se realiza de acuerdo con valores e intereses de los grupos que tienen el

⁹ Sabemos que el término “cultural” no es equivalente e intercambiable con “nacional”, pero en este caso comparten la misma naturaleza ontológica.

poder, los medios y la capacidad de institucionalizar medidas de protección, acceso, uso y apreciación de ciertos aspectos de la historia y de las expresiones culturales (Florescano, 2013: 15).

El patrimonio así entendido se refiere fundamentalmente a “cosas” materiales –tales como objetos, colecciones, edificios y paisajes– que adquieren un estatus diferente a los objetos de la vida diaria en función de valores estéticos, históricos, científicos, sociales y recreacionales definidos por la legislación y por determinados grupos que suelen tener mayor jerarquía social (Smith, 2006: 4). En estas definiciones, se suele caracterizar al patrimonio cultural como entidades con características excepcionales, del tipo “acervo de objetos que manifiestan privilegiadamente los fundamentos y rasgos identitarios de una cultura” (Vega, 2018: 35), lo que corresponde a un modelo canónico y heredado de la modernidad occidental que separa y discrimina lo monumental, lo remarcable, lo más antiguo y lo mejor de lo cotidiano: en suma, aquello que representa todo lo bueno e importante del pasado. A través de definiciones que aparecen y se distribuyen en documentos normativos e institucionalizados, el discurso oficial define y determina qué es lo que se debe de apreciar y conservar del pasado, convirtiendo al patrimonio en entidades concretas y estáticas que se pueden delimitar, clasificar e inventariar. Esto es una consecuencia directa de la creencia, aún vigente y motivada por el carácter estático de las definiciones legislativas convencionales, de que el patrimonio cultural tiene valores intrínsecos, permanentes e inalterables (Villaseñor, 2011: 9).

El discurso oficial promueve también visiones universalistas del patrimonio, ya que tiene la pretensión de que sus valores sean reconocidos e interiorizados a grandes escalas, desde la nacional hasta la internacional. En México, la promoción de una sola cultura nacional a través de la selección de determinados elementos de la historia y de ciertas expresiones culturales representativas ha sido producto de un proyecto cultural de los grupos en el poder, nacido del liberalismo y recogido de los gobiernos posrevolucionarios para sustentar la identidad cultural del Estado-Nación (Lombardo, 2013: 207). Así:

Este proyecto, fundamentalmente ideológico, se ubicó siempre en el sector educativo como parte de las políticas culturales y, en su largo proceso, se ha transformado y adecuado a las condiciones históricas de los diferentes gobiernos. Algunos lo han utilizado como elemento de cohesión interna para uniformar a diferentes grupos sociales. También fue el medio que utilizó el grupo dominante y el gobierno de él emanado para obtener en el ámbito interno su legitimidad social ante las clases subalternas y, en otros casos, el reforzamiento y la legitimación de su política exterior (Lombardo, 2013: 207).

Con esto, se puede concluir que la visión oficial de la cultura nacional ha sido el sustento de la política cultural del Estado posrevolucionario. A pesar de que estas intenciones de

unificación ideológica hayan sido, en principio, loables para promover el consenso social sobre una versión de la historia que contribuya a disminuir las tensiones culturales y sociales en el presente (Smith, 2006: 4), la selección e imposición de determinados elementos de la historia y de algunas expresiones culturales para la conformación de un patrimonio cultural común puede resultar contraproducente en un país pluricultural como México. En este contexto, la cultura nacional es “una construcción artificial, un proyecto, un anhelo imposible, o, cuando mucho, es sólo la cultura de la que participa un grupo minoritario de la población mexicana” (Bonfil, 1997: 46) y el problema es que “la unificación ideológica de la historia anula o desplaza las historias reales de los diversos pueblos y comunidades culturalmente diferenciados y pretende eliminar los conflictos que han caracterizado la relación de esos grupos con los grupos dominantes” (Bonfil, 1997: 46).

Asimismo, el patrimonio oficial se refiere necesariamente al “pasado”: un pasado desconectado del presente y de los valores o aspiraciones de sus usuarios y herederos contemporáneos; un pasado singular, universal, indeterminado y poco comprensible para los profanos, que requiere de la intervención de expertos que lo estudien y analicen para que después transmitan y difundan los datos “verdaderos” e importantes de esos vestigios a la población (Smith, 2006: 29). De esta forma, el acceso al pasado inherente al patrimonio cultural está restringido a determinados sujetos que no sólo tienen la legitimidad de comprender, sino también el derecho a la palabra (v. Foucault, 2005: 14). Son figuras profesionales investidas con el estatuto y autoridad no sólo de definir qué es y qué no es patrimonio, sino sujetos con las habilidades, los conocimientos y la capacidad de comprensión suficiente para identificar los valores “innatos” contenidos en los objetos y lugares históricamente importantes (Smith, 2006: 30). Como lo refiere Foucault: “Nadie entrará en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo” (2005: 39).

De esta manera, desde el discurso oficial del patrimonio se tiene el riesgo de suponer que las sociedades vinculadas al patrimonio no son capaces de comprender y preservar su propio pasado, por lo que historiadores, historiadores del arte, arqueólogos y restauradores se convierten en portavoces de una versión de la historia única y oficial que puede desestimar los valores y necesidades de los habitantes contemporáneos. Como señala un etnohistoriador mexicano que estuvo en contacto con comunidades cuyos monumentos fueron afectados por los sismos de 2017: “evidentemente, existe un conflicto entre lo que una población considera como tal y lo que el Estado, en particular el INAH, defiende como patrimonio [...] se advierte el gigantesco divorcio entre lo que un pueblo valora de su propio pasado y presente, y lo que una pequeña minoría de especialistas del INAH reconoce como valioso y digno de conservar” (Lazcarro, 2018: 45,49).

En una de las versiones más extremas del discurso oficial, los expertos no son un simple grupo de interés en el uso del patrimonio, sino que se convierten en los agentes que determinan las agendas y proveen los marcos epistemológicos que definen los debates sobre el significado y naturaleza del pasado y el patrimonio (Smith, 2006: 51). En estos casos, el papel del conservador y restaurador se puede percibir en el espacio social profano “como una profesión que otorga autoridad y licencia para introducirse en la comprensión de la identidad y destino de los grupos sociales a través de la ‘decodificación’ del patrimonio cultural por el hecho de poder manipular y ‘traducir’ el mensaje que guardan los objetos instrumentalizados para otorgar identidad” (Vega, 2018: 89).

Ante los grupos comunitarios, la restauración se reviste de una imagen de alta especialización que coloca a los profesionales del patrimonio por encima de la población local en los procesos de comprensión, uso y cuidado de sus bienes patrimoniales (Vega, 2018: 89). Así, los expertos ligados al discurso oficial del patrimonio mantienen una posición privilegiada que aprovechan para sembrar y establecer una “mentalidad patrimonial” que es, en el fondo, una forma de poder y control social (Smith, 2006: 51).

De hecho, bajo la mirada oficial y occidental, los objetos más antiguos son intrínsecamente más valiosos, lo cual queda demostrado para el caso mexicano en el artículo 46 de la *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas* de 1972: “[...] el carácter arqueológico de un bien tiene prioridad sobre el carácter histórico, y éste a su vez sobre el carácter artístico”. Asimismo, en el discurso oficial se reproduce también la idea de que el patrimonio es una “herencia”, lo cual conlleva la responsabilidad y obligación de las generaciones presentes de transmitir los bienes culturales al futuro lo más intactos posible. Como lo señala la Carta de Venecia (1964):

La humanidad, que cada día toma conciencia de los valores humanos, las considera [a las obras monumentales de los pueblos] patrimonio común, reconociéndose responsable de su salvaguardia frente a las generaciones futuras. Estima que es su deber transmitir las en su completa autenticidad.

Así, mientras el patrimonio es “salvado” en su integridad, las generaciones del presente pierden su facultad de cuestionar, transformar o reescribir los significados y valores asociados a objetos, lugares y prácticas patrimoniales (Smith, 2006: 29). Si bien este precepto de la Carta de Venecia es una advertencia para evitar intervenciones y destrucciones excesivas en obras monumentales, artísticas e históricas, si su aplicación se lleva a cabo de manera dogmática e irreflexiva, se corre el riesgo de congelar la materia y negar las prácticas asociadas a las expresiones culturales, lo que es otra de las consecuencias de creer que el patrimonio cultural tiene valores intrínsecos (Villaseñor, 2011: 9).

Discurso no oficial del patrimonio

Si bien Laurajane Smith considera que el discurso oficial del patrimonio ha sido dominante en el mundo occidental (2006: 5), un grupo de autores del contexto mexicano señalan que esta modalidad patrimonial no es la única –y ni siquiera la más importante– en un país pluricultural como México (Bonfil, 1997; García Canclini, 1999; Giménez, 2007; Florescano, 2013). A diferencia de lo que sugieren las definiciones normativas de patrimonio, no hay nada intrínseco en la naturaleza de las cosas o sitios que las conviertan automática y universalmente en patrimonio.

El patrimonio “realmente vivido” –como lo ha denominado Gilberto Giménez (2007:232) para destacar su amplio reconocimiento y apropiación por parte de los diferentes grupos sociales– no se trata solamente del pasado, de cosas materiales ni de ejemplares excepcionales desde el punto de vista del arte, de la historia o de la ciencia, sino que puede tomar múltiples formas que generalmente no es posible delimitar de forma unívoca, permanente y unilateral.

El patrimonio así entendido consiste en un amplio rango de prácticas sociales y valores que crean significado en y para el presente (Smith, 2006:1). Es un proceso social y cultural ligado al recuerdo, la memoria, las identidades y las formas de entender e involucrarse con el mundo contemporáneo. Es una forma de conocimiento cultural que nos informa sobre quiénes somos como colectivo y ayudan a crear una memoria social compartida (Harrison, 2010: 9). Las prácticas del patrimonio –tales como el lenguaje, la música, las festividades, los rituales, las conmemoraciones, las formas de organización política y social, la educación ciudadana o la visita turística– están ligadas a objetos, artefactos, edificios, sitios y paisajes de tal manera que, en conjunto, modelan nuestras ideas del pasado, presente y futuro. Sin estas prácticas, el patrimonio pierde sentido y desaparece, de la misma manera que el patrimonio deja de existir si falta el referente material.

A diferencia del patrimonio oficial, las formas de patrimonio no institucionalizadas se refieren a procesos y prácticas que no necesariamente provienen del pasado ni son “heredadas”, que no siempre tienen el estatus de extraordinarias ni separadas de la vida común o que su transformación no se considera un riesgo porque su “valor intrínseco” o universal se vea amenazado. Más bien, es una especie de “herramienta cultural” que tiene usos y funciones vinculados con la definición, construcción, recreación, negociación o legitimación de identidades y valores sociales (Smith, 2006: 52), por lo que tiene consecuencias prácticas y reales en el día a día de la vida de las personas. El patrimonio así entendido “hace cosas” y es un elemento clave en el dinamismo social, ya que es una herramienta utilizada para la negociación, transformación y transmisión de significados culturales.

Dado que esta modalidad de patrimonio, lejos de ser una “cosa”, es una mentalidad, un conocimiento compartido, una serie de valores y significados, una práctica social, un proceso, una acción colectiva y una manera de conocer y de ver, es muy sugerente la propuesta de que “todo el patrimonio es intangible” (Smith, 2006: 54). Sin embargo, es oportuno destacar que con esta expresión no se pretende cancelar ni negar la materialidad de las expresiones culturales, sino que busca cuestionar la idea de que el patrimonio tiene características esenciales que intrínsecamente lo hacen valioso (Villaseñor, 2011: 6). Y es que los significados, valores y comportamientos humanos reflejados en el proceso social que hemos llamado “patrimonio” no solamente están interiorizados socialmente en forma de esquemas cognitivos culturales (Strauss y Quinn, 2001: 6), sino que también están objetivados en formas simbólicas cuyos sentidos y mensajes son aprehendidos y comprendidos de manera compartida y relativamente estable por actores sociales pertenecientes a contextos específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2007: 56).

De esta forma, cada una de las formas objetivadas de la cultura valoradas y apropiadas por una sociedad significará tantas cosas como grupos socialmente estructurados y diferenciados aprecien e interactúen con ellas, siempre considerando que los sentidos atribuidos mantendrán su vigencia en contextos culturales, espaciales y temporales determinados. Me refiero a que cada uno de los miembros de estos “mundos concretos y relativamente delimitados de creencias y prácticas”, de los que hablaba Sewell (citado por Giménez, 2007: 63), tendrá una forma específica de interpretar a los significantes culturales. Así, el patrimonio se puede entender como una construcción social convencional cuya pluralidad de significados provoca un proceso permanente de cambio e intercambio entre diversos agentes que negocian posiciones de valor e interés sobre lo que es, o no es, considerado patrimonio cultural (Cruces, 1998: 80). Ya desde los años noventa en México se reconocía que los bienes patrimoniales del discurso oficial no pertenecen ni representan a todos por igual, aun cuando se subraye su carácter nacional y se procure su accesibilidad al público (García Canclini, 1999: 17; Florescano, 2013: 18; Bonfil 1997: 46).

Esta diversidad de interpretaciones ante el patrimonio cultural rara vez permite alcanzar consensos, lo que provoca discrepancias y tensiones en una sociedad que se compone de múltiples grupos, etnias y culturas que luchan por su subsistencia material y simbólica (García Canclini, 1999: 17). Por este motivo, el conflicto es parte inherente del patrimonio y prácticamente no se puede evitar, sobre todo cuando los actores involucrados tratan de imponer su mirada sobre las otras (Smith, 2006: 81).

Vemos que el patrimonio cultural es, en este sentido, un terreno de negociación constante y lucha entre grupos, en donde lo que está en juego es el control sobre los significados y valores del pasado en el presente que participan en el trabajo de la memoria colectiva e

identidad social. De hecho, el asunto del control sobre el patrimonio es esencialmente político, no solo porque implica su manejo desde el poder, sino porque es un recurso que contribuye a representar, explicar y legitimar ideológicamente construcciones relacionadas con el reconocimiento cultural de los grupos y las identidades políticas.

A pesar de que la idea de patrimonio se relaciona siempre con la colectividad –“la humanidad”, “la nación”, “la sociedad”, “la comunidad”–, Prats nos advierte que el repertorio patrimonial no es activado por estas construcciones abstractas e ideales, sino por agentes concretos que están en el poder y al servicio de ideas, valores e intereses relacionados con la creación y recreación de identidades políticas determinadas (1998: 68). Si bien la colectividad puede adherirse, oponerse o negociar una determinada imagen, declaratoria o discurso patrimonial, para que cualquier expresión cultural tenga el carácter de patrimonio, necesariamente debe de contar con el soporte y beneplácito del poder político representado –principalmente, pero no exclusivamente–, por los gobiernos y sus instituciones. De esta forma, las agrupaciones políticas “informales” (alternativas, de resistencia o de oposición) también pueden activar, cuestionar, construir, transformar, destruir o deconstruir el patrimonio instituido por el poder político legalmente constituido. De una forma o de otra, podemos decir que “sin poder [...] no existe el patrimonio” (Prats, 1998: 68). Estos procesos de negociación y conflicto se llevan a cabo en un espacio de interrelación entre discursos que estaremos analizando en la siguiente sección.

El encuentro de los discursos

Las disciplinas patrimoniales, entre ellas la restauración profesional, han experimentado en las últimas tres décadas una crisis teórica y conceptual que surgió desde que las instancias oficiales intentaron integrar las prácticas cotidianas y populares al universo patrimonial (Harrison, 2012: 18). El hecho de que un organismo oficial –usualmente legitimado a nivel nacional o internacional– esté facultado para definir y declarar qué es patrimonio implica que muchos otros elementos, considerados importantes por grupos subalternos a nivel local, puedan quedar excluidos. El error recae en pensar que el patrimonio es exclusivamente lo que la ley y los expertos dicen, sin tener en consideración que también son patrimonio aquellos procesos culturales que los grupos crean y recrean en su vida cotidiana. Lo cierto es que ambos tipos de discurso –el oficial y el no oficial– coexisten, interactúan, se influyen mutuamente y, en determinados momentos, se impone uno sobre el otro. El origen de la confusión es, podríamos decir, que usamos indiscriminadamente la palabra “patrimonio cultural” para referirnos a cosas que, aunque relacionadas, no son iguales.

Es en esta intersección entre el discurso oficial y el discurso abierto del patrimonio en la que se encuentra la restauración profesional. Si bien diversos autores han señalado que la conservación en México ha sido un instrumento de las instancias oficiales del patrimonio y que sirve fundamentalmente a los intereses de los grupos hegemónicos en el poder (Vega, 2018; Jaspersen, 2018; Lombardo, 2013; García Canclini, 1997), en la práctica esto no ocurre necesariamente así ni de manera automática y absoluta. En años recientes, la restauración profesional ha adquirido muchos matices y es un hecho que la propia realidad social ha obligado a que los restauradores adquieran una actitud de mayor flexibilidad con respecto a la aplicación de los preceptos autorizados por el discurso oficial.

Así, ante la realidad contemporánea caracterizada por la coexistencia de sociedades pluriculturales en un territorio compartido, la labor del restaurador se amplía para que este actúe como mediador entre los mensajes emitidos por el aparato oficial y las necesidades de los agentes locales, de tal manera que su papel no se limite tan solo a la intervención técnica, investigación o divulgación de información especializada, sino que se posicione también como un canal para la comunicación de las necesidades comunitarias hacia las instituciones oficiales.

A pesar de que la mediación ha sido unidireccional y de “arriba-abajo” en el discurso oficial, en donde “primero se separan o escinden objetos, lugares y expresiones del flujo de la vida social ordinaria para luego tratar de retornarlos a ella, si bien ya codificados, normalizados e interpretados por un trabajo de mediación (Cruces, 1998: 76)”, el propósito debería de ser transformar el proceso a una mediación dialógica, equilibrada y multidireccional, en donde los mensajes circulen de un lado para el otro en una búsqueda de negociación y consenso. Así, en un escenario ideal, la figura del restaurador buscaría no sólo comprender desde todos los ángulos posibles las múltiples dinámicas sociales, valores y significados asociados a las expresiones culturales por intervenir, sino que también incorporaría de manera efectiva a los distintos agentes involucrados en la toma de decisiones y respetaría las epistemologías y prácticas locales de uso y apreciación de los objetos que interviene. De esta forma, junto con los conocimientos técnicos de la restauración y sin dejar de lado la legislación, la investigación científica de materiales y los códigos deontológicos de la disciplina, se podría llegar a acuerdos que resulten satisfactorios para las distintas partes.

Una cuestión relevante es que la restauración profesional no se trata solamente de algo que se le hace a los objetos –como se suele percibir con el sentido común–, sino que se constituye, ante todo, como una práctica social que transforma, orienta y regula significados y valores de las expresiones culturales. La sola presencia del restaurador ejerciendo su labor técnica en cualquier contexto se establece como un *performance*

patrimonial en el que los significados de las expresiones culturales son creados, recreados, transformados o mantenidos (Smith, 2006: 87).

Los procesos de manejo, conservación y restauración son, de este modo, usos particulares del patrimonio que instauran, legitiman y diseminan sus propios y particulares significados sociales. Son, en última instancia, parte de un “proceso patrimonial” en el cual interactúan diversos discursos patrimoniales y que se caracteriza por la construcción particular de objetos, sujetos, ideologías y relaciones de poder que son susceptibles de análisis e investigación social. Así, en los siguientes capítulos retomaremos lo revisado en este capítulo para resolver, a la luz de la evidencia empírica, nuestro problema de investigación.

Capítulo 2. Santa María de la Natividad Tetelpan: contexto geográfico, histórico y social

2.1. Localización

El pueblo de Santa María de la Natividad Tetelpan está ubicado en la Alcaldía Álvaro Obregón de la Ciudad de México. Su delimitación ha variado considerablemente desde la fundación del pueblo en el siglo XVI hasta nuestros días debido a que se han aplicado diversos criterios para circunscribirlo (culturales, geográficos, políticos, electorales o administrativos), sin que estos coincidan o se mantengan estables en el tiempo. Una manera de ubicar al pueblo de Tetelpan es a partir de su templo y tomando como eje transversal la Calzada al Desierto de los Leones, desde la que se distribuyen al norte y al sur parajes, terrenos y conjuntos habitacionales que, aunque actualmente separados en colonias, históricamente han formado una unidad cultural. Así, tenemos que el pueblo de Tetelpan está vinculado con El Ocotillo, La Joyita, La Peñita, El Encino, El Mirador, Tecalpaca, San Agustín, La Herradura, Lomas de los Ángeles, Tizampampano y 2da del Moral (Figura 2).

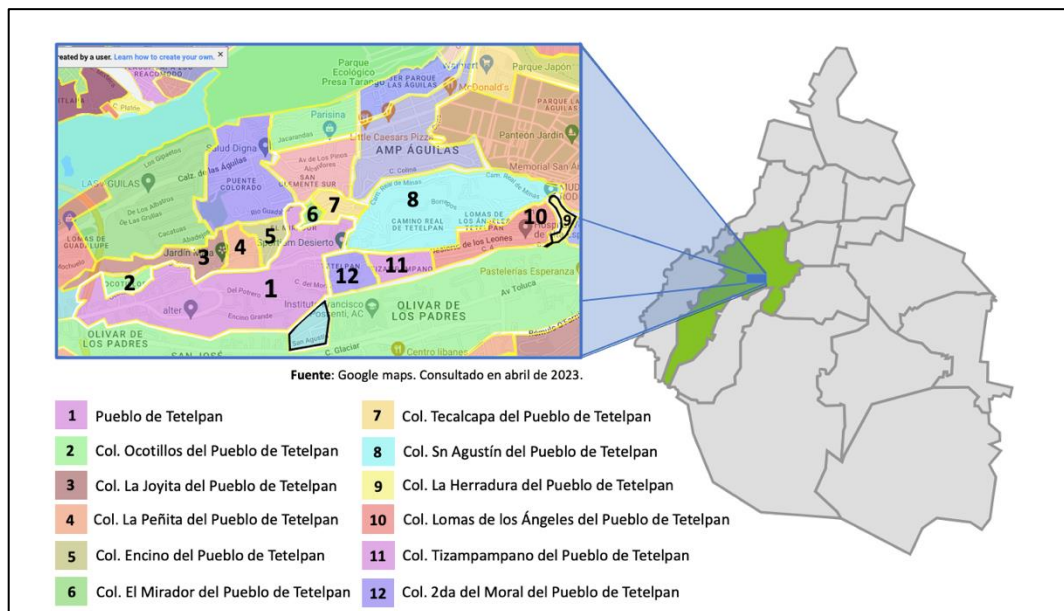


Figura 2. Localización del Pueblo de Tetelpan. Elaboración propia a partir de Google Maps.

Tetelpan está situado en una de las partes más altas del Cerro del Judío, a una altitud de 2,400 msnm en la Sierra de las Cruces del Eje Neovolcánico (Robles, 2020: 25). Tiene un clima templado subhúmedo con lluvias en verano, con un rango de precipitación de 700 a 1600 mm y temperaturas que van de los 5 °C a los 18 °C (INEGI, 2010). Se trata de una región de piedemonte cortada por una serie de barrancos profundos formados por la erosión, en donde predomina material volcánico de caída (pómez y piroclastos finos), depósitos de lahar (flujo de lodo volcánico compuesto por una mezcla de ceniza, materiales volcánicos más gruesos y agua) y corrientes de lodo en las desembocaduras fluviales (SPC-CDMX, 2014: 11).

El relieve de la zona es de fuertes contrastes y se caracteriza por la presencia de once barrancas, que son (de oeste a este): Tacubaya, Jalalpa, Golondrinas, Mixcoac, Tarango, Del Muerto, Guadalupe, El Moral, La Malinche, Atzoyapan y Hueyatla. La región pertenece a la Cuenca del Río Pánuco, subcuenca del Río Moctezuma y del Lago de Texcoco y Zumpango; presenta una densa red fluvial por donde fluyen las abundantes precipitaciones que se producen en las zonas altas. La gran cantidad de escurrimientos de la Sierra de las Cruces ha originado el sistema hidrológico donde encontramos los ríos Tacubaya, Becerra, Mixcoac, Tequilasco, Pilares, San Ángel y Magdalena, así como los arroyos Puente Grande, Puente Colorado, Las Flores y Texcalatlaco. Además, en la alcaldía existen las siguientes presas: Anzaldo, Las Flores, Tequilasco, La Mina, Pilares, Tarango, Mixcoac, Becerra, Tacubaya, Ruiz Cortínez y Texcalatlaco (SPC-CDMX, 2014: 12, 15).

De acuerdo con datos del último censo levantado por INEGI, en 2020, el pueblo de Tetelpan contaba con una población de 16,105 personas, de las cuales el 53% eran mujeres y el 47% hombres. De esta población, la mayor parte (43.1%) estaba en el rango de edad de 30 a 59 años, el 23.5% entre 15 y 29 años, el 17% mayor a 60 años y el 16.5% menor a 14 años. Asimismo, el número total de viviendas era de 5,320, de las cuales alrededor del 93% contaban con energía eléctrica, servicio sanitario, drenaje y piso de material diferente a la tierra. En el perímetro del pueblo se distribuyen 36 manzanas y se registraron 194 establecimientos económicos (INEGI, 2020).

Con relación a los indicadores de pobreza y necesidades básicas insatisfechas, el Consejo de Evaluación de la Ciudad de México publica el Índice de Desarrollo Social (IDS) a partir del procesamiento de datos recolectados por el Censo de Población y Vivienda del INEGI. Para su elaboración, el IDS utiliza información referente a la calidad y espacio de la vivienda, al acceso a servicios sanitarios (agua, drenaje y excusado), a la adecuación energética, el acceso a internet y la disponibilidad de telefonía, así como el rezago educativo, el acceso a los servicios de salud y a la seguridad social (EVALÚA, 2020: 4). En la Figura 3 se muestra un mapa del Pueblo de Tetelpan con la estratificación del IDS, en donde se puede observar la

acentuada desigualdad que existe en esta localidad. Vemos, por ejemplo, que las viviendas del sur y poniente del templo tienen un IDS “Bajo” y “Muy bajo” respectivamente, las viviendas del lado norte tienen un IDS “Medio”, mientras que las viviendas del lado norponiente y oriente tienen un IDS “Alto”.

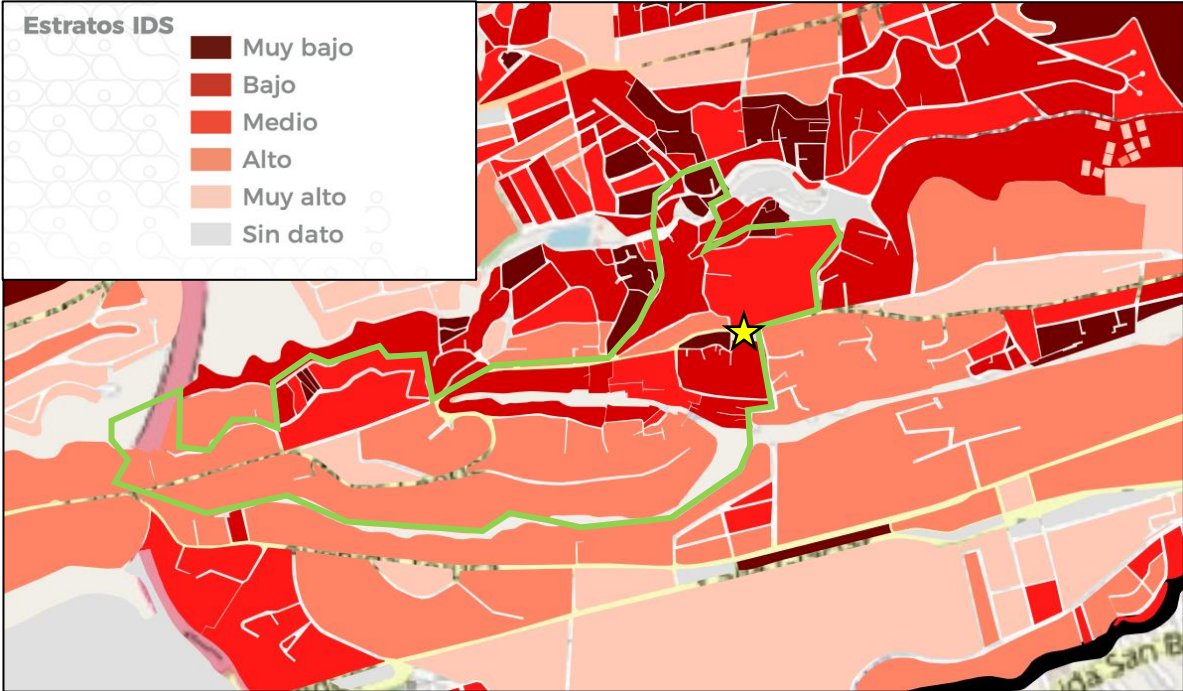


Figura 3. Mapa del Índice de Desarrollo Social por Manzana 2020, alcaldía Álvaro Obregón, localidad de Tetelpan. Los límites del Pueblo de Tetelpan están en color verde y el templo está señalado con una estrella.

Fuente: Estimaciones del EVALÚA con base en el Censo de Población y Vivienda 2020 y el Marco Geoestadístico 2020 del INEGI.

En cuanto al abastecimiento de agua potable, a pesar de que el pueblo de Tetelpan se ubica rodeado de ríos, manantiales y presas, es una región que padece de limitaciones en el abastecimiento de agua potable debido a la sobreexplotación de los mantos acuíferos, particularmente de los manantiales de San Bartolo Ameyalco y Santa Rosa Xochiac, y la disminución de la recarga natural (SPC-CDMX, 2014: 31). Estas carencias son, de hecho, más recurrentes en las zonas de menor Índice de Desarrollo Social. Vemos así que el pueblo de Tetelpan es una zona de grandes contrastes socioeconómicos, en donde conviven prácticamente todos los estratos en una zona relativamente pequeña.

2.2. Antecedentes históricos del pueblo de Tetelpan

2.2.1 Época prehispánica

Los orígenes conocidos de las poblaciones mesoamericanas establecidas en Tetelpan se remontan a la época preclásica. La arqueóloga Rosa María Reyna Robles realizó excavaciones entre el 14 de julio y el 30 de agosto de 1972 bajo la supervisión de Noemí Castillo Tejero y con el auspicio de Ignacio Bernal del Castillo y Mario Vázquez (Abundis, 2002: 279). Se excavaron tres sitios: El Rancho, El Rosal y Tlatelcomila, en los que se recolectaron tiestos cerámicos, figurillas antropomorfas, fragmentos de lítica, huesos humanos y restos de animales correspondientes a un esquema cronológico de seis fases de ocupación que comienza en el 1200 a.C. y termina en el posclásico. En estas exploraciones, la arqueóloga encontró evidencia de la última presencia olmeca en la Cuenca de México hacia el 700-800 a.C., así como terrazas de cultivo, fogones, tepalcates y fosas troncocónicas que dan testimonio de actividades domésticas en habitaciones de materiales perecederos distribuidas en un patrón de asentamiento disperso (Robles, 2020: 28, 37). Otro descubrimiento importante fue el hallazgo de restos óseos humanos que fueron hervidos, asados y condimentados con achiote y chile, lo que demuestra que se practicaba el canibalismo en esta área (Robles, 2020: 37).

En la etapa del preclásico superior, del 500 al 200 a.C., Tetelpan pudo haber sido una de las aldeas dependientes del centro ceremonial de Cuicuilco, junto con sitios como Contreras, Anzaldo y Lomas de Becerra. En ese momento, Cuicuilco era el centro rector de la cuenca de México y llegó a tener unos 20 mil habitantes, con una red urbana de casi 400 hectáreas que se extendían desde el cerro Zacatépetl hasta unos cinco kilómetros en dirección al Ajusco (Abundis, 2002: 275). No obstante, el desarrollo de este patrón, consistente en un centro ceremonial rodeado de aldeas rurales, fue violentamente interrumpido por la erupción del volcán Xitle alrededor del año cero de nuestra era.

A partir de las excavaciones de la arqueóloga Rosa María Reyna se encontró que Tetelpan estuvo deshabitado aproximadamente desde el 450 hasta el 1350, año en que volvió a tener una somera ocupación bajo el dominio tepaneca (Robles, 2020: 36). De acuerdo con el código Ramírez, los tepanecas fueron la tercera de las siete tribus nahuatlacas que llegaron a la cuenca de México desde el mítico Chicomóztoc o Aztlán. Este señorío se asentó primero en Azcapotzalco y, poco a poco, fue adquiriendo un mayor poder que le permitió tener el dominio territorial de la ribera occidental del lago de México, en donde se encontraban los pueblos de Tlacopan (Tacuba), Chapultepec, Atlacuihuayan (Tacubaya), Mixcoac y Coyohuacan o Coyoacán (Abundis, 2002: 280). Tenanitlán, actual San Ángel, era un cacericío que dependía del señorío de Coyohuacan rodeado por bardas de piedra o tecorrales donde

se cultivaban milpas y árboles frutales, irrigados por los abundantes riachuelos que descendían de la Sierra de las Cruces. Al parecer, no hubo ninguna construcción significativa ni centro ceremonial en esta área, pero sí una serie de senderos que conducían a Tetelpan, Atlitic, Totolapan, Ameyalco, Xochiac, Tlaltenango y Coaximalpan hacia el poniente (Abundis, 2002: 287). Los habitantes de estos lugares eran sencillos labradores y artesanos de habla náhuatl que se dedicaban a la producción de frutas, leña y piedra, entre otros recursos, para su consumo en Coyohuacan y Tenochtitlán. Sus viviendas eran chozas de materiales perecederos ubicadas en un terreno de somonte atravesado por las barrancas de los arroyos y rodeado por el manto de lava del Pedregal (Abundis 2002:287).

2.2.2 Periodo virreinal

Ante la llegada de los españoles a la Cuenca de México, los tepanecas gobernantes del señorío de Coyoacán al que pertenecía Tetelpan recibieron muy bien a Hernán Cortés, debido a que vieron en él un aliado para combatir a los mexicas, que eran sus enemigos y opresores. Por esta razón, Coyoacán fue elegido por Cortés como centro de operaciones militares y capital de la Nueva España, e instaló ahí el primer ayuntamiento del altiplano (Pastor y Amenyro, 1997: 6). En 1529, el emperador Carlos V le otorgó al conquistador el título de Marqués del Valle, gracias a lo cual se adjudicó 92 pueblos en nueve jurisdicciones, que fueron: 1) Coyoacán, 2) Cuernavaca, 3) Acapixtla [Yecapixtla], 4) Oaxtepec, 5) Cuatro Villas Marquesanas [Oaxaca, Cuilapan, Etlá y Tlapacoyan], 6) Tehuantepec, 7) Tuxtla y Cotaxtla, 8) Toluca y 9) Charo-Tatalcingo (Abundis, 2002: 298). A la villa de Coyoacán le correspondía los pueblos de San Agustín de las Cuevas Tlalpan, Churubusco, Mixcoac, Tacuba y Tenanitla, cuyos límites llegaban hasta Cuajimalpa y la Sierra de las Cruces –donde se ubica Tetelpan– (Abundis, 2002: 298).

Hernán Cortés confió la evangelización de los habitantes originarios de estas regiones a los franciscanos y dominicos, por lo que los frailes de estas órdenes se repartieron su extenso territorio. A los dominicos les correspondió el corregimiento de Coyoacán y, en 1529, fundaron el convento de San Juan Bautista en el actual Jardín Centenario de Coyoacán. Posteriormente, establecieron pequeñas ermitas, templos y capillas en los barrios de Nuestra Señora del Rosario Tenanitla,¹⁰ San Sebastián Chimalistac, Santa Catarina Ómac, San Jerónimo Aculco, Santa María Magdalena Atlitic, la Purísima Concepción Tlacopac y

¹⁰ En el barrio de Tenanitla, los dominicos levantaron originalmente una pequeña ermita de adobe dedicada a Nuestra Señora del Rosario, la cual se elevó a parroquia en 1580. Fue hasta 1596 que se cambió la advocación de esta parroquia para dedicarla a San Jacinto (Ordorika, 1998: 44).

Santo Domingo Mixcoac (Abundis, 2002: 311). A la región poniente de Coyoacán llegaron también los carmelitas, quienes fundaron en 1606 el Santo Desierto de los Leones en los montes de Santa Fe y, en 1617, el Colegio de San Ángel Mártir en el huerto de Tenanitla de Coyoacán (Ordorika, 1998: 44).

Una de las principales fuentes históricas relacionada con la fundación, límites geográficos y posesión de las tierras de Tetelpan en época virreinal es el *códice Techialoyan Santa María Tetelpan*, cuyo estudio fue difundido recientemente por el etnohistoriador originario de la comunidad, Alberto García González, y la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo A.C.”. En este códice, escrito en náhuatl y elaborado a fines del siglo XVII o principios del siglo XVIII, se menciona la geografía, los linderos, los señores principales del pueblo y la advocación del templo en el siglo XVI. La narración del escrito corresponde al “mes de Tlaxochimaco, en el año [1]545” (Barlow, 1948: 383) y parte de su traducción dice así:

[...] se dividió la tierra... en este pueblo de *Tetelpan* [...] su tierra [...] los macehuales que son pobladores y... aquí en el sitio del templo, en el patio, nos reunimos todos los pobladores, los del barrio, los que damos tributo [...] ahora nos habla “el que es como nosotros”, don Bernardino *Xihuitltemoctzin*, que es principal en este pueblo de Coyoacán, en *Apepeztenco*, aquí vinimos a llegar a la tierra que nos fue dada por nuestros principales, los habitantes, los de Tetelpan, y por ello se estará dando a conocer como ahora, de los macehuales en algún lugar... nuestra tierra...

Frente a todos los guerreros, los mayordomos, los que salen del templo, los dirigentes, los coyoacanecas, los tetepalnecas, en donde da inicio la alabarda de Coyoacán [...] todas las tierras son del pueblo de Tetelpan, en donde comienza.

En *Solinco* y en *Cuauhtenco* hay cuatrocientos mecates de tierra. En *Atzoyatlan* y en *Tzapotlan*. Tierras del señorío. Don Simón *Ihuitltemoctzin*, son de su propiedad. Doña Ana *Tezozomoctzin*. Aquí en *Tlatzcantitlan* hay cuatrocientos mecates de tierra que son propiedad de nuestra amada madre, la iglesia [...] Aquí en *Xocoyotlan* hay cuatrocientos mecates de tierra que son de los pobladores. Todos llevan con rectitud, los nobles del pueblo... y don Miguel *Xihuitltemoc...* son los señores.

Aquí es el interior de Tetelpan *Tlamimilolpan*, la tierra es cuidada por la señora del cielo [...]

Todo aparece aquí... en este pueblo de Tetelpan por donde baja la barranca, al pie del cerro. Por *Solinco* nuestro señor viene. Vienen nuestros principales, que son valientes aquí en el pueblo [...] así se asentó la ley en el bosque por él, don Antonio de Mendoza, nuestro gran gobernante. Siempre se guarda el agua por (la noche), así lo dejaron (asentado) los señores nobles y quienes por todos lados vienen... el agua que está (aparece) en el cerro... Que es propiedad de nuestros padres [...] y, ahora, tu tierra (Silva, 2020: 105-107).

De aquí podemos recuperar varios datos importantes. Por un lado, que el reconocimiento oficial de los límites territoriales, gobernantes y recursos del pueblo de Tetelpan se llevó a cabo en una etapa muy temprana del virreinato, desde 1545, con el aval del primer virrey

de la Nueva España, don Antonio de Mendoza. Se menciona, además, que el pueblo de Tetelpan fue habitado por *macehuales*, quienes eran personas de clase humilde encargadas de trabajar la tierra o de servir a un noble en la jerarquía indígena prehispánica, así como por guerreros, mayordomos y señores de la nobleza indígena. Se mencionan algunos nombres, tales como el del entonces alcalde o gobernador de Coyoacán Apepeztenco, don Bernardino Xihuitltemoctzin (v. Barlow, 1948: 384), o los de don Simón Ihuitltemoctzin, doña Ana Tezozomoctzin y don Miguel Xihuitltemoc, quienes al parecer eran propietarios, en el caso de don Simón y doña Ana, y señores principales del pueblo de Tetelpan, en el caso de don Miguel (Alberto García, canal “Alcaldía Álvaro Obregón”, 7 de marzo de 2023). Por su parte, cuando se menciona “Aquí es el interior de Tetelpan *Tlamimilolpan*. La tierra es cuidada por la señora del cielo”, hace referencia a la patrona del pueblo, la Virgen María, presumiblemente en su advocación de la Natividad.

Hemos visto que el pueblo de Tetelpan se encontraba en jurisdicción dominica y carmelita. No obstante, dado que el templo ya existía desde 1545, debieron ser los dominicos quienes establecieron la visita de Santa María de la Natividad en este pueblo, ya que los carmelitas llegaron a la región unos 61 años después, hasta 1606. Además, la orden de los descalzos dejó de realizar actividades misionales a partir de la fundación del Santo Desierto de los Leones para dedicarse a ejercer una vida contemplativa en sus conventos, por lo que no tuvieron administración de indios en esta región (Ramírez, 2016: 223). Esto nos lleva a afirmar que Santa María de la Natividad Tetelpan fue una visita fundada por los dominicos.

El templo se ubicaba justo a un lado del camino que salía de Tenanitla hacia el poniente y que avanzaba hacia Santa Cruz Xochiac, San Bartolomé Ameyalco, San Mateo Tlaltenango y, a partir de 1611, hacia el Santo Desierto de los carmelitas descalzos (Ramírez, 2016: 217). De hecho, dado que esta ruta conectaba al colegio de San Ángel Mártir con el Desierto de los Leones –ambas construcciones carmelitas–, fue esta orden quien costeó el camino con una inversión de 6,000 pesos (Abundis, 2002: 684). Asimismo, el agua que llegaba al colegio de San Ángel en Tenanitla era conducida por apantles que provenían de los manantiales de San Bartolo Ameyalco y que cruzaban por Tetelpan (Abundis, 2002: 685). Asimismo, en un terreno junto al pueblo de Tetelpan, la orden carmelita cultivaba la oliva para la producción de aceitunas y aceite, lo que fue una concesión especial otorgada por el rey de España debido a que la explotación de estos productos estaba prohibida en territorio novohispano. Este terreno fue llamado “Olivar de los padres” (Ordorika, 1998: 43), nombre que persiste hasta nuestros días. En los últimos años del virreinato, en 1754, San Jacinto fue secularizado y la jurisdicción donde se encontraba Tetelpan dejó de estar a cargo de los dominicos (Ordorika, 1998: 28).

2.2.3 Siglo XIX

Con la Constitución de Cádiz de 1812, San Ángel pasó de ser la cabecera del corregimiento de Coyoacán, dentro del marquesado del Valle de Oaxaca, a ser un ayuntamiento constitucional que suplantaría la forma de gobierno anterior (Abundis, 2002: 867). Sin embargo, la inestabilidad política y conflictos derivados de la guerra de independencia, entre 1810 y 1821, retrasaron la consolidación del primer ayuntamiento constitucional de San Ángel. Con la primera Constitución Política del México independiente, en 1824, se creó el Distrito Federal, que en ese momento comprendía solamente el “círculo cuyo centro sea la plaza mayor de esta ciudad [de México] y su radio de dos leguas”, de tal manera que San Ángel quedó fuera de este radio y formó parte del territorio de la antigua intendencia de México (actual Estado de México). El 16 de febrero de 1854 se integró nuevamente al Distrito Federal de México como municipalidad, pero esta vez bajo la prefectura de Tlalpan y ya no de Coyoacán (Abundis, 2012: 869).

Con la denominada Ley Lerdo, o “Ley de Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas” expedida el 25 de junio de 1856 por el entonces presidente Miguel Lerdo de Tejada, se pretendía reanimar las finanzas públicas a través de la venta y cobro de impuestos por las tierras en propiedad de “manos muertas”. Es decir, se buscaba liberar al mercado los terrenos que estaban vinculados a un linaje (mayorazgo), a instituciones (Iglesia, ayuntamiento, hospitales, etcétera) o a propiedad comunal indígena (DPEJ s/f). En ese contexto, en agosto de 1857, el juez menor de la municipalidad de San Ángel, José Tejadilla, solicitó al entonces párroco responsable de San Jacinto Tenanitla que le proporcionara un listado de los territorios que dependían de la parroquia. Entre los pueblos mencionados se encontraba Santa María Natividad Tetelpan, pero también estaban los barrios de Nuestra Señora de la Asunción Tlacopac y del Niño Jesús Tizapán, las haciendas de Goicoechea y de Guadalupe, los pueblos de San Bartolo Ameyalco, Santa Rosa Xochiac, San Jerónimo Aculco, San Bernabé Ocotepac, Santa María Magdalena y San Nicolás Milpulco, así como las haciendas de la Cañada, de San Nicolás Eslava y la fábrica de Contreras, a la que estaban anexos los ranchos de Padierna, de Anzaldo y la fábrica de papel de Santa Teresa (Abundis, 2002: 691).

Asimismo, en este proceso de desamortización y nacionalización de bienes comunales, se solicitó a los habitantes de los pueblos y barrios que declararan ante las autoridades civiles cuáles eran sus parcelas de cultivo para que se les adjudicaran a título de propiedad privada. Este fue el caso de las demarcaciones adscritas a la municipalidad de San Ángel, que en ese momento eran: Tetelpan, San Sebastián Chimalistac, Tizapán, San Gerónimo Aculco, Contreras, La Magdalena Atlític, San Bernabé Ocotepac, San Bartolo Ameyalco, Santa Rosa Xochiac, San Nicolás Totolapan y la Purísima Concepción Tlacopac (Ramos, 2009: 106).

Se tienen datos de un censo de población realizado en agosto de 1857 en la municipalidad de San Ángel y sus demarcaciones. En la Tabla 1 se puede observar que Tetelpan era un pequeño pueblo de 128 habitantes, de los cuales 74 eran mujeres y 54 hombres, lo que representa tan sólo el 1.75% de la población de la municipalidad. Tetelpan tampoco contaba con haciendas, ranchos o fincas en su territorio, por lo que era un lugar casi despoblado que conectaba con otros pueblos de la región.

Tabla 1. Censo de la municipalidad de San Angel en agosto de 1857 (Abundis, 2002: 934).

| Localidad | Habitantes | Hombres | Mujeres | Haciendas | Ranchos | Fincas |
|----------------|--------------|--------------|--------------|-----------|----------|-----------|
| San Ángel | 585 | 253 | 292 | 1 | 1 | 11 |
| Tizapán | 942 | 504 | 438 | - | 3 | 2 |
| San Jerónimo | 532 | 227 | 255 | 1 | 1 | - |
| Contreras | 1,703 | 812 | 891 | - | - | - |
| Magdalena | 889 | 417 | 472 | 1 | 1 | - |
| San Nicolás | 589 | 300 | 289 | 1 | - | - |
| San Bernabé | 456 | 213 | 243 | - | - | - |
| San Bartolo | 600 | 381 | 219 | - | - | - |
| Santa Rosa | 593 | 278 | 315 | - | - | - |
| Tetelpan | 128 | 54 | 74 | - | - | - |
| Tlacopac | 250 | 103 | 147 | 1 | 1 | - |
| Chimalistac | 152 | 61 | 91 | - | 1 | 3 |
| Totales | 7,329 | 3,603 | 3,726 | 5 | 8 | 16 |

En 1891, la Secretaría de Fomento, Colonización, Industria y Comercio, a través de la Dirección General de Estadística de la República Mexicana, realizó otro censo en San Ángel (Tabla 2). En esta ocasión, la población de Tetelpan aumentó en un 327%, triplicándose el número de habitantes en un periodo de 34 años. No obstante, en comparación con los otros pueblos de la municipalidad, Tetelpan seguía siendo el menos poblado de todos, con 418 habitantes (Figura 4).

Tabla 2. Censo de la municipalidad de San Angel en 1891 (Abundis, 2002: 953).

| Pueblos | | Haciendas | |
|--------------|-------|-------------|----|
| San Ángel | 1015 | Guadalupe | 80 |
| Tizapán | 957 | Goicochea | 47 |
| San Jerónimo | 532 | Eslava | 40 |
| La Magdalena | 2,985 | La Cañada | 15 |
| San Nicolás | 1,206 | | |
| | | Ranchos | |
| San Bernabé | 642 | Alquívar | 66 |
| San Bartolo | 756 | Palma | 12 |
| Santa Rosa | 1,011 | Providencia | 14 |

| | | | |
|-------------------------|-----|---------------------------|-----|
| Tetelpan | 418 | Anzaldo | 4 |
| Barrios | | Copilco | 30 |
| El campamento | 43 | Fábricas y molinos | |
| Pueblo Nuevo | 549 | Molino del Batancito | 5 |
| La otra banda | 70 | Fábrica de Loreto | 343 |
| Chimalistac | 412 | Fábrica de la Hormiga | 246 |
| Tlacopac | 510 | Fábrica de Sierra | 230 |
| Colonias de San Nicolás | 271 | Fábrica de Santa Teresa | 129 |
| | | Fábrica de El Águila | 250 |
| | | Fábrica Contreras | 659 |

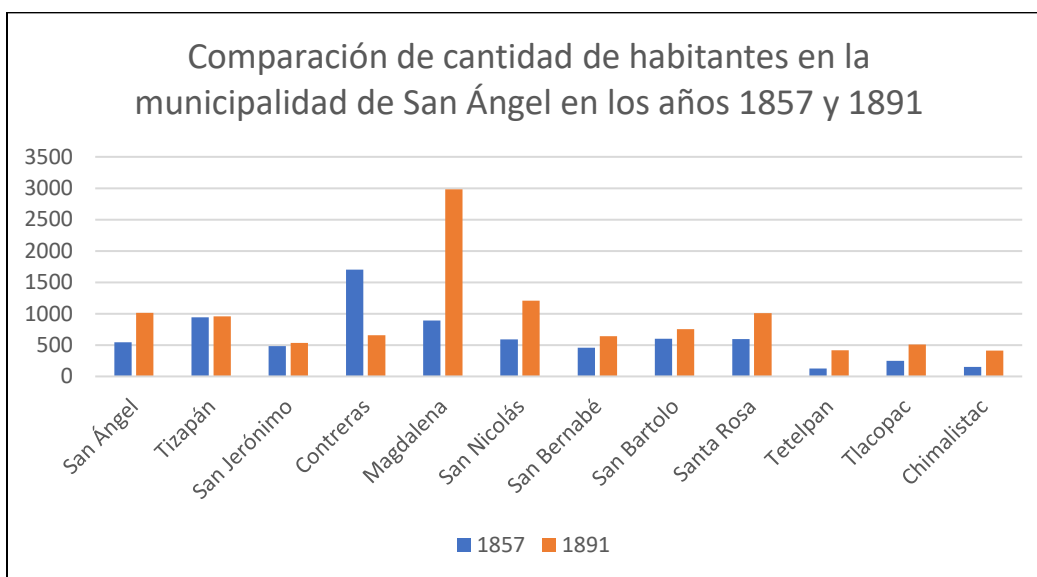


Figura 4. Comparación de la cantidad de habitantes en la municipalidad de San Ángel en los años 1857 y 1891. Elaboración propia.

El 21 de mayo de ese mismo año, la prefectura del Distrito Federal solicitó un inventario de los edificios de propiedad de la Nación, así como una estimación del valor de los bienes muebles y las obras de arte que contuvieran (Abundis, 2002: 953). Se comisionó al arquitecto e ingeniero Luis Gonzaga de Anzorena, quien hizo un levantamiento en donde asignó un valor aproximado a los templos ubicados en la Municipalidad de San Ángel (Tabla 3). Recordemos que, en esa época, los monumentos virreinales no estaban legalmente protegidos y no eran muy valorados, por lo que estas cifras reflejan la poca estima que se le tenía a este tipo de inmuebles.

Tabla 3. Valor aproximado de los templos existentes en la Municipalidad de San Ángel (Abundis, 2002: 953).

| | |
|--------------------------|--------|
| Parroquia de San Jacinto | 10,000 |
| Iglesia del Carmen | 50,000 |
| Iglesia de Tizapán | 1,500 |
| Iglesia de San Jerónimo | 1,500 |
| Iglesia de Magdalena | 1,000 |
| Iglesia de San Nicolás | 1,000 |
| Iglesia de San Bernabé | 800 |
| Iglesia de San Bartolo | 800 |
| Iglesia de Santa Rosa | 1,000 |
| Iglesia de Tetelpan | 800 |
| Iglesia de Tlacopac | 500 |
| Iglesia de Chimalistac | 700 |
| Iglesia de San Antonio | 400 |

2.2.4 Siglo XX

En el transcurso del siglo XX, Tetelpan pasó de pertenecer a la municipalidad de San Ángel a formar parte de la Delegación Álvaro Obregón, en una serie de cambios de adscripción política que sucedieron de la siguiente forma. Para 1899, San Ángel era todavía una municipalidad que dependía de Tlalpan, pero esto cambió en marzo de 1903, cuando hubo una reorganización del Distrito Federal en la que San Ángel se convirtió en uno de sus 13 municipios independientes. El 19 de abril de 1928 se suprimió la figura de municipio en el Distrito Federal para dar paso a las delegaciones, en donde San Ángel quedó como una delegación junto con otras 12 más (Abundis, 2002: 870). En 1931, la Villa de San Ángel cambió su nombre a Delegación Álvaro Obregón, en conmemoración al exrevolucionario que fue asesinado en el restaurante *La Bombilla* hacia 1928, cuando estaba en campaña presidencial (Pastor, 1997: 10). Este nombre se mantuvo hasta el 2017, cuando la denominación “delegación” se cambió por la de “alcaldía” con la entrada en vigor de la Constitución Política de la Ciudad de México.

En 1913, Tetelpan era, de acuerdo con el cronista mexicano Francisco Fernández del Castillo, “como todas las poblaciones de la municipalidad de San Ángel: pintoresca y risueña” (Fernández del Castillo, 1913: 203). El punto principal del pueblo era la iglesia, construida en el siglo XVI, que consistía en una sola nave orientada del poniente al oriente (Figura 5).



Figura 5. *Izquierda.* Vista frontal del templo, antes de 1930. *Derecha.* Vista del interior del templo, antes de 1930. Imágenes: SECRETARIA DE CULTURA INAH – Archivo Histórico y Planoteca Jorge Enciso – México.

Sus muros eran de cal y canto, y su cubierta de viguería y terrado (AHyPJE-CNMH, 1984: Folio 97). La portada era de dos cuerpos, con el acceso enmarcado por un arco y con la ventana del coro sobre ella, ambas decoradas con piedra labrada. Del lado norte de la fachada tenía una torre-campanario añadida en el siglo XVIII, de base cuadrangular y rematada con cupulino y linterna (Figura 5, izquierda). También del lado norte, junto al presbiterio, estaba la sacristía. Al oriente, frente al acceso, estaba el atrio donde se ubicaba el panteón del pueblo (AHyPJE-CNMH, 1984: Folio 97). Al interior se podía observar un arco triunfal, ventanas octagonales, nichos laterales y una puerta de piedra labrada que daba a la sacristía (Figura 5, derecha). En la crónica de Francisco Fernández del Castillo de 1913, menciona las imágenes que se encontraban en el interior del templo:

En su iglesia se conservan dos grandes esculturas representando a S. Pedro y S. Pablo, de tamaño mucho mayor que el natural, y que estaban en el altar mayor del templo de San Agustín de México.

En el altar mayor está el Señor de Tetelpan, un Señor muy oscuro, bastante antiguo y de un origen probablemente como el del Señor de Contreras. Se le hace una gran fiesta anual en San Ángel, a dónde se le lleva en procesión; tiene fama de ser muy milagroso, en especial para las lluvias.

La pequeña iglesia tiene también una imagen en escultura y una pintura, ambas representando a Santa María Natividad, que es el nombre castizo del pueblo y, según dicen, las tienen desde la fundación de la iglesia (Fernández del Castillo, 1913: 203).

Un suceso de gran importancia para el pueblo de Tetelpan fue la demolición parcial y reconstrucción del antiguo templo por parte de Juan O’Gorman, en 1930. En una carta firmada por el arquitecto Luis MacGregor, quien era inspector de monumentos artísticos comisionado por la Secretaría de Educación Pública en ese año, recomendaba al entonces Director de Monumentos Coloniales y de la República, el pintor Jorge Enciso, que se autorizara la destrucción del edificio del siglo XVI para permitir que el arquitecto O’Gorman desarrollara su proyecto. La carta dice lo siguiente:

De acuerdo con la orden Verbal que se sirvió Ud. darme para informar acerca del proyecto del Sr. Arq. D. Juan O’Gorman para reconstruir la Iglesia de Tetelpan, S. Angel, D.F., tengo el honor de poner en su conocimiento lo siguiente:

La iglesia a que me refiero es una *pequeña construcción sin importancia arquitectónica integral* y, por otra parte, amerita reparaciones, especialmente en su torre.

El Proyecto del Sr. O’Gorman, aunque utiliza algunos elementos constructivos del actual edificio, lo transforma de tal modo que, de hecho, lo hace desaparecer.

Vista la escasa significación artística que tiene el actual templo, la reconstrucción es de recomendarse, ya que es una sensible mejora para el pueblo en que se levanta.

En la inspección efectuada pude darme cuenta de que ya empezaron a abrirse las cepas para los cimientos y de que se ha colocado la primera piedra de la nueva construcción.

El proyecto del Sr. O’Gorman revela que el asunto ha sido desarrollado con empeño, pero mi modo de pensar sería de aconsejarle que algunos elementos decorativos y simbólicos que contiene fuesen tratados al realizarse con *una interpretación más genuinamente nacional*. Por otra parte, según Ud. ya lo ha observado, se emplean algunos símbolos o emblemas inadecuados al caso.

La actual iglesia encierra motivos y objetos que, por su ingenuidad o su valor artístico, deben de conservarse y utilizarse en la Iglesia nueva. Tales son:

La puerta de madera de la entrada al atrio.

La verja de la entrada lateral.

La verja que cierra una claraboya que abre hacia el interior de la Iglesia.

La hermosa cruz que hay en el cementerio.

Las campanas.

Un nicho que está en el ábside, atrás del altar, en lo que será sacristía.
Algunas pinturas al óleo.
Dos imágenes estofadas de santos, talladas en madera.
El crucifijo que se encuentra en el altar, llamado “Señor de Tetelpan”.
Una cajonera entablerada.
Y como detalle típico, las farolas y estrellas de la iluminación.

En resumen: El proyecto del Sr. Arq. D. Juan O’Gorman es de recomendarse (AHyPJE-INAH, 1930: foja 1 y 2, cursivas añadidas).

Para comprender mejor el diseño que Juan O’Gorman pensó para el templo de Tetelpan, es oportuno mencionar algunos datos de su origen. Este arquitecto nació en Coyoacán el 6 de julio de 1905, hijo de Cecil O’Gorman, de origen irlandés, y de Encarnación O’Gorman, de familia mexicana. En 1922, el joven O’Gorman ingresó a la Escuela Nacional de Arquitectura de la Academia de San Carlos, lugar donde conoció a personajes que serían muy influyentes en su estilo artístico e ideología política, entre ellos Diego Rivera y Francisco T. Mujía (Betancourt, 2020: 17). Durante sus estudios, O’Gorman se identificó con los grupos que impulsaron el funcionalismo arquitectónico, corriente basada en el trabajo del arquitecto francés Le Corbusier que presentaba una alternativa para enfrentar las necesidades de vivienda de las clases populares, donde sus propuestas se caracterizaban por rechazar la excesiva ornamentación arquitectónica para favorecer la funcionalidad y utilidad del edificio al menor costo posible (Pérez, 2011: 1).

De este modo, la primera obra de relevancia de O’Gorman fue una casa que construyó con estilo funcionalista para su padre, en 1929. La vivienda estaba ubicada en el barrio de San Ángel y provocó cierto rechazo entre los vecinos por sus formas austeras y simples, pero despertó el interés de Diego Rivera, quien le encargó la construcción tanto de su casa-estudio como la de su esposa, Frida Kahlo, en el barrio de San Ángel.

A sus 25 años, O’Gorman adquirió fama y se dedicó a realizar casas de estilo funcionalista para intelectuales y artistas de la época, tales como la editora Frances Toor, el historiador –su hermano– Edmundo O’Gorman, el astrónomo Luis Enrique Erro, el pintor Julio Castellanos, entre otros (Betancourt, 2020: 19). También se dedicó a diseñar más de veinte escuelas primarias públicas bajo los preceptos de arquitectura funcional, con el lema “el máximo de eficiencia por el mínimo esfuerzo” (Betancourt, 2020: 19).

No obstante, hacia 1937, O’Gorman estaba decepcionado de que la construcción de edificios funcionalistas beneficiaba mayormente a los inversionistas y no a las clases populares, ya que los primeros obtenían jugosas ganancias dado que se utilizaban materiales más baratos y la construcción requería de menor esfuerzo y calidad. Por esta razón, este artista se dedicó en los siguientes años a la pintura, al muralismo y al desarrollo de un estilo muy diferente de arquitectura, que calificó como “orgánica” (Betancourt, 2020: 19).

Regresando a la reconstrucción del templo de Tetelpan realizada por O’Gorman, destacamos que su ejecución se enmarca en la etapa temprana y funcionalista de este arquitecto. Las modificaciones que se llevaron a cabo en la iglesia consistieron en la demolición casi total del edificio original del siglo XVI, donde se conservó únicamente el ábside, la sacristía y parte del muro sur. Se levantaron muros nuevos con contrafuertes fuera de los ejes originales hacia el norte, el oriente y el poniente. El arco de medio punto de la portada original se reubicó para colocarlo en el acceso lateral norte. Se construyó un nicho en el muro poniente que funcionó como nuevo ábside. En la fachada se dejó tan solo el vano de acceso con un arco de medio punto y la ventana del coro, mientras que en el muro sur se dejó una pequeña capilla entre los contrafuertes. Todos los agregados arquitectónicos (muros, bóveda y arcos) se realizaron con mampostería de piedra y ladrillo. Como se puede observar en la Figura 6, no se aplicaron aplanados a los muros, por lo que el acabado fue de ladrillo. Por alguna razón que no está documentada, esta obra de reconstrucción no se concluyó ya que se puede observar en los planos del arquitecto O’Gorman elementos constructivos y decorativos que no se realizaron (Figura 7, izquierda). Asimismo, es notable que O’Gorman proyectó la construcción del pedestal de la cruz atrial que, finalmente, tampoco llevó a cabo (Figura 7, derecha).



Figura 6. *Izquierda:* Doña Isabel Montoya y Piedad Montoya en la calle de Aurora, frente al muro sur del templo (Reyna, et. al., 2020: 62). *Derecha:* Boda en el templo de Nuestra Señora de la Natividad del pueblo de Tetelpan donde se observa el acceso oriente (Reyna, et.al., 2020: 59).

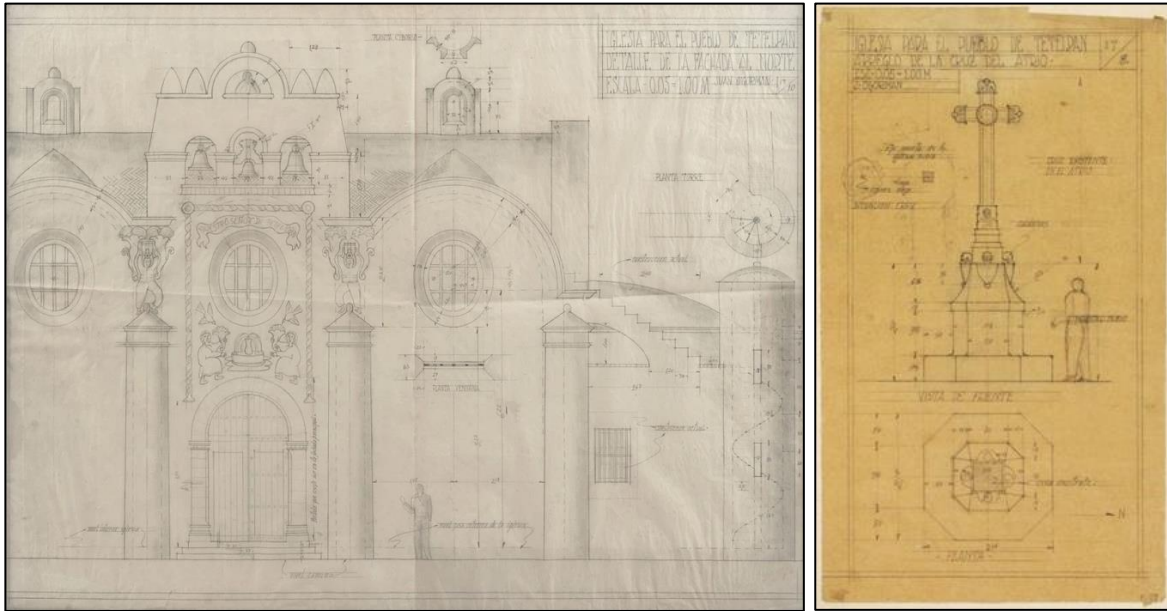


Figura 7. Izquierda: Juan O’Gorman, 1930. *Proyecto para la Iglesia del Pueblo de Tetelpan. Fachada norte.* Lápiz de grafito en papel albanene, 74 x 97 cm.¹¹ Derecha: Juan O’Gorman, 1930. *Arreglo de la cruz del atrio* (*Proyecto para iglesia del pueblo de Tetelpan*). Pluma en papel, 50.5 x 29 cm.¹²

Hacia 1931, año en que se estaba renovando la Iglesia, el entonces presidente Pascual Ortiz Rubio mandó regularizar y pavimentar el antiguo camino carretero que enlazaba a San Ángel con los pueblos de Tetelpan, San Bartolomé Ameyalco, Santa Rosa Xochiac, San Mateo Tlaltenango y el Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen, para lo cual utilizó concreto en lugar de asfalto, acorde con los materiales propios de la modernidad (Abundis, 2002: 1014). Unos diez años más tarde, en 1942, Juan O’Gorman realizó una pintura donde ilustró este camino y las minas de arena que se construyeron en la región de Tetelpan, lo que indica que las inversiones en infraestructura para los pueblos de la Delegación Álvaro Obregón se hicieron para conectar a los pueblos serranos del poniente con la metrópoli con la finalidad de favorecer la actividad económica en la ciudad. En la Figura 8 se puede apreciar que, en esa época y a los ojos de O’Gorman, el paisaje estaba dominado por barrancas, montañas seccionadas, veredas y parcelas de cultivo en un territorio con ocupación habitacional escasa y dispersa.

¹¹ Imagen obtenida de: <https://www.mutualart.com/Artwork/Proyecto-para-la-Iglesia-del-Pueblo-de-T/4DCC511028170B35>. Consultado en mayo de 2023.

¹² Imagen obtenida de: <https://www.artnet.com/artists/juan-ogorman/arreglo-de-la-cruz-del-atrío-proyecto-par-aa-1FP9fkCn53s5KUAUL1Vtsw2>. Consultado en mayo de 2023.



Imagen 8. Juan O'Gorman, 1942. *Las minas de arena de Tetelpan*. Temple sobre tabla, 56.5 x 45.7 cm. Colección del Museo de Arte Moderno de Nueva York.¹³

Para la década de los setenta, Tetelpan seguía siendo un pueblo rural, tal y como lo demuestran diversos testimonios recolectados por Alberto García (2020). Así, los pobladores cuentan con nostalgia que “[...] los terrenos [de Tetelpan] eran muy hermosos, recuerdo todo verde, lleno de flores y frutas, siempre había mucho colibrí y el aroma era delicioso” (testimonio de Armando Carrasco Chávez y Jaime Carrasco Manjarrez, en García, 2020: 58). Se habla también de las relaciones de parentesco en el pueblo y las prácticas cotidianas de esparcimiento hace unos cincuenta años:

¹³ Imagen obtenida de: <https://www.alamy.es/foto-las-minas-de-arena-de-tetelpan-1942-juan-o-gorman-mexico-mexico-49043886.html>.

Tetelpan era muy diferente. Al menos cuando yo estaba joven ya estaba algo poblado, pero todos nos conocíamos, había mucho parentesco entre familias. Cuando eran las fiestas del pueblo, ahí en el terreno donde viví, sólo estaba fincada la casa; no había zaguán ni bardas, era libre, pero sí teníamos los linderos marcados con los otros terrenos (testimonio de Guillermo Franco Rueda en García, 2020: 67).

A pesar de que fuimos muy pobres, en el pueblo la comida y la diversión no nos faltaba, la gente aquí no tenía mucha ropa ni zapatos, pero éramos felices y el pueblo era hermoso. Cuando teníamos dinero íbamos a la tiendita de mi tía Coleta por nuestro refresco *Orange*; ese costaba 30 centavos, y unas galletas *Ritz*; nos sentábamos en “los pollitos” a comer y ahí estábamos viendo a la calle. No pasaban coches (testimonio de Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 72).

Una de las principales actividades realizadas en el poblado, todavía en la década de 1970, era la siembra de flores: “[...] la gente de los pueblos vecinos nos decían a los de Tetelpan los chupamirtos, por la abundancia de colibríes y por tanta flor que aquí se cultivaba. Además, éramos famosos por la elaboración de portadas florales” (testimonio de Marco Antonio Chávez Flores en García, 2020: 60). Las flores que se producían eran, de acuerdo con un habitante de Tetelpan, “[...] el margaritón, la mercadela, la flor de chícharo, la rosa, el alelí, el agapando; también se cultivaba la amapola antes de que se supiera que se podía usar para fabricar droga.” (testimonio de Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 77). Otra habitante de la comunidad cuenta: “la gente salía a vender sus flores al mercado de Tizapán, a Mixcoac, a San Ángel y algunos llegaban hasta la villita a hacer entregas” (testimonio de María del Carmen Olalde González en canal “INAH TV”, 2021).

Además de la producción de flores, en Tetelpan también se criaban animales, se cultivaba fruta, maíz, frijol y se aprovechaban las hierbas medicinales que crecían en el monte, lo que refuerza el carácter rural, agrícola y tradicional del poblado alrededor de 1970. Así lo narran algunos pobladores nacidos en la década de los 50 y 60 del siglo XX.

Casi no había nada, todo lo que se necesitaba se producía aquí en el pueblo, tanto para vender como para consumo local. La gente aquí tenía muchas vacas, se ordeñaban [...] con mi tío Margarito me iba a vender la leche todo el camino hacia arriba, hasta La Alcantarilla y regresábamos con los botes vacíos, se vendía toda; la gente también producía su carne, sus conejos, huevos, etcétera. Cuando uno iba a visitar a los tíos encontraba mucha fruta en los terrenos [...] Con mi tío Vicente había mucho zapote [...] y en el terreno de mi abuelo se producía uva [...] También había durazno, perón, membrillo, tejocote y manzana (testimonio de Marco Antonio Chávez Flores en García, 2020: 63).

En los terrenos de mi papá se sembraba el maíz; nosotros no nos dedicábamos a la flor, como la mayoría, y me acuerdo de don Goyo; él llevaba sus dos mulitas para empezar el arado de la tierra. Siempre traía un saco de manta lleno de maíz, de ahí

los tiraba a los surcos y con el pie los metía a la tierra. A veces me tocó ir a deshierbar esas milpas y teníamos un granero muy amplio, ahí guardábamos todo el maíz (testimonio de Guillermo Franco Rueda en García, 2020: 67).

También había mucha hierba medicinal: ajenjo, cedrón, muicle, hierbabuena, toronjil; crecía mucho el cardo santo, la hierba del pollo, la matlalxóhiti y, sobre todo, las que crecían mucho en tiempo de lluvias era la oceloxóchiti o el cacomite, que le decían “la flor de un día”, porque sólo duraba eso [...] Mi mamá, cuando estábamos enfermos de la panza, iba a la barranca del Moral por hojas de lengua de vaca, las traía y calentaba en el comal y nos envolvía la panza, ese era un remedio efectivo (testimonio de Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 78).

El agua había sido un recurso muy abundante en Tetelpan por ser un pueblo al piedemonte rodeado de manantiales, ríos y arroyos que bajan de la montaña. La principal fuente venía del manantial de San Bartolo Ameyalco a través de un acueducto subterráneo, el cual llegaba a un aljibe en lo que se conoce actualmente como La Alcantarilla. Desde ahí se distribuía el agua por medio de apantles, los cuales la canalizaban a las huertas de flores, árboles frutales y hortalizas (testimonio de Alberto García canal “INAH TV”, 2021). De hecho, el agua es un recurso muy significativo para los habitantes que ha sido utilizado tanto para el riego como para la recreación. Así es como algunos pobladores lo expresan:

En los hogares de Tetelpan se carecía de agua corriente; aunque se tenía el agua del manantial, esa se usaba sólo para regar los huertos y los sembradíos. Aquí en la esquina del kínder había una llave de agua y otra más en El Fresno. Mi hermano y yo nos íbamos a formar con los botes para llenarlos y de ahí los llevábamos a la casa con el aguantador (testimonio de Guillermo Franco Rueda en García, 2020: 67).

El agua que irrigaba todas las huertas y los campos de flores venían del manantial de San Bartolo; el agua se juntaba en El Alto, en un tanque. Ese era un terreno de los Vázquez... esa parte la donaron para el pueblo, a mí me tocó verlo lleno de agua; de ahí caía, atravesaba la carretera del pozo; en ese tramo antes no había pavimento y se inauguró cuando don Juan Zaldívar encontró el ojo de agua, eso debe de haber sido por allá, en los años sesenta. Toda esa agua corría por todos lados, por canalitos y por tubos de barro bajo tierra; eran muy limpias y cristalinas las aguas. Ahora, donde están todos esos callejoncitos muy estrechitos, es por donde pasaban los canales de riego; incluso, me tocó sacar los tubos de barro que llevaban el agua del manantial. En cada predio había una desviación para que se turnara la distribución; un día le tocaba a uno, al siguiente al otro. No había discrepancia por regar los terrenos ¡eso sí!, muy temprano tenías que ir a abrir las compuertas para que corriera el agua (testimonio de Armando Carrasco Chávez y Jaime Carrasco Manjarrez en García, 2020: 57).

Lo que más me gustaba era ir a nadar; recuerdo que mis amigos y yo, ahí en el pozo hicimos un tipo alberca con piedras de río [...] El río era muy caudaloso y cristalino,

se escuchaba el caer del agua a lo lejos [...] Ahí en la barranca del Moral corría agua muy limpia también, pero casi no bajábamos a ese río porque estaba muy complicado; es una barranca muy profunda y accidentada, a diferencia del río Tequilasco o Río Guadalupe, que estaba entre llanos (testimonio de Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 72, 78).

Vemos, pues, que Tetelpan fue un pueblo mayormente agrario que fue urbanizado en tiempos recientes e incorporado a la metrópoli de forma repentina. La construcción del anillo periférico, inaugurado en 1961, fue un detonante para que el desarrollo urbano se desbordara hacia los pueblos que se encontraban en la periferia del Distrito Federal. De acuerdo con el testimonio de una habitante de Tetelpan, el pueblo mantuvo su paisaje agrario hasta la década de 1990, cuando la comunidad padeció la primera invasión de las inmobiliarias que construyeron, de la noche a la mañana, edificios de departamentos de hasta once niveles, lo cual generó mucha inquietud entre los habitantes originarios por el acaparamiento de recursos y servicios básicos, como el agua. Fue, además, un cambio repentino en el paisaje y uso de suelo que obligó a que se modificaran las actividades económicas del pueblo, ya que los habitantes tuvieron que transitar del trabajo agrícola a realizar actividades relacionadas con el comercio y los servicios. Una segunda oleada de invasión inmobiliaria ocurrió en 2015, cuando otras empresas llegaron a construir sus edificios (testimonio de María del Carmen Olalde en canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021).

En estos últimos treinta años, muchas personas originarias vendieron sus terrenos a las empresas inmobiliarias, mientras que otras tantas han ofrecido sus casas en renta para personas de otras comunidades del país. El resultado es palpable y evidente, ya que se observa mucha desigualdad en la zona: mientras que por un lado se pueden encontrar grandes complejos residenciales de lujo, por el otro persisten casas, negocios y terrenos de carácter popular y menor desarrollo social (para ver un registro más detallado de esta desigualdad, revisar el mapa de IDS en la Figura 3). Además, las personas del pueblo resienten la presencia de personas externas a la comunidad. Tal y como lo menciona una habitante de la comunidad:

Entrevistada: La gente que renta, que viene al pueblo, no valora, no cuida, no nada [...] Por ejemplo, en este cuarto [señala una habitación de unos 8 metros cuadrados], permiten la vivienda de seis, hasta siete personas de pueblos [anteriormente mencionó que principalmente de Oaxaca y Veracruz]. Entonces, esas seis o siete personas no tendrán para comer o lo que tú quieras y pues, obviamente, si haces la cuenta, les sale muy barata la renta. Tienen para tomar, pelean, son sucios, de que se hacen del baño, escupen, de que tiran basura, o sea, cosas que antes no se veían.

Emmanuel: ¿Y no les ha hecho a ustedes falta servicios? como por ejemplo el agua...

Entrevistada: A veces. Aquí, como tú ves, somos de los últimos, entonces nosotros luego si nos quejábamos mucho porque aquí era un desperdicio de agua como no tienes una idea. Entonces si era, tiro por viaje, oye... a mi no me llega y tú la estás tirando. Entonces era el pique [...] Por ejemplo, cuando tiraban agua, aquí no necesitaban que fuera sábado de Gloria para que se mojaran. Yo sé que es divertido y todo, pero nosotros no teníamos (entrevista a Paola Carrasco, 9 de abril de 2023).

Actualmente, la zona central del pueblo alrededor de la iglesia se caracteriza por sus calles estrechas y callejones (Figura 9), las cuales se fueron formando debido a la sucesiva, y muchas veces desordenada, división de grandes terrenos familiares para repartirlos entre hijos, nietos, hermanos o sobrinos. Muchas casas tienen varios niveles añadidos hacia arriba, lo que demuestra que el crecimiento arquitectónico local también es vertical. Desde sus azoteas, los habitantes tienen una vista privilegiada de la barranca y de los bosques de la ladera. Los domingos se instala un mercado alrededor de la iglesia, en las calles de Aurora, Magnolia, del Moral y Olivo, lo que anima mucho las calles los fines de semana.



Figura 9. Callejones del pueblo de Tetelpan. Fotos: Emmanuel Lara, 2023.

Éste es un pueblo en donde los habitantes, al presentarse ante una persona externa (como es mi caso), se autodefinen desde el inicio como “nativos” o “no nativos”. Entre las familias originarias se encuentran los Montoya, los Vivas, los Santillán, los Manjarrez, los Chávez, los García, los Torres, los Rojas y los Franco (testimonio de Marco Antonio Chávez Flores en García, 2020: 61). Además, a pesar del rápido crecimiento urbano reciente, muchos de los predios conservan aún sus nombres originarios en náhuatl, tales como Memecala, Tlatempa, Tlatelcomila, Tecalcapan, Tlatochca, Tlatzcantitlán, Ocotempan, por mencionar algunos (García, 2020: 50).

2.3. Sobre las fiestas y tradiciones

El pueblo de Santa María de la Natividad, Tetelpan, mantiene una serie de festividades religiosas organizadas a través de un sistema de cargos que se realizan de acuerdo con un calendario ritual. La celebración de festividades es un rasgo de identidad social que caracteriza a comunidades indígenas y pueblos originarios de México, por lo que su práctica es fundamental para la recreación de la memoria colectiva y la reproducción de valores culturales del grupo. Se trata de una relación simbólica entre el mundo terrenal y el divino en el cual se erige un espacio social, se delimita y significa el territorio, se construyen referencias de pertenencia a la comunidad y se asegura la unidad de la comunidad y su permanencia en el tiempo (Portal, 1997: 45).

En este contexto, el sistema de cargos es una estructura social cívico-religiosa que tiene las siguientes características: mantiene la integración social; está ligada a la iglesia, pero es una práctica de religiosidad popular paralela a ella; es un mecanismo normativo de ordenamiento y acción social; sus integrantes se renuevan cíclicamente; conlleva una jerarquía piramidal; mezcla procesos religiosos con político-administrativos; es una institución local permanente e incide en aspectos económicos dentro de la comunidad (Portal, 1997: 145).

En ese sentido, el calendario ritual de Tetelpan incluye las siguientes festividades: la fiesta patronal del Señor de Tetelpan (el primer domingo de pascua después del miércoles de ceniza); Semana Santa; fiesta del Señor San Salvador (6 de agosto); fiesta de la Virgen de la Natividad (8 de septiembre); Día de Muertos (1 y 2 de noviembre), Navidad (25 de diciembre) y Año Nuevo (31 de diciembre). Su sistema de cargos consiste en una mayordomía que se renueva cada tres años y que, además de organizar las fiestas, también participa en algunas decisiones del pueblo.

Para elegir a los mayordomos se hace una votación en una misa que se lleva a cabo a fines de abril, en donde el pueblo decide qué personas quedarán al frente de los siguientes cargos: presidente, tesorero, secretario y tres vocales. Aunado a ello, se seleccionan seis colectores, cuya función principal es dirigirse a diferentes sectores de Tetelpan y a otros pueblos con la finalidad de recolectar dinero para los gastos de la fiesta, llevar mensajes o hacer invitaciones (comunicación personal con Alberto García, abril de 2023). Además de las mayordomías, en el pueblo también se organizan comisiones de festejos, de seguridad, de salud, entre otras dedicadas a atender asuntos de interés colectivo.

La fiesta principal es la que está dedicada al Señor de Tetelpan. Comienza desde el viernes posterior al miércoles de ceniza, cuando se adorna el interior de la iglesia con arreglos de flores de diferentes colores y variedades (Figura 10). Al día siguiente se realiza una misa a

las 9 de la mañana y, al terminar, se comienza la elaboración de la portada floral para la fachada de la iglesia, la cual es patrocinada por una familia del pueblo que acepta el trabajo de quien desee participar. Si bien las portadas solían hacerse de flor natural, en años recientes se ha optado por utilizar flores de plástico debido a que ya no se cultivan flores en Tetelpan. Destaca que, en la parte central superior de la portada, se coloca una imagen de bulto que representa al Cristo patrón que está enmarcado con un arco de flores (Figura 10).



Figura 10. *Izquierda:* Arreglos florales que adornan el templo en la fiesta del Señor de Tetelpan. *Derecha:* Portada de febrero de 2023. Fotos: Emmanuel Lara, 2023.

Posteriormente, después de la colocación de la portada por la tarde, se realiza un primer recorrido del Señor de Tetelpan –que consiste en una reproducción del Cristo ubicada en el templo– acompañado por música de banda y una comparsa de Chinelos. Al frente de la procesión está una persona que carga un estandarte de manta con una representación pintada del Señor de Tetelpan, seguida de otra persona que carga un resplandor metálico sobre una almohada (Figura 11). Atrás van tres personas que cargan una imagen de bulto que representa al Señor de Tetelpan y le sigue el párroco acompañado de un acólito. El resto son personas del pueblo, la comparsa de Chinelos y los músicos de la banda. Al entrar al atrio de la iglesia, la música deja de tocar momentáneamente y suenan las campanas. Posteriormente, la banda entra a la iglesia, los Chinelos bailan dentro del templo y salen para continuar su baile en el atrio. Al anochecer, después de la última misa, se queman los toritos, que en 2023 fueron alrededor de 15 y que fueron donados por miembros y familias de la comunidad.



Figura 11. *Izquierda:* estandarte del Señor de Tetelpan, que va al frente de la procesión. *Centro:* resplandor y reproducción del Señor de Tetelpan detrás del estandarte. *Derecha:* Chinelos detrás del Señor de Tetelpan.
Fotos: Emmanuel Lara, 2023.

Al día siguiente, que es el primer domingo de cuaresma, es el día principal de la fiesta del Señor de Tetelpan. Desde las 6 de la mañana, los mariachis y los músicos de banda tocan las mañanitas dentro del templo. Posteriormente, se hace una misa en la que las personas devotas tienen oportunidad de tocar una imagen de bulto que representa al Señor de Tetelpan para hacerle alguna petición o agradecimiento (Figura 12, izquierda). Todavía por la mañana, los danzantes de inspiración prehispánica, los “concheros”, hacen una ceremonia ritual en una casa cercana a la iglesia ante otra imagen de bulto que representa al Cristo de Tetelpan y después hacer un recorrido hasta el templo (Figura 12, derecha). Estos danzantes son de una familia que viene desde muchas generaciones atrás del pueblo de Atlitic, de la alcaldía Magdalena Contreras, con la consigna de pedir permiso al Señor de Tetelpan de poder ofrecer su danza al Señor de Chalma el día de su fiesta patronal, ya que se dice que el Señor de Tetelpan es su hermano menor (comunicación personal con Alberto García, 2023).



Figura 12. *Izquierda:* Personas devotas pidiendo o agradeciendo a una reproducción del Señor de Tetelpan. *Derecha:* Recibimiento de una reproducción del Señor de Tetelpan con los concheros. Fotos: Emmanuel Lara, 2023.

También acuden a la fiesta varios representantes de otros pueblos para venerar al Cristo de Tetelpan. Entre las correspondencias del año 2023 se encuentran las de San Jerónimo Aculco, la fábrica de Santa Teresa y San Francisco, de Magdalena Contreras, así como la del Señor de la Cueva de Iztapalapa, quien también se cree que es hermano del Señor de Tetelpan. De hecho, la relación de Tetelpan con otros pueblos ha estado presente desde hace muchos años, como lo hace ver el siguiente testimonio:

Desde esos tiempos [la década de los 70] ya venían los del pueblo de San Jerónimo; a ellos los íbamos a esperar en “el paso”, un puente chiquito de cuatro maderas, ahí en el terreno del Cacaxtlero, en la barranca del Moral, y sabíamos que ya venían porque se anunciaban echando muchos cohetes [...] Cuando los recibíamos, llegábamos con los estandartes; ellos también con los suyos, junto con flores y ofrendas al señor de Tetelpan; eran más de cien personas las que venían; a todos ellos los recibía en las milpas de los Santillán con barricas de pulque y, a la hora de la comida, con su molito [...] También venían los de San Bartolo Ameyalco y los de Iztapalapa por parte del Señor de la Cueva –ellos aún siguen viniendo–, otros de San Mateo Tlaltenango, de San Lucas Tunco, allá por Metepec, y de Tacubaya, quienes aún vienen también [...] A los de San Bernabé Ocotepc los recibíamos en La Alcantarilla; ellos llegaban por lo que hoy es el Limbo y bajaban por toda la carretera; otros llegaban del lado de Torres de Potrero y cruzaban por la Lola Tinaja. Desgraciadamente, la urbanización ya cerró esos pasos (testimonio de Armando Carrasco Chávez y Jaime Carrasco Manjarrez en García, 2020: 60).

Después de la misa solemne y la danza de los concheros, se presentan diversos espectáculos que, en la edición de 2023, consistió en un ballet folclórico (“amor por mi tierra”) y cuatro grupos de rock (bandas “Heavy Nopal”, “Tu Mam”, “Sama” y “Los Rockin Devils”), pero que no fueron del gusto de muchas personas de la comunidad en esta ocasión. Para cerrar, a las nueve de la noche se quemó un castillo con pirotecnia que mostraba diversos elementos identitarios de la comunidad, entre ellos los colibríes y la cruz que representaba al Señor de Tetelpan.

En las calles que rodean a la iglesia se instaló una feria con juegos mecánicos, concursos, puestos de comida, botanas, pan y dulces. En este año 2023, estos puestos pusieron música de géneros contemporáneos, reguetón y banda principalmente, que competía con los tambores de los concheros y las bandas de rock del espectáculo, por lo que había un ambiente ruidoso pero animado en el espacio ritual de la fiesta. La feria es parte de la tradición que se ha mantenido por muchos años, como lo cuentan algunas personas mayores:

Las fiestas patronales eran excepcionales: se hacían peleas de gallos y corridas de toros; eran buenas fiestas, grandísimas; la gente que venía de fuera se metía a comer bajo la sombra de los árboles, en las huertas [...] Llegaban los volantines, la rueda de la fortuna, los caballitos y los cochecitos; la gente venía a vender su pulque, a pesar de que aquí se producía; también los dulces típicos y los antojitos no podían faltar (testimonio de Armando Carrasco Chávez y Jaime Carrasco Manjarrez en García, 2020: 58, 61).

En [el predio de] Rastrojotla, en ese lugar se ponían los juegos de feria ¡pero de los grandotes! La rueda de la fortuna y los volantines eran los más gustados; también había caballitos y los cochecitos. Me acuerdo de que, a ese lugar llegaba un boxeador que fue famoso (testimonio de Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 75).

Otra fiesta importante en el pueblo es la dedicada a San Salvador, que es otra forma de llamar al Señor de Tetelpan. Se celebra el 6 de agosto y conmemora un milagro que ocurrió en la época de la Revolución. Cuenta la historia que unos caudillos villistas estaban huyendo y entraron corriendo a la iglesia de Tetelpan para refugiarse, ya que unos revolucionarios carrancistas los perseguían. Como la iglesia era muy pequeña y no tenía bancas ni muebles, los villistas no encontraron lugar para esconderse y decidieron hincarse para encomendarse al Señor de Tetelpan. Cuando los carrancistas entraron a la ermita no vieron a nadie, a pesar de que los villistas estaban ahí, rezando sobre sus rodillas. El milagro consistió en que el Señor de Tetelpan los hizo invisibles y, a partir de entonces, al Cristo se le llamó “San Salvador” y se le festeja cada año (testimonio de Alberto García en canal “Alcaldía Álvaro Obregón Oficial”, 7 de marzo de 2023).

En otras fechas del año también se celebran fiestas muy importantes para la comunidad y que también son parte de la religiosidad popular, como son la fiesta de la Virgen de la Natividad, la Semana Santa y el día de muertos. Sin embargo, también es tradición del pueblo celebrar algunas otras festividades de tipo cívico, como el día de la independencia de México. En los siguientes testimonios se percibe la presencia de estas prácticas en la memoria colectiva:

[En Semana Santa] no se podía escuchar música, ni el radio, ni televisión, ni siquiera podíamos salir a jugar y se respetaba la vigilia, no se podía comer nada de carne. Empezábamos en Jueves Santo; me acuerdo que a las 5 de la tarde era la misa de lavatorio de pies y era obligatorio asistir. A mí, una vez me tocó ser apóstol; terminando el lavatorio de pies nos íbamos a casa a cenar algo y esperábamos al otro día para asistir al viacrucis [...] Terminaba la misa y de vuelta nos íbamos para la casa a comer para poder regresar al templo a dar el pésame; eso ya no se hace ahora [...] se acostumbraban, bueno, aún se hacen, los descansos para la procesión con el Señor de Tetelpan y la Dolorosa. Mi papá hacía un descanso de los más bonitos [...] Todos se hacían con ramas de fresno, papel morado y blanco (testimonio de Guillermo Franco Rueda y Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 71, 75).

Me acuerdo mucho del Día de los Fieles Difuntos; todos íbamos a las laderas de los ríos o en los propios terrenos a buscar chilacayotes ¡pero eran chilacayotes grandotes! Donde se daban muy buenos era en el terreno de Tlatelcomila, lo que hoy es el panteón del pueblo. Los llevábamos a la casa y ahí los raspábamos para hacer las calaveras; algunos los usaban para hacer dulce de chilacayote y colocarlo en la ofrenda. No había disfraces y todos iban al panteón a adornar y limpiar las tumbas; ese día se preparaban tamales, se hacían de capulín (testimonio de Armando Carrasco Chávez y Jaime Carrasco Manjarrez en García, 2020: 64).

Y los 15 de septiembre también se hacía fiesta, se festejaba muy bonito; esta celebración siempre se hacía en la plazuela detrás de la iglesia. El delegado en ese entonces era don Florencio Mendoza y él daba el grito la noche del 15 de septiembre. Se elegía una jovencita del pueblo para que fuera la reina de las fiestas patrias, se vendían antojitos y pulque; había bailes y carros alegóricos para pasear a la reina (testimonio de Guillermo Franco Rueda en García, 2020: 71).

Vemos, pues, que Tetelpan es un pueblo que tiene una gran riqueza no solamente histórica, sino de tradiciones y costumbres, que siguen presentes hoy en día a pesar de las amenazas del desarrollo urbano e inmobiliario. A partir de los testimonios de las personas mayores, verificamos el importante papel que han tenido para la producción y reproducción cultural e identitaria del pueblo de Tetelpan.

2.4. Sobre la identidad cultural de Tetelpan como pueblo originario

Santa María de la Natividad Tetelpan es considerado por sus mismos habitantes como un pueblo que está inserto en la Ciudad de México. Es decir, como un “pueblo urbano” que mantiene sus costumbres tradicionales sin que esto los excluya de formar parte de la metrópoli citadina. A pesar de ello, la denominación de Tetelpan como “pueblo originario” ha sido problemática debido a discrepancias entre las definiciones académicas, la autoadscripción de los habitantes y el reconocimiento jurídico-administrativo que el gobierno de la Ciudad de México ha dado a este pueblo en las últimas dos décadas. A esto se suma que la categoría de pueblo originario está cargada de intereses políticos, económicos y simbólicos que ha dificultado un consenso en cuanto a su denominación. El término “pueblos originarios” es, de hecho, de reciente creación y fue utilizado por primera vez en 1996 por los pueblos de Milpa Alta en el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac, el cual se celebró a raíz del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 (Mora, 2008: 27). Así, los pueblos originarios de la Ciudad de México reconocen un pasado prehispánico que los convierte en legítimos herederos del territorio donde habitan, pero sin que esto los lleve a considerarse a sí mismos como indígenas (Portal, 2013: 55).

Desde el punto de vista simbólico-cultural, Tetelpan es un pueblo originario porque cumple con las siguientes características: 1) Es una población descendiente de pueblos prehispánicos, desde los grupos olmecas del preclásico hasta los tepanecas del posclásico, que fue refundado en el periodo virreinal por caciques indígenas originarios del lugar 2) Sus habitantes tienen como base social las relaciones de parentesco, lo cual se representa por un conjunto de familias que se autoidentifican como nativas 3) Poseen un territorio en el que se destinan espacios para uso comunitario y ritual, como es el caso de la iglesia, su atrio, el panteón y el mercado dominical 4) Muchos de sus terrenos conservan sus nombres en náhuatl 5) Mantienen un sistema festivo-religioso que organiza y sanciona la vida social, el cual tiene como eje al santo patrón 6) Mantienen nexos duraderos con otros pueblos a través del sistema de promesas y correspondencias entre santos patronos (Portal, 2013: 54, 56).

Desde el punto de vista jurídico-administrativo, el reconocimiento oficial de Tetelpan como pueblo originario ha sido menos contundente y estable en el tiempo. Esto se debe a que los criterios y políticas públicas del Gobierno de la Ciudad de México en materia de pueblos originarios han ido cambiando. Así, vemos que en 2007 se publicó el “Acuerdo por el que se crea el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal”, el cual funcionó

como órgano de coordinación entre la Administración Pública y la ciudadanía para el “fomento, preservación y difusión de la cultura originaria y tradicional de los pueblos y barrios originarios de la Ciudad de México” (Gaceta Oficial CDMX, 21 de marzo de 2007: 5). El 5 de febrero de 2017 se expidió la Constitución Política de la Ciudad de México, cuyo artículo 59 trata sobre “los derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes”, donde se establecen y reconocen una serie de derechos que representan un considerable avance para los pueblos originarios de la ciudad, entre ellos: la libre determinación y autonomía, derechos de participación política, derechos de comunicación, derechos culturales, derecho al desarrollo propio, derecho a la educación, derecho a la salud, derecho de acceso a la justicia, derechos laborales y por último, pero no menos importante, derecho a la tierra, al territorio y a los recursos naturales. Dos meses después, en abril de 2017, se publicó el “Aviso por el que se dan a conocer las reglas de operación del Programa General de Preservación y Desarrollo de las Culturas y Tradiciones de los Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México”, donde se incluyó un padrón de 138 pueblos y 58 barrios originarios, entre los que se encontraba Tetelpan (Gaceta Oficial CDMX, 17 de abril de 2017: 26).

Cinco años después, en 2022, se publicó un aviso en la Gaceta Oficial de la Ciudad de México que desconocía el padrón del 2017, por lo que, de un momento a otro, los 138 pueblos y 58 barrios perdieron su reconocimiento. La justificación fue la siguiente:

Que en la ciudad de México prevalece una dispersión de padrones administrativos y electorales preconstitucionales referidos a lugares físicos, asentamientos o unidades territoriales denominados indistintamente como “pueblos originarios”, inconsistentes entre sí y sin identificar a los grupos sociales de personas originarias. Que el padrón elaborado por el disuelto Consejo de Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México, y demás listados, no brindan certeza jurídica por no contar con respaldo documental sobre pueblos y barrios originarios en tanto grupos sociales que reúnan las características objetivas y subjetivas previstas en la Constitución local y en la Ley de Derechos de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes en la Ciudad de México (Gaceta Oficial CDMX, 30 de mayo de 2022: 8).

Para marzo de 2023, el Instituto Electoral de la Ciudad de México publicó un listado con los 50 pueblos originarios oficialmente reconocidos por la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Ciudad de México (SEPI), en donde Tetelpan dejó de aparecer, al igual que los otros 145 pueblos y barrios que originalmente estaban contemplados en los programas gubernamentales y que, a partir de este aviso, dejaron de gozar de los beneficios constitucionales dirigidos a pueblos y barrios originarios de la ciudad de México (Gaceta Oficial CDMX, 3 de marzo de 2023: 105).

En un anuncio de la Gaceta Oficial de la Ciudad de México del 30 de mayo de 2022 se estipula que, aquellos pueblos y barrios urbanos que deseen tener el reconocimiento de “originarios” tienen que participar en una convocatoria para integrarse al “Sistema de Registro y Documentación de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas residentes de la Ciudad de México”. Los requisitos para participar son los siguientes: 1) Autoidentificación colectiva como pueblo o barrio originario, acreditada mediante Acta de Asamblea comunitaria 2) Que el poblado donde reside el grupo social corresponda a un asentamiento indígena precolonial ubicado en el territorio actual de la Ciudad de México. 3) Que el grupo social descienda y tenga continuidad histórica con la población precolonial asentada en el lugar que acreditan 4) Que cuente con territorialidad colectiva 5) Que proporcionen plano o croquis y referencias de localización y área del espacio geográfico de asentamiento de los integrantes del grupo social 6) Que conserven instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, tradición histórica y cosmovisión precoloniales o parte de ellas, lo cual se acredita mediante documentos o antecedentes que describan el patrimonio cultural material e inmaterial del grupo social y localidad 7) Que cuenten con sistemas normativos tradicionales –mayordomías, fiscalías, comisiones de festejos, patronatos, entre otros– 8) Que cuenten con autoridades tradicionales históricamente electas, para lo cual deben presentar los documentos o antecedentes que acrediten la existencia y antigüedad del sistema normativo tradicional de elección (Gaceta Oficial CDMX, 30 de mayo de 2022).

Ante esta situación, los habitantes de Tetelpan y de otros pueblos han manifestado su inconformidad:

Hicieron una convocatoria [la SEPI] para que cada pueblo que quisiera ser reconocido por ellos como originario, ellos [la comunidad] llevaran una recopilación de su historia, de documentos, de tradiciones, de todo lo que hay en el pueblo y lo llevaran ahí y ellos deciden quiénes [...] Cuando ellos tienen que hacer todo este trabajo de documentación [...] Y eso es con fines políticos, para beneficiar a las inmobiliarias. Entonces, ya cuando entra la inmobiliaria arrasando todos los vestigios [culturales del pueblo], todo, todo arrasaron [...] Entonces dicen que ya no es pueblo originario porque ya no hay nada. Entonces, es una trampa [...] Por eso no es tan fácil que lo reconozcan (entrevista con Julia Esther Castro, 26 de febrero 2023).

Pero es un problema que, ahorita, SEPI no quiere saber nada más que su gente allegada y a modo. SEPI está haciendo un muy mal trabajo con los pueblos. Los está rechazando y reconoce pueblos como Santa Rosa, que es un pueblo que se desprende de Tetelpan. O sea, Tetelpan lo están negando porque hay un interés inmobiliario en seguir modificando el uso de suelo. Ese es nuestro problema (entrevista con María del Carmen Olalde, 26 de febrero 2023).

Por tal motivo, independientemente de que Tetelpan efectivamente cumple con todos los requisitos para ser pueblo originario y tiene la legitimidad para gozar de los derechos señalados por la constitución de la Ciudad de México, uno de los habitantes señala:

No tenemos un reconocimiento jurídico o a nivel federal que nos defienda de la mancha urbana o de tomar nuestras propias decisiones, porque cuando les conviene a la alcaldía somos pueblo, cuando les conviene somos colonia. Entonces, estamos en ese eje que no sabemos [...] Hay mucha pérdida de identidad precisamente por ese título porque, por un lado está “colonia”, por otro está “pueblo”. Hay gente que dice “no, pues nosotros somos pueblo”, hay gente que dice “no, pues nosotros somos colonia: somos colonia porque pues ve, ya somos colonia ¿no?”. Y dices pues bueno, no hay un punto de equilibrio entre qué somos ¿no? [...] Cuando ser pueblo o tener el título de pueblo originario tiene más privilegios que el de una colonia, porque justamente puedes decidir qué y qué no se construye, porque ahorita, ya con las nuevas normas, va a estar muy difícil. Pero tienes una manera de ampararte ante situaciones de movilidad, de recursos naturales, de tus propias tierras de labor o de tus terrenos ejidales o de tus parques ejidales ante el desarrollo. Ahorita, no tenemos ese blindaje (testimonio de Alberto García, Canal “Alberto García Etnohistoriador-Investigador”, 19 de octubre de 2021).

Con estos testimonios concluimos que el reconocimiento del pueblo de Tetelpan como originario es mucho más que un simple título honorario, ya que sustenta una identidad colectiva y representa un medio de defensa y contención frente a las invasiones inmobiliarias que ha padecido la zona en los últimos años. Para sustentar y demostrar su carácter de originario, los monumentos arqueológicos e históricos del pueblo de Tetelpan se han convertido en instrumentos de lucha y resistencia ante el desarrollo urbano que los envuelve cada vez más. En la siguiente sección veremos cuáles son estos monumentos arqueológicos e históricos que son testigos de los muchos siglos de historia y tradición que tiene el pueblo de Tetelpan.

2.5. Monumentos arqueológicos e históricos del pueblo de Tetelpan

Si comenzamos con los vestigios más antiguos, vemos que muchos habitantes originarios tienen en su memoria colectiva el hallazgo de figurillas prehispánicas del periodo preclásico que se iban encontrando en los terrenos del pueblo de manera involuntaria o espontánea, al momento que estaban caminando por las barrancas, arando la tierra o después de eventos naturales como deslaves por la lluvia:

Por donde quiera había cuevas [...] nos metíamos a explorarlas y encontrábamos muchos idolitos y vestigios; en todo Tetelpan había, abundaban y, a veces, venían gringos o gente intelectual a comprarnos las figuritas (testimonio de Marco Antonio Chávez Flores en García, 2020: 63).

Mi papá sembraba maíz y frijol; eran tres terrazas que daban a la barranca, ahí encontré mucho ídolo, en cantidades, cuando nos ponían a deshierbar. Yo iba hincado y sacaba mucho material, todo eso lo íbamos a vender, ahora me arrepiento [...] A veces nos pagaban hasta cinco pesos y los que no se vendían los volvíamos a tirar a la tierra. Yo me encontré uno enterito, con cuerpo y todo, ese lo saqué de la calle de Magnolia, se lo vendí al señor Lorenzo y, cuando metieron el drenaje, sacaron muchísimos, pero los arquitectos se llevaron todo (testimonio de Luis Sebastián García Hidalgo en García, 2020: 77).

Cuando iba con algunos de mis tíos: mi tío José, mi tío Felipe, mi tío Pablo, mi tío Pedro, que íbamos, como las calles no tenían pavimento, cuando llovía siempre salíamos con un palo donde ellos le ponían, le amarraban, un clavo en la punta y entonces los tepetates que aparecían, que podría ser una figurilla prehispánica, la levantábamos. O sea, para no agacharnos, le metía el clavo con el palo y veíamos las figurillas, las limpiábamos y ahí veíamos unas figurillas preciosas y en la calle afuera de la casa, ahí mismo de su casa, es ahí cuando la lluvia bajaba, entonces veíamos esas figurillas. Mi tío Enrique, que en paz descansa, tenía una colección muy grande, después no sé qué haya pasado con ella, pero bueno (testimonio de Carlos Raúl Castillo Montoya, en entrevista del canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021).

A partir de estos testimonios, es notable observar que estas piezas, lejos de remitir a un periodo en la historia mesoamericana de la Cuenca de México, desata en los pobladores una serie de recuerdos de su niñez y juventud ligadas a elementos significativos para ellos, tales como la familia, las amistades, el territorio o el trabajo agrícola. Se refieren a estos objetos como “ídolos”, “idolitos”, “figuritas”, “figurillas” o “vestigios” y destacan su pesar por no haber “entendido su valor” alrededor de los años setenta en que se ubican estos recuerdos, al mismo tiempo que lamentan que personas “más entendidas” (“gringos”, “gente intelectual”, “arquitectos”) y ajenas a la comunidad se hayan apoderado de ellas. Hoy en día, todavía hay familias que conservan una colección de estas figurillas (Figura 13).



Figura 13. Ejemplo de algunas figurillas prehispánicas que se conservan en el pueblo de Tetelpan. Foto: Emmanuel Lara, 2023.

Si bien es indudable la riqueza prehispánica del pueblo de Tetelpan, los trabajos arqueológicos realizados hasta este momento no han demostrado la existencia de algún basamento inmueble en el territorio. De acuerdo con las excavaciones de la arqueóloga Rosa Reyna Robles, este lugar fue ocupado por viviendas elaboradas con materiales perecederos que han desaparecido (Robles, 2020: 28). No obstante, es posible que ciertos montículos, que los habitantes del pueblo le llaman “los cerritos”, correspondan a estructuras prehispánicas que no han sido exploradas aún (testimonio de Alberto García en canal “INAH TV”, 14 de enero de 2021).

De la época virreinal, el templo de Santa María de la Natividad está registrado en el Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), con clave de ficha número I-0013300290.¹⁴ Como hemos visto, el primer templo fue una ermita construida a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII por los dominicos, como una visita de San Jacinto Tenanitla. El templo fue ampliado y remodelado de acuerdo con un proyecto presentado por Juan O’Gorman en 1930. En esta intervención, se conservó la sacristía con restos de pintura mural, el ábside, parte del muro sur y la torre. No obstante, también se perdieron elementos arquitectónicos originales, tales como la traza original, la portada y el aspecto del interior. Actualmente, el templo consta de una nave con tres ejes y su cubierta es una bóveda de tabique y mampostería. En el acceso

¹⁴ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México – Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, “Ficha de catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles I-0013300290” – Disponible en: https://catalogonacionalmhi.inah.gob.mx/consulta_publica/detalle/10590. Consultado en mayo de 2023.

principal se abrió una puerta rectangular metálica de 7 metros de ancho. Otras modificaciones se realizaron en 1980, cuando se retiraron las tumbas del atrio y se reconstruyó su barda (Figura 14).



Figura 14. Aspecto actual de la Iglesia de Nuestra Señora de la Natividad Tetelpan. Foto izquierda: autor desconocido, 2017. Foto derecha: Arquidiócesis Primada de México, 2019. Imágenes tomadas de <https://www.flickr.com/photos/eltb>.

Este inmueble pertenece a un conjunto arquitectónico en el que también se encuentra registrada la cruz atrial, con clave I-0013300291 (Figura 15 y 16).¹⁵ Se trata de una cruz tallada en piedra ígnea tipo dacita sobre un pedestal de mampuesto (ladrillo rojo y piedra sin carear) con mortero de cemento y cal-arena. La cruz mide 3 metros de alto por 1.26 de ancho y, con su pedestal, mide 4.8 metros de alto por 2.9 metros de ancho. Tiene una planta octogonal con flores de lis en sus tres puntas, con un relieve circular en forma de corona de espinas en el crucero. La sección inferior del fuste es de planta cuadrangular y está decorado con elementos lanceolados (plumas, puntas de proyectil o navajas), donde el lado oriente presenta un cráneo descarnado (AT-CNCPC, 2018). Por su tipología, esta cruz atrial es similar a otras de la región, tales como las ubicadas en San



Figura 15. Cruz atrial. Foto: autor desconocido, 2017. Tomada de <https://www.flickr.com/photos/eltb>.

¹⁵ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México – Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, “Ficha de catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles I-0013300291” – Disponible en: https://catalogonacionalmhi.inah.gob.mx/consulta_publica/detalle/10591. Consultado en mayo de 2023.

Sebastián Chimalistac, San Juan Evangelista Mixcoac, San Sebastián Mártir Axotla, Santa Cruz Jerusalén de Atoyac y Cuautitlán, Estado de México (AT-CNCPC, 2018).



Figura 16. Fotografías históricas de la Cruz Atrial, anterior a 1980. SECRETARIA DE CULTURA INAH – Archivo Histórico y Planoteca Jorge Enciso – México.

Asimismo, los bienes históricos dentro del Templo son también Monumentos Históricos de acuerdo con la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas de 1972 (Artículo 36). Si bien todavía no se ha realizado un inventario formal de los bienes históricos contenidos en la Iglesia, destacan los siguientes:

- Escultura policromada *Cristo de Tetelpan*, siglo XVII
- Escultura policromada *Virgen de la Pera*, siglo XVII
- Escultura policromada *San Pedro*, siglo XVII
- Escultura policromada *San Pablo*, siglo XVII
- Pintura de Caballete *La Natividad de la Virgen María*, siglo XVIII
- Pintura de Caballete *Virgen de Guadalupe*, siglo XVIII
- Pintura de Caballete *Virgen Dolorosa*, siglo XVIII



Figura 17. *Izquierda:* Escultura policromada *Cristo de Tetelpan* acompañado de una imagen de bulto de la *Virgen Dolorosa*. *Derecha:* Escultura policromada *Virgen de la Pera*.



Figura 18. *Izquierda:* Escultura policromada *San Pablo*. *Centro:* Escultura policromada *San Pedro*. *Derecha:* Pintura de caballete *La Natividad de la Virgen María*;



Figura 19. *Izquierda:* Pintura de caballete *Virgen de Guadalupe*; *Derecha:* Pintura de caballete *Virgen Dolorosa*. Fotografías de Enrique López Tamayo Biosca, 19 de marzo de 2017, disponibles en <https://www.flickr.com/photos/eltb/33384511442/in/album-72157616638771526/>

Entre los años 2000 y 2002, las esculturas policromadas *Señor de Tetelpan*, *San Pedro* y *San Pablo*, así como el cuadro *La Natividad de la Virgen María*, fueron restaurados en los talleres de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía “Manuel del Castillo Negrete” (ENCRyM) del Instituto Nacional de Antropología e Historia. En ese entonces, el párroco responsable era el Pbro. José Guadalupe Godínez. Los informes correspondientes se pueden consultar en la biblioteca de la ENCRyM.

También de la época virreinal, un documento muy importante para la comunidad es el códice Techialoyan de Santa María de la Natividad Tetelpan, que fue creado en el siglo XVIII pero que habla de la fundación del pueblo en el siglo XVI. Este códice se encuentra resguardado en la biblioteca John Carter Brown de Rhode Island, Estados Unidos, desde 1941 y lo poco que se sabe de su trayectoria es que el códice perteneció a la biblioteca de Francisco del Paso y Troncoso para después formar parte de la colección del poblano José Luis Bello y González (Safier, 2020: 9). Si bien desde 1948 Robert Barlow había publicado que este códice correspondía al pueblo de Santa María de la Natividad Tetelpan (Barlow,

1948: 383-384)¹⁶, no fue sino hasta años más recientes que el etnohistoriador y cronista originario del pueblo de Tetelpan, Alberto García González, recuperó esta información y se encargó de iniciar su investigación, difusión y divulgación dentro y fuera del pueblo.

También en el Catálogo Nacional de Monumentos Históricos Inmuebles del INAH aparece un bien inmueble con valor cultural del siglo XX, con la categoría de arquitectura doméstica. Se trata de una vivienda construida de adobe y de propiedad privada, a un lado del No. 4946 en la Calzada al Desierto de los Leones. Su número de catálogo es I-0013300292.

Así, en el presente capítulo hemos ubicado al pueblo de Santa María de la Natividad Tetelpan en el espacio geográfico, cultural y social, además de que hemos recorrido algunos de sus principales acontecimientos históricos desde el 1,200 a.C. hasta nuestros días. Tener presente esta información es muy importante para comprender la construcción discursiva de los monumentos históricos en esta localidad, que es lo que estaremos trabajando en el siguiente capítulo.

¹⁶ Se publicó en la revista *Tlalocan*, que fue fundada en 1943 por el mismo Robert Barlow y George T. Smisor en Sacramento, California, Estados Unidos. Para el volumen II, en el periodo de 1945 a 1948, el Instituto Nacional de Antropología e Historia apoyó la publicación al comprometerse a pagar un número generoso de ejemplares. En 1951 falleció Robert Barlow y el cargo de editor lo asumió el investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Fernando Horcasitas, con la colaboración de Ignacio Bernal (primero) y de Miguel León Portilla (después), del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. A partir de entonces, la revista *Tlalocan: Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* es editada por la UNAM (IIF-UNAM 2023).

Capítulo 3. Hacer patrimonio: agentes, enunciados y discursos patrimoniales en Santa María de la Natividad Tetelpan

En el capítulo 1 construimos un andamiaje teórico y conceptual sobre la noción de discurso en donde describimos sus principales propiedades, además de que presentamos al patrimonio cultural y a su conservación como prácticas discursivas. En el capítulo 2 proporcionamos información y contexto sobre la comunidad de Santa María de la Natividad, Tetelpan, en la Ciudad de México, con la finalidad de contar con los elementos para comprender la construcción discursiva que hacen los agentes locales sobre el patrimonio histórico a través del intercambio documental que sostienen con el INAH.

Con estos antecedentes, en el presente capítulo nos dedicaremos a analizar cómo es que los agentes comunitarios, gubernamentales y eclesiales construyen la noción de patrimonio a través de una interacción discursiva por correspondencia, situación comunicativa por medio de la cual se forman objetos, sujetos y posiciones sociales caracterizadas por relaciones de poder, ideologías y el sostén del INAH como institución gubernamental y normativa en materia de conservación patrimonial. El objetivo que perseguimos es comprender la construcción discursiva de la conservación patrimonial de monumentos históricos a partir de las enunciaciones producidas por nuestros agentes. A través del análisis de los documentos veremos cómo es que el calificativo “patrimonial” es un proceso social discursivo, más que una propiedad intrínseca de los objetos considerados monumentos.

Para lograr nuestro cometido, nos apoyaremos del marco teórico y conceptual mostrado en el primer capítulo y nos basaremos en algunas premisas del Análisis Crítico del Discurso que presentaremos más adelante. El análisis lo realizaremos a un expediente documental que trata sobre la denuncia que miembros de una asociación civil de Santa María de la Natividad Tetelpan realizó a la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH sobre las afectaciones que el párroco provocó en algunos de sus monumentos históricos, particularmente la cruz atrial, dos esculturas de madera policromada y la parroquia.

En este capítulo describiremos, en primer lugar, algunos aspectos de los agentes involucrados en el intercambio documental para conocer aspectos relevantes de sus trayectorias, posiciones sociales y contexto. Posteriormente, presentaremos una

descripción general de los documentos que conforman el expediente que existe en la CNCPC del INAH. Finalmente, realizaremos el análisis discursivo de los documentos para terminar con las conclusiones de este trabajo.

3.1. Los agentes: trayectorias, posiciones sociales y contexto

En esta sección presentaremos a los agentes que participan en el intercambio documental objeto de nuestro análisis. El primero es nuestro agente comunitario, representado por la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo”. El segundo es el agente gubernamental, que en este caso es la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El tercero es el agente eclesial que, en el expediente, es el párroco asignado al templo de Santa María de la Natividad Tetelpan entre los años 2018 y 2019. Es importante conocer los antecedentes, trayectorias, posiciones sociales y contexto de cada uno de ellos para comprender el sentido de los actos y enunciaciones que estaremos analizando más adelante.

3.1.1. Asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo”

El 7 de enero de 2017, un grupo de personas ajenas a Tetelpan invadió un predio denominado Tlatempa, terreno baldío ubicado en el corazón del pueblo y a escasos 80 metros del Templo de Santa María de la Natividad (Castillo y Olalde, 2020: 90). Como consecuencia, repicaron las campanas de la Iglesia y se corrió la voz para que la comunidad acudiera a enfrentar y expulsar a los invasores. Asistieron al llamado cerca de cien habitantes, además de la policía, pero faltaba el propietario del lugar que levantara cargos en contra de los intrusos. En las décadas pasadas, el terreno había sido un espacio colectivo de recreación y convivencia social para la comunidad, pero ya tenía varios años abandonado y no había claridad de a quién le pertenecía. Un habitante del pueblo cuenta lo siguiente:

En la década de los 80, antes del temblor del 85, salió una reforma en el departamento del Distrito Federal [...] en donde [...] decía que los terrenos baldíos que no estuvieran circulados los iba a, digamos, a confiscar [...] Entonces, que se queda el terreno abandonado durante 30 o 40 años. Antes de enero del 2017 aparecen unos letreros en donde dice “se vende el terreno”, aparece un dueño, saca al velador del otro dueño. El chiste es que aparecieron como cuatro, cinco dueños. Después viene lo de la invasión (testimonio de Carlos Raúl Castillo Montoya en Canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021).

Ante la presión de los habitantes del pueblo, los invasores se retiraron sin cargos debido a la ausencia del propietario. Sin embargo, este evento desencadenó en la comunidad la necesidad de unirse para defender sus intereses colectivos con relación al territorio compartido y comunitario. Es por esto que, una parte de la población decidió agruparse en una asamblea llamada “Tetelpán pueblo vivo”, cuyo objetivo fue, desde un inicio: “recurrir a todas las instancias competentes que puedan ayudar a enfrentar el voraz desarrollo inmobiliario, a generar espacios comunitarios para recuperar el tejido social del pueblo reforzando los valores identitarios y que propicien el reconocimiento de Tetelpán como pueblo originario” (Castillo y Olalde, 2020: 90). A pesar de que esta asamblea contaba con una amplia participación de personas en el pueblo, no tenía aún ningún reconocimiento jurídico ni formal ante las instituciones civiles ni religiosas. Es por ello que, en septiembre de 2017 –ocho meses después de la invasión de Tlatempa–, un grupo de esta asamblea constituyó legalmente la asociación civil “Tetelpán Pueblo Vivo”. Una de sus fundadoras compartió las razones para formalizar la agrupación:

Como asamblea de pueblo no nos daban la importancia porque lamentablemente los pueblos como Tetelpán no tienen ese reconocimiento jurídico ante las instituciones [...] Entonces, al ver esa problemática, otro compañero nos dice: pues, una asociación civil y, pues, no teníamos ni idea de para qué [...] yo no quería una asociación civil, pero dada la importancia y necesidad de lo jurídico, cuando ya lo entendí, dije: vámonos [...] Decidimos cambiarnos de régimen tributario a no tributario, porque dijimos: sólo la necesitamos para representatividad jurídica. Y nos ha servido bastante, hasta la fecha, porque nos han querido quitar y ahora sí creo que esta A.C. es nuestra carta fuerte para lograr un objetivo noble, que es la restauración (entrevista a María del Carmen Olalde, 7 de marzo de 2023).

Es en esta asociación que uno de los integrantes, un joven de 28 años que había estudiado artes plásticas y estaba cursando la licenciatura en etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, empezó a hablarles sobre el carácter histórico y patrimonial del pueblo. Una de las fundadoras de la asociación cuenta sobre él: “que nos empieza a decir, nos empieza a hablar de la parte cultural, de la cultura del pueblo, de su historia, del patrimonio histórico y empezamos a trabajar sobre eso” (testimonio de Carmen Olalde en Canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021). En particular, lo que causó más interés dentro de la asociación fue que este joven había encontrado un códice Techialoyan que trataba sobre el pueblo de Tetelpán, el cual estaba ubicado en la biblioteca John Carter Brown de Estados Unidos. Al respecto, el presidente de la asociación cuenta que:

En una de las sesiones, [el joven] nos dice que había un códice de Tetelpán. A mí me interesó saber lo del códice y dije: oye, pues está interesante. Entonces ¿estás seguro de que es de Tetelpán? Dice: Sí, porque yo más o menos entiendo el náhuatl y vi que

menciona los nombres de los diferentes predios, sus nombres en náhuatl y está muy interesante (testimonio de Carlos Raúl Castillo Montoya en Canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021).

A partir de este hallazgo es que surgió en este grupo una primera valoración local de la historia y de los bienes patrimoniales como recursos culturales para mantener la cohesión e identidad de la comunidad, lo que permitiría afirmar un sentido de autosuficiencia y valor propio del pueblo en el contexto urbano de la Ciudad de México (Smith, 2006: 287). De este modo, la asociación civil se propuso atender lo que percibían como una falta de apego por parte de la comunidad de Tetelpan a su propio territorio y costumbres, aspecto que impactaba directamente en su defensa contra la invasión inmobiliaria. Como menciona una de las integrantes de la asociación civil: “[formamos la A.C.] para concientizar a la gente y que tuviera un poco más de arraigo a su comunidad, porque el desconocimiento hace el desapego y sigue la falta de interés en sus propios usos y costumbres” (entrevista a Carmen Olalde, 7 de marzo 2023). Por su parte, el presidente de la asociación lo expresó de la siguiente forma:

Como que no había ese arraigo porque uno pequeño, porque la ciudad nos invade. Tenemos una especie de contracultura, estamos luchando por buscar nuestra identidad. A veces nos sentimos un poco avasallados, los medios de comunicación nos bombardean, entonces creemos que lo del pueblo es algo que es peyorativo, que no es de nuestra identidad. Nos sentimos ciudadanos y tenemos que luchar contra eso. Cuando uno va creando consciencia entonces se empieza, yo empecé, a crear mucha consciencia cuando leí los artículos de la Dra Rosa Reyna [arqueóloga del INAH que ha estudiado el pasado prehispánico de Tetelpan]. Realmente cuando vi su artículo y lo leí, me quedé totalmente, hubo un despertar de consciencia ahí ¿por qué? porque entonces empecé a notar que mi pueblo, nuestro pueblo en el que vivíamos, era desde antes de Cristo, o sea uno de los de los primeros establecimientos aquí en la cuenca del valle de México. Eso me llenó de satisfacción (testimonio de Carlos Raúl Castillo Montoya en Canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021).

Así es como la asociación civil tomó como una de sus principales tareas dar a conocer información histórica y patrimonial dentro de la misma comunidad. Algunas de las actividades que llevaron a cabo en sus primeros meses de operación fueron las siguientes:

Comenzamos a difundir toda esta historia en el pueblo, en foros, en las calles, inclusive en el atrio de la iglesia. Dimos pláticas en la escuela primaria. Inclusive llegamos a platicar en otros pueblos. Sobre esto, en algunos foros donde nos invitaban es una labor muy loable la que se ha hecho, mis compañeros. Yo la verdad, pues estábamos muy contentos de hacer esto ¿no? realmente el pueblo ha sido avasallado por las desarrolladoras inmobiliarias. Entonces, mucha de esta gentrificación lo que conlleva es apagar los usos y costumbres, las festividades de los

pueblos originarios (testimonio de Alberto García González en Canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad”, 21 de agosto de 2021).

Hacíamos foros en las calles, por la importancia de los cambios que se estaban haciendo a nivel territorial, de condominios, construcciones, eso fue lo que nos llevó a ir encontrando la importancia del patrimonio, entonces esos foros que hacíamos en la calle porque la iglesia no nos permitía el espacio. A la delegación sí, pero a la comunidad no (entrevista a María del Carmen Olalde, 7 de marzo de 2023).

Sin embargo, había grupos de la misma comunidad que no aceptaban la información histórica y patrimonial difundida por la asociación civil. Por ejemplo, como lo cuenta una integrante de la asamblea: “Empezamos a platicarles [a otros habitantes del pueblo] de los sacrificios humanos que aquí se realizaban y decían: no, eso no, aquí en Tetelpan no, porque esas son cosas del demonio (testimonio de Julia Esther Castro en Canal “INAH TV” el 14 de enero de 2021)”.

En suma, la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” surgió ante la necesidad que una parte de la comunidad tuvo para crear un grupo formalmente reconocido para la defensa de su territorio, para lo cual encontraron que el rescate, investigación y divulgación de los vestigios de su pasado arqueológico e histórico representaban un importante recurso simbólico y político para lograr sus fines. Es esta convicción de defender sus monumentos históricos la que hizo que se acercaran a la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que es nuestro siguiente agente.

3.1.2. Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH

El INAH fue creado por iniciativa del presidente Lázaro Cárdenas el 3 de febrero de 1939, primero como una dependencia de la Secretaría de Educación Pública y, a partir del 2015, como parte de la Secretaría de Cultura. De acuerdo con su Ley Orgánica:

Son objetivos generales del Instituto Nacional de Antropología e Historia la investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico; la protección, conservación, restauración y recuperación de ese patrimonio y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del Instituto (Ley Orgánica del INAH, DOF 17-12-2015).

Así, vemos que uno de los objetivos fundamentales del INAH fue, desde el momento de su creación, la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico, histórico y

paleontológico. En 1961, veintidós años después de que surgió el INAH, se creó el Departamento de Conservación de Murales, que se transformó un año después en el Departamento de Catálogo y Restauración del Patrimonio Artístico (DCRPA). En 1964, el fundador del Real Instituto del Patrimonio Artístico de Bélgica y miembro del Centro Internacional de Estudios para la Preservación y Restauración del Patrimonio Cultural con sede en Roma, Paul Coremans, participó en una misión encomendada por la UNESCO que incluyó la inspección del estado de conservación de las pinturas murales de Bonampak, Chiapas, hecho que detonó –entre otras razones– que México fuera el país seleccionado por los representantes de la UNESCO para ser la sede de un centro regional de restauración para América Latina (Magar, 2019: 129). Con el apoyo de este organismo internacional y de la Organización de los Estados Americanos, se creó el Centro Regional Latinoamericano de Estudios para la Conservación y Restauración de los Bienes Culturales y el Centro de Estudios para la Conservación y Restauración del Patrimonio Cultural “Paul Coremans”, los cuales tuvieron el objetivo de formar especialistas en restauración a partir de cursos impartidos por reconocidos expertos de origen principalmente europeo. Estas dos entidades, junto con el DCRPA, compartieron instalaciones en el exconvento de Churubusco, lugar en donde confluyeron especialistas en restauración, científicos y estudiantes.

Entre 1970 y 1974 se creó la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del INAH, pero es hasta 1977 que la profesión de restauración recibió el reconocimiento oficial de la Dirección General de Profesiones de la SEP (CNCPC s/f). En 1980, el DCRPA pasó de ser un Departamento a ser la Dirección de Restauración del Patrimonio Cultural. En 1993, ascendió de categoría para convertirse en la Coordinación Nacional de Restauración del Patrimonio Cultural (CNRPC) y, en el año 2000, cambió su denominación a Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC), nombre que mantiene hasta la fecha (Magar, 2019: 128). Hoy en día, la CNCPC es una de las 13 Coordinaciones Nacionales que forman parte de la estructura del INAH¹⁷ y que se encarga fundamentalmente de normar, regular, coordinar y ejecutar las acciones de conservación y restauración en los

¹⁷ La CNCPC forma parte de la Secretaría Técnica del INAH, encargada de atender los objetivos sustantivos del instituto señalados en el artículo segundo de la Ley Orgánica del INAH, junto con: la Coordinación Nacional de Antropología, la Coordinación Nacional de Arqueología, la Coordinación Nacional de Difusión, la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, la Dirección de Estudios Históricos, la Dirección de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía y la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (Reglamento de la Ley Orgánica del INAH, artículo 6).

monumentos arqueológicos, históricos y paleontológicos muebles y muebles asociados a los inmuebles en México (v. reglamento de la ley orgánica del INAH, artículo 24, p.21).

En la década de 1990, la CNRPC (hoy CNCPC) adoptó un marcado enfoque social bajo la premisa de que la conservación del patrimonio cultural contribuye al desarrollo humano y económico de las comunidades, reconociendo que esta actividad requiere forzosamente de la participación de los grupos sociales vinculados a los monumentos históricos para asegurar su mantenimiento, conservación y permanencia (Ortiz, 2020: 39-40). Esta forma de pensar provocó importantes cambios tanto en las prioridades institucionales de la CNRPC como en su estructura organizacional, de manera que en 1995 se creó la Subdirección de Proyectos Especiales –que posteriormente cambió su nombre a Subdirección de Proyectos Integrales con Comunidades (SPIC)– y la Dirección de Investigación y Formación Académica, áreas que llevaron a cabo los primeros proyectos de trabajo colaborativo y de educación social en comunidades (Ortiz, 2020: 47). Después de 15 años de operación, la SPIC se transformó en el Área de Atención a Grupos Sociales y, en el 2019, se convirtió en la Dirección de Atención Integral a Comunidades, denominación que mantiene en la actualidad. Con estos antecedentes, vemos que la necesidad de atender y trabajar con comunidades para la conservación y restauración de monumentos históricos tiene una trayectoria de poco más de tres décadas en la CNCPC del INAH.

La Dirección de Atención Integral a Comunidades de la CNCPC se ha caracterizado, desde que era el Área de Atención a Grupos Sociales, por la participación interdisciplinaria de diferentes profesiones, entre ellas: la restauración, la psicología educativa, la arqueología, la sociología, la antropología, la etnología y la historia (Bautista, 2015: 12). Su misión ha sido “orientar, asesorar, capacitar y acompañar a las comunidades, grupos organizados, sacerdotes, municipios y sociedad civil interesados en conservar sus bienes culturales”, para lo cual llevan a cabo múltiples actividades, entre ellas: visitas de inspección, asesorías, supervisiones, dictámenes, inventarios, elaboración de proyectos de restauración, impartición de cursos, conferencias y pláticas relacionadas con la conservación, investigación social, elaboración y divulgación de material informativo y actividades de gestión cultural, tales como la asistencia a reuniones con autoridades civiles y eclesiásticas o la asesoría de grupos interesados en aplicar a convocatorias de financiamiento para proyectos de conservación y restauración (Bautista, 2015: 14, 16). Esta área es la encargada de atender las solicitudes ciudadanas que ingresan a la CNCPC mediante oficio, en donde “los representantes de las comunidades expresan un interés en conservar y restaurar los inmuebles (recintos religiosos), bienes muebles como esculturas y pinturas o bienes inmuebles por destino (retablos, campanas, portones, pintura mural, etcétera), que para ellos tienen valor y que forman parte de su legado” (Bautista, 2015: 13).

Dado que gran parte de los monumentos históricos en México fueron realizados en el periodo virreinal, época caracterizada por una fuerte presencia de la Iglesia católica, muchos de los bienes artísticos hechos entre el siglo XVI y el siglo XVIII son de naturaleza religiosa, por lo que hoy en día siguen siendo utilizados y custodiados por la Iglesia. Es por esto que, en la siguiente sección, conoceremos el contexto y marco normativo en que se inserta nuestro tercer agente: el párroco.

3.1.3. El párroco de la capilla de Santa María de la Natividad, Tetelpan

El párroco titular del templo de Santa María de la Natividad Tetelpan en el periodo en el que se inserta nuestro análisis, años 2018 y 2019, fue el presbítero Juan Guillermo Blandón Pérez, quien ejerció sus funciones como sacerdote en la comunidad entre el 2017 y el 2021.¹⁸ Desde el punto de vista de la división territorial de la Iglesia Católica, este templo se ubicaba en el III Decanato de la VI Vicaría Episcopal de la Arquidiócesis Primada de México, la cual es gobernada pastoralmente por un Cardenal cuya sede es la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México.¹⁹ Este templo tiene la categoría de “parroquia”, lo que significa que cuenta con un presbítero titular que habita en la iglesia y que tiene asignada una porción territorial para su misión religiosa. Cabe mencionar que estos curas no se quedan permanentemente en las localidades, sino que van rotando cada cierto tiempo a diferentes comunidades y zonas pastorales.

Como señalamos en la sección 2.2 (antecedentes históricos del pueblo de Tetelpan), existen evidencias materiales y documentales de que la parroquia de Santa María de la Natividad de Tetelpan fue construida, al menos en su primera etapa, en el siglo XVI. Es por esto que, como ya lo mencionamos en la sección 2.5, el templo está catalogado como monumento

¹⁸ Sobre el presbítero Juan Guillermo Blandón Pérez y para fines de esta tesis destacamos que es de nacionalidad colombiana y que, un año antes de instalarse en Tetelpan, estuvo involucrado en un escándalo legal y mediático por denunciar la demolición de la Capilla del Señor de los Trabajos en su anterior parroquia, ubicada en la colonia Cultura Maya de la Delegación Tlalpan. Para más información, véase la nota escrita por Eugenia Jiménez, “Desaloja y tira capilla la delegación Tlalpan”, publicada el 30 de abril del 2016 en la plataforma digital de Milenio: (<https://www.milenio.com/estados/desaloja-y-tira-capilla-la-delegacion-tlalpan>), consultada el 26 de octubre de 2023).

¹⁹ En el 2021 hubo una reorganización de las zonas pastorales de la Iglesia, de manera que el Templo de Santa María de la Natividad Tetelpan cambió su demarcación al Decanato III de la Zona Pastoral VII “Beato Miguel Agustín Pro” (Información obtenida en la página web de la Arquidiócesis Primada de México <https://arquidiocesismexico.org.mx/vii-zona-pastoral-beato-miguel-agustin-pro/>, consultada el 26 de octubre de 2023).

histórico por el INAH y, por lo tanto, su uso como inmueble destinado al culto religioso está regulado por la legislación mexicana. En este sentido, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) declara en su artículo 27, fracción II, que las asociaciones religiosas tienen el derecho de administrar los bienes que sean indispensables para su objeto, siempre y cuando se sometan a las reglamentaciones correspondientes. Por su parte, en el artículo Decimoséptimo transitorio de la CPEUM se menciona que los templos y bienes utilizados por las asociaciones religiosas son bienes nacionales, por lo que no pueden ser propiedad de individuos o asociaciones particulares.

A su vez, el artículo 20 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP) menciona que:

Las asociaciones [religiosas] nombrarán ante las Secretarías de Gobernación y de Cultura a los representantes responsables de los templos que sean monumentos históricos propiedad de la nación. Las mismas estarán obligadas a preservar en su integridad dichos bienes y a cuidar de su salvaguarda y restauración.

Asimismo, en el artículo 22 del Reglamento de esta ley se estipula que “Las asociaciones religiosas deberán solicitar a la autoridad [...] la expedición del correspondiente Certificado de Derechos de Uso, respecto de los inmuebles propiedad de la Nación destinados a fines religiosos”. De manera complementaria, la Ley General de Bienes Nacionales (LGBN) establece que, si los muebles o inmuebles federales utilizados para fines religiosos son considerados monumentos históricos por la LFMZAAH, le corresponde al INAH:

I - Resolver administrativamente todas las cuestiones que se susciten sobre la conservación, restauración y mantenimiento de los muebles e inmuebles [...].

IV - Revisar, aprobar y, en su caso, ejecutar los proyectos de obra que le presente la asociación religiosa usuaria de cada inmueble, para su mantenimiento, conservación y óptimo aprovechamiento, así como vigilar y supervisar la ejecución de dichas obras.

V - Requerir a los representantes de las asociaciones religiosas o a los responsables de los templos, la realización de obras de mantenimiento y conservación, así como tomar las medidas necesarias para tal efecto.

VI - Suspender las obras u ordenar su modificación o demolición, cuando se ejecuten sin su aprobación o sin ajustarse a los términos de esta (LGBN, artículo 81).

A partir de esta revisión normativa, vemos que el INAH tiene facultades legales y autoridad con respecto al uso de los monumentos históricos por parte de las asociaciones religiosas, pero son los agentes eclesiales quienes, en la práctica cotidiana, utilizan y custodian este tipo de monumentos. Esta situación ha derivado en una relación de tensión y conflicto entre la Iglesia católica y el INAH, ya que la primera no suele tomar en cuenta al segundo para los

cuidados, reparaciones, obras y restauraciones realizadas en los inmuebles históricos. En ese sentido, para darnos una idea de la relación que se ha dado entre estos agentes, hacemos referencia a una conferencia dictada en la CNCPC por el entonces representante de la Dimensión de Bienes Culturales y Arte Sacro (DIBEAS) de la Comisión Episcopal para la Pastoral Litúrgica de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), presbítero Salvador Barba Maldonado, quien señaló lo siguiente:

Con humildad, reconozco que no nos hemos preocupado mucho por la conservación del Patrimonio Cultural, pues nos sentimos dueños junto con las comunidades y no tenemos esa formación.

Temerariamente diría que desconocemos muchísimo de las normas e instancias relacionados con la conservación, hasta el grado del desinterés: “Yo sé” “Yo puedo” “Yo lo hago”, sin apoyarme y orientarme en nadie. Todo de buena fe y sin mirar mucho alrededor [...] Sobre conservación de los bienes muebles, andamos en pañales los padrecitos (Barba, 2019).

Aunque en su discurso hablaba de la necesidad de superar barreras y trabajar junto con el INAH en favor de la conservación de los monumentos históricos bajo custodia de la iglesia, hizo mención de que la restauración profesional es costosa: “en el INAH, el acompañamiento y asesoramiento es gratuito, un servicio público. Pero las restauraciones y los restauradores, son algo “caritos” y de procesos lentos; necesitan vivir de su trabajo, pero hay mucho abuso, por eso, uno se va por la libre”. Cabe mencionar que también señaló que, en este asunto, existen también discrepancias entre los representantes de la Iglesia y las comunidades: “hay que tomar en cuenta la diversidad de culturas y costumbres de los pueblos y regiones [...] Las comunidades donde hay mayordomías, a veces ajenas y hasta opuestas a los sacerdotes, que quieren dejar huella, tiran y levantan”.

A partir de lo expuesto en esta sección pudimos observar cómo es que, en el ámbito de la conservación patrimonial, los marcos contextuales, trayectorias y posiciones sociales de cada uno de nuestros agentes no están aislados ni tienen caminos paralelos entre sí, sino que se entrecruzan, se sobreponen y también se delimitan entre sí. Para continuar, en la siguiente sección presentaremos al expediente documental objeto de nuestro análisis como el escenario en donde se crean y recrean relaciones y discursos a través de las enunciaciones realizadas por nuestros agentes.

3.2. El expediente: interacción dialógica en un contexto institucional

El primer acercamiento de la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” con el INAH ocurrió a partir de un accidente que sucedió en el templo el día 3 de mayo de 2018, cuando la cruz atrial del siglo XVI se cayó y fragmentó el día de su fiesta. De acuerdo con los testimonios de la asociación civil, el responsable del incidente fue el párroco en turno, quien la mandó limpiar y adornar para la celebración. Es por esto que, por insistencia de uno de los miembros de la asociación civil –el joven estudiante de etnohistoria–, dieron aviso a la CNCPC por medio de un oficio, lo que representó el inicio de un intercambio documental que constituye nuestra principal fuente de información para lograr nuestros objetivos de investigación.

El expediente se encuentra resguardado en el archivo de la Dirección de Atención Integral a Comunidades (DAIC) de la CNCPC y consta de 27 documentos emitidos entre el 7 de mayo de 2018 y el 13 de septiembre del 2019. Se compone de 18 oficios, cuatro informes de inspección, dos dictámenes técnicos, un correo electrónico, una nota periodística y una minuta de acuerdos. Con fines analíticos, podríamos dividir los temas tratados en el expediente en tres momentos: 1) *acercamiento*, 2) *conflicto* y 3) *reconciliación*. El primer momento, el *acercamiento*, comenzó con un oficio dirigido a la CNCPC y firmado por la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo”, en donde solicitaron una visita de inspección, un diagnóstico y la restauración de la cruz atrial que sufrió un accidente provocado por el párroco. En respuesta, la CNCPC emitió un oficio que dio entrada a la solicitud e informó que sus especialistas visitarían el templo para hacer el diagnóstico de los daños en la cruz atrial. Posteriormente, en el expediente se encuentra un informe de esta visita, en donde el personal de la CNCPC reportó los temas tratados con miembros de la comunidad, así como algunas observaciones de carácter técnico. Semanas después, la CNCPC emitió un oficio dirigido a la asociación civil para hacer entrega oficial del dictamen de la cruz fragmentada. Con este documento se cierra el primer acercamiento, en donde la asociación civil se limitó a dar aviso del accidente ocurrido con la cruz atrial y la CNCPC cumplió con hacer una visita al sitio y emitir el dictamen técnico correspondiente.

El segundo momento, que identificamos en nuestro expediente como el de *conflicto*, comenzó con una intensa actividad por parte de la asociación civil para denunciar y exhibir al párroco a través de diferentes medios y estrategias. La primera de ellas fue a través de un correo electrónico dirigido a uno de los trabajadores de la DAIC de la CNCPC, en el cual acusan al párroco de realizar obras no autorizadas en el templo y solicitan encarecidamente que se tomen medidas “más fuertes” en contra de él. La segunda estrategia fue un oficio

dirigido a la CNCPC para denunciar formalmente al párroco y solicitar la clausura de las obras ilegales en el templo, además de pedir que se le aplicara la sanción correspondiente. La tercera estrategia consistió en otro oficio, pero esta vez dirigido al párroco para hacerle entrega formal del dictamen elaborado por el INAH y recordarle que no podía hacer obras ni modificaciones en la iglesia sin los permisos correspondientes. La cuarta estrategia fue publicar una nota periodística en La Jornada y otros medios electrónicos, en donde la asociación civil exhibió públicamente al párroco por realizar obras no autorizadas en el templo histórico.

Ante estas acciones, la CNCPC canalizó la denuncia a la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (CNMH) del INAH y esta dependencia emitió, a su vez, un oficio dirigido a la asociación civil para avisar que tomarían cartas en el asunto.²⁰ Por su parte, la CNCPC realizó otra visita a la comunidad para inspeccionar los daños que, de acuerdo con la asociación civil, el párroco había provocado a las esculturas policromadas *San Pedro* y *San Pablo* al mandarlas lavar con agua, jabón y fibra. Como resultado, la CNCPC realizó su respectivo informe y dictamen técnico, los cuales entregó a la asociación civil por medio de oficio. Asimismo, la CNCPC sostuvo un breve intercambio documental con el párroco, en donde le hizo llegar un oficio para informarle que había realizado dos dictámenes para determinar los daños en la cruz atrial y en las esculturas policromadas *San Pedro* y *San Pablo*. Ante este documento, el párroco respondió que no le habían llegado los dictámenes (dado que la CNCPC los había entregado a la asociación civil, pero no al padre). Es por esto que, en un siguiente oficio, la CNCPC entregó los dictámenes al párroco y le solicitó que se hiciera responsable de la conservación de los bienes del templo. Con este documento se cierra el bloque de *conflicto*, el cual se caracteriza por el tono de hostilidad y enfrentamiento que se percibe entre los agentes, particularmente entre la asociación civil y el párroco, aunque la CNCPC también tomó partido en contra del párroco en algunos de los oficios e informes.

²⁰ En el INAH, la CNCPC se encarga de la atención de los bienes culturales *muebles* (bienes exentos que pueden moverse de un lado a otro, como por ejemplo pinturas de caballete, textiles, esculturas de bulto, libros y todo tipo de objetos que se puedan trasladar) y *muebles asociados al inmueble* (bienes que están adosados a un edificio o sitio específico y que no se pueden mover de su sitio, como por ejemplo retablos, pintura mural, acabados arquitectónicos, esculturas en espacios públicos, cruces atriales, entre otras), mientras que la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (CNMH) se encarga de normar, regular y coordinar las acciones de conservación y restauración en *inmuebles históricos* (edificios construidos en el periodo de 1521 a 1900). Por esta razón es que las obras no autorizadas realizadas en el inmueble fueron canalizadas a la CNMH.

Nuestra tercera etapa, a la que le hemos denominado de *reconciliación*, ocurrió a partir de un oficio emitido por la CNCPC y dirigido al párroco, en donde hubo un notable cambio de actitud y le solicitó, de una manera más amable y apelando al “beneficio de la conservación del Patrimonio Cultural de todos”, una reunión para hablar del conflicto y arreglar sus diferencias. Después de esto, encontramos en el expediente la minuta de acuerdos de una reunión en donde participaron los miembros de la asociación civil, el párroco y los miembros de la DAIC de la CNCPC, así como algunos representantes de comisiones tradicionales de Tetelpan y miembros de la Arquidiócesis Primada de México, con la finalidad de discutir posibles soluciones y fuentes de financiamiento para la restauración de la cruz atrial. Posteriormente, la Comisión de Festejos del Pueblo de Tetelpan solicitó a la CNCPC que dictaminara el estado de conservación de la Virgen de la Natividad para saber si podía salir a procesión en su fiesta. La CNCPC hizo la visita y elaboró un dictamen en donde determinó que la imagen no estaba en condiciones de manipularse y salir a procesión. A partir de esta negativa, la comunidad no emitió respuesta en varios meses, por lo que la CNCPC volvió a enviar otro oficio al párroco para “dar seguimiento a los acuerdos establecidos para la restauración de la Cruz atrial” pero, una vez más, no recibió respuesta. A partir de este momento, el expediente ya no cuenta con más documentos, lo que sugiere que se terminó la comunicación en este punto.

A manera de síntesis y cierre, podemos ver en la Tabla 4 que el INAH es quien emite el mayor número de documentos para dirigirse a la comunidad (6 documentos), a las áreas internas del propio instituto (7 documentos) y a la iglesia (4 documentos). Por su parte, la asociación civil emitió cinco documentos para dirigirse al INAH y dos al párroco. El párroco es quien tuvo menor participación en esta interacción institucional, ya que se limitó a responder dos oficios al INAH. Como ya lo mencionamos, en el expediente existe también una nota periodística que, aunque no tiene un destinatario específico, tiene un valor contextual importante.

Tabla 4. Clasificación de documentos de acuerdo con el emisor-destinatario. Elaboración propia.

| Emisor | Destinatario | Número de documentos |
|------------------|------------------|----------------------|
| Asociación civil | INAH | 5 |
| Asociación civil | Párroco | 2 |
| INAH | INAH | 7 |
| INAH | Asociación civil | 6 |

| | | |
|--------------|--------------------|-----------|
| INAH | Párroco | 4 |
| Párroco | Asociación civil | 0 |
| Párroco | INAH | 2 |
| La Jornada | Público en general | 1 |
| Total | | 27 |

3.3. La conservación de monumentos históricos como práctica discursiva: análisis del corpus documental

3.3.1. Premisas teórico-metodológicas

Como ya lo hemos mencionado, en esta tesis utilizamos el Análisis Crítico del Discurso (ACD) para lograr nuestros objetivos de investigación. La mayor parte de los autores que se adhieren al ACD coinciden en que no se puede establecer un único método –universal, rígido e infalible– para el análisis de los textos, sino que los pasos a seguir deben diseñarse de acuerdo con las necesidades y características específicas de cada caso (Potter y Wetherel, 1987: 160; Van Dijk, 2009: 153; Parker, 1992: 6).

De esta forma, nuestra propuesta transita de una perspectiva microsocial, en donde se ubican los enunciados, los sentidos, los objetos, los sujetos y las relaciones sociales construidas por los agentes, a una perspectiva de orden macrosocial, donde se ubican los discursos, las relaciones de poder, las instituciones y las ideologías (Fairclough, 1993: 73; Van Dijk, 2009: 152; Wodak, 2003: 19). En ese sentido, realizaremos nuestro análisis en dos partes. En la primera, utilizaremos herramientas lingüísticas y pragmáticas para reconstruir los objetos, los sujetos y sus relaciones sociales, mientras que, en la segunda, haremos un análisis global de los documentos desde el enfoque crítico discursivo, centrándonos en la reconstrucción de los discursos, la interdiscursividad, las relaciones de poder, el sostén de las instituciones y la identificación de las ideologías presentes en la interacción.

El análisis y la interpretación de nuestro expediente documental se basa en la idea de que todo evento discursivo es una práctica social que se manifiesta de manera lingüística a través de formas habladas, escritas o de cualquier otra naturaleza comunicativa (Fairclough,

1993: 71). En el caso de esta tesis, vemos que el expediente está constituido por textos escritos que se comportan, cada uno, como enunciados de acuerdo con la concepción de Bajtín. Es decir, como unidades de análisis que consisten en una secuencia lingüística realizada por un emisor en una situación comunicativa concreta, en donde la interpretación de su sentido depende de su contenido semántico y de sus condiciones pragmáticas y contextuales de emisión (Escandell, 1996: 29). Así, los enunciados del expediente se insertan en un modelo dialógico de interacción en donde cada documento se posiciona como un eslabón en una cadena con otros. Asimismo, los enunciados se delimitan por el cambio de sujetos discursivos y por agotar relativamente sus objetos, de manera que concluyen, hasta cierto punto, el asunto que están tratando (Bajtín, 1982: 256).

Una propiedad que nos interesa señalar en nuestro análisis es el género discursivo, que definimos como una forma típica de enunciado con una composición, estructura, estilo y expresividad característicos y que le permiten ser reconocido y reproducido en cualquier proceso de comunicación entre sujetos (Bajtín, 1982: 271, 277). Estas formas de expresión se basan en estructuras y convenciones internalizadas, las cuales hacen uso de formatos, fórmulas e instrumentos adquiridos socialmente para construir e interpretar la realidad (Silvestri, 1993: 29). Conviene señalar que el género discursivo no sólo implica un tipo de enunciado, sino el desarrollo de procesos particulares de producir, distribuir y consumir textos, particularmente en contextos institucionalizados (Fairclough, 1993: 126). Como ya señalamos en la sección anterior, en nuestro expediente documental encontramos diferentes géneros discursivos, tales como el oficio, el informe de inspección, el dictamen técnico, el correo electrónico y la nota periodística, los cuales estaremos analizando a continuación.

3.3.2. La práctica discursiva: construcción de objetos, sujetos y relaciones sociales

En esta sección presentamos la primera parte de nuestro análisis, en donde buscamos identificar y reconstruir los objetos, sujetos y relaciones sociales constituidos discursivamente por agentes comunitarios, eclesiales y gubernamentales en una situación de conservación patrimonial de monumentos históricos. Para ello, analizaremos una selección de documentos y fragmentos del expediente que nos parecen relevantes para lograr nuestros objetivos de investigación. Los documentos revisados en esta sección se pueden encontrar completos en los anexos.

1. El accidente en la cruz atrial

Era 3 de mayo de 2018, día de la Santa Cruz en el calendario católico, cuando ocurrió un accidente en donde la cruz de piedra del siglo XVI ubicada en el atrio del templo de Santa María de la Natividad Tetelpan se cayó y fragmentó. Cuatro días después, el 7 de mayo del mismo año, la Asociación Civil “Tetelpan Pueblo Vivo A.C.” dio aviso a la CNCPC del INAH por escrito (Figura 20). El cuerpo del texto es el siguiente.

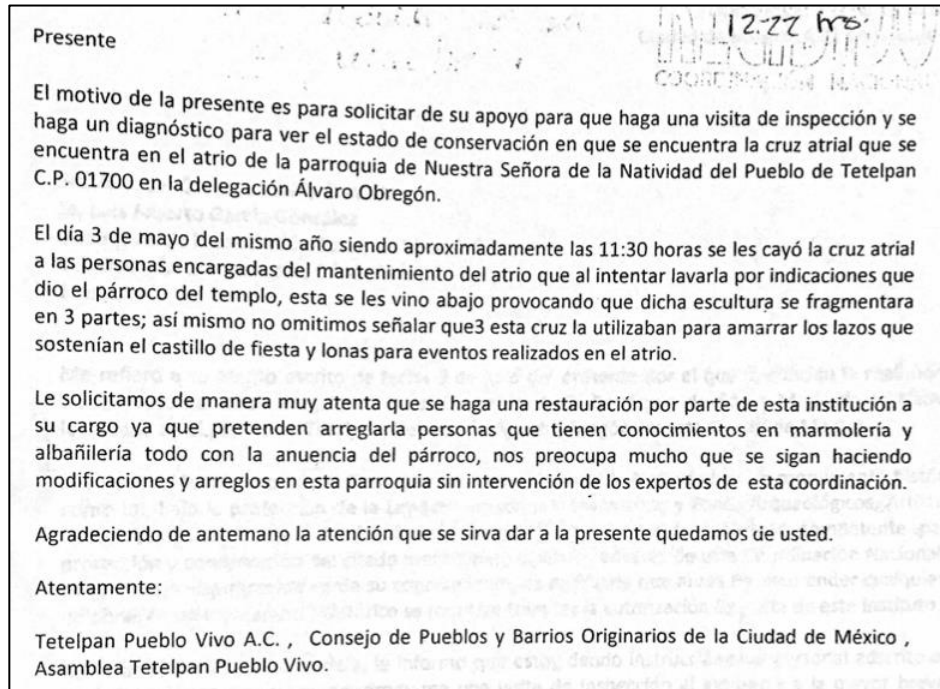


Figura 20. Documento 1 de los anexos. Expediente documental de la CNCPC-INAH.

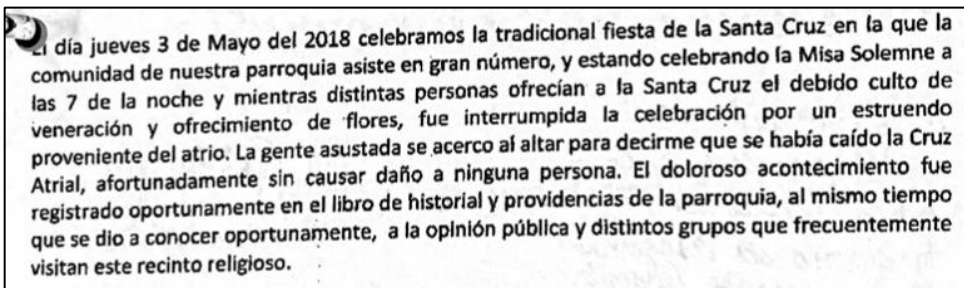
El género discursivo (Bajtin, 1982: 271) de este documento es el “oficio”, el cual moldea las formas de expresión lingüística para entablar comunicación con una institución gubernamental, como es la CNCPC del INAH. Este tipo de documento es propio del ámbito burocrático y tiene una estructura convencional y definida que incluye: lugar, fecha, destinatario, cuerpo, despedida y firma del remitente. Se caracteriza por expresar el mensaje de forma clara, directa, precisa y breve, por lo que suele tener un tono formal y distante, aunque también abundan fórmulas convencionales de cortesía como “Le solicitamos de manera muy atenta...” o “Agradeciendo de antemano la atención que se sirva dar a la presente quedamos de usted”. Es, además, una forma de comunicación indirecta cuya respuesta suele tomar tiempos prolongados debido a que no hay una interacción cara a cara entre los participantes. Dado que la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” no es ni

pertenece a una institución, este oficio no cuenta con membrete, sellos ni logotipos oficiales.

El texto se refiere a un objeto en particular, que es la cruz atrial. A través de esta carta, las personas firmantes llevan a cabo el acto ilocucionario de “solicitar” (Escandell, 1996: 57). En este caso, lo que piden a la CNCPC es una visita de inspección, un diagnóstico y la restauración de la cruz fragmentada. Sin embargo, también tienen la intención (Escandell, 1996: 27) de acusar al párroco ante una instancia de autoridad por dar indicaciones a las personas encargadas del mantenimiento de lavar la cruz, de usarla como sostén para amarrar lazos y de mandarla a “arreglar” con canteros y albañiles. Otro de los objetos mencionados es la parroquia, sobre la cual les “preocupa mucho que se sigan haciendo modificaciones y arreglos [...] sin intervención de los expertos de esta coordinación”. Vemos, en ese sentido, que las personas firmantes sostienen discursivamente que estos elementos, tanto la cruz atrial como la parroquia, no son objetos cualesquiera ni cotidianos, sino que tienen un carácter único y excepcional. Incluso, se refieren a la cruz como “escultura”, con lo que la reconocen como una obra de carácter artístico que se distingue de otros elementos de su tipo (por ejemplo, de las cruces que pueden encontrarse en las carreteras o los panteones). Por esta razón, objetos como la cruz atrial no pueden ser limpiados, usados con fines utilitarios (como amarrar lazos) o ser “arreglados” por manos no especializadas.

Ésta es la razón por la cual las personas firmantes solicitan la intervención por parte de un tipo de sujeto específico: los “expertos” de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH. Son ellos quienes tienen el estatuto necesario para realizar visitas de inspección, diagnósticos y llevar a cabo la restauración de la cruz y la parroquia. Como vimos con Foucault (véase el apartado 1.2), la asociación civil perfila al restaurador institucional como una figura que tiene asignadas las competencias y el saber relacionados con el tema de la conservación patrimonial, que se separa y distingue de otros individuos relacionados (como los canteros o albañiles) y que tiene rasgos característicos que definen su funcionamiento (son “expertos” en materia de conservación y restauración patrimonial). Esta forma de considerar a los objetos y de construir a los sujetos encargados de su protección y restauración es característica del discurso patrimonial autorizado (Smith, 2011: 43), el cual es utilizado por la asociación civil para ser atendidos y establecer una posición común con su interlocutor, la CNCPC del INAH, y combatir a un sujeto que detenta poder en la comunidad, el padre.

Respecto a la descripción y narración del incidente hecha por la asociación civil, contrasta con la versión escrita por el párroco en otro oficio (Figura 21). En este documento se encuentra el siguiente párrafo:



El día jueves 3 de Mayo del 2018 celebramos la tradicional fiesta de la Santa Cruz en la que la comunidad de nuestra parroquia asiste en gran número, y estando celebrando la Misa Solemne a las 7 de la noche y mientras distintas personas ofrecían a la Santa Cruz el debido culto de veneración y ofrecimiento de flores, fue interrumpida la celebración por un estruendo proveniente del atrio. La gente asustada se acercó al altar para decirme que se había caído la Cruz Atrial, afortunadamente sin causar daño a ninguna persona. El doloroso acontecimiento fue registrado oportunamente en el libro de historial y providencias de la parroquia, al mismo tiempo que se dio a conocer oportunamente, a la opinión pública y distintos grupos que frecuentemente visitan este recinto religioso.

Figura 21. Documento 2 de los anexos. Expediente documental de la CNCPC-INAH.

Aquí, a diferencia de la asociación civil, el párroco construye y significa a la cruz como un objeto religioso, lo que le permite diferenciarse tanto de quienes lo acusan como de la propia institución gubernamental: el INAH. Esto queda demostrado al referirse a este objeto como “Santa Cruz” (con mayúsculas) y al mencionar que “distintas personas [le] ofrecían [...] el *debido culto de veneración y ofrecimiento de flores*” (cursivas añadidas). En el relato, la caída adquiere un tinte sobrenatural y casi milagroso porque provocó un “estruido proveniente del atrio” derivado de la caída, sin que nada en el mundo físico pareciera haber provocado el desplome mientras se le rendía culto desde el altar de la iglesia durante la Misa Solemne que él estaba oficiando. Ciertamente, el párroco lamenta el acontecimiento y lo califica como “doloroso”, con lo que se comprueba que también estima y valora a la cruz, aunque por motivos distintos que los de la asociación civil y el INAH. Cuando menciona: “El día jueves 3 de mayo del 2018 celebramos la tradicional fiesta de la Santa Cruz en la que la comunidad de nuestra parroquia asiste en gran número”, destaca el calificativo “tradicional” que usa para referirse a una fiesta que se celebra año con año y que es muy popular entre una parte de la población (“la comunidad de nuestra parroquia”), a quien construye ante el INAH como un grupo numeroso, devoto y servicial.

Tanto por la forma en que el primer oficio construye a los objetos –la cruz atrial y la parroquia–, como a los sujetos –los “expertos” del INAH–, se trata de un discurso patrimonial autorizado que tiene la particularidad de ser reproducido por miembros de la comunidad y no por funcionarios o profesionales relacionadas con el patrimonio. En el caso del segundo texto, se muestra que estos mismos objetos –la cruz y la parroquia– no son construidos como monumentos históricos y artísticos, sino como elementos de culto y veneración en un discurso religioso y comunitario reproducido por sujetos relacionados con la Iglesia. Destacamos así que, aunque ambos textos se refieren ontológicamente a los mismos objetos, sus significados y sentidos son diferentes dependiendo de las posiciones sociales y discursos que reproducen.

2. “Por favor, de verdad, necesitamos que este señor entienda”

Como vimos en el apartado anterior, los miembros de la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” iniciaron y mantuvieron la comunicación con el INAH mediante el género discursivo oficial (mediante “oficio”). Sin embargo, este tipo de documentos tiene la particularidad de regular los contenidos, la extensión y la formulación de ciertas intenciones, necesidades o deseos, además de que moldea y limita la expresión de emociones y sentimientos. Es por esto que, para nuestro siguiente ejemplo, seleccionamos un correo electrónico cuyo formato es más libre que la estructura del oficio y permite manifestar las emociones asociadas al patrimonio mediante una forma de comunicación más directa y sincera (Figura 22). El texto es el siguiente:

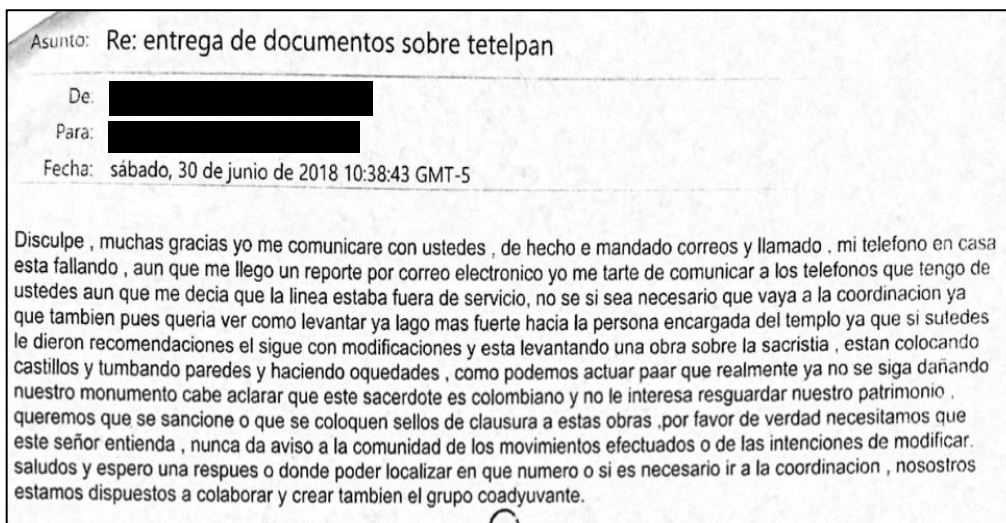


Figura 22. Documento 3 de los anexos. Expediente documental de la CNCPC-INAH.

Se trata de un correo electrónico enviado el sábado 30 de junio de 2018 a las 10:38 de la mañana por un habitante de la comunidad de Tetelpan que solicita a un miembro de la Dirección de Atención Integral a Comunidades de la CNCPC apoyo institucional para detener los intentos del sacerdote por realizar obras no autorizadas por el INAH. El género discursivo es correo electrónico, que consiste en una forma de correspondencia por escrito a través de la computadora que suele tener una estructura básica definida (saludo, cuerpo, despedida e identificación del emisor): en nuestro ejemplo, el correo no cumple con estos estándares típicos, aunque sí tiene una despedida casi al final del texto (“saludos y espero una respues”). Destacamos que, a pesar de que el destinatario es un trabajador de la CNCPC, el emisor no envía su mensaje a un correo institucional, sino personal, por lo que se

trata de una aproximación extraoficial entre ambos interlocutores que, sin embargo, contribuye a que el emisor logre sus objetivos con el INAH.

Por su estilo coloquial, el vocabulario del texto es sencillo y libre de formalismos excesivos, aunque se destacan algunos términos especializados y legales como “oquedades”, “grupo coadyuvante” o “monumento”. La construcción gramática se caracteriza por una sintaxis basada en el encadenamiento de oraciones paratácticas por medio de la coordinación (uso repetido de “y”, “o”, “aun que”) o yuxtaposición (oraciones juntas sin alguna partícula que funcione como enlace). La falta de conectores en el texto y el hecho de que sea un texto sin espacios entre párrafos es un indicativo de poca cohesión; no obstante, nos parece que a pesar de ello se puede leer como un mensaje coherente dado que el emisor y el destinatario comparten la misma información pragmática (Fairclough, 1993: 83-84). En cuanto a la ortografía, destaca la falta de acentuación y uso de mayúsculas, así como la presencia de diversos errores tipográficos en el texto. A pesar de estas limitaciones, que muestran la dificultad o desinterés del emisor para expresarse de acuerdo con los cánones gramaticales y ortográficos de la lengua española, es notable la motivación que tiene por realizar una denuncia a favor de la conservación de un monumento histórico de su comunidad.

En este correo, el emisor tiene la intencionalidad (Escandell, 1996: 27) de conseguir el apoyo institucional para detener los intentos del sacerdote por realizar obras en el inmueble que no están autorizadas por el INAH ni por una parte de la comunidad. Algunos de los objetos que construye en su texto es el de “nuestro patrimonio”, que lo equipara con otros términos como “nuestro monumento” o “templo”. Asimismo, califica las acciones “colocando castillos y tumbando paredes y haciendo oquedades [en la parroquia]” como un daño que debe detenerse y sancionarse por la autoridad gubernamental, con base a la legislación que está por encima de la autoridad eclesial del sacerdote.

Sobre la construcción de sujetos, en este correo se pueden identificar cuatro. En primer lugar, está “la persona encargada del templo”, a quien también se refiere de una manera que se percibe despectiva como “este sacerdote” o “este señor”. En el texto, el emisor explica que esta persona “esta levantando una obra sobre la sacristia, estan colocando castillos y tumbando paredes y haciendo oquedades”, con lo que se refiere a la facultad que se atribuyó el párroco de ordenar a un “ellos” la remodelación del inmueble, donde además toma decisiones sin consultar, dar aviso o pedir autorización (“nunca da aviso a la comunidad de los movimientos efectuados o de las intenciones de modificar”). También menciona que “este sacerdote es colombiano y no le interesa resguardar nuestro patrimonio”, con lo que construye la idea de que su origen extranjero es la causa de su insensibilidad ante el hecho de modificar un inmueble considerado patrimonio por la comunidad. Así, el emisor construye un “otro” y un “nosotros” con base en la nacionalidad,

en donde se percibe la intención de crear una identificación y cercanía simbólica con el destinatario (el INAH) por el hecho de que ambos son del mismo país. Cabe mencionar que, en ningún momento, hace referencia al carácter del sacerdote como líder religioso o espiritual, sino que más bien lo coloca en un plano secular y lo construye como una persona negligente, intransigente y que abusa de la autoridad que tiene en ciertos sectores del ámbito local.

Un segundo sujeto es “la coordinación” (refiriéndose a la CNCPC-INAH) a quien, en ciertos momentos, sustituye con el deíctico “ustedes”. Así, el emisor construye a este sujeto como una institución que tiene la autoridad de detener los daños provocados por el sacerdote (“como podemos actuar para que realmente ya no se siga dañando nuestro monumento”), además de sancionarlo y reprenderlo (“quería ver como levantar ya algo más fuerte hacia la persona encargada del templo” o “queremos que se sancione o que se coloquen sellos de clausura a estas obras”). También le asigna un poder, desde una visión foucaultiana, que tiene que ver con el conocimiento técnico de sus especialistas: “ya que si ustedes le dieron recomendaciones”. Es importante notar que no se dirige directamente al destinatario (trabajador de la CNCPC), sino que hace referencia a “ustedes”: con esto, el emisor crea una comunicación que no es entre individuos, sino entre representantes de una colectividad: “nosotros” (comunidad) y “ustedes” (institución).

Un tercer sujeto es un “yo”, que es el autor del texto, quien se representa a sí mismo como alguien que hace todo lo posible para comunicarse con el INAH:

[...] de hecho e mandado correos y llamado . mi telefono en casa esta fallando , aun que me llego un reporte por correo electrónico yo me tarte de comunicar a los teléfonos que tengo de ustedes aun que me decia que la linea estaba fuera de servicio, no se si sea necesario que vaya a la coordinación [...]

lo cual es evidencia de que se adjudica una responsabilidad ciudadana a pesar de las dificultades que se le presenten. Más adelante, cuando se trata de exponer sus peticiones, cambia el “yo” por el “nosotros”: “como podemos actuar para que [...]”, “queremos que se sancione o que se coloque [...]”, “necesitamos que este señor entienda”. Este “nosotros”, que es la comunidad preocupada por sus monumentos, es nuestro cuarto sujeto: en el texto, expone la intención que este grupo tiene de aliarse con el INAH con tal de proteger al patrimonio: “estamos dispuestos a colaborar y crear también el grupo coadyuvante”, lo que constituye, al mismo tiempo, la promesa de que se “afiliarán” formalmente al INAH con tal de que sean escuchados.

Aunque el texto hace ver que las relaciones sociales entre emisor y destinatario se ubican en una escala sociojerárquica distinta (demostrado por el tenor de hablar de usted y por algunas palabras que denotan ruego, deferencia y reconocimiento de autoridad), el estilo

del correo es familiar, coloquial, como si fuera una emisión oral más que escrita (en modo “escribe como habla” expuesto por Fairclough, 1993: 127). Tal vez esto se deba a limitaciones del autor al momento de redactar peticiones formales, pero también puede ser que el destinatario le haya inspirado confianza y seguridad para, además de exponer sus necesidades, confiarle información que podría clasificarse como confidencial. De alguna manera, nos parece que considera al destinatario como alguien cercano y que será sensible a sus demandas.

En cuanto a la expresividad del texto, la palabra con la que comienza, “Disculpe”, además de ser un formalismo que denota una forma de posicionamiento social, tiene una fuerza ilocutiva por su carácter imperativo que reclama la atención del destinatario y contrarresta con el “muchas gracias” que le sigue. También utiliza algunos intensificadores de fuerza que denotan un tono de súplica y de posición del poder de los sujetos. Por ejemplo “como podemos actuar para que *realmente* ya no se siga dañando nuestro monumento” o “*por favor de verdad* necesitamos que este señor entienda” (cursivas añadidas). Se distingue la frase “queremos que se sancione o que se coloquen sellos de clausura”, que tiene un carácter ilocutivo por su solicitud directa y clara. También la frase “quería ver como levantar ya algo mas fuerte”, para referirse a una denuncia, se distingue por su fuerza y expresividad mediante el uso de la metáfora. La promesa ya mencionada (“estamos dispuestos a colaborar y crear también el grupo coadyuvante”) crea una realidad futura, condicionada a que el INAH cumpla con sus demandas, donde además la comunidad “acepta” de antemano su parte de responsabilidad en los términos institucionales.

Como parte de su intertextualidad, en el correo se puede observar que utiliza términos prestados –algunos de ellos especializados y técnicos– del discurso patrimonial autorizado (“nuestro monumento”, “nuestro patrimonio”), legal (“que se sancione”, “sellos de clausura”, “grupo coadyuvante”), de construcción (“castillos”, “paredes”) y de conservación (“oquedades”). Este es un caso de intertextualidad constitutiva mezclada, sin elementos de intertextualidad manifiesta (Fairclough, 1993). Con estas referencias, podríamos decir que el discurso dominante en este correo es el patrimonial autorizado (Smith, 2011), con elementos del discurso legal, emitido por un miembro de la comunidad.

3. *La respuesta institucional*

Los ejemplos analizados hasta ahora han sido textos en los que los emisores (miembros de la asociación civil y el párroco) han mostrado la forma en que, en la interacción comunicativa, se están (re)construyendo objetos –como la cruz atrial y la parroquia– y sujetos –como el sacerdote, los restauradores profesionales y diferentes grupos dentro de

la comunidad– en un entramado de relaciones sociales y significados. Para continuar con nuestro análisis, es necesario incluir los enunciados que emite el INAH como interlocutor institucional que, en este caso, establece las formas de aproximación y comunicación.

Recordemos que el primer oficio emitido por la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” a la CNCPC del INAH fue para solicitar una visita de inspección, un diagnóstico y la restauración de la cruz fragmentada (Figura 20). Posteriormente, como consecuencia del correo electrónico que acabamos de analizar (Figura 22), la asociación civil envió otro oficio a la CNCPC donde solicitó formalmente “que se actúe cuanto antes y que estas obras sean clausuradas y se sancione a la persona a cargo de estas”, haciendo referencia al párroco y a las “construcciones que dañan estructuralmente al edificio y visualmente rompen con la arquitectura de este”, así como al hecho de que este sacerdote “lavo varias imágenes policromadas con fibra y jabón [...] y ahora están muy dañadas” (Figura 23).

Presente

El motivo de la presente es para solicitar su apoyo para que se haga un diagnóstico y clausura de obras ilegales en la **Parroquia Santa María de la Natividad del Pueblo de Tetelpan C.P. 01700** en la alcaldía de Álvaro Obregón.

La semana pasada comenzaron a realizarse obras sin consultar a la comunidad ni a la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, las obras continúan y deterioran nuestro monumento, cabe mencionar que años pasados esta obra había sido clausurada por la misma coordinación y de nuevo están llevando a cabo estas construcciones que dañan estructuralmente al edificio y visualmente rompen con la arquitectura de este; el mes de mayo vino a nuestra comunidad el Arq. Tomas Villa Córdova y el Restaurador Diego Jauregui quienes hablaron con miembros de nuestra comunidad y con el párroco para que ya no siguiera interviniendo el edificio, ya que lavo varias imágenes policromadas con fibra y jabón , estas imágenes ya habían sido restauradas años atras y se conservaban en buen estado , ahora están muy dañadas , se le hizo un llamado de atención respecto a la alteración de los bienes muebles y del inmueble en general ; pero hizo caso omiso de la situación y continua con las modificaciones y construcciones sin permisos.

Le solicitamos de la manera más atenta que se actúe cuanto antes y que estas obras sean clausuradas y se sancione a la persona a cargo de estas, nos preocupa mucho nuestro patrimonio histórico y que siga siendo sujeto a daños o modificaciones.

Agradeciendo de antemano la atención que se sirva dar a la presente quedamos de usted.

Atentamente:

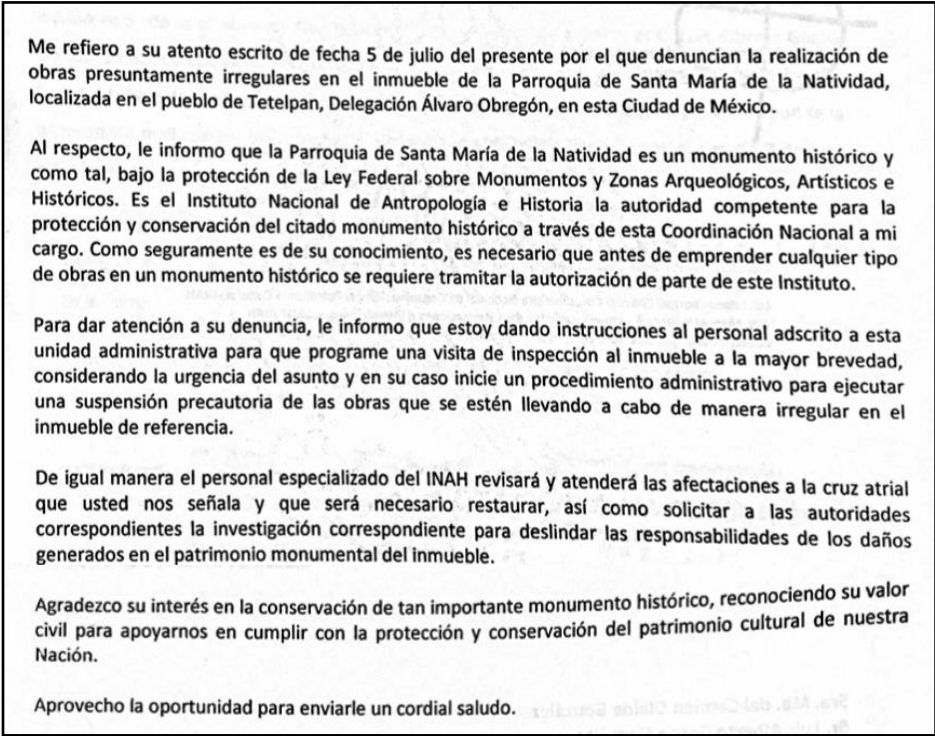
**Tetelpan Pueblo Vivo A.C., Consejo de Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México,
Asamblea Pueblo de Tetelpan Vivo.**

ATENCIÓN A

Figura 23. Documento 4 de los anexos. Expediente documental de la CNCPC-INAH.

Este oficio, de tono mucho más decidido y apremiante que el primero (Figura 20), activó diversas respuestas institucionales por parte de la CNCPC, entre las que se encuentran: involucrar a la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos (CNMH) del INAH para atender el asunto de las obras no autorizadas en el inmueble, realizar una visita de inspección a Tetelpan para verificar los hechos denunciados, elaborar documentos técnicos y legales relacionados con los daños (dictamen y diagnóstico) y que la CNCPC se dirigiera directamente al párroco para solicitar que atendiera los señalamientos del dictamen. En todos ellos vemos la construcción de objetos, sujetos y relaciones sociales que son parte de nuestro análisis.

En el oficio en el que la CNMH responde a la denuncia de la asociación civil (Figura 24), se construye a la parroquia como un objeto cuyo carácter monumental está definido y protegido por la ley (“[...] le informo que la Parroquia de Santa María de la Natividad es un monumento histórico y como tal, bajo la protección de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas”). Este reconocimiento patrimonial en función de la legislación es lo que hace que determinados objetos adquieran el estatus de “patrimonio oficial”, en contraposición con el “patrimonio no oficial” (Harrison, 2012: 18). Aunado a esto, el uso de membretes, logotipos y sellos presentes en un documento emitido por una dependencia gubernamental como el INAH refuerza la idea de que se trata de un asunto oficial que debe atenderse por las instancias correspondientes.



Me refiero a su atento escrito de fecha 5 de julio del presente por el que denuncian la realización de obras presuntamente irregulares en el inmueble de la Parroquia de Santa María de la Natividad, localizada en el pueblo de Tetelpan, Delegación Álvaro Obregón, en esta Ciudad de México.

Al respecto, le informo que la Parroquia de Santa María de la Natividad es un monumento histórico y como tal, bajo la protección de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. Es el Instituto Nacional de Antropología e Historia la autoridad competente para la protección y conservación del citado monumento histórico a través de esta Coordinación Nacional a mi cargo. Como seguramente es de su conocimiento, es necesario que antes de emprender cualquier tipo de obras en un monumento histórico se requiere tramitar la autorización de parte de este Instituto.

Para dar atención a su denuncia, le informo que estoy dando instrucciones al personal adscrito a esta unidad administrativa para que programe una visita de inspección al inmueble a la mayor brevedad, considerando la urgencia del asunto y en su caso inicie un procedimiento administrativo para ejecutar una suspensión precautoria de las obras que se estén llevando a cabo de manera irregular en el inmueble de referencia.

De igual manera el personal especializado del INAH revisará y atenderá las afectaciones a la cruz atrial que usted nos señala y que será necesario restaurar, así como solicitar a las autoridades correspondientes la investigación correspondiente para deslindar las responsabilidades de los daños generados en el patrimonio monumental del inmueble.

Agradezco su interés en la conservación de tan importante monumento histórico, reconociendo su valor civil para apoyarnos en cumplir con la protección y conservación del patrimonio cultural de nuestra Nación.

Aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

Figura 24. Documento 5 de los anexos. Expediente documental de la CNCPC-INAH.

En cuanto a los sujetos, en el texto menciona que “Es el Instituto Nacional de Antropología e Historia la autoridad competente para la protección y conservación del citado monumento histórico a través de esta Coordinación Nacional a mi cargo”, con lo que el emisor (Coordinador Nacional de Monumentos Históricos del INAH) se construye a sí mismo como la figura con la capacidad y facultad de proteger y conservar al patrimonio histórico en nombre de la institución. Esta es una demostración de poder (Van Dijk, 2009: 121) que refuerza y hace más explícita cuando menciona: “[...] es necesario que antes de emprender cualquier tipo de obras en un monumento histórico se requiere tramitar la autorización de parte de este instituto”, o cuando dice “[...] le informo que estoy dando instrucciones al personal adscrito a esta unidad administrativa para que programe una visita de inspección a la mayor brevedad”.

También construye a otro sujeto cuando escribe “[...] el *personal especializado* del INAH revisará y atenderá las afectaciones a la cruz atrial que usted nos señala y que será necesario restaurar” (cursivas añadidas), con lo que determina que no cualquier persona puede revisar y atender las afectaciones de la cruz, sino que tienen que ser especialistas con el respaldo y legitimación de una institución como el INAH. Por su parte, termina el documento con un reconocimiento al tercer sujeto, que en este caso son los miembros de la asociación civil, a quienes les dice: “Agradezco su interés en la conservación de *tan importante monumento histórico*, reconociendo su *valor civil* para apoyarnos en cumplir con la protección y conservación del patrimonio cultural de *nuestra Nación*” (cursivas añadidas). En este párrafo destaca el discurso nacionalista y ciudadano reproducido por la CNMH, que se expresa al calificar al monumento histórico como un objeto “tan importante”, al celebrar el “valor civil” de los interlocutores y al apuntar que el patrimonio cultural pertenece a “nuestra Nación”, lo que da un sentido casi heroico a los miembros de la asociación civil que participan en el proceso de denuncia por los daños causados a la parroquia.

3.3.3. El orden del discurso: relaciones de poder, instituciones e ideologías

En los apartados anteriores mostramos el análisis de algunos fragmentos extraídos del expediente documental en donde hemos señalado discursos, objetos, sujetos y relaciones sociales construidos en el ámbito de la conservación patrimonial de monumentos históricos. En esta sección nos proponemos hacer un análisis transversal de nuestros ejemplos con la finalidad de identificar las relaciones de poder, el sostén de instituciones y las ideologías que sostienen esta práctica patrimonial, con lo cual estaremos en condiciones de recapitular nuestros hallazgos de investigación y plantear las conclusiones.

En primer lugar, a través del análisis del expediente pudimos verificar que la conservación patrimonial es una construcción social sustentada en discursos enunciados en una red de interacciones sociales que, en este caso, se expresan por escrito bajo las reglas de una institución gubernamental, que es el INAH. En particular, en los documentos revisados predomina el discurso patrimonial autorizado (Smith, 2011: 43), el cual no solamente es producido y detentado por la autoridad oficial encargada de la protección legal de los monumentos históricos (en nuestro caso, el Coordinador Nacional de Monumentos Históricos), sino que es adoptado, reproducido y sustentado por la sociedad civil organizada en el contexto mexicano. Este es el caso del grupo “Tetelpan Pueblo Vivo”, quien se adhirió al discurso oficial del patrimonio desde el momento de que estableció contacto con el INAH mediante la forma oficial de comunicación (oficio), así como también al solicitar acciones técnicas y legales relacionadas con el ámbito de la conservación institucional (diagnósticos, visitas de inspección, restauración, sanciones a quién no cumple con la ley), y al construir a los objetos históricos como “nuestro monumento” o “nuestro patrimonio”, exigiendo así un trato diferente y especial para este tipo de objetos, los cuales solamente pueden ser intervenidos por un tipo de sujeto específico: los especialistas pertenecientes o autorizados por el INAH.

En este entramado social, los sujetos que participan en esta “conversación patrimonial” ocupan diversas posiciones, por lo que desarrollan versiones propias de los discursos que se retroalimentan, se interpelan, se oponen y se delimitan entre sí (Foucault, 2010: 89; Íñiguez, 2003: 78). Así, vemos que la asociación civil y las dependencias del INAH que participan en el intercambio documental no sólo comparten el discurso patrimonial autorizado, como ya señalamos, sino que también muestran enunciados característicos de otros discursos que son herederos de la modernidad (Harrison, 2012: 24), tales como el nacionalista, el ciudadano y el legal, los cuales se refuerzan mutuamente en una relación de interdependencia. En contraste, vimos que el párroco y sus seguidores en la comunidad no reproducen el discurso patrimonial y sus discursos asociados, sino que se enmarcan en el discurso religioso y tradicional. Estas diferencias constituyen rasgos de identidad social que determinan posiciones subjetivas, formas de ser uno mismo, relaciones sociales y relaciones de poder entre sujetos (Fairclough, 1993: 64), como veremos en el siguiente apartado.

1. Los discursos producen y reproducen relaciones sociales y de poder

A pesar de las limitaciones que tiene el género discursivo del oficio para expresar emociones y sentimientos, es notable la tensión y conflicto que se detecta entre los miembros de la asociación civil y el párroco, en donde los primeros acusan y atacan al segundo por intervenir y construir obras no autorizadas en los monumentos históricos. En un oficio

emitido por la asociación civil, y dirigido a la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, encontramos evidencia de esta relación problemática (Figura 25):

Por medio de la presente nos dirigimos a usted para solicitar de su apoyo para que se lleven a cabo platicas de conservación de patrimonio cultural en el Pueblo de Tetelpan Alcaldía Álvaro Obregón, con el fin de informar a la comunidad de la importancia y relevancia que tiene nuestra parroquia Santa María de la Natividad; en virtud de que a partir de que hemos denunciado las afectaciones que se le han hecho en diferentes ámbitos ante esta Coordinación que usted preside emos sido agredidos verbalmente y amenazados por la comunidad religiosa cercana al padre , la cual nos dice que prefieren que se quede el padre porque es un santo milagroso, y por tanto no es de su interés conservar el patrimonio por lo que iban a solicitar que se le quitara el reconocimiento de monumento histórico a la parroquia.

María del Carmen Galda

consideramos que el padre tiene poco interés en conservar nuestro patrimonio histórico y artístico pues se le hizo de conocimiento desde que ocurrió el incidente de la cruz atrial que debería de dar aviso al INAH para su intervención ya que no se podría modificar ni restaurar por su propia mano nada de lo que no estuviera solicitado al Instituto Nacional de Antropología e Historia seguiremos haciendo las denuncias correspondientes a los daños a la parroquia ya que lo consideramos una obligación y convicción en conocimiento del valor que este representa.

Figura 25. Documento 6 de los anexos. Expediente documental de la CNCPC-INAH.

Como era de esperarse, el INAH tomó partido a favor de la asociación civil y adoptó una actitud de enfrentamiento con el sacerdote. El párroco, por su parte, participó muy poco en el intercambio de correspondencia –tan solo emitió dos oficios en un expediente de 27 documentos–, no se presentó a las reuniones a las que se le convocó e, incluso, llegó a ignorar algunos oficios que se le hicieron llegar, los cuales son actos que no solamente desafían los intentos de la asociación civil por acusarlo y sancionarlo, sino que también minimizan y, de alguna manera, desprecian la autoridad del INAH. En algún momento del proceso, la CNCPC se dirigió al párroco con una disposición más conciliadora, por lo que logró establecer un diálogo con él, pero esto ocurrió en parte porque el sacerdote cedió y se adhirió –al menos de forma parcial– al discurso patrimonial oficial. Así, observamos que en la interacción documental entre nuestros agentes se construyeron alianzas, tensiones y conflictos, lo que demuestra que las relaciones sociales expresadas en esta cadena discursiva son dinámicas, contingentes, multidireccionales y se fundamentan en discursos e ideologías, como veremos más adelante.

Pero este diálogo con la institución no solo muestra las relaciones sociales entre agentes, sino que hacen efectivas, exhiben, señalan o legitiman una multitud de relaciones de poder (Van Dijk, 2009: 84). En nuestro caso, si bien el INAH es quien tiene una posición social con acceso privilegiado a recursos socialmente apreciados –como el conocimiento, la presencia de especialistas o el estatus– y tiene atribuciones de ley como institución gubernamental

encargada de la protección de monumentos históricos, observamos que el ejercicio del poder no está centralizado ni es exclusivo a esta instancia (véase la sección 1.1.5 *Discurso y poder*). Como ya hemos señalado, la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” fue capaz de conducir conductas dentro del INAH al activar diversos mecanismos institucionales para atender sus demandas, entre ellas realizar diagnósticos, inspecciones y clausura de las obras no autorizadas, además de que ejerció cierto poder dentro de la comunidad al movilizar a otros individuos para formalizar su agrupación al rango de asociación civil y detener las modificaciones realizadas por el párroco en el templo.

El sacerdote también ejerció poder sobre otra parte de la comunidad al ordenar que se hicieran intervenciones y obras en los monumentos sin solicitar las autorizaciones correspondientes ni tomar en cuenta la opinión de ciertos pobladores, particularmente los miembros de la asociación civil y sus simpatizantes. Ciertamente, en el expediente queda reflejado cómo es que la figura eclesiástica mueve voluntades y recursos económicos provenientes de la comunidad para que se lleven a cabo no solamente las prácticas religiosas, sino también las modificaciones en inmuebles considerados monumentos históricos.

En el caso del INAH, tanto la CNCPC como la CNMH expresan su autoridad en los oficios que emiten a partir de estrategias tales como: citar la ley que les faculta como órganos rectores de la conservación patrimonial, solicitar acciones concretas a los destinatarios de sus oficios (por ejemplo, que contraten restauradores con cédula profesional para realizar los proyectos de conservación), copiar en sus oficios a directivos institucionales de distinta jerarquía y colocar logotipos, sellos y membretes oficiales en los documentos que emiten.

Es notable que, en el caso de nuestro expediente y de manera discursiva, el poder del INAH está sustentado por la asociación civil, ya que son ellos quienes construyen a la CNCPC como la instancia con la facultad de detener al párroco mediante recursos legales y técnicos para reprobar y sancionar las obras realizadas en la cruz atrial y la parroquia. Incluso, vemos que la asociación civil solicita a la CNCPC “su apoyo para que se lleven a cabo pláticas de conservación de patrimonio cultural en el Pueblo de Tetelpan [...] con el fin de informar a la comunidad de la importancia y relevancia que tiene nuestra parroquia Santa María de la Natividad”, lo cual es una solicitud que, de hecho, corresponde al ejercicio de poder positivo del que hablaba Foucault (1980), el cual decíamos en la sección 1.1.5 que es constructivo y aditivo: “lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice que no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos” (Foucault, 1980: 182). A través de las “pláticas de conservación de patrimonio cultural” que la asociación civil solicita para sus agresores, es evidente que tienen la finalidad de educarles, convencerles, invitarles,

incitarles y modificar su conducta en favor de la conservación patrimonial. En suma, después de revisar las diversas manifestaciones de poder en nuestro caso de estudio, estamos de acuerdo con Foucault cuando dice que “el poder está en todas partes no porque lo abarque todo, sino porque sale de todas partes” (Joas y Knobl ,2009: 349).

2. *Los discursos sostienen a las instituciones*

A través del análisis realizado al expediente documental hemos verificado cómo es que el entramado discursivo de objetos, sujetos, relaciones sociales y relaciones de poder vinculados con la conservación patrimonial está sostenido, mediado y determinado por una institución gubernamental, que en este caso es el INAH y sus dependencias encargadas de la conservación de monumentos históricos (la CNCPC y la CNMH). Vemos así que la conservación patrimonial es un producto de la modernidad occidental que se caracteriza por tener una correlación necesaria e inherente con las instituciones de gobierno, hecho que tiene su origen histórico en la época ilustrada europea (véase la sección 1.2.1 *antecedentes históricos de la conservación patrimonial*). Estamos de acuerdo con Prats cuando dice:

En el plano de la realidad social, y en última instancia, quien activa repertorios patrimoniales son en primer lugar los poderes constituidos. El poder político fundamentalmente: los gobiernos locales, regionales, nacionales. No tanto porque otros poderes –el poder económico singularmente– no tengan capacidad para activar repertorios patrimoniales, que la tienen sobrada, sino porque, en general, están escasamente interesados en proponer versiones de una determinada identidad (Prats, 1998: 123-124).

Conviene recordar, para nuestro caso de estudio, que la cruz y la parroquia de Tetelpan son monumentos históricos de acuerdo con la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, lo que significa que el INAH es la institución encargada de regir y hacer valer las disposiciones, requisitos, censuras y actuaciones de los funcionarios encargados de la protección del patrimonio calificado como nacional (Vega, 2018: 87). De este modo, desde el momento en que la asociación civil “Tetelpan Pueblo Vivo” decide establecer contacto con el INAH mediante oficio, provee de legitimidad a la institución al aceptar y reconocer sus normas y funciones relacionadas con la conservación de los monumentos históricos, lo que conlleva la necesidad de someterse a las formas, tiempos y procesos burocráticos propios de la interacción con una instancia gubernamental. Por su parte, cuando las dependencias del INAH responden a los oficios ciudadanos, no pierden oportunidad de construirse a sí mismas como las instancias autorizadas para hacer

cumplir las funciones relacionadas con la ley y con la conservación patrimonial (véase el punto 3. *La respuesta institucional*, de la sección 3.3.2).

Así, observamos que el INAH es una instancia que produce y es producto de los discursos, particularmente del discurso patrimonial oficial, constituyéndose como una plataforma desde la cual los funcionarios adquieren el estatuto necesario para enunciar sus mensajes con el respaldo legal, institucional y, como vimos en el expediente, también ciudadano. Sin embargo, es importante mencionar que el alcance de este discurso es, de hecho, limitado en el nivel local. En los documentos, vemos que las personas firmantes de la asociación civil son solamente cuatro y no encontramos evidencias que demuestren que el malestar contra el párroco sea amplio y generalizado en la comunidad. Creemos que, precisamente por eso, la asociación civil buscó al INAH para solicitar su respaldo ante el párroco y sus seguidores, quienes son mayores en número y tienen una manera distinta de pensar. Nos parece importante, de este modo, dimensionar en qué medida permea el discurso oficial en una comunidad como Tetelpan, sin perder de vista que la institución se refuerza no sólo a través de sus grupos simpatizantes, sino también de sus detractores, ya que son precisamente sus acciones (las intervenciones y obras no autorizadas en monumentos históricos) las que justifican y dan sentido a la existencia de instituciones encargadas de la conservación de monumentos históricos.

3. Los discursos son producto de ideologías

Todas las situaciones que hemos analizado hasta este momento (tensión y alianza entre los agentes involucrados, relaciones de poder multidireccionales y sostén de una institución como el INAH) son efectos de las ideologías que se objetivan, producen y reproducen en los discursos. Si consideramos que una ideología consiste en el sistema de creencias, de valores y de conocimientos compartidos por grupos que contribuyen a la producción, reproducción o transformación de las relaciones sociales de poder (Fairclough, 1993: 87), en nuestro expediente pudimos verificar que los discursos identificados –patrimonial, nacionalista, ciudadano y legal, por un lado; religioso y tradicional por el otro– construyen y son construidos por ideologías. Son estas las que fundamentan las prácticas, guían la interpretación de acontecimientos y dan sentido al mundo (Van Dijk, 2003: 5,7).

Así, en el expediente encontramos que las acciones realizadas por la asociación civil (la emisión de documentos tales como oficios, correo electrónico o nota periodística) son esfuerzos deliberados de responsabilidad ciudadana, en donde la protección de los monumentos es considerada un compromiso cívico en el que los miembros de la comunidad deben de participar en nombre del *interés público*, tal y como lo menciona la Ley Federal

sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas vigente (artículo 1º). Esto queda demostrado en un oficio emitido por la asociación civil: “[...] seguiremos haciendo las denuncias correspondientes a los daños a la parroquia ya que lo consideramos una obligación y convicción en conocimiento del valor que este [nuestro patrimonio histórico y artístico] representa” (documento 6 de los anexos). En correspondencia, la CNMH del INAH reconoció los esfuerzos de la asociación civil cuando mencionó en uno de sus oficios: “Agradezco su interés en la conservación de tan importante monumento histórico, reconociendo su valor civil para apoyarnos en cumplir con la protección y conservación del patrimonio cultural de nuestra Nación” (documento 5 de los anexos). En estos ejemplos, vemos que los esfuerzos de la asociación civil no solamente benefician a la comunidad, sino a *la nación*. De esta forma, el nacionalismo es uno de los componentes principales de la ideología patrimonial, la cual se expresa de diversas maneras. Por ejemplo, como vimos en el correo electrónico, cuando uno de los miembros de la asociación civil expresa su identidad nacional al escribir: “cabe aclarar que este sacerdote es colombiano y no le interesa resguardar nuestro patrimonio”, lo que coloca a los extranjeros como el “otro”: el “ustedes” en contraposición con el “nosotros” (v. Van Dijk, 2003).

Para concluir, sostenemos que en nuestro expediente predomina la ideología patrimonial, nacionalista y ciudadana, las cuales no son enunciadas exclusivamente por el INAH y sus dependencias, sino que también son reproducidas por un sector específico de la comunidad: los miembros de la asociación civil “Tetelpán Pueblo Vivo”. Dado que la conservación patrimonial es una práctica institucionalizada, hemos visto cómo es que estas ideologías justifican, legitiman, condonan, cuestionan y aceptan relaciones de poder entre entidades colectivas, en este caso entre nuestros tres agentes: el comunitario, el eclesiástico y el gubernamental.

Conclusiones

En esta tesis nos propusimos comprender cómo se construye, discursivamente, la conservación patrimonial de monumentos históricos en contexto local a través del intercambio documental entre agentes comunitarios, eclesiales y gubernamentales. Con esta idea en mente, nos planteamos analizar los discursos presentes en un expediente resguardado en la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) relacionado con la conservación patrimonial de monumentos históricos en Santa María de la Natividad Tetelpan con la finalidad de identificar los objetos, sujetos y relaciones sociales construidos por los agentes mencionados, así como analizar las relaciones de poder, instituciones e ideologías que sostienen esta práctica discursiva.

De esta forma, para lograr nuestros propósitos de investigación fue necesario desarrollar, en el primer capítulo, los fundamentos teóricos y conceptuales que darían sustento y sentido a los procesos de análisis que realizamos. En un primer momento, reconstruimos la noción de discurso a partir de las ideas de Michel Foucault y la complementamos con aportaciones de otros autores adscritos al Análisis Crítico del Discurso, particularmente Norman Fairclough, Ian Parker y Teun van Dijk. Nuestro principal interés fue desarrollar los conceptos centrales de nuestro análisis, que en este caso fue la formación de objetos, sujetos y conceptos, así como interdiscursividad, relaciones de poder e ideología. Todo lo anterior bajo el supuesto de que el lenguaje es un elemento constitutivo de la realidad e interacción y no solamente una ventana de acceso a los pensamientos o una mera forma de representar ideas y objetos (Íñiguez, 2003: 78). De esta manera, dado que el lenguaje es una herramienta utilizada por los agentes para cambiar el estado de cosas en el mundo (Ibañez, 2003: 32), es a través de la interacción comunicativa que ciertos objetos y edificios adquieren el estatus de monumento o de patrimonio cultural que debe ser vigilado y atendido por una instancia gubernamental, que en este caso es el INAH.

En un segundo momento del primer capítulo, abordamos el tema de la conservación patrimonial como discurso, en el cual hicimos un recuento histórico de cómo es que esta disciplina es un producto de la modernidad occidental, cuyo surgimiento, permanencia y difusión está ligado al poder político y las instituciones gubernamentales. Asimismo, revisamos cómo es que el objeto de estudio e intervención de la conservación vigente es el patrimonio cultural, por lo que exploramos dos de las formas en que se manifiesta: desde el discurso oficial y desde el discurso no oficial. De aquí destacamos la propuesta de Laurajane Smith, quien postula que el ámbito patrimonial oficial “autorizado” está

construido socialmente a través de discursos mediados por entornos institucionales, lo que conlleva una serie de prácticas y formas de pensar que dominan las políticas de conservación en los países de influencia occidental, entre ellos México.

Para los fines de esta tesis, también fue necesario reconstruir el contexto espacial, temporal y social de Santa María de la Natividad Tetelpan a través de investigación bibliográfica, documental, entrevistas y observación participante. Los resultados se encuentran en el segundo capítulo y nos dejan ver cómo es que este pueblo tiene una trayectoria histórica que data desde la etapa preclásica del periodo mesoamericano y que continuó con importantes sucesos en los siglos subsecuentes, los cuales están documentados en diferentes tipos de fuentes, entre ellas un códice virreinal, pinturas, dibujos, fotografías, documentos de archivo y el templo mismo. Aún en nuestros días, el pueblo mantiene prácticas festivo-religiosas tradicionales en torno al santo patrón (Señor de Tetelpan) que sancionan y organizan la vida social, además de que cuenta con una estructura interna basada en las relaciones de parentesco, destina espacios dentro de su territorio para usos comunitarios y rituales, mantiene el nombre de varios terrenos en náhuatl, establece nexos con otros pueblos a través del sistema de promesas y conserva vestigios de su pasado prehispánico, virreinal y moderno. Son estas características las que hacen que Santa María de la Natividad Tetelpan sea considerado, por sus propios habitantes, como un pueblo originario con patrimonio cultural que debe ser protegido y conservado.

Posteriormente, en el tercer y último capítulo, presentamos algunos aspectos relevantes de las trayectorias, posiciones sociales y contexto de los agentes involucrados, así como del expediente documental que fue nuestro insumo para comprender la construcción discursiva de la conservación patrimonial de monumentos históricos en la comunidad de Santa María de la Natividad Tetelpan. Para nuestro análisis, diseñamos un modelo analítico basado en herramientas teóricas y metodológicas del Análisis Crítico del Discurso, el cual dividimos en dos partes. En la primera, hicimos uso de herramientas lingüísticas para identificar y describir los objetos, sujetos y relaciones sociales presentes en una selección de documentos. En la segunda, hicimos un análisis transversal de estos documentos desde un enfoque crítico discursivo, en el cual reconstruimos los discursos y la interdiscursividad, las relaciones de poder, el papel de las instituciones en la reproducción de los discursos y la identificación de las ideologías presentes en esta interacción.

A la luz de lo expuesto en los tres capítulos de la tesis, concluimos que la conservación patrimonial es una dimensión inherente, constitutiva y fundamental del discurso patrimonial oficial, cuyos orígenes están anclados a valores de la modernidad europea occidental. A diferencia del conflicto que diversos estudiosos del fenómeno patrimonial han

señalado que existe entre instituciones patrimoniales (como el INAH) y las comunidades,²¹ en esta tesis constatamos que el discurso patrimonial de conservación no solamente es detentado por la instancia encargada de la protección técnica y legal de monumentos históricos, sino que es un discurso que también puede ser utilizado, asimilado, apropiado, defendido y reproducido por miembros de la sociedad civil organizada para lograr sus propios fines, que en este caso van más allá de la mera preservación de los monumentos históricos para ubicarse en el terreno de la subsistencia vital (defensa del territorio ante las inmobiliarias), del beneficio económico y político (reconocimiento de Tetelpan como pueblo originario), del prestigio social ante los miembros de la comunidad y del combate a agentes autoritarios con ideas y discursos contrapuestos a los propios.

De igual forma, desde nuestra perspectiva teórica y a través de los análisis realizados, concluimos que la conservación patrimonial es, por su naturaleza discursiva, una práctica social con reglas internas que hacen posibles ciertos enunciados, pero no otros, en determinados lugares, instituciones y momentos históricos (v. Íñiguez, 2003: 76). Vimos que este discurso define formas de pensar, de comportarse y de comunicarse, tal y como lo vimos cuando la asociación civil tuvo que adoptar la forma de comunicación institucional, el oficio, para poder ser escuchada y atendida. Observamos también que la conservación patrimonial crea objetos de conocimiento y determina los significados y prácticas sociales asociados a ellos, lo cual está expresado en el expediente a través de frases emitidas por miembros de la asociación civil tales como “nuestro monumento” o “nuestro patrimonio”, y que son reforzadas por el INAH cuando, por ejemplo, les agradece por escrito su interés por la conservación de “tan importante monumento histórico”. Estas maneras de referirse a los objetos patrimoniales contrastan con las del párroco, quien prefiere denominar a la cruz atrial como “Santa Cruz” y construirla como un objeto de culto y veneración religiosa.

La conservación patrimonial también conforma sujetos que tienen un determinado estatuto, que pueden, o no, contar con un respaldo institucional y que ocupan una posición dentro del discurso. Vemos, así, que cuando la definición de monumento o de patrimonio cultural es puesta en práctica en el terreno social, se crean perfiles con rasgos típicos, diferenciados y con exclusividad para hablar de determinado tema y realizar acciones que

²¹ Recordemos una cita de la sección 1.2.3. *Los discursos del patrimonio cultural* que ilustra de manera precisa esta idea: “Evidentemente, existe un conflicto entre lo que una población considera como tal y lo que el Estado, en particular el INAH, defiende como patrimonio [...] se advierte el gigantesco divorcio entre lo que un pueblo valora de su propio pasado y presente, y lo que una pequeña minoría de especialistas del INAH reconoce como valioso y digno de conservar” (Lazcarro, 2018: 45,49), perspectiva que también ha sido señalada por autores como García Canclini (1997), Lombardo (2013), Jaspersen (2018) o Vega (2018), entre otros.

sean de su competencia. Este es el caso del personal del INAH que participó en nuestro intercambio documental quienes, por su profesión (de restauradores o de arqueólogos) y por su adscripción institucional, son contruidos por la asociación civil como los expertos que tienen la facultad exclusiva de participar en los procesos de reconocimiento, comprensión, valoración, conservación y transmisión de los significados patrimoniales. Por su parte, el párroco es contruido por los miembros de la asociación civil como una figura negligente e intransigente que no acata la normatividad ni las reglas de civilidad ciudadana, lo cual tuvo un efecto real en la CNCPC del INAH reflejado en el tono autoritario y hostil de los oficios que la institución dirigió al sacerdote.

Otro de los hallazgos de este trabajo fue encontrar que los discursos no solamente determinan los objetos y las posiciones sociales de los sujetos, sino también las relaciones que existen entre ellos. En el caso de los documentos que analizamos, predomina el conflicto entre la asociación civil y el párroco debido a diferencias sustanciales en la forma en que ambos agentes utilizan, aprecian y procuran los objetos en cuestión, en donde la asociación civil comparte con el INAH discursos derivados de la modernidad, tales como el patrimonial, el nacionalista, el ciudadano y el legal, mientras que el sacerdote reproduce un discurso de carácter religioso y tradicional que no sólo se contrapone con los del otro bando, sino que tiene el respaldo de diversos sectores de la comunidad. Vemos así un sistema de alianzas y contraposiciones en donde los agentes se disputan el modelo de uso y preservación de los monumentos históricos, lo cual nos permite concluir que los valores patrimoniales y de la conservación no son universales, sino que dependen de los discursos, las posiciones sociales, las necesidades e intereses de cada uno de los agentes.

A partir de nuestros análisis también pudimos observar que la conservación patrimonial es una práctica social inmersa en relaciones de poder multidireccionales, dinámicas y contingentes. Si bien es cierto que el INAH, como institución gubernamental, tiene el respaldo del Estado, de la ley y del conocimiento académico para ejercer sus funciones, vimos que el ejercicio del poder no está centralizado ni es exclusivo a esta instancia. La asociación civil fue capaz de movilizar personas dentro de la comunidad de Tetelpan para formalizar su agrupación, así como de activar mecanismos institucionales de la CNCPC para que su personal elaborara diagnósticos, inspecciones y la clausura de obras no autorizadas. Por su parte, el párroco movilizó a su grupo de seguidores para que proporcionaran los recursos económicos y la mano de obra para la remodelación del templo, aún sabiendo que estas acciones iban en contra de la normatividad que protege a los monumentos históricos. En ambos casos, tanto el INAH como el párroco requirieron del respaldo de agentes con menores recursos sociales para mantener y ejercer su poder (la asociación civil y los feligreses, respectivamente), al mismo tiempo que la asociación civil buscó el apoyo de un sector de mayor poder y autoridad (el INAH) para confrontar a otro (la iglesia). Podemos

decir, así, que en esta interacción documental provocada por el interés patrimonial existe un juego e intercambio de relaciones de poder mediadas por los discursos.

Finalmente, cabe señalar que la conservación patrimonial de monumentos históricos es una práctica social y discursiva cuyo origen, existencia y reproducción depende del sostén institucional e ideológico que, en este caso, es detentado por el INAH. Es este respaldo institucional lo que le da fuerza y legitimidad al discurso patrimonial para que sea adoptado por un agente como la asociación civil, pero que también se convierte en una plataforma susceptible de ser desafiada o ignorada, en este caso, por el párroco, quien encuentra en la Iglesia Católica su propio sostén discursivo, institucional e ideológico. Concluimos, así, que la conservación patrimonial es una práctica institucionalizada que busca difundir y naturalizar ideologías particulares para establecer, sostener y transformar sus relaciones de poder con otros agentes (Fairclough, 1993: 67), lo que la convierte, a su vez, en una práctica política que busca empujar valores nacionalistas, ciudadanos e identitarios.

Como conclusión general, afirmamos que lo patrimonial no es un hecho dado, esencial y universal, sino que es un proceso que se va construyendo a partir de interacciones sociales que, en nuestro caso, encontramos objetivadas en los documentos que pertenecen a un expediente institucional. A través del Análisis Crítico del Discurso pudimos constatar cómo es que el lenguaje y los mecanismos institucionales fueron utilizados para afirmar, actualizar, cuestionar y poner en acción significados y relaciones sociales vinculados con la conservación patrimonial, en un entramado social donde se construyen y reconstruyen objetos, sujetos y relaciones sociales que entran en juego con relaciones de poder, presencia institucional y reproducción de ideologías. Con esto, cerramos este trabajo con la certeza de que pudimos lograr nuestros objetivos y responder satisfactoriamente nuestra pregunta de investigación.

Para finalizar, nos queda sugerir algunas líneas de investigación derivadas de este trabajo. Una de ellas es comprender los significados de la conservación patrimonial entre los agentes que no participaron en el expediente documental, tales como la feligresía, el sacerdote que sustituyó al párroco de Santa María de la Natividad Tetelpan en 2021 y otros habitantes del pueblo. También nos parece importante revisar expedientes documentales de otros casos relacionados con la conservación patrimonial de monumentos históricos en contextos locales, con el objetivo de verificar qué tanto coinciden o difieren los resultados entre sí. Asimismo, también sería valioso investigar los sentidos y significados de las formas “no oficiales” de conservación en objetos y edificios considerados monumentos históricos protegidos por las instituciones y por la ley. Al final, lo que queremos es comprender, reflexionar, cuestionar y profundizar en qué medida la práctica profesional de conservación depende, produce y reproduce la noción autorizada del patrimonio.

Referencias

- Abundis Canales, Jaime Antonio (2002). *La huella carmelita en San Ángel* [tesis para optar por el grado de Doctor en Arquitectura]. Ciudad de México: UNAM.
- Alexander, Jeffrey (1998). *Fin de siècle social theory*. London: Verso.
- Bajtín, Mijael (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Barba Maldonado, Salvador (2019). "Taller de construcción del Programa Nacional de Conservación del Patrimonio Histórico (mueble y mueble asociado al inmueble)", conferencia impartida el 12 de junio en las instalaciones de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural [documento inédito]. Ciudad de México: CNCPC-INAH.
- Barlow, Robert H. (1948). "The Techialoyan Codices: Codex N (Codex of Santa Maria Tetelpan)". *Tlalocan* 2(4): 383-384.
- Bautista López, Jennifer (2015). "Atención a Grupos Sociales CNCPC-INAH". *CR Conservación y Restauración: boletín de la CNCPC* 5 (Abril): 12-22.
- Bertaux, Daniel (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: ediciones Bellaterra.
- Betancourt, Mariella Pili (2020). *Pensamiento y acción. La idea construida en la arquitectura de Juan O'Gorman* [trabajo de fin de grado]. Madrid: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid-Universidad Politécnica de Madrid.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1993). "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados". En *El patrimonio cultural de México I*, coordinado por Enrique Florescano, 19-39. México, CNCA/FCE.
- Builes Correa, María Helena (2012). "Un concepto foucoltiano: estética de la existencia". En *Uni-pluri/versidad* 12(1): 64-72.
- CNCPC-INAH (2019). *Informe anual de trabajo* [Documento inédito]. México: Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural – INAH.
- (s/f). "Nuestra historia" [en línea]. Disponible en: <https://conservacion.inah.gob.mx/public/nosotros.php>. Consultado en mayo de 2023.
- Cruces, Francisco (1998). "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología". *Alteridades* 8(16): 75-84.
- DeConinck, Frederic y Francis Godard (1998). "El enfoque biográfico a prueba de interpretaciones: formas temporales de causalidad". En *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales II*, traducido por Mónica Silva. Lima: Institut francais d'études andines.

- Delgado Rubio, Jaime (2014). "El paradigma de la concientización: el caso de Teotihuacán". *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH* (96): 49-57.
- (2014b). "El factor de movilidad comunitaria y el patrimonio arqueológico". *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH* (97): 46-57.
- (2019). "Yo participo, tú participas, ellos deciden. Nuevas rutas para la participación social en México". En *Dimensión Antropológica*, año 26, Vol. 75 (enero-abril): 133-156.
- DPEJ (s/f). "Desamortización". En *Diccionario panhispánico del español jurídico* [en línea]. Disponible en: <https://dpej.rae.es/lema/desamortización>. Consultado el 30 de abril de 2023.
- Escandell Vidal, M. V. (1996). *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.
- EVALÚA (2020). *Índice de Desarrollo Social por Manzana, Álvaro Obregón* [en línea]. Disponible en: <https://www.evalua.cdmx.gob.mx/principales-atribuciones/medicion-del-indice-de-desarrollo-social-de-las-unidades-territoriales/medicion-del-indice-de-desarrollo-social-de-las-unidades-territoriales>. Consultado en mayo de 2023.
- Fairclough, Norman (1993). *Discourse and Social Change*. Reino Unido-Estados Unidos: Polity Press.
- Fairclough, Norman (2003). "El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales". En *Métodos de análisis crítico del discurso*, coordinado por Ruth Wodak y Michael Meyer. Barcelona: Gedisa.
- Fernández del Castillo, Francisco (1913). *Apuntes para la historia de San Ángel (San Jacinto Tenanitla) y sus alrededores: tradiciones, historia y leyendas*. Ciudad de México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- Flores Mercado, Georgina (2020). *Un futuro posible para la pirekua: políticas patrimoniales, música tradicional e identidad p'uhépecha*. México: UNAM-IIS.
- Florescano, Enrique (2013)[1997]. "El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión". En *El patrimonio nacional de México I*, coordinado por Enrique Florescano, 15-27. Ciudad de México: FCE/Conaculta.
- Foucault, Michel (2010). *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- (2005). *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Fabula Tusquets.
- (1988). "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3 (Julio-Septiembre): 3-20.
- (1980). *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, 2da edición. Madrid: ediciones de La Piqueta.

- García Canclini, Néstor (1997). "El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional". En *El patrimonio nacional de México I*, coordinado por Enrique Florescano, 57-86. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica - Conaculta.
- García González, Alberto (2020). "Siguiendo la pista del códice Santa María Tetelpan". En *Códice Techialoyan Santa María Tetelpan*. Ciudad de México: INAH-Gobierno de la Ciudad de México-John Carter Brown Library.
- Giddens, Anthony (1975). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Londres: Ed. Heinemann.
- (1996). "Modernidad y autoidentidad". En *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Compilado por Jostein Berain. Barcelona: Arthropos.
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta-Instituto Coahuilense de Cultura.
- González-Alcantud, José Antonio (2012). *El malestar en la cultura patrimonial: La otra memoria global*. Barcelona: Anthropos (Huellas. Memoria y Texto de Creación. Serie Problemas: La complejidad negada).
- González-Varas, Ignacio (2003). *Conservación de Bienes Culturales. Teoría, historia, principios y normas*, 3era ed. Madrid: Manuales Arte Cátedra.
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Vol. I, Cap. III. Madrid: Taurus.
- Hall, Stuart (2001). "Foucault: Power, Knowledge and Discourse". En *Discourse Theory and Practice*, coordinado por M. Wetherel, S. Taylor y S. J. Yates, 72-80. Londres: SAGE.
- Harrison, Rodney (2013). *Heritage. Critical approaches*. UK-USA: Routledge.
- (2010). "What is heritage?". En *Understanding the politics of heritage. Understanding Global Heritage*, editado por Rodney Harrison. UK: Manchester University Press.
- Ibáñez Gracia, Tomás (2003). "El giro lingüístico". En *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, coordinado por Lupicinio Íñiguez, 21-42. Barcelona: UOC.
- IIF-UNAM (2023). "Historial de la revista". *Tlalocan: Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* [en línea]. Disponible en: https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/history_2. Consultado en mayo de 2023.
- Íñiguez, Lupicinio (2003). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: UOC.
- INEGI (2010). *Compendio de información geográfica municipal Álvaro Obregón, Distrito Federal*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

- (2011). *Panorama sociodemográfico del Distrito Federal*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Jaspersen, Giovana (2018). “De la imposición de valores a la mediación cultural, consideraciones teórico-éticas para la conservación-restauración de objetos simbólicos”. En *Construir teoría*, coordinado por Valerie Magar y Renata Shneider, 69-83. INAH, México.
- Joas, H. y Knobl, W. (2009). *Social Theory. Twenty introductory lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazcarro Salgado, Israel (2018). “Fracturas del patrimonio. O las formas de valorar que el sismo exhibió. Notas sobre Tlayacapan”. *Rutas de campo: Los sismos de septiembre de 2017 en México. Miradas antropológicas, segunda época, año 2, núm. 3* (enero-junio): 37-51.
- Leidulf Mydland y Wera Grahn (2012). “Identifying heritage values in local communities”. *International Journal of Heritage Studies* 18:6: 564-587.
- Lombardo de Ruiz, Sonia (2013) [1997]. “El patrimonio arquitectónico y urbano (de 1521 a 1900)”. En *El patrimonio nacional de México II*, coordinado por Enrique Florescano, 198-240. México, Conaculta-FCE.
- Madrid Alanís, Yolanda (2019). “Una interpretación sobre las ideas de Cesare Brandi en la Teoría de la restauración”. *Conversaciones... con Cesare Brandi y Giulio Carlo Argan* 7:95-116.
- Macarrón Miguel, Ana María (1995). *Historia de la conservación y la restauración desde la antigüedad hasta finales del siglo XIX*. Madrid: Tecnós.
- Magar, Valerie (2019). “Conservación de los bienes culturales en el INAH”. En *Instituto Nacional de Antropología e Historia 80 años*. México: INAH.
- Mancilla Muñoz, Mauricio (2021). “Ética y estética de la existencia en Michel Foucault”. *Estudios: utopía y praxis latinoamericana*, año 26, No. 92 (enero-marzo): 30-43.
- Martinez-Justicia, María José (2000). *Historia y teoría de la conservación y restauración artística*. Madrid: Tecnós.
- Mora Vásquez, Teresa (coord) (2008). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. Ciudad de México: Gobierno del Distrito Federal-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Nivón, Eduardo (2010). “Del patrimonio como producto. La interpretación del patrimonio como espacio de intervención cultural”. en *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*, coordinado por Eduardo Nivón y Ana Rosas Mantecón. México: UAM (Biblioteca de Alteridades 14, Grandes temas de la antropología).

- Ordorika Bengoechea, Nile (1998). *El convento del Carmen de San Ángel*. Ciudad de México: UNAM.
- Ortiz Gasca, Marilyn Adriana (2020). *La conservación en los museos ejercida desde un enfoque social hacia exposiciones y sus contenidos (People Centered Approaches to Conservation): un estudio de caso* [Tesis para optar por el grado de licenciada en restauración]. México: ENCRYM-INAH.
- Pastor, Blanca y Alfredo Ameneiro (1997). *Delegación política Álvaro Obregón*. Ciudad de México: Departamento del Distrito Federal-Porrúa.
- Parker, Ian (1992). *Discourse dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. UK: Routledge.
- Pérez García, Luz María (2011). *La arquitectura de Juan O’Gorman: Una interpretación del paisaje mexicano* [Tesis para optar por el grado de Maestra en Diseño]. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- Podestá, Beatriz (2015). “La estética de la existencia: posibilidad para una ética como política de resistencia”. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, Vol. 2, No. 3 (noviembre 2014- mayo 2015): 98-121.
- Portal Ariosa, Maria Ana (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: Conaculta-UAM.
- (2013). “El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México”. *Alteridades*, vol. 23, núm. 46 (julio-diciembre): 53-64.
- Prats, Llorenç (1998). “El concepto de patrimonio cultural”. *Política y Sociedad* 27: 63-76.
- Ramírez Méndez, Jessica (2016). “De apóstoles a intercesores. Los carmelitas descalzos en el Santo Desierto de Cuajimalpa, 1602-1606”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 148 (otoño) :203-225.
- Ramos Cruz, Jovita Elena (2009). *San Ángel, un pueblo, una historia. Desamortización, urbanización y crecimiento de una localidad periférica, 1856-1928* [trabajo recepcional para obtener el título de Licenciada en Historia y Sociedad Contemporánea]. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Robles, Rosa María Reyna (2020). “Tetelpan, un sitio prehispánico entre montañas y barrancas al sur de la Ciudad de México”. En *Códice Techialoyan Santa María Tetelpan*. Ciudad de México: INAH-Gobierno de la Ciudad de México-John Carter Brown Library.
- Robles, Rosa María Reyna, Tomás Villa Córdoba, Baltazar Brito Guadarrama y María del Carmen Olalde González [coords.] (2020). *Códice Techialoyan Santa María Tetelpan*, Ciudad de México, INAH-Gobierno de la Ciudad de México-John Carter Brown Library.

- Rubial García, Antonio (2019). "Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno". En *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano*, coordinado por Gisela von Wobeser, Carolina Aguilar García y Jorge L. Merlo Solorio, 13-58. México: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Ruskin, John (1956). *Las siete lámparas de la arquitectura* (2da edición). Argentina: Editorial El Ateneo.
- Safier, Neil (2020). "Mensaje desde la biblioteca John Carter Brown". En *Códice Techialoyan Santa María Tetelpan*. Ciudad de México: INAH-Gobierno de la Ciudad de México-John Carter Brown Library.
- Shneider, Renata (2011). "Para construir casas". *Intervención. Revista internacional de conservación, restauración y museología*, Año 2, Núm. 4 (Julio-Diciembre): 6-14.
- (2018). "Función, diferencia cultural y vida comunitaria: proyectos de conservación y restauración en localidades indígenas de México". *Conversaciones... con*, Núm. 6 (diciembre): 301-322.
- Silva Cruz, Ignacio (2020). "Códice Techialoyan de Santa María Tetelpan". En *Códice Techialoyan Santa María Tetelpan*. Ciudad de México: INAH-Gobierno de la Ciudad de México-John Carter Brown Library.
- Silvestri, A. y Blanck, G (1993). *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Arthropos.
- Skrede Joar y Herdis Holleland (2018). "Uses of Heritage and beyond: Heritage Studies viewed through the lens of Critical Discourse Analysis and Critical Realism". *Journal of Social Archaeology* Vol. 18(1): 77-96.
- Smith Laurajane (2006). *Uses of heritage*. Nueva York: Routledge.
- (2011). "El 'espejo patrimonial' ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples?". *Antípoda* 12 (enero-junio): 39-63.
- SPC-CDMX (2014). *Atlas de Peligros y Riesgos de la Ciudad de México. Actualización de los Mapas de Riesgo*. Álvaro Obregón. Ciudad de México: Secretaría de Protección Civil de la CDMX.
- Strauss, Claudia y Naomi Quinn (2001)[1997]. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sully, Dean (2013). "Conservation Theory and Practice: Materials, values and people in heritage conservation". En *The International Handbooks of Museum Studies*, editado por Sharon Macdonald y Helen Rees Leahy. UK: John Wiley & Sons.
- Van Dijk, Teun (2009). *Discurso y poder. Contribuciones a los Estudios Críticos del Discurso*, traducido por Alcira Bixio. Barcelona: Gedisa.
- (2003). *Ideología y Discurso, una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.

- Vega Cárdenas, Alfredo (2018). *Los nuevos alquimistas. Una sociología de la restauración desde México*. Guadalajara: ITESO-ECRO.
- (2017). “¿Es la restauración una disciplina patrimonial? Notas acerca de un cambio de paradigma”. *Conserva. Conservación, restauración y patrimonio* 22: 7-21.
- Viollet-Le-Duc, Eugene-Emmanuel (2017). “Restauración”. *Conversaciones... con Eugene Viollet-Le-Duc y Prosper Merimée* 3: 72-90.
- Villaseñor Alonso, Isabel (2011). “El valor intrínseco del patrimonio cultural: ¿una noción aún vigente?”. *Intervención. Revista internacional de Conservación, Restauración y Museografía* 2(3): 6-13.
- Wetherell, Margareth y Jonathan Potter (1996). “El análisis del discurso y la identificación de los repertorios interpretativos”. en *Psicologías, discursos y poder*, editado por Gordo, A, Linaza, J. L. Madrid: Visor.
- (1987). *Discourse and social psychology. Beyond Attitudes and Behavior*, Londres: Sage Publications.
- Wodak, Ruth (2003). “De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos”. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, compilado por Ruth Wodak y Michael Meyer. Barcelona: Gedisa.

Videos YouTube

- Canal “Alberto García Etnohistoriador-Investigador” (19 de octubre de 2021). Entrevista al Cronista e Investigador Alberto García [archivo de video], Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=5usBP1xY96s&t=297s>
- Canal “Alcaldía Álvaro Obregón Oficial” (7 de marzo de 2023). *El pueblo de Tetelpan, Historia, Tradición y Patrimonio* [archivo de video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=klBom9C7TMM&t=484s>
- Canal “Frente Ciudadano Salvemos la Ciudad” (21 de agosto de 2021). *Santa María Tetelpan, historia de un Pueblo Originario que se niega a morir. Álvaro Obregón, CDMX* [archivo de video], YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=H7kW6vpY90c&t=370s>.
- Canal “INAH TV” (14 de enero de 2021). *Tetelpan, pueblo vivo* [archivo de video], YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=g_O9c_MJWSU.

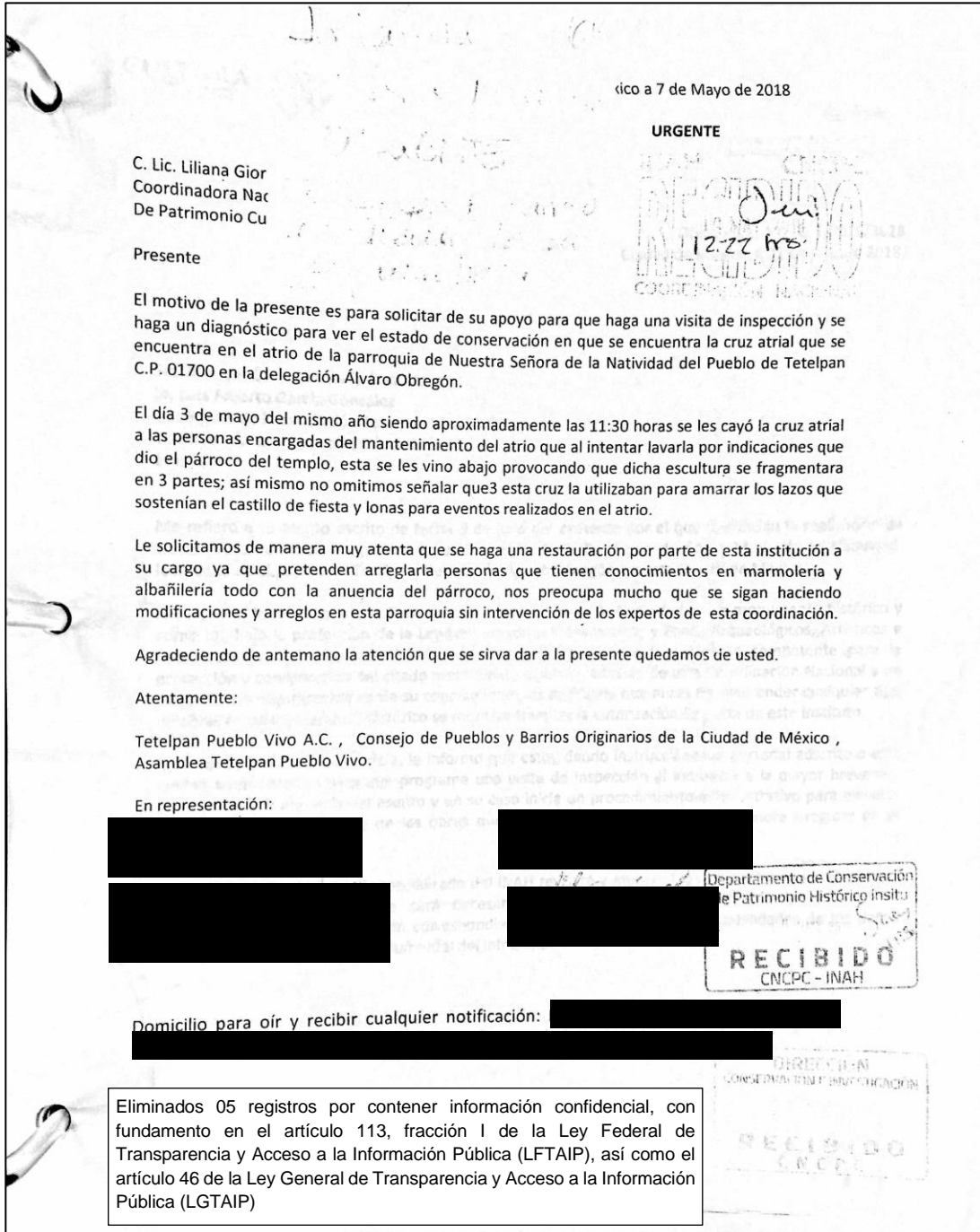
Documentos

- | | |
|-------------|--|
| AHyPJE-CNMH | Archivo Histórico y Planoteca Jorge Enciso, Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, INAH |
| 1984 | Dictamen del arquitecto Fernando Saavedra Morales, 13 de febrero de 1984, Folio 97. |

- AT-CNCPC Archivo de Trámite de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH
- 2018 Diego Arturo Jáuregui González, *Dictamen del Estado de Conservación de la Cruz Atrial del Templo de Nuestra Señora de Natividad, Pueblo de Tetelpan, Alcaldía Álvaro Obregón, Ciudad de México*, documento inédito.

Anexos

Selección de documentos analizados



Documento 1.

Documentación resguardada por la CNCPC-INAH y obtenida mediante solicitud de acceso a la información pública mediante la Plataforma Nacional de Transparencia (PNT).



ARQUIDIÓCESIS DE MEXICO
VI VICARIA EPISCOPAL - III DECANATO

PARROQUIA
SANTA MARÍA DE LA NATIVIDAD



04 de Enero de 2019

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Lic. Liliana Giorguli Chávez
Coordinadora Nacional de Conservación
del Patrimonio Cultural-INAH

Asunto: Cruz Atrial Parroquial

Estimados señores:

Por medio de la presente hacemos de su conocimiento que el accidente relativo a la Cruz atrial parroquial, ya varias veces reportado en nuestras juntas con las distintas dependencias del INAH, sucedió de la siguiente manera:

El día jueves 3 de Mayo del 2018 celebramos la tradicional fiesta de la Santa Cruz en la que la comunidad de nuestra parroquia asiste en gran número, y estando celebrando la Misa Solemne a las 7 de la noche y mientras distintas personas ofrecían a la Santa Cruz el debido culto de veneración y ofrecimiento de flores, fue interrumpida la celebración por un estruendo proveniente del atrio. La gente asustada se acercó al altar para decirme que se había caído la Cruz Atrial, afortunadamente sin causar daño a ninguna persona. El doloroso acontecimiento fue registrado oportunamente en el libro de historial y providencias de la parroquia, al mismo tiempo que se dio a conocer oportunamente, a la opinión pública y distintos grupos que frecuentemente visitan este recinto religioso.

En espera de su respuesta aprovechamos la ocasión para reiterarles las seguridades de nuestra especial consideración y estima.



Atentamente

Pbro. Juan Guillermo Blandón Pérez
Párroco

Calzada al Desierto de los Leones Km 17.5. Tetelnan. Álvaro Obregón. C.P. 01700 CDMX. Tel. (55) 5681-7337

Documento 2.

Documentación resguardada por la CNCPC-INAH y obtenida mediante solicitud de acceso a la información pública mediante la Plataforma Nacional de Transparencia (PNT).

Asunto: Re: entrega de documentos sobre tetelpan

De: [REDACTED]

Para: [REDACTED]

Fecha: sábado, 30 de junio de 2018 10:38:43 GMT-5

Disculpe , muchas gracias yo me comunicare con ustedes , de hecho e mandado correos y llamado . mi telefono en casa esta fallando , aun que me lleo un reporte por correo electronico yo me tarte de comunicar a los telefonos que tengo de ustedes aun que me decia que la linea estaba fuera de servicio, no se si sea necesario que vaya a la coordinacion ya que tambien pues queria ver como levantar ya ligo mas fuerte hacia la persona encargada del templo ya que si ustedes le dieron recomendaciones el sigue con modificaciones y esta levantando una obra sobre la sacristia , estan colocando castillos y tumbando paredes y haciendo oquedades , como podemos actuar paar que realmente ya no se siga dañando nuestro monumento cabe aclarar que este sacerdote es colombiano y no le interesa resguardar nuestro patrimonio . queremos que se sancione o que se coloquen sellos de clausura a estas obras ,por favor de verdad necesitamos que este señor entienda , nunca da aviso a la comunidad de los movimientos efectuados o de las intenciones de modificar. saludos y espero una respues o donde poder localizar en que numero o si es necesario ir a la coordinacion , nosotros estamos dispuestos a colaborar y crear tambien el grupo coadyuvante.

Eliminados 02 registros por contener información confidencial, con fundamento en el artículo 113, fracción I de la LFTAIP, así como el artículo 46 de la LGTAIP.

Documento 3.

Documentación resguardada por la CNCPC-INAH y obtenida mediante solicitud de acceso a la información pública mediante la Plataforma Nacional de Transparencia (PNT).

Ciudad de México a 3 de Julio de 2018

URGENTE

C. Lic. Lilliana Giorguli Chávez
Coordinadora Nacional de Conservación
De Patrimonio Cultural

Presente

El motivo de la presente es para solicitar su apoyo para que se haga un diagnóstico y clausura de obras ilegales en la **Parroquia Santa María de la Natividad del Pueblo de Tetelpan C.P. 01700** en la alcaldía de Álvaro Obregón.

La semana pasada comenzaron a realizarse obras sin consultar a la comunidad ni a la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, las obras continúan y deterioran nuestro monumento, cabe mencionar que años pasados esta obra había sido clausurada por la misma coordinación y de nuevo están llevando a cabo estas construcciones que dañan estructuralmente al edificio y visualmente rompen con la arquitectura de este; el mes de mayo vino a nuestra comunidad el Arq. Tomas Villa Córdova y el Restaurador Diego Jauregui quienes hablaron con miembros de nuestra comunidad y con el párroco para que ya no siguiera interviniendo el edificio, ya que lavo varias imágenes policromadas con fibra y jabón, estas imágenes ya habían sido restauradas años atrás y se conservaban en buen estado, ahora están muy dañadas, se le hizo un llamado de atención respecto a la alteración de los bienes muebles y del inmueble en general; pero hizo caso omiso de la situación y continua con las modificaciones y construcciones sin permisos.

Le solicitamos de la manera más atenta que se actúe cuanto antes y que estas obras sean clausuradas y se sancione a la persona a cargo de estas, nos preocupa mucho nuestro patrimonio histórico y que siga siendo sujeto a daños o modificaciones.

Agradeciendo de antemano la atención que se sirva dar a la presente quedamos de usted.

Atentamente:

Tetelpan Pueblo Vivo A.C., Consejo de Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México,
Asamblea Pueblo de Tetelpan Vivo.



Documento 4.

Documentación resguardada por la CNCPC-INAH y obtenida mediante solicitud de acceso a la información pública mediante la Plataforma Nacional de Transparencia (PNT).



Oficio núm. 401.35.1-2018/3628
Ciudad de México, a 22 de julio de 2018.

[REDACTED]
Miembros de la asociación Tetelpan Vivo, A.C.
Tetelpan, Álvaro Obregón, Cd. de México
Presente

Me refiero a su atento escrito de fecha 5 de julio del presente por el que denuncian la realización de obras presuntamente irregulares en el inmueble de la Parroquia de Santa María de la Natividad, localizada en el pueblo de Tetelpan, Delegación Álvaro Obregón, en esta Ciudad de México.

Al respecto, le informo que la Parroquia de Santa María de la Natividad es un monumento histórico y como tal, bajo la protección de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. Es el Instituto Nacional de Antropología e Historia la autoridad competente para la protección y conservación del citado monumento histórico a través de esta Coordinación Nacional a mi cargo. Como seguramente es de su conocimiento, es necesario que antes de emprender cualquier tipo de obras en un monumento histórico se requiere tramitar la autorización de parte de este Instituto.

Para dar atención a su denuncia, le informo que estoy dando instrucciones al personal adscrito a esta unidad administrativa para que programe una visita de inspección al inmueble a la mayor brevedad, considerando la urgencia del asunto y en su caso inicie un procedimiento administrativo para ejecutar una suspensión precautoria de las obras que se estén llevando a cabo de manera irregular en el inmueble de referencia.

De igual manera el personal especializado del INAH revisará y atenderá las afectaciones a la cruz atrial que usted nos señala y que será necesario restaurar, así como solicitar a las autoridades correspondientes la investigación correspondiente para deslindar las responsabilidades de los daños generados en el patrimonio monumental del inmueble.

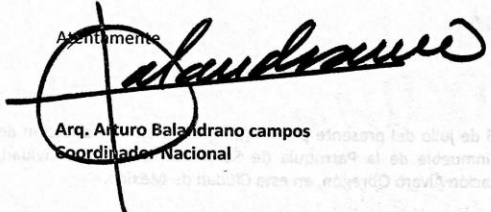
Eliminado 01 registro por contener información confidencial, con fundamento en el artículo 113, fracción I de la LFTAIP, así como el artículo 46 de la LGTAIP.



Agradezco su interés en la conservación de tan importante monumento histórico, reconociendo su valor civil para apoyarnos en cumplir con la protección y conservación del patrimonio cultural de nuestra Nación.

Aprovecho la oportunidad para enviarle un cordial saludo.

Atentamente


Arq. Arturo Baladrano campos
Coordinador Nacional

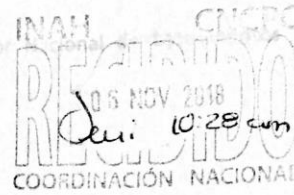
c.c.p. Dra. Aida Castilleja González.-Secretaría Técnica.-INAH
Lic. María del Perpetuo Socorro Villarreal Escárrega.-Coordinadora Nacional
De Asuntos Jurídicos, INAH
Lic. Liliana Giorguli Chávez.-Coordinadora Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural.-INAH
Arq. Manuel Villarruel Vázquez.-Director de Autorizaciones e Inspecciones.-CNMH-INAH
Valeria Valero Pié.- Directora de apoyo Técnico.-CNMH-INAH

Documento 5.

Documentación resguardada por la CNCPC-INAH y obtenida mediante solicitud de acceso a la información pública mediante la Plataforma Nacional de Transparencia (PNT).

18 de Octubre de 2018

C.Lic. Liliana Giurguli Chávez
Coordinadora Nacional de Conservación
De Patrimonio Cultural
Presente



Por medio de la presente nos dirigimos a usted para solicitar de su apoyo para que se lleven a cabo pláticas de conservación de patrimonio cultural en el Pueblo de Tetelpan Alcaldía Álvaro Obregón, con el fin de informar a la comunidad de la importancia y relevancia que tiene nuestra parroquia Santa María de la Natividad; en virtud de que a partir de que hemos denunciado las afectaciones que se le han hecho en diferentes ámbitos ante esta Coordinación que usted preside hemos sido agredidos verbalmente y amenazados por la comunidad religiosa cercana al padre, la cual nos dice que prefieren que se quede el padre porque es un santo milagroso, y por tanto no es de su interés conservar el patrimonio por lo que iban a solicitar que se le quitara el reconocimiento de monumento histórico a la parroquia.

consideramos que el padre tiene poco interés en conservar nuestro patrimonio histórico y artístico pues se le hizo de conocimiento desde que ocurrió el incidente de la cruz atrial que debería de dar aviso al INAH para su intervención ya que no se podría modificar ni restaurar por su propia mano nada de lo que no estuviera solicitado al Instituto Nacional de Antropología e Historia seguiremos haciendo las denuncias correspondientes a los daños a la parroquia ya que lo consideramos una obligación y convicción en conocimiento del valor que este representa.

No omitimos comentarle que en septiembre del mismo año acudimos a entregar copia del dictamen que nos fue entregado por esta instancia dirigido a la A.C. Tetelpan Pueblo Vivo al párroco Juan Guillermo Blandón Pérez el cual no se encontraba por lo que nos atendió el señor [redacted] diciendo que nosotros no éramos nadie para denunciar nada ni teníamos ninguna representación jurídica para entregarle ningún documento y que ellos no recibirían nada que no fuera dirigido única y exclusivamente por el arquitecto Sergio Cid del área de Coordinación Nacional de Monumentos Históricos. Y que ya habían demandado al área que usted preside la Coordinación Nacional de Conservación de Patrimonio cultural porque nunca le habían entregado ningún dictamen al párroco, cosa que desmentimos al representante del párroco pues él nos recibió el primer dictamen emitido por esta instancia con fecha 6 de Julio de 2018 (adjuntamos copia).

Así mismo estaremos denunciando nuevamente ante la instancia correspondiente al Coordinador Nacional de Monumentos Históricos de que a pesar de que se pus



Eliminado 01 registro por contener información confidencial, con fundamento en el artículo 113, fracción I de la LFTAIP, así como el artículo 46 de la LGTAIP.

de suspensión en la parroquia continuaron las obras de construcción en el inmueble que a la fecha están Terminadas para techar.

(C.C.P. Arquitecto Arturo Balandrano Campos Coordinador Nacional de Monumentos Historicos)

Agradeciendo la atención que sirva dar a la presente quedamos de usted:

Atentamente:

Tetelpan Pueblo Vivo A.C., Integrantes del Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios de la Ciudad de México y Asamblea Tetelpan Pueblo Vivo.

[Redacted signature block]

[Redacted signature block]

[Redacted signature block]

[Redacted signature block]

[Redacted signature block]

[Redacted signature block]

Eliminados 06 registros por contener información confidencial, con fundamento en el artículo 113, fracción I de la LFTAIP, así como el artículo 46 de la LGTAIP.

Documento 6.

Documentación resguardada por la CNCPC-INAH y obtenida mediante solicitud de acceso a la información pública mediante la Plataforma Nacional de Transparencia (PNT).