

Campeche como constructor simbólico del patrimonio cultural

Análisis de dos desfiles regionales

Juan Miguel Sarricolea Torres

Resumen

El presente ensayo plantea cómo los desfiles regionales del día de la campechanía y la algarabía campechana, escenificados en la ciudad de San Francisco de Campeche, Campeche, México, son construcciones discursivas y rituales del Patrimonio Cultural propuesto por las instancias gubernamentales en turno. Desde la perspectiva teórica del ritual, analizo los mensajes simbólicos que ambos desfiles generan. Argumento que las escenificaciones rituales refuerzan la estructura social de la ciudad y se elabora una comunidad imaginada basada en los ideales comunitarios de ser “campechano”.

Palabras clave: Patrimonio Cultural, Rituales, Comunidad, Campeche

Abstract - Campeche and the Construction of Cultural Heritage: an Analysis of Two Regional Parades

This paper discusses how the regional parades of the ‘Day of Campecheneess’ (día de la campechanía) and ‘Campechan Rejoicing’ (algarabía campechana), held in the city of San Francisco de Campeche, Campeche, Mexico, are discursive constructions and rituals of Cultural Heritage, in turn proposed by government agencies. From the theoretical perspective of ritual, I analyze the symbolic messages that both parades generate. I argue that ritual performances reinforce the social structure of the city and elaborate an imagined community based on community ideals of being “Campechan”.

Key Words: Cultural Heritage, Rituals, Community, Campeche

Juan Miguel Sarricolea Torres. Mexicano. Doctor en Antropología Social por El Colegio de Michoacán. Estancia Posdoctoral (2015-2016) Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Antropólogo Social por la Universidad Autónoma de Yucatán. Maestro y Doctor en Antropología Social por El Colegio de Michoacán. Ha realizado Estancias de Investigación en El Colegio de la Frontera Norte-Sede Matamoros, Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, Universidad Autónoma de Zacatecas, El Colegio de San Luis, El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Sur-Unidad Campeche. Fue Asistente de Investigación en el Departamento de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Regional Campeche; e Investigador Invitado en el Observatorio Regional de las Migraciones en El Colegio de Michoacán. Profesor de asignatura en Universidades privadas y públicas de Zacatecas y Michoacán. Entre sus publicaciones destacan “Una mirada antropológica al estudio de los rituales festivos. La fiesta de XV años” publicado en *Dimensión Antropológica*; “Género, poder y violencia. El caso de una familia en una comunidad maya rural. Una interpretación desde la historia oral” publicado en *Los investigadores de la cultura maya*. Intereses de investigación: rituales festivos; masculinidades; migración interna e internacional en la segunda mitad del siglo XX. Dirección postal: Calle 5 de Febrero e Instituto Politécnico Nacional, # 301, Col. Guadalupe, C. P. 31410. Chihuahua, México; jmsarricolea@gmail.com

Una cultura es esencialmente un patrimonio colectivo, producido por el conjunto de la sociedad. Sin embargo, el acceso de las clases sociales a ese patrimonio es diferencial, así como es diferente la contribución de los diversos grupos sociales a la construcción de esa obra colectiva a causa de la división social del trabajo y de las diferencias regionales, tradiciones históricas.

Rosas Mantecón, 2005:68.

La noción de simulacro pone el énfasis en el hecho de que las comunidades están siendo recreadas en interacciones reales entre los sujetos sociales y, sin embargo, basadas en modelos que ocultan el hecho de que la comunidad ha dejado de existir

Ayora Díaz, 1999:139.

Estas dos citas muestran diferentes elementos que pueden ser repensados por los estudiosos del patrimonio cultural. Argumento que las ciudades monumentos –como los centros históricos– presentan un museo en plena *actuación*, donde sus elementos materiales e inmateriales entran en un juego discursivo y retórico que seduce, engaña y conjuga la tradición con la modernidad (Ayora Díaz, 2002); es decir, en la cotidianidad de la

vida urbana, las ciudades museos se escenifican y recrean: reinventan tradiciones. El pasado, la memoria y el recuerdo son inteligibles sólo porque se produce y reproduce en el presente. Esta selección de discursos que proliferan llenos de “*nostalgia*”,¹ hablan sobre un pasado glorioso y mítico, que ha sido fabricado por grupos que detentan el poder: un dispositivo de saber-conocimiento-verdad (Foucault, 2005), que valida lo que pertenece al orden de los *más real*, de lo *más auténtico*; y por lo tanto, son ellos los que enuncian la vitalidad de las “costumbres”. La construcción del patrimonio cultural acentúa las diferencias sociales y legitima bienes patrimoniales ‘distinguidos’ dejando fuera aquellos elementos simbólicos que no se consideran válidos, auténticos o verdaderos.²

Los discursos y prácticas en torno al patrimonio cultural de la ciudad de Campeche también hacen eco en las *mentalidades* de los habitantes, quienes reproducen y reinventan “sus” tradiciones para salvaguardar su *sentido de comunidad* tradicional (Ayora Díaz, 2002), que, entre otros aspectos, les sirven para “legitimar” sus estilos de vida ante las demás formas patrimoniales que les rodean (por ejemplo con los estados vecinos de Yucatán y Quintana Roo). Lo que está en juego por parte de los grupos dirigentes es que los habitantes incorporen una *identidad común* que sobrepase las diferencias sociales, económicas y étnicas, tanto internas como externas.

En el presente estudio realizo un análisis de la función simbólica de dos desfiles regionales llevados a cabo en la ciudad de San Francisco de Campeche, Campeche, México: el día de la campechanía (o “campechanidad”)³

1 Ayora Díaz, en una excelente síntesis de autores “posmodernos”, nos menciona que para muchos académicos, la modernidad ha propiciado a un mayor grado de flexibilidad e individualización por parte de los agentes sociales (principalmente los marcos normativos comunitarios); lo que trae como consecuencia que éstos rechacen los embates de la modernidad, recreen sus lazos comunitarios o busquen en la *nostalgia* por el pasado las formas auténticas de la “comunidad de origen”, sea la propia o la del otro (2002:143). Estas tres formas de pensar la comunidad, considero, se encuentran presentes en las elaboraciones culturales del patrimonio cultural; particularmente, la noción de *nostalgia*. Ayora Díaz, siguiendo a Stewart, argumenta que por este término habrá de entenderse aquellos sentimientos generados por la atracción de “formas, prácticas, vivencias, relacionadas (en el imaginario colectivo) con el pasado tienen para quienes, sujetos de la modernidad, de una u otra forma se sienten alienados de la comunidad original” (Díaz, 2002:143).

2 Bourdieu menciona que para que puedan existir los gustos es necesario que hayan bienes u objetos *clasados*, es decir, categorías específicas de buen y mal gusto, vulgares o refinados. Los gustos, afirma el autor, son “el conjunto de prácticas y propiedades de una persona o de un grupo, son el producto de un encuentro (de una armonía preestablecida) entre bienes y un gusto” (2003, 162). Algunos de los bienes materiales e inmateriales del patrimonio cultural se les concede valores extrínsecos a sí mismos: bello, cultural, artístico. Muchas veces, estos valores socialmente contruidos responden a gustos de una clase social en particular (por lo general, a la clase dominante) de ahí deriva que algunos grupos sociales consideren ‘legítimos’ algunos bienes e ‘ilegítimos’ otros, o lo que es lo mismo, bienes con clase y sin clase. 3. Algunos historiadores y literatos de la Universidad Autónoma de Campeche, mencionan que el término “campechanidad” es cacofónicamente incorrecto. Sin embargo, en los discursos políticos, educativos y en el lenguaje coloquial la gente lo sigue empleando.

y la algarabía campechana, ambos surgen como productos *ritualizados* de la construcción nacionalista y regionalista del patrimonio cultural de un “pueblo”. En este ensayo asumo que el patrimonio cultural es seleccionado por las instancias de poder, particularmente el gobierno estatal y municipal, en un proyecto histórico oficial, donde el pueblo más que invitado a participar, es más bien obligado, pero sutilmente.⁴ Los desfiles regionales “campechanos” reproducen *símbolos* que son transmitidos a la sociedad con el objetivo de *reforzar*, en la mentalidad individual y colectiva, lo que *deber ser* su patrimonio, tangible e intangible, el cual ha sido previamente establecido por posturas gubernamentales.

El objetivo central es interpretar las funciones simbólicas de ambos desfiles, las cuales muestran las escenificaciones –previamente establecidas- de un patrimonio cultural local y una historia oficialista. Las expresiones rituales que presentan estos desfiles reproducen, de manera diversa, mensajes que son transmitidos a la sociedad, en donde el discurso oficial dice cómo *verse y sentirse campechano*; pretendiendo un reforzamiento de la colectividad hacia lo que es su patrimonio, comunicando que *todos somos iguales, un mismo pueblo*. El pasado histórico cobra vida a través de la escenificación ritual, aunque también, los mensajes que despliegan las prácticas rituales se contradicen en la escena, en este sentido, la igualdad se desdibuja y se acentúa el reforzamiento de la estructura social: *cada quién ocupa su lugar* (Da Matta, 2002; Reyes Domínguez, 2003).

El ensayo se encuentra dividido en tres apartados. En el primero hago un breve recorrido por tres líneas de investigación que han sobresalido en la cuestión patrimonial. En el segundo anudo las discusiones en torno al Patrimonio nacional/regional y cómo éste es representado vía la selección de patrimonios locales, que no es otra cosa que reproducir el adentro y el afuera de lo que debe ser el patrimonio cultural regional. En el tercero presento algunos datos etnográficos de ambos desfiles. En el cuarto verso sobre las interpretaciones de ambos desfiles, apoyándome en algunos teóricos del ritual y su relación con la selección de elementos patrimoniales. Por último, presento algunas reflexiones finales sobre el ensayo.

4. Esta obligación, no necesariamente tiene que relacionarse con leyes, normas o preceptos que empujan a los sujetos a participar en los eventos culturales legítimos; más bien, esta obligación se convierte en “voluntaria” debido al peso de los discursos de poder que revitalizan las tradiciones “auténticas” de ser campechano.

Breve recorrido

por los estudios del patrimonio cultural

A continuación haremos un breve recorrido por tres formas distintas de acercarse a los estudios del patrimonio cultural. Primero, expondré aquellos autores que se encargan de la legislación, cuidado y conservación. Segundo, enfatizaré en las investigaciones de corte más crítico, las cuales señalan que el patrimonio no ha sido inclusivo sino exclusivo, además de servir para fines políticos del Estado. Tercero, ahondaré en las posturas que afirman que el patrimonio es una construcción cultural, y por lo tanto, es susceptible de ser transformada.

En los estudios que se encargan de *gestionar* el patrimonio cultural sólo se recalca que el gobierno y los organismos educativos a través de la idea de “nación”, son los que tienen la obligación de proteger lo que se ha denominado “patrimonio cultural”. Esta necesidad de resguardo, respeto y cuidado es incorporada a los individuos que viven, en particular, en los lugares que han sido incluidos en el listado de Patrimonio Cultural de la Humanidad, como el caso de la ciudad renombrada *nostálgicamente*: San Francisco de Campeche.

Entre estos estudios destacan el libro de Díaz Berrio, (2001) *El patrimonio mundial cultural y natural*; en él se pone énfasis en los tratados expuestos en las diversas convenciones sobre el patrimonio, en los que se plasman los deberes que tiene el comité, las instituciones y organismos a quienes les compete la gestión, preservación y conservación de los sitios; además, menciona la composición y evolución que ha tenido la lista de patrimonio mundial en los últimos veinticinco años. Retoma entre sus líneas, cuáles son las características que deben tener los sitios que desean incorporarse al listado, en especial, “los bienes culturales”. Éstos se subdividen en tres: monumentos, sitios y conjuntos; posteriormente, se hace referencia a los lugares y las circunstancias por las cuales un lugar puede prefigurar en la lista de patrimonio cultural en peligro (2001:54).

Una de las obras elementales en estos estudios es el libro de Julio Cesar Olivé y Bolfy Cottom (2000), titulado *Leyes estatales en materia del patrimonio cultural*, tomos I y II, en el cual se describen –puntualmente– los decretos, artículos, sanciones, disposiciones y organizaciones gubernamentales encargadas del cuidado del patrimonio, así como también su conservación y difusión. En especial destaca *La Ley Federal Sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas*, promulgada el 28 de abril de 1972.

No hace falta hacer un listado de diferentes trabajos relativos a este tipo de estudios, más bien pretendo vislumbrar el fuerte interés político-nacional-estatal dominante en cuanto a su inmersión en la reglamentación y legislación de eso que han llamado nuestro “patrimonio cultural”. Como en muchas políticas gubernamentales, las decisiones son impuestas y no decididas por el pueblo.

En el segundo campo de estudios se encuentran aquellas investigaciones que critican las posturas antes mencionadas. Maya Lorena Pérez Ruiz, en su artículo *El patrimonio cultural de México*, menciona que todo patrimonio cultural es una construcción social, para argumentar lo anterior recupera a varios autores, en especial a Florescano y Enrique Nalda.

El primero, en su artículo *El patrimonio cultural y la política cultural*, señala cuatro variantes para poder entender cuáles son las políticas relacionadas con el patrimonio:

- a) Cada época rescata y selecciona los rasgos culturales que los identifica como su patrimonio;
- b) Los grupos que ostentan el poder seleccionan cuidadosamente los bienes y, según cada estado, los incorpora a su proyecto histórico;
- c) Existe una oposición entre patrimonio cultural universal y nacional, este proceso se da con el surgimiento de los Estados nacionales “como proyecto histórico, el nacimiento de la identidad y la consolidación del patrimonio propio” (cit. Pérez Ruiz, 1998:183);
- d) Choque entre los intereses de los grupos sociales y los políticos en la conformación de la nación.

Lo que propone Florescano es que las políticas culturales ya no respondan única y exclusivamente a los políticos, sino que se deben de incluir las demandas de los propios individuos para conformar su propio patrimonio (en Pérez Ruiz, 1998:184). Pero ¿en verdad se está tomando en cuenta? A mi juicio, no, debido a que el patrimonio tiene fuertes matices de interés político y en el caso de Campeche es evidente.

Nalda menciona que los intereses del Estado nacional han intervenido para definir cuáles deben ser las políticas de conservación del patrimonio arqueológico, asimismo, trata de analizar cuáles son las instituciones que intervienen en la legislación. De manera crítica, el autor menciona que el Estado sólo propone y dispone del patrimonio como mejor le plazca y se acerca más a sus intereses (en Pérez Ruiz, 1998:184).

Un ejemplo ilustrativo en Campeche y otros estados del país se encuentra a la vista de todos, sólo que en movimiento: las placas de los automóviles. En el trasfondo se encuentran estructuras arqueológicas, particularmente aquéllas que han sido denominadas Patrimonio Cultural de la Humanidad; en el caso de Campeche han aparecido los edificios prehispánicos de Edzná y Calakmul, que hoy son orgullo político y turístico de la entidad.⁵

Ana Rosas Mantecón, siguiendo la propuesta de Bonfil Batalla, argumenta que la legitimación del patrimonio responde a las clases dominantes, haciendo a un lado a los grupos subalternos que son los verdaderos constructores y conocedores de su patrimonio. Esta selección arbitraria de elementos culturales hace que diversos grupos sociales, en especial los indígenas y las clases subalternas, no se identifiquen con dichos bienes, pero al Estado no le interesa este aspecto, ya que no se puede borrar u omitir algo que se encuentra establecido en la historia oficial (2005:177-178), o no tan fácilmente.

Por último, encontramos aquellos estudios que argumentan que el patrimonio cultural es una *construcción social* que se fundamenta en la creación, conservación y cohesión de la identidad.⁶ Como apunta Enrique Florescano:

[...] el patrimonio cultural de una nación no es un hecho dado, una realidad que exista por sí misma, sino que es una construcción histórica, una concepción y una representación que se crea a través de un proceso en el que intervienen tanto los distintos intereses de las clases y grupos sociales que integran la nación como las diferencias históricas y políticas que oponen a los países (en Rosas Mantecón, 2005:65).

Es dentro de esta *recreación* o *reinención* discursiva del patrimonio, que se requiere contar con los “escenarios” físicos y sociales –simulacros de lo real-, acordes con la realidad a la que se hace alusión. Las ciudades con “centro históricos” se han convertido en museos vivientes ante la mirada turística.⁷ Este museo virtual al que sólo se puede acceder a través de la escenificación ritual, es actualizado en el transcurso cotidiano de la vida. A través de prácticas, espacios y representaciones se legitima y naturaliza el patrimonio cultural como estatuto de verdad, absoluta e inamovible (Rosas Mantecón, 2005:66).

5. Actualmente (2016), las placas muestran el pintoresco paisaje arquitectónico del Centro Histórico de la ciudad.

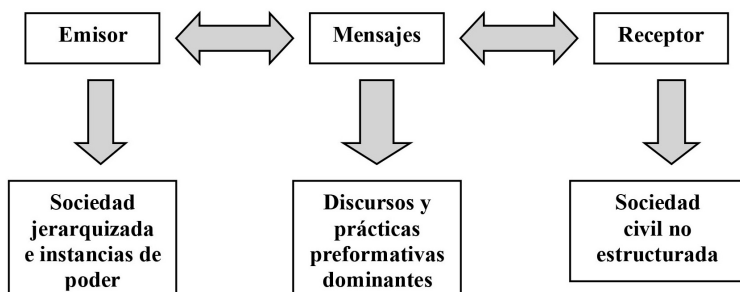
6. Esta postura parte principalmente de estudios antropológicos, sociológicos e históricos. A través de nuevas herramientas conceptuales se han empezado a cuestionar las posturas clásicas sobre patrimonio, en específico, aquéllas que sólo se limitan a orientaciones y metodologías técnicas (Rosas Mantecón, 2005:65).

7. Ver Ayora Díaz, 2002.

Llorenc Prats ha designado a este proceso como “activación patrimonial”, a través de éste “se escogen determinados referentes culturales o naturales, se le expone y sacraliza; se propone entonces una versión de la identidad (un “nosotros del nosotros”) y se recaban adhesiones para la misma” (.en Rosas Mantecón, 2005:66). Sin embargo, es necesario ubicar al individuo como agente activo en la reelaboración, reconstrucción y/o asimilación de lo que ellos consideran su “patrimonio”. Lo anterior invita a reflexionar sobre cómo los sujetos, de acuerdo al espacio social que ocupan en la estructura social; rechazan, reconstruyen o resignifican los discursos dominantes que han intervenido en la selección de elementos culturales “distinguidos” y/o de “prestigio” (Bourdieu, 2003).

Hablar de la construcción simbólica del patrimonio cultural, nos remite a las subjetividades (individuales/colectivas) y a las especificidades locales que dan la posibilidad de enunciar, a diferencia del discurso patrimonial homogeneizador y hegemónico, las *diversas construcciones alternativas* del patrimonio, lo que no necesariamente obedece a fines gubernamentales o de las clases dominantes. Son los individuos los que generan y proclaman, aunque de manera indirecta y no siempre pública, los usos, imaginarios y categorías valorativas en relación a su entorno sociocultural y ambiental. Es necesario afirmar que estas *emergentes construcciones* aún no son reconocidas por los poderes federales y locales; el *patrimonio pluricultural* está muy lejos de proclamarse como victorioso ante la proliferación discursiva y legítima del patrimonio cultural propuesto por el Estado.

Cuadro I
Discursos sobre el Patrimonio



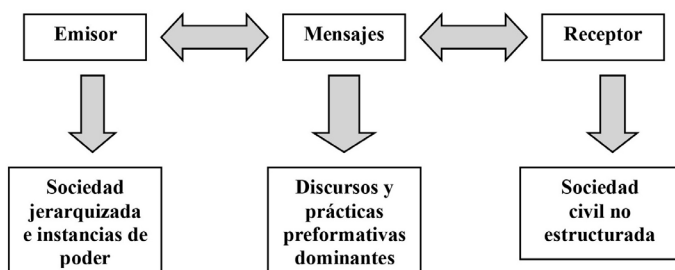
Los estudios del patrimonio cultural que he revisado han estado centrados, en su mayoría, al discurso oficial de la nación. Desde una postura crítica, considero que el patrimonio cultural es seleccionado por y para el Estado, en un proyecto discursivo oficial en donde el pueblo no es invitado a participar, por el contrario, se impone. Son los discursos oficiales, por medio de instancias gubernamentales e instituciones educativas los que instauran y legitiman dichas construcciones. Actualmente, los medios de comunicación han empezado a jugar un papel trascendental en la distribución de éstos discursos patrimoniales.

Las expresiones rituales que representan estos desfiles producen y reproducen diversos mensajes que son transmitidos a la sociedad,⁸ particularmente, aquellos que hacen referencia a los discursos legítimos patrimoniales, acordes con el proyecto estatal vigente. Por lo tanto, las *construcciones alternas* no son visibles en este tipo de desfiles regionales. Este montaje ritual puede comunicar “algo” de la realidad que se desea mostrar, en este caso, los procesos de escenificación discursiva y *performativa* de una comunidad imaginada, cuya finalidad consciente e inconsciente, es reelaborarse simbólicamente como campechanos. En palabras de Baudrillard ese “algo” de lo que se carece y está ausente, tiende a construir *simulacros*:

Cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido. Pujanza de los mitos de origen y de los signos de realidad. Pujanza de la verdad, la objetivación y la autenticidad segundas. Escala de lo verdadero, de lo vivido, resurrección de lo figurativo allí donde el objeto y la sustancia han desaparecido. Producción enloquecida de lo real y lo referencial, paralela y superior al enloquecimiento de la producción material: así aparece la simulación en la fase que nos concierne —una estrategia de lo real, de neo-real y de *hiperreal*, doblando por doquier una estrategia de disuasión (2002:19).

8. En palabras de Gil Calvo, *los rituales son expresiones comunicativas*, es decir, existe un emisor, receptor (que por lo general suele ser el mismo), un canal comunicativo y un mensaje o información.

Cuadro II
Sistema de comunicación de discursos patrimoniales



Patrimonio, región, consumo y turismo

En el malecón de la ciudad de Campeche, durante el mes patrio (septiembre) ondea en lo alto de un mástil la bandera de México. Desde el centro histórico de la ciudad y del barrio de San Román⁹ puede verse —e incluso oírse— el serpenteo de la bandera tricolor. Este emblema físico que caracteriza a la nación está inscrito en cada uno de los estados que conforman la república mexicana. La nación y la región se fusionan en el imaginario de los ciudadanos ¿Qué significa esta relación simbólica materializada a través de la bandera?

Desde el siglo XIX y XX el Estado ha creado políticas de identidad cultural hegemónicas para mostrar unidad y cohesión social a los habitantes de una nación heterogénea (Florescano, 1997:16). Existen una serie de elementos culturales que han sido “seleccionados” como representativos del patrimonio de la nación. Sostengo que bajo esta misma lógica, los estados al interior del país han creado sus propias lógicas de selección del patrimonio cultural, pero en su vertiente regional/estatal. Más que diferenciarse de la nación, existe una continuidad de las políticas de identidad cultural implementadas a nivel nacional, cuyo objetivo es generar cohesión social y despertar sentimientos nacionalistas.

La construcción del patrimonio —nacional y regional— se apoya en la selección de ciertos rasgos culturales, pero elegidos por grupos políticos e intelectuales dominantes (Tenorio, 2009; Bonfil, 2003 [1987]; Florescano, 1997), en detrimentos de otros. Desde esta posición crítica, Florescano argumenta que: “Aun cuando se subraya el carácter *nacional* de algún tipo de patrimonio, de ciertas herencias culturales, o se habla de una identidad

9. Este Barrio al igual que los de Guadalupe y San Francisto forman parte de la delimitación patrimonial establecida por la UNESCO.

común a todos los mexicanos, es un hecho que estos conceptos carecen de tal dimensión y no incluyen a todos los sectores, etnias y estratos, como tampoco pueden comprender sus particulares expresiones culturales” (1997:18).

Este argumento está relacionado con las construcciones imaginarias de la nación y la creación de nacionalismos. Benedict Anderson señaló que la nación es políticamente imaginada (1993 [1983]). Por su parte, García Canclini argumenta que “El imaginario discursivo siempre ha contribuido a hacer existir a México y a configurar su sentido” (1997:63); pero esta “maquila de la imagen” como la denominó Mauricio Tenorio (2009:164), requiere de elementos materiales que le den sustento, es decir, patrimonios materiales e inmateriales.

Como he demostrado, los imaginarios de la nación están íntimamente ligados a grupos de poder; el mismo Florescano señala que aun cuando estas políticas hegemónicas sigan predominando, el concepto dominante de patrimonio (como los bienes materiales e inmateriales elegidos) ha empezado a cuestionarse ante la exigencia de sectores de la población que reclaman su inclusión en las políticas patrimoniales:

Así ha sucedido en comunidades indígenas y campesinas, en pueblos y ciudades, en sectores urbanos y populares, que han reivindicado sus derechos en la utilización de un patrimonio sobre el que han cobrado conciencia y sentido de propiedad (1997:21).

Este interés por una participación igualitaria, a mi juicio, no ha sido total. Al menos en los estados de la República, la lógica de selección de los bienes patrimoniales obedece a grupos de interés político e intelectual, son ellos quienes deciden, dentro de sus regiones, qué es lo que debe investigarse, preservarse y mostrarse -ante propios y visitantes- como patrimonio cultural local. Como mostraré en este texto, la historia colonial ha sido dignificada y representada como una herencia de lo que hoy día es Campeche; lo cual deja de lado la diversidad de micro regiones y culturas (aunque entrelazadas con una región más amplia y el Estado nación).

Las comunidades mayas en el norte del estado y los “colonos” al sur, son mínimamente o nulamente representadas. Si bien, la cultura contemporánea maya es fundamental para identificar a la península de Yucatán, en la selección y exhibición de bienes patrimoniales éstos son excluidos. El caso más evidente de exclusión simbólica son las comunidades que se encuentran al sur del estado y que han sido denominadas, incluso peyorativamente, como “colonos”. El sur de Campeche guarda una historia

por demás relevante para la historia regional y nacional (por ejemplo, la producción del chicle), pero figura escasamente en el imaginario de lo que es ser y sentirse campechano.

Los elementos culturales elegidos como representativos del Estado en la actualidad, se han convertido también en objetos de consumo y mercantilización, tanto nacional como global. El antropólogo José de Jesús Hernández López argumenta que el paisaje agavero, ubicado en el occidente de México, muestra cómo “el paisaje y el patrimonio son conceptualizados como mercancías” (2011:274). Los patrimonios culturales, sin perder la distinción de unificadores de la colectividad, ahora se insertan en el mercado global y el turismo nacional e internacional.

Además de los grupos políticos e intelectuales, ahora emerge el sector privado, que muchas veces dicta las nuevas estrategias ideológicas con fines comerciales (2011:278). Para este autor, la maquinaria de la imagen aún prevalece para delimitar espacial y socialmente el paisaje regional agavero y colocar al tequila como un bien de consumo: local, nacional e internacional. Las relaciones de poder entre los diferentes grupos sociales que forman parte de esta denominación patrimonial se entrecruzan de forma desigual. Hernández hace un llamado crítico y reflexivo para repensar al patrimonio cultural, más allá del caso que él analiza:

Si la producción histórica y social de los paisajes se invisibiliza, entonces las imágenes y símbolos que se difunden en relación con el paisaje agavero, lo mismo que las visitas guiadas a las plantaciones, induce ideas falsamente naturalistas, ya que omiten destacar la cantidad de trabajo acumulado que ha hecho posible el mantenimiento y cultivo del agave, y en su lugar describen procesos naturales de maduración de las plantas (2011:291).

El tequila ha sido un producto cultural revestido de valores nacionales y regionales. Aunque las disputas y desigualdades por el paisaje y el consumo del tequila son evidentes en el trabajo de Hernández, la configuración imaginaria de las identidades locales/regionales son evidentes y, muchas veces, aceptadas por los pobladores y turistas del propio país como del exterior. Consumir un bien local implica montar escenografías específicas para su exhibición ante variados públicos. En su trabajo *Consumiendo lo local: turismo y comida en Yucatán*, Ayora Díaz (2007) muestra cómo a partir de la conformación de los Estados post-nacionales (en la década de los sesenta del siglo pasado), la homogeneidad y heterogeneidad cultural conviven en un mismo espacio. La formación de ciudades urbanas, modernas, cosmopolitas, y las migraciones de amplios sectores poblacionales, posibilitó que en un mismo plano convergieran gastronomías locales y extranjeras.

En el caso de la ciudad de Mérida resulta evidente encontrar esta diversidad. El antropólogo yucateco argumenta que como parte de los procesos globales, la comida regional de Yucatán intenta prevalecer ante la variedad de comidas de otras regiones de México como de otros países. La dignificación y representación por lo auténtico de la comida yucateca es explotado por los restaurantes, folletos y páginas de Internet que promueven el turismo hacia el centro de la cultura maya. De esta forma, el turismo y el consumo gastronómico por lo regional (valorado y exhibido como auténtico) promueven:

[E]l proceso de construcción de identidades locales. El turista que se desplaza espacio-temporalmente en búsqueda de la satisfacción de sus necesidades afectivas, nostálgicas, por una recuperación o renovación de sus lazos con el pasado y lo exótico así como el o la viajera que busca aventurarse en lo desconocido de la selva culinaria internacional, exige formas de autenticidad que la población prestadora de servicio local se ve frecuentemente obligada a atender (Ayora, 2007:100).

El consumo por lo auténtico por parte de turistas, pero también de los ciudadanos al interior de una región se convierte en una característica potencialmente patrimoniable. No obstante, como he afirmado, para que ello suceda se crea una interacción entre diferentes grupos políticos, privados y la población; pero muchas veces los dirigentes políticos y privados suelen privilegiar ciertos bienes en detrimentos de otros. Como antropólogo he tenido la oportunidad de vivir (en cortos o largos períodos de tiempo) en diferentes regiones del país y en los Estados Unidos. En México, he vivido en Yucatán, Michoacán, Zacatecas, Tamaulipas, Distrito Federal y Chihuahua; durante estas estancias he sido consumidor de lo que el turismo regional y algunos pobladores consideran como “comida típica”.

Oriundos y prestadores del servicio gastronómico no sólo recomiendan tal o cual comida, sino que –desde su perspectiva– evidencian su conocimiento técnico en la elaboración de platillos y de los productos vegetales y animales que conforman el guiso y son representativos de la región. Lo interesante de habitar por tiempo prologando en dichas regiones es que he logrado ver la cotidianidad de muchos platillos (e incluso otros) que no son valorados como bienes patrimoniales por el Estado a través políticas de identidad y servicios turísticos. Además, muchos platillos que son considerados bienes gastronómicos representativos no están al alcance de todos los habitantes debido a su elevado precio.

En la ciudad de Campeche, por ejemplo, varios restaurantes y hoteles al interior del Centro Histórico son inaccesibles para gran parte de la po-

blación. Si bien existen espacios más o menos económicos para habitantes de clase media, gran parte de la población que cuenta con escasos recursos económicos o que viven en comisarías o poblados alejados de la capital, tienen pocas posibilidades de consumir “su” patrimonio e identidad cultural que profesa el gobierno del estado.

Por otra parte, en la actualidad proliferan los denominados “Pueblos Mágicos” que se diseminan por el vasto territorio nacional. Algunos estados de la república cuentan con más de uno. En diciembre de 2015, movido por el consumo turístico del estado de Campeche decidí visitar el Pueblo Mágico de Palizada, al sur. El viaje duró aproximadamente cinco horas en vehículo personal desde la capital, un tiempo considerable que pocas personas podrían emprender. Previo a la decisión de viajar en auto, exploré –vía Internet- autobuses de la región que llegaron directamente a Palizada, lo cual fue imposible, no hay corridas directas. Lo anterior dificulta a los habitantes y turistas llegar con facilidad al lugar.

El paisaje de la región sur del estado, como he señalado, es diferente al centro y norte. Esta región se caracteriza por poblaciones que llegaron a mediados del siglo XX de otros estados de la República como Michoacán, Guanajuato y Zacatecas, la producción de ganado y de productos lácteos (quesos) forman parte del paisaje patrimonial local. Incluso uno puede encontrar paisajes cubiertos por ganado mayor y vaqueros a su cuidado. Estas estampas parecen pequeños “nortes” empotrados en el sur de México. Una vez llegado a la localidad, me maravillé por el colorido de la infraestructura urbana y del majestuoso e imponente río Palizada que atraviesa la ciudad. No obstante, a pesar de ser un Pueblo Mágico, la infraestructura turística era nula (ausencia de bares, restaurantes, guías de turistas, hoteles). Sin parecer un defensor del turismo mercantil, mi objetivo es argumentar que aun cuando esta localidad figura como Pueblo Mágico, cuyo toque local lo hace distanciarse de los discursos hegemónicos de la nación y la región, la usencia del estado vía políticas turísticas es evidente. Este caso muestra el privilegio de ciertas regiones al interior del mismo estado en detrimento de otras.

Soy consciente de que no todos los Pueblos Mágicos corren con esta suerte. El programa de Pueblos Mágicos se ha convertido en objeto de análisis de urbanistas y científicos sociales interesados en el fenómeno turístico y su impacto entre la población local. Algunos autores se han concentrado en los imaginarios sociales que los habitantes elaboran de su localidad después de su inscripción como Pueblo Mágico. Los imaginarios, por un lado, muestran la misma retórica de las políticas nacionales

y regionales para ensalzar recursos materiales e inmateriales que hacen singular “mágica” a la localidad (a diferencia –según– del resto del país); por otra parte, los imaginarios muestran las desigualdades que experimentan los oriundos de las localidades. Los habitantes más desprotegidos (como los vendedores ambulantes y los pobladores que viven a las afueras de la “magia”) se transforman en sujetos vulnerables al no probar las mieles del turismo (ver Méndez y Sandoval, 2012; Martínez, 2012; Guillén, Valenzuela y Jaime, 2012).

El programa también transforma a los habitantes de estas localidades en “otros”, la intimidad de la vida comunitaria se ve trastocada por los turistas que arriban a la localidad y ven en las prácticas ordinarias de los oriundos manifestaciones impregnadas de magia cultural (Méndez y Sandoval, 2012). Los Pueblos Mágicos deberán seguir siendo objeto de reflexión en la medida en que sus lógicas operan de maneras diversas. Mostré el caso del abandono turístico de Palizada; a diferencia de la promoción turística –aunque desigual– de San Cristóbal de las Casas; de la fuerte identidad regional de Jerez, Zacatecas, a pesar de ser un municipio con un alto índice de población migrante; o, finalmente, los riesgos y temores que implica para los habitantes y extraños visitar Creel en la lejana sierra Tarahumara (Chihuahua), por temor al crimen organizado que impera en gran parte de la serranía del estado.

A mi juicio, los Pueblos Mágicos evidencian lo que he venido sosteniendo en este texto, la construcción imaginaria de los patrimonios locales que continúan siendo producto de decisiones de unos cuantos grupos en el poder, y de la exclusión y mínima participación de la población total de la región. Sin embargo, en estos últimos estudios podemos ver con mayor nitidez la construcción de disputas por los patrimonios locales y regionales entre diversos sectores que intervienen e interactúan con las construcciones patrimoniales.

Los desfiles del día de la campechanía

y la algarabía campechana

A través de un estudio etnográfico sobre los desfiles por el día de la campechanía y la algarabía campechana, ubico algunos símbolos que están inmersos en el ritual, mostrando que sus mensajes reflejan una realidad estrechamente vinculada con lo que se ha denominado “nuestro patrimonio cultural”, en el que se vislumbra una *comunidad simulada* en donde los lazos de solidaridad se establecen y –aparentemente– se borran las dife-

rencias internas. Considero que ciertos elementos de la cultura tienden a escenificarse, a convertirse en simulacros de lo real, en donde los sujetos participan en la producción de imágenes de lo *hiperreal*, a través de prácticas sociales concretas.

A continuación describo sintéticamente ambos desfiles con la finalidad de analizarlos. Me apoyo en las propuestas conceptuales de Turner (1969), Da Matta (2002) y Reyes Domínguez (2003). Los desfiles se presentan como “rituales” cuya finalidad es reforzar la comunidad colectiva “imaginada” (Ayora Díaz, 2002b), escenificar los elementos selectivos del patrimonio cultural, y reflejar sistemáticamente las desigualdades socioeconómicas (Reyes Domínguez, 2003).

Principales características de ambos desfiles

- 1) Uniformidad del traje típico regional con claros matices estéticos y estilizados. La indumentaria está compuesta, en el caso de las mujeres, por una falda de un color específico, con encajes blancos en la parte inferior y en ambos lados de la misma se encuentran dos moños o flores elaborados con la misma tela (generalmente encaje). La blusa es de color blanca y se encuentra bordada en hilo negro con estampas que van desde las flores hasta baluartes.¹⁰ En la parte de en medio, se encuentra bordado el escudo de la entidad, como complementos del “traje típico”, el rebozo y múltiples accesorios como collares, aretes, rosarios. En el caso de los varones, la indumentaria que portan se encuentra compuesta de guayaberas, filipinas o camisas de color blanco y pantalón negro o gris, en la cintura portan una un fajín rojo.
- 2) Ambos desfiles van acompañados con música regional y generalmente se ejecutan bailes folclóricos al ritmo de la jarana.
- 3) Existen escenarios montados en carros alegóricos que muestran monumentos históricos, como la puerta de tierra o de mar, baluartes y kioscos de algún barrio de la ciudad: como San Francisco o San Román.
- 4) El desfile posee una estructura organizada, es decir, los grupos que desfilan se encuentran en orden secuencial, que por lo general ha sido preestablecido. En el caso del paseo por el día de la campechanía lo inicia la presidenta del DIF, es decir, la esposa del gobernador en turno, acompañadas por diversas mujeres que forman parte de alguna dependencia gubernamental; posteriormente, se encuentran las instituciones

10. Los baluartes forman parte de las edificaciones militares construidas para contener los ataques de piratas y filibusteros. En la actualidad, la ciudad aún conserva parte de las murallas, baluartes, baterías y reductos militares.

de la SECUD,¹¹ escuelas primarias, secundarias, preparatorias. También participan aquellas escuelas privadas pertenecientes a la clase alta y media baja; hasta el final se puede apreciar algunas personas que se han adherido al recorrido. En el desfile de la algarabía campechana el orden es un poco más disperso, pero al igual que el anterior, existe una jerarquía implícita, ya que el paseo lo inician los reyes del Carnaval de Campeche y, posteriormente, todas las demás instituciones que ahora ya no aparecen tan colectivamente, sino que éste es representado a través de los reyes de cada institución (educativa, política y civil).

- 5) Se representan personajes históricos o populares que reflejan; por una parte, los oficios cotidianos de la clase social menos favorecida como el panadero, el carbonero, el pescador, entre otros; y por otra, encontramos a personajes históricos como piratas y españoles, campesinos y soldados (escenificando la guerra de castas).
- 6) Ambos desfiles se realizan con participantes y espectadores, estos últimos, por lo general, están vestidos de civiles y acuden a los desfiles en calidad de espectadores.
- 7) Los desfiles tienen como escenario el centro histórico de la ciudad, en especial, la plaza, es aquí donde vemos cómo se entrecruzan tradición, identidad y monumentos. Ambos desfiles se realizan en plena suspensión de la vida ordinaria: se deja de lado la estructura social cotidiana, para pasar a un momento de relajamiento, a una *deestructuración*.

Estos desfiles son organizados por instancias gubernamentales y escolares en los que sólo participan ellos mismos, mientras que la población es espectador y receptor. Es claro que los elementos, símbolos e incluso el proceso ritual del desfile, son rasgos que han sido seleccionados y legitimados por un determinado grupo político. El grueso de la población no es tomado en cuenta para participar, mucho menos las comunidades o municipios que se encuentran fuera de la ciudad.

11. Secretaría de Educación, Cultura y Deporte. Esta institución se encuentra afiliada a la SEP (Secretaría de Educación Pública Federal).

La historia hecha espectáculo

Los desfiles se presentan como fenómenos de comunicación, es decir, “dicen cosas”, transmiten cierta información, avisos o recordatorios o bien son manifestaciones de ideas, sentimientos, emociones, etcétera (Reyes Domínguez, 2003:21). Los desfiles son mecanismos de comunicación donde lo importante es decir *algo*, se crea un discurso que se produce y se dirige a la sociedad misma, de manera implícita hay una relación dialéctica de los elementos que se encuentran en el mundo social ordinario y los que se ponen en juego en el mundo ritual

Este tipo de ritual es organizado por los poderes dominantes, en los que el gobierno mediante estas celebraciones legitima su poder, creando un sentido de unidad a través de la escenificación homogénea del patrimonio cultural regional. Para Da Matta, los desfiles, como mecanismos rituales, tienen la capacidad de *reforzar* o *invertir* lo que están escenificando. El *refuerzo* consiste en llamar la atención sobre las reglas, normas y posiciones sociales ya existentes en el mundo social, se podría decir, que son una extensión de los lineamientos oficiales: “Lo que parece ocurrir es una ampliación de aquello que ya existe, de modo que los rituales basados en el refuerzo (o en la separación) guardan una relación directa con las rutinas del mundo cotidiano” (2002:89). El refuerzo es el mecanismo básico utilizado en la mayoría de los rituales considerados como oficiales o formales, tal es el caso de los desfiles militares y regionales.

Por su parte, la *inversión*

[...] todo indica que el proceso es radical en el sentido de que realmente provoca un desplazamiento completo de elementos de un ámbito a otro en el que normalmente esos elementos están excluidos [...] se trata de juntar lo que normalmente está separado, creando continuidades entre los diversos sistemas de clasificación que operan de manera discreta en el sistema social (2002:91).

Ambos mecanismos se encuentran presentes en los desfiles regionales, ya que por un lado, *refuerzan* los elementos presentes en el orden cotidiano a través de la estructura organizativa del desfile, y por otro, se acentúan los elementos y rasgos culturales que aluden a un patrimonio cultural único. De igual manera se *invierten* elementos porque el desfile posibilita la congregación de diversas clases sociales existentes en la ciudad. También, encontré *inversiones* corporales y de personajes históricos y cotidianos que ordinariamente no suelen encontrarse.

En los desfiles se aprecia lo que Turner ha denominado *liminal* o *liminalidad*, que hace referencia a un estado ambiguo, ya que no se es ni una cosa ni otra, es un espacio en donde el individuo escapa del sistema estructurado de la vida ordinaria; generando la anti-estructura o *communitas*, es “una relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y estatus, sino enfrentados entre sí” (1969:102-138).

Tanto el desfile como las personas que participan en él se encuentran en un tiempo *liminal*, es decir, se encuentran en un contexto extraordinario, diferente al de la vida cotidiana: un momento no estructurado socialmente. El centro histórico suspende sus rutinas diarias para dar paso a acontecimientos que no se encuentran formalmente establecidos en el orden normal de la vida.

Este lapso espacio-temporal da lugar a que los desfiles generen *communitas*. A través del vestido, la música y de exaltar ciertos elementos folclóricos, se intenta comunicar que todos “somos campechanos”, una especie de sociedad idealizada donde no hay clases sociales, en donde se vive en armonía, ricos y pobres entablan lazos afectivos. Estos desfiles subrayan el carácter eminentemente “real”, “verdadero” u “auténtico” de *ser y sentirse* campechano. Este sentido de unidad responde a una historia oficial local que tiende a resaltar personajes, acontecimiento u oficios que responden a tiempos históricos determinados y que son importantes para el desarrollo histórico del estado.

Esta sociedad campechana utópica, refuerza el sentido de hermandad, solidaridad y memoria histórica, algo que en la vida social estructurada no encontramos; se crea una comunidad nostálgica, un simulacro del patrimonio cultural de los campechanos. En contraste, el desfile contiene una estructura jerarquizada; evidenció que la clase dominante es la que se encuentra al inicio del recorrido, que aunque es un desfile del pueblo y para el pueblo, éste se presenta jerárquicamente estructurado y es posible encontrar los sectores socioeconómicos tal cual están en la vida ordinaria de la ciudad.

La sociedad pasa de estar clasificada económica y socialmente, a ser una comunidad mestiza, sobre este punto comenta Reyes Domínguez que el ser mestizo es lo que une a la gente en las expresiones rituales, aunque en la realidad cotidiana, ser mestizo denote un significado de desprecio y vergüenza, asociado normalmente al pobre, al analfabeta, al indígena. Invertir los oficios como son el aguador, el pescador, el carbonero, la tortillera,

son trabajos que en la vida social estructurada no tienen relevancia para la mayoría de los sectores más acomodados de la ciudad (2003:110), pero en el desfile cobran importancia. En este tiempo *liminal* se da la oportunidad de ser lo que no se es en realidad, es decir, *invertir* los papeles que la misma comunidad imaginada ha construido. Por ejemplo, “ser pirata” cuando en la vida ordinaria se es “maestro”.

Siguiendo los contenidos analíticos de los planteamientos de Da Matta y Reyes Domínguez, los desfiles son además un *rito histórico de paso*, ya que marcan la transición de un estado a otro. En el caso de la ciudad de Campeche, dicha transición se da del período colonial al momento de la escisión y conformación en una nueva entidad. La mayoría de los elementos que encontramos en los desfiles son de origen colonial incluido los orígenes del traje típico; por consiguiente, estos acontecimientos o hechos históricos deben de ser plasmados y escenificados en la vida contemporánea, donde aparecen personajes que terminan por convertirse en héroes locales para el discurso oficial dominante, sea éste de carácter histórico o político (Da Matta, 2002:64).

Los elementos culturales que se presentan en los desfiles transmiten mensajes que hacen referencia al *ser* y *sentirse* campechano y a la construcción del patrimonio cultural local; los cuales responden a dos mecanismos rituales: 1) *reforzamiento* al exaltar atributos que recalcan el *ser campechano* y renovar el discurso histórico oficial dominante; 2) *inversión* representado por la exaltación de personajes, ya sea históricos o cotidianos, que en el momento de la escenificación son recreados en una comunidad “auténtica” de lo campechano, una reinención de la tradición o, simplemente, un simulacro de las nostalgias por el pasado; cuando generalmente estos sujetos son despreciados y/o marginados por su condición social, cultural, étnica y económica.

Conclusiones

Las construcciones sociales –discursivas y *performativas*– en torno a los patrimonios culturales han sido atravesadas por instancias del poder (Estado, intelectuales, empresas privadas) las cuales, en la mayoría de los casos han fabricado y elaborado elementos simbólicos acordes a un único proyecto de nación, dejando de lado otros “universos culturales” y silenciando otras formas simbólicas e identitarias de construir el propio patrimonio, es decir, desde los sujetos.¹² Algunos sujetos se piensan de manera diferente al pro-

12. Sujetos hace referencia a la cualidad de la *agencia humana* propuesta por la modernidad. De esta manera, la modernidad y las ciencias sociales ha dejado de ver al individuo como un sujeto pasivo, otorgándole la capacidad o autcapacidad reflexiva. El sujeto moderno,

yecto de identidad que propone el gobierno, las instituciones educativas, el turismo y los medios de comunicación locales. Fuera de los rituales públicos que exhibe el Estado en un proyecto de ciudadanía cultural los individuos recrean en formas polimorfos sus patrimonios e identidades, sea aceptando, rechazando o reelaborando discursos y prácticas *performativas*: recreando comunidades, construyendo simulacros de las mismas, o ejecutando cotidianamente las múltiples formas artísticas de su cultura (véase Barragán, González y Martínez, 2011).

Estos desfiles escenifican una *comunidad imaginada*¹³ que deviene en construcciones socioculturales que enfatizan el *ser campechano*: su centro histórico, su música y danza, su gastronomía, sus personajes heroicos e ilustres. Este montaje escénico oculta realidades inexploradas que, de manera paralela, podrían constituirse en emergentes formas de asociación comunitaria o de reinventar su propio patrimonio cultural. Estos discursos totalizadores han tratado de borrar las diferencias y han apostado por la igualdad de los ciudadanos de la entidad, anulando las diferencias de ser y sentirse campechano y las historias locales que se gestan al interior de una región. Los rituales políticos y, por ende públicos, han tratado de llevar a otros lugares sus propuestas de identidad cultural campechana, la cual es rechazada o reinterpretada por los pobladores de otros municipios; por ejemplo, numerosas poblaciones del Camino Real (al norte del estado) y Ciudad del Carmen (isla situada en el Golfo de México). Sostengo que el patrimonio cultural de Campeche debe de entenderse como la diversidad de expresiones identitarias y patrimoniales de los más variados grupos sociales que conforman el territorio del estado y no sólo de un proyecto único que homogenice a la población.

en este caso el *ser campechano*, no es un ente inerte que obedece al pie de la letra todos los discursos oficiales y reglamentados por la sociedad, sino que éste se ha convertido en un sujeto voluntario, que es capaz de aceptar, rechazar, negociar o reelaborar los discursos externos que construyen su ser (al individuo como sujeto) y a la comunidad (los procesos múltiples de la identidad colectiva).

13. Cabe afirmar, que no porque sea *imaginaria* o se encuentre a nivel de la representación (ideal) no produzca acciones concretas en los individuos.

Bibliografía

- Ayora Díaz, I. S. (1999). “Pastores hiperreales y bandidos en Cerdeña, Italia”, en: Gabriela Vargas Cetina (coordinadora), *Mirando... ¿hacia fuera? Experiencias de investigación*. México: CIESAS/SEP/CONACYT, 121-140.
- Ayora Díaz, I. S. (2002). *Globalización, conocimiento y poder. Médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*, México: UAY, Plaza y Valdés.
- Ayora Díaz, I. S. (2002b). “Recreaciones de la comunidad: espacios translocales en la globalización”, en: *Cuadernos de bioética*, (10) [consultado en: www.cuadernos.biotica.org.]
- Ayora Díaz, I. S. (2007). “Consumiendo lo local: Turismo y comida en Yucatán”, en: Igor Steffan Ayora Díaz (editor), *Globalización y consumo de la cultura en Yucatán*, Mérida, Yucatán:UAY, 75-107.
- Barragán López, E., R. E. González Hernández, J. A. Martínez Ayala, coordinadores (2011). *Temples de la Tierra Caliente. Expresiones artísticas en la cuenca del río Tepalcatepec*, Zamora, Mich.:El Colegio de Michoacán.
- Baudrillard, J. (2002). *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós.
- Bonfil Batalla, G. (2003 [1987]). *México profundo. Una civilización negada*, México:Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2003). *La distinción. Criterios y bases sociales del buen gusto*, México:Siglo XXI.
- Da Matta, R. (2002). *Carnavales, Malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*, México:FCE.
- Díaz Berrio, S. (2001). *El Patrimonio Mundial Cultural y Natural: 25 años de aplicación de la convención de la UNESCO*, México:UAM.
- Florescano, E. (1997). “El patrimonio nacional. Valores, usos, estudio y difusión” en Enrique Florescano (coordinador), *El patrimonio nacional de México, Tomo I*, México: FCE, 15-27.
- Foucault, M. (2005 [1976]). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1997). “El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional” en Enrique Florescano (coordinador), *El patrimonio nacional de México, Tomo I*, México:FCE, 57-86.
- Guillén Lúgigo, M., M. E. Jaime Rodríguez y B. A. Valenzuela (2012). “Efectos del programa Pueblos Mágicos en los residentes locales de El Fuerte, Sinaloa. Una aproximación al estudio de los imaginarios sociales” en Francia Baños, José Alfonso, Adriana Inés Olivares González y María Teresa Pérez Bourzac (compiladores), *Memorias 4º Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, México:Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, El Colegio de Sonora, 781-788.

- Hernández López, J. J. (2011). “El paisaje agavero, patrimonio cultural de la humanidad” en Guillermo De la Peña (coordinador), *La antropología y el patrimonio cultural de México, Tomo III*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 248-304.
- Martínez, C. (2012). “Los atractivos de un pueblo mágico: Álamos y sus linderos”, en: Francia Baños, José Alfonso, Adriana Inés Olivares González y María Teresa Pérez Bourzac (compiladores), *Memorias 4º Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, El Colegio de Sonora, 789-802.
- Massa, P. (1998). “Antropología y patrimonio cultural. Un estudio sobre los monumentos a los caídos”, en: *Alteridades*, 8 (16), 85-94.
- Melé, P. (1998). “Sacralizar el espacio urbano: el centro de las ciudades mexicanas como patrimonio mundial no renovable”, *Alteridades*, 8 (16), 11-26.
- Méndez, E. y Y. Sandoval (2012). “La ‘magia’ puesta en valor: ¿es el mapa de lugares turísticos de los mexicano una frontera inexpugnable?”, en: Francia Baños, José Alfonso, Adriana Inés Olivares González y María Teresa Pérez Bourzac (compiladores), *Memorias 4º Coloquio Internacional Ciudades del Turismo. El siglo XXI y los procesos del turismo: nuevos turistas, nuevos destinos*, México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, El Colegio de Sonora, 803-819.
- Nivón Bolán, E. (1998). “La construcción de la centralidad. A propósito de usos e imaginarios del centro histórico de México”, en: *Alteridades*, 8 (16): 179-182.
- Negrete O. y B. Cottom (2000). *Leyes estatales en materia del patrimonio cultural. Tomo I y II*, México: INAH - CNCA.
- Pérez Ruiz, M. L. (1998). “El patrimonio cultural de México”, en: *Alteridades*, 8 (16): 183-186.
- Reyes Domínguez, G. (2003). *Carnaval en Mérida. Fiesta, espectáculo y ritual*. México: INAH, UAY.
- Rosas Mantecón, A. M. (1998). “Pensar nuestros patrimonios. A propósito del libro de Guillermo Bonfil Batalla”, en: *Alteridades* 8 (16), 85-94.
- Rosas Mantecón, A. M. (2005). “Las disputas por el patrimonio. Transformaciones analíticas y contextuales de la problemática patrimonial en México”, en: Néstor García Canclini (editor), *La antropología urbana en México*, México: UAM-Iztapalapa, FCE, 60-95.
- Tenorio Trillo, M. (2009). *Historia y celebración. México y sus centenarios*, México: Tusquets.
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual*, España: Taurus.

Recibido: 27 de noviembre de 2015 Aprobado: 23 de febrero, 2016