

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA IMAGEN DE CULTO DESDE LA RESTAURACIÓN ESTATAL MEXICANA. INCOMODIDAD Y PROFANACIÓN

EVA ASTRID ALSMANN LÓPEZ

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)

México

Aceptado para publicación el 25 de noviembre 2024

Resumen

En México las imágenes de culto históricas son consideradas monumentos y, por lo tanto, patrimonio nacional protegido legalmente por el Estado a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En su cotidianidad son usadas en rituales religiosos desde hace centenas de años por las comunidades que las han heredado desde la época colonial. Cuando el Estado, acuerpado en lxs restauradorxs, entra a la comunidad a restaurar un santo, una virgen, un cristo éstos se convierten en objetos de disputa en cuanto a la toma de decisiones sobre su materialidad, el acercamiento a ellos como representaciones y la ambigüedad sobre su pertenencia. Con esto en mente, aquí analizo algunos mecanismos de patrimonialización implementados desde el INAH, en general, y la restauración, en específico, y algunas de sus consecuencias. Uso herramientas teórico metodológicas de los Estudios Culturales y la Crítica Poscolonial (como la noción del tutelaje del Estado como ejercicio de poder) para proponer que la patrimonialización llevada a cabo en la coyuntura de nuestra intervención de restauración de esculturas policromadas/imágenes de culto es disruptiva y violenta para sus comunidades y que parte de esa violencia está atravesada, insospechadamente, por la profanación que llevamos a cabo con nuestros discursos y pedagogía patrimonialistas. No solamente busco evidenciar la incomodidad y extrañeza que introducimos con nuestra intervención, sino también incomodar a mis colegas invitándoles a pensar en los silenciamientos, lo oculto a la vista que desde la profesión no se analiza de manera crítica.

Palabras clave: patrimonialización estatal, tutelaje del Estado, prácticas de restauración, violencia epistémica.



THE PATRIMONIALIZATION OF THE CULT IMAGE FROM THE MEXICAN STATE RESTORATION. DISCOMFORT AND PROFANATION

Abstract

In Mexico historical cult images are considered monuments and, therefore, national heritage legally protected by the State through the National Institute of Anthropology and History (INAH). In their daily lives they are used in religious rituals for hundreds of years by the communities that have inherited them since colonial times. When the State, embodied in restorers, enters the community to restore a saint, a virgin, a Christ, these become objects of dispute regarding the decision-making about their materiality, the approach to them as representations and the ambiguity about their ownership. With this in mind, I analyze some patrimonialization mechanisms implemented by the INAH, in general, and restoration, specifically, and some of their consequences. I use theoretical and methodological tools from Cultural Studies and Postcolonial Criticism (such as the notion of State tutelage as an exercise of power) to propose that the patrimonialization carried out in the context of our intervention to restore polychrome sculptures/cult images is disruptive and violent for their communities and that part of this violence is crossed, unsuspectedly, by the profanation that we carry out with our patrimonialist discourses and pedagogy. I do not only seek to highlight the discomfort and strangeness that we introduce with our intervention, but also to make my colleagues uncomfortable by inviting them to think about the silencing, that which is hidden from view that is not critically analyzed by the profession.

Keywords: state patrimonialization, state tutelage, restoration practices, epistemic violence.

A PATRIMONIALIZAÇÃO DA IMAGEM DE CULTO A PARTIR DA RESTAURAÇÃO ESTATAL MEXICANA. DESCONFORTO E PROFANAÇÃO

Resumo

No México as imagens de culto histórico são consideradas monumentos e, portanto, patrimônio nacional legalmente protegido pelo Estado por meio do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH). Em seu cotidiano elas são utilizadas em rituais religiosos há centenas de anos pelas comunidades que as herdaram desde os tempos coloniais. Quando o Estado, encarnado em restauradores, entra na comunidade para restaurar um santo, uma virgem, um Cristo, estes se tornam objetos de disputa quanto à tomada de decisão sobre sua materialidade, a abordagem a eles como representações e a ambiguidade sobre



sua titularidade. Com isso em mente analiso alguns mecanismos de patrimonialização implementados pelo INAH, em geral, e de restauração, em específico, e algumas de suas consequências. Utilizo ferramentas teóricas e metodológicas dos Estudos Culturais e da Crítica Pós-colonial (como a noção de tutela do Estado como exercício de poder) para propor que a patrimonialização realizada no contexto da nossa intervenção de restauração de esculturas policromadas/imagens de culto é disruptiva e violenta para suas comunidades e que parte dessa violência é atravessada, insuspeitadamente, pela profanação que realizamos com nossos discursos e pedagogia patrimonialistas. Não busco apenas destacar o desconforto e a estranheza que introduzimos com nossa intervenção, mas também deixar meus colegas desconfortáveis, convidando-os a pensar sobre o silenciamento, aquilo que está oculto da vista e que não é analisado criticamente pela profissão.

Palavras-chave: patrimonialização estatal, tutela estatal, práticas de restauração, violência epistêmica.



Introducción

En México mucho del patrimonio cultural es responsabilidad legal del Estado y es protegido, principalmente, por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL). La ley vigente en la materia, Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH) (2018), considera monumentos a aquellos bienes que, con base en una decisión cronológica, se designan como arqueológicos (prehispánicos hasta la época del contacto español), históricos (del siglo XVI hasta finales del XIX) y artísticos (siglo XX en adelante). Los bienes arqueológicos son propiedad inalienable de la nación, mientras que los históricos y artísticos son considerados monumentos solamente si cumplen con la definición de ley.

Las imágenes de culto han sido cuidadas dentro de estructuras sociales que se remontan a la época colonial, como las mayordomías y cofradías. Al igual que otros objetos que están en uso dentro de sus comunidades desde hace centenas de años son monumentos históricos, siempre y cuando hayan pertenecido o pertenezcan a los inmuebles construidos entre los siglos XVI y XIX, que fueran templos, conventos, seminarios,

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. (Art. 36, párrafo I, LFMZAAH, 2018)

Es evidente que desde la ley ya se comienza a patrimonializar a estos objetos, al designarlos monumentos y ponerlos bajo la protección del INAH, cuya ley orgánica contempla el concepto de patrimonio cultural (Art. 2, Ley Orgánica del INAH, 2015).

Si bien en la LFMZAAH (2018) se considera la coparticipación de gobiernos estatales y municipales, organizaciones sociales, comunidades e individuos, se condiciona a que sea bajo la regulación y sanción del INAH y el INBAL (Pérez Ruiz, 2012). El involucrar al Estado en las disposiciones sobre las imágenes de culto, cuando éstas han sido parte de los usos y costumbres de sus comunidades –amén de su carácter religioso y sagrado– implica, en la mayoría de los casos, convertirlas en objetos de disputa no solamente en cuanto a la toma de decisiones sobre su materialidad, sino en el acercamiento a éstas como representaciones (Hall, 2010). Con esto en mente, en este artículo analizo algunos mecanismos de patrimonialización implementados desde el INAH en general, y desde la restauración en específico, así como algunas de sus consecuencias. Para ello utilicé la contextualidad radical herramienta teórico-metodológica de los Estudios Culturales desarrollada a partir del trabajo intelectual de Stuart Hall, estableciendo, mediante la *articulación* (Grossberg, 2009) un diálogo entre las leyes, políticas públicas y la práctica estatal de restauración, y su recibimiento en las comunidades. También exploro cómo se patrimonializa a la imagen de culto mediante el tutelaje y prescripciones de matriz colonial, introyectados y naturalizados desde la enseñanza de la profesión.

Comienzo por contextualizar a la restauración estatal, lugar desde donde escribo y me desplazo. Posteriormente, discuto la ambigüedad con la que se concibe al patrimonio a partir de su doble noción de herencia y propiedad (Hernández Sánchez, 2016) insertando a las imágenes de culto en la discusión. Continúo con la pedagogía que desde la restauración se implementa para patrimonializarlas en sus comunidades, estableciéndola como una forma de tutelaje del Estado (Rufer, 2016) a partir de la noción de *poder tutelar* (de Souza Lima, 2018; Lugones, 2023). Recurro después al análisis de una viñeta etnográfica, entendida desde las historietas como la representación gráfica de un tiempo o espacio mínimo significativos (Alsmann, 2024). Desde mi experiencia como restauradora estatal sostengo que la patrimonialización llevada a cabo en la coyuntura de intervención de conservación-restauración de imágenes de culto es disruptiva y violenta, hecho que apenas comienza a verbalizarse en el gremio mexicano, pero sin un análisis de fondo. Al final de la discusión, propongo que una parte de la violencia, insospechadamente está atravesada por la profanación llevada a cabo desde nuestras prácticas restauradoras, buscando no solamente evidenciar la incomodidad y extrañeza introducida con nuestra intervención, sino también incomodar a mis colegas invitándoles a pensar en los silenciamientos, lo oculto a la vista que desde la profesión no se analiza de manera crítica.

La restauración desde el Estado

La restauración como profesión en México surge en el seno estatal, y está directamente relacionada con organismos internacionales que pretendían entrenar profesionales en conservación del patrimonio a nivel mundial. Lo que hoy es el Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de los Bienes Culturales (ICCROM), auspiciado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, siglas en inglés), comenzó a buscar en la década de 1960, sedes regionales para su enseñanza. México, a través del INAH, fue el candidato aceptado, creándose a finales de esa década dos centros que dieron paso a lo que hoy son la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) y la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRyM). Durante las primeras tres décadas desde la creación de la restauración como profesión en nuestro país, lxs únicxs restauradorxs a nivel nacional eran egresadxs de esta escuela. A esto se suma que la profesión sigue los criterios asentados por el INAH, derivados, a su vez, de Cartas y otros documentos redactados por organismos internacionales como los mencionados. Incluso, si un restauradxr de práctica privada pretende intervenir patrimonio contemplado por la ley, tiene que solicitar una licencia al INAH demostrando que seguirá los lineamientos exigidos. Con esto busco señalar el control que, de una u otra forma, tiene el Estado sobre la restauración profesional en México, además de plantear que lxs restauradorxs trabajamos dentro del paradigma patrimonialista (Alsmann, 2024; Vega Cárdenas, 2017) moldeado desde Occidente.



Los vínculos con UNESCO, y la candidatura de México como sede, fueron parte de una fuerte política diplomático-cultural del Estado mexicano para consolidar una imagen de líder regional en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, acudiendo al arte y la cultura para fortalecer la identidad nacional al interior y exterior, operando “una campaña de largo alcance que propició la profesionalización de las disciplinas directamente relacionadas con el descubrimiento, resguardo, conservación y exhibición del patrimonio de carácter identitario” (Garduño, 2020, p. 67). De ahí la creación de instituciones de enseñanza superior dedicadas al ámbito cultural y patrimonial, y de nuestros museos nacionales, tendientes hacia la monumentalidad y la alta calidad estética de los bienes en exhibición.

Al principio se hablaba de la obra de arte como aquello a ser restaurado siguiendo la tendencia europea que también plantea -hasta la fecha- la importancia de la ciencia como aporte de autoridad y credibilidad a la disciplina. En la década de 1990 se comenzó a hablar de bienes culturales; sin embargo, muchos de los criterios principales pensados desde la restauración de arte no cambiaron.

Actualmente en México predominan dos enfoques en conservación: uno dirigido a los materiales (*Material-based conservation*); y otro a los valores (*Values-Based Conservation*) (Sully, 2013). Aunque es la materia la que se interviene con nuestros procesos, con este segundo enfoque se desplaza la importancia que, en un primer momento, se ponía en la materialidad a los usos, funciones y valores de los objetos, otorgados no solamente por lxs especialistas conservadorxs, sino por la sociedad que los usa, para significar la relevancia cultural propuesta en la Carta de Burra (ICOMOS, 2013). Sin embargo, al ser, en realidad, los expertos los que designan la relevancia cultural, hay sesgos importantes. Acudo a un documento recomendado por la Carta recién mencionada para ejemplificar esto.

Ask First. A guide to respecting Indigenous heritage places and values, de la Comisión del Patrimonio Australiano, sugiere en su título que al preguntar a los indígenas australianos sobre sus lugares y objetos sagrados se les está respetando. Sin embargo, para su redacción también se consultó a la industria, el gobierno, la *Commonwealth* y a expertxs en patrimonio (Australian Heritage Commission, 2002, p. 3). De hecho, el documento va dirigido a una serie de interesadxs (*stakeholders*), entre ellos el sector minero, la industria, desarrolladores, investigadorxs y profesionales del patrimonio. No se puede evitar sospechar que el peso de las opiniones no es el mismo, considerando la historia de expolio y genocidio cometidos por el régimen colonialista sobre los indígenas, lo que ha derivado en una relación hasta la fecha no equitativa. Como lo plantean Carolina Crespo *et al.* (2007) el patrimonio constituye un espacio de disputa política, económica y simbólica en donde convergen y accionan agentes como el Estado, el sector privado, lxs intelectuales, los movimientos sociales, etcétera.

En la restauración estatal mexicana también se han observado sesgos a la hora de designar la valoración de los bienes culturales, cayendo en un ejercicio subjetivo depen-



diente del capital cultural, experiencia de/la/le profesionista y el tipo de bienes que atiende (Peñuelas, 2015). Asignar valores forma parte del proceso patrimonializador, es decir, se identifica al objeto a restaurar como patrimonio de la nación y a partir de esto se decide por qué es importante. Desde que estudiamos la licenciatura, nuestra aproximación a las imágenes de culto es desde ese lugar, concibiéndolas como *esculturas policromadas en madera*. De hecho, casi nadie en el gremio se refiere a ellas como *imágenes*. Las estudiamos desde su materialidad y manufactura, valorándolas como documentos históricos y estéticos. Al trabajar con el enfoque orientado hacia los valores buscamos contextualizar el bien a restaurar agregándole etiquetas como “valor religioso” y “valor sociocultural”, creyendo que estamos abarcando la manera en cómo el otro “valora su patrimonio”; pero, lo más común que nos preguntamos con respecto a los otros —los usuarios— es cómo usan los objetos para explicar por qué presentan ciertos daños. Al pensar los rituales y costumbres alrededor de los bienes como posibles fuentes de deterioro *antropogénico* nos entrenan, tanto en la escuela como en la vida profesional, para erigirnos como una voz de autoridad cuya finalidad es conservar al patrimonio material a como dé lugar, incluso si eso implica rescatarlo de sus propias comunidades, que, en su ignorancia (supuestamente) lo ponen en riesgo.



Figura 1. Hermandad del Santo Entierro apoyando a la mayordoma de San José para cuidar el pudor de la imagen mientras se le cambian sus vestimentas. Parroquia principal de Teocelo, Veracruz. Fotografía de la autora, febrero de 2024.



Aquello conlleva silenciar mucho de lo que rodea a estos objetos venerados. Nos olvidamos de que son parte de su vida cotidiana; reciben rezos, son objeto de rituales, salen a procesión en su día, y acompañan a otras cuando les toca festejar su santo. Amanecen de buenas o se enojan. Tienen pudor, y solamente unos cuantos privilegiados tienen permitido cambiarles de vestimenta (ver la Figura 1). Caminan, se ponen pesados si no quieren moverse de su lugar y dejan su huella como testimonio de sus apariciones, si así lo deciden (Ver Costilla, 2015; Neff, 2012; Ramírez Maglione, 2018). En torno a ellos, se celebran misas, rituales, fiestas. En Tequila, Veracruz, por mencionar un caso, existen sesenta y seis mayordomías, con el mismo número de imágenes. La gente, en su mayoría hablante del *náhuatl*, se refiere a ellas como *totatzitzimen*, es decir, *santitos sagrados* (Cotlame, T., comunicación personal, 4 de agosto de 2021) o *totatzin*, que significa *diosito o santo* (Mazahua, J. L., comunicación personal, 6 de septiembre de 2021), una referencia directa de lo que para ellxs representan. Religión, sacralidad, metafísica, divinidad, no hay una sola manera de describir lo que rodea a las imágenes, o emana de ellas. Es algo con tantos significados como subjetividades. Más que buscar herramientas o respuestas para poder conocer algo subjetivo e inabarcable, me importa llevar la mirada a eso que se pone en juego y que, de varias maneras, es disruptivo cuando la “restauradora estatal” entra en las comunidades incidiendo en el objeto venerado y sus usuarixs.

Patrimonio ¿propiedad o herencia? El beneficio de la ambigüedad

Nuestro discurso patrimonialista se difunde no solamente a través de nuestra intervención de restauración, también lo hace con el material didáctico —manuales, carteles, trípticos, videos—diseñado desde la CNCPC. En este usan términos como: *obra, bien cultural, patrimonio cultural, objeto cultural, esculturas*. Aparece la mención de *imagen* raramente cuando se apela a las comunidades o autoridades eclesiásticas para que permitan nuestro involucramiento en algo directamente relacionado con ellas, como se lee en esta cita:

Debe erradicarse la idea de que, si se manifiesta al INAH la existencia de las imágenes pertenecientes al templo, éstas irán a parar a un museo. Es importante que el INAH registre en sus sistemas institucionales la existencia de los bienes, no para adueñarse de ellos, sino para poder, en coordinación con las comunidades, protegerlos. (CNCPC-INAH, 2021, p. 17)

Podemos percibir cierta ambigüedad en la palabra *adueñarse* y la manera en cómo se le habla a la comunidad. ¿No nos adueñamos de las imágenes desde el momento en que las convertimos en un bien cultural profano? ¿Desde el acto mismo de despojar estas imágenes de la importancia y el sentido con los que nacieron? ¿No nos las adueñamos cuando le damos instrucciones a la comunidad de cómo cuidarlas? ¿O siempre hemos sido sus dueñxs? Después de todo, son patrimonio de la nación ¿o no?



El artículo 30 de la Ley General de Bienes Nacionales (2023) señala que la Secretaría de Cultura es la “competente para poseer, vigilar, conservar, administrar y controlar los inmuebles federales considerados como monumentos arqueológicos conforme a la ley de la materia [...]”. La ambigüedad que reviste a las palabras que indican posesión, vigilancia, administración y control es utilizada constantemente por el Estado. Aunque las leyes son más estrictas con los materiales arqueológicos, los discursos estatales se permiten generalizar a través de operaciones metonímicas y juegos con deslices de sentidos: los monumentos son patrimonio, el patrimonio no es solamente arqueológico, los materiales coloniales y decimonónicos también lo son y, por lo tanto, son propiedad de la nación; después de todo, están protegidos por la misma ley.

El pretender que la legislación es suficiente para separar a la sociedad del patrimonio cuando el Estado lo requiera, nos impide comprender contextos complejos, e introduce conflictos, ya que se llega con la actitud de *hacer valer la ley*, no de establecer un diálogo. Isabel Villaseñor (2012) menciona un lamentable caso sucedido en 2008 en la zona arqueológica de Chinkultic donde policías arremetieron contra ejidatarios para recuperar el control del sitio, matando a seis de ellos. Las leyes “permiten” la participación de actores sociales, pero solamente si se dan de alta como coadyuvantes del Instituto o si actúan bajo su supervisión:

Los integrantes de las iglesias, agrupaciones o asociaciones civiles o religiosas están obligados a llevar a cabo las acciones que sean necesarias para lograr que los bienes culturales en su custodia sean preservados en su integridad y valor, conforme a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. (CNCPC-INAH, 2021, p. 15)

Esta ambigüedad sobre la propiedad, custodia, usufructo y responsabilidad en la toma de decisiones genera disputas. Como sugiere Cristóbal Gnecco (2012) al regular al patrimonio no se discute sobre éste y se le convierte en un asunto técnico, con especialistas designados para vigilarlo, protegerlo, excavarlo, restaurarlo. Nos hemos visto en situaciones en las que tenemos que explicar a las comunidades por qué sus bienes no son solamente de ellxs, y por qué unxs extrañxs del gobierno están ahí colocando sellos de clausura y hablando de sanciones; decidiendo sobre sus santos, vírgenes, templos.

Además de sus legislaciones el Estado incide en el plano de lo simbólico con respecto a lo patrimonial dentro de la construcción identitaria nacional, que, desde la época posrevolucionaria, se erigió como el México mestizo de raíces prehispánicas y españolas, y que, con sus bemoles, sigue operando. Para ello fue fundamental la apropiación de los testimonios materiales de las culturas prehispánicas, planteándolos como una herencia de nuestros antepasados. Coincido con Alberto Hernández Sánchez (2016) quien busca desmitificar esa idea de que, como nación, hemos heredado el patrimonio cuando, en realidad, se trata de un proceso de apropiación, entendido como *hacer propio lo que es ajeno*. La noción de patrimonio no solamente contiene un sentido de herencia, sino también de propiedad y con éste se opera, porque para que la herencia suceda “debe de existir el acto



deliberado de heredar por parte del propietario original de los bienes en cuestión. Sin este acto de intención, no hay herencia” (Hernández Sánchez, 2016, p. 19).

En dos períodos diferentes de la historia de la nación se buscó una apropiación de los bienes materiales religiosos. En la época de la Reforma, a partir de 1855, se promulgaron leyes separando al Estado de la iglesia y obligándola a vender sus bienes y propiedades con el fin de restarle poder ya que, hasta ese momento era dueña de más de un tercio del territorio del país. Esto desató una guerra civil que duró de 1857 a 1860. Por otra parte, la Cristiada o guerra Cristera se dio de 1926 a 1929 a raíz de que los primeros gobiernos posrevolucionarios aplicaran medidas severas para regular el culto religioso. Los templos fueron cerrados con el pretexto del gobierno de hacer inventarios, puesto que legalmente ya eran patrimonio nacional; ante esto, la gente creyente se amotinó y corrió la sangre (Meyer, 2005). Más de 250,000 personas murieron y no hubo lado vencedor, sino negociaciones. Durante estos conflictos, la persecución al clero y feligreses, así como la destrucción de los bienes de culto por parte del Estado fue brutal, por lo que podemos afirmar que muchas de las imágenes y otros bienes venerados que han llegado hasta nuestros días, fueron protegidos por sus creyentes durante esos eventos, arriesgando incluso su vida. Esto quedó marcado en el santoral católico, ya que, de los treinta y un santos mexicanos, veintiséis participaron en la Guerra Cristera (Nájar, 2020).

Es irónico que los bienes que sí fueron heredados -en términos de que quien otorga y quien recibe la herencia está presente en el proceso- son a los que se tiene un acceso más complicado desde el Estado. ¿Cómo pensar lo colonial, lo atravesado por años de fe católica, como parte de la identidad nacional del Estado-nación laico? ¿Cómo apropiarse de algo heredado bajo otros términos, es decir, una herencia que opera en otra epistemología, para convertirlo en patrimonio nacional? Aunque, al parecer, el Estado ya aprendió que intentar tomar el control de manera física de los bienes venerados implica desatar un conflicto sanginario, se continúa buscando la injerencia por lo menos en el plano de las representaciones. Nombramos las imágenes de culto como monumentos históricos, y por extensión, en patrimonio nacional. Cristóbal Gnecco (2021) afirma que “la patrimonialización no es sólo un acto que nombra; también es un acto que crea marcas, de las que hace un uso exclusivo” (p. 320). Lxs restauradorxs al nombrarles *como esculturas policromadas en madera*, ponemos el énfasis en cómo y con qué materiales fueron hechas, congelándolas en el tiempo histórico en que fueron creadas. Al entrar a una comunidad con el fin de restaurarlas, probablemente soy la primera presencia estatal que les enseña que su imagen es patrimonio nacional. Dentro de esa dinámica, como profesionista, me atrevo a darles consejos de cómo cuidar las imágenes *realmente*, sin detectar, muchas veces, la violencia epistémica que ejerzo al hacerlo. Maya Lorena Pérez Ruiz (2012) menciona que el patrimonio cultural, desde las instituciones del Estado, se concibe como natural e intrínseco y oculta los procesos y criterios con los cuales estos bienes han sido seleccionados, conservados y difundidos como nacionales. Al encarnar al Estado-nación y su ideología,



me apropio de una imagen de culto para conservarla bajo los estándares patrimonialistas sin sospecharlo, porque tenemos naturalizado al patrimonio desde la licenciatura. Al darse la apropiación de un bien se lleva a cabo un “despojo” y, al mismo tiempo, un acto de “posesión”. En la construcción y justificación del despojo-posesión es donde el término *patrimonio* resulta bastante operativo pues reivindica la propiedad mientras ayuda a establecer la “idea de herencia”, una ficción; lo que ocurre es un “despojo del pasado” de manera simbólica (Hernández Sánchez, 2016, p. 32). Su control es importante porque, como destaca Jesús Antonio Machuca (2005), el patrimonio

adquiere la importancia de un correlato simbólico, puesto que sirve de fondo y dota de sentido a las instituciones y el quehacer social. Sin embargo, también lo ha sido como referente de un fenómeno de estadolatría. [...] lo que se hace por el patrimonio contribuye al mismo tiempo a pulir la imagen del Estado. El patrimonio cultural como construcción de una representación social, se halla históricamente ligado a la formación institucional del Estado. (p. 145)

No es erróneo entonces suponer que la patrimonialización desde el Estado busca no solamente su protección, sino su control, aunque esto conlleve la constante disputa con ciertos actores sociales, mediada con el beneficio de la ambigüedad ya planteada.

Además de lo ya mencionado me pregunto: ¿cómo se patrimonializa a la imagen de culto desde las prácticas restauradoras *in situ* y cómo esto da origen a muchos de los conflictos que se dan al trabajar en comunidades? La tendencia desde las políticas públicas ha sido trabajar con las comunidades y volverlas corresponsables: involucrar al mayor número de personas de todas las edades en el cuidado de su *patrimonio* enseñándoles su puesta en valor. *Educación patrimonial*, le llamamos. Veamos cuál ha sido nuestro acercamiento con las comunidades desde nuestra pedagogía. ¿Cómo incorporamos, empírica y discursivamente, a las imágenes en nuestro paradigma patrimonialista más allá de lo que dice la ley?

Educar para conservar

A mediados de los años noventa en lo que ahora es la CNCPC se implementaron algunos proyectos piloto de atención a patrimonio en comunidades. De las experiencias vividas se rescataron metodologías para continuar con el trabajo, desde el Departamento de Atención a Comunidades de dicha coordinación, organizando talleres de reflexión y valorización para que reconocieran su *patrimonio*:

se le da una pequeña exposición del concepto de patrimonio, de los diferentes objetos que lo conforman [...] a partir de esto se les solicita que ellos reflexionen sobre cuál es su patrimonio y a partir de esa reflexión surge ese reconocimiento de lo que es suyo. (Noval, 2005, p. 17)



Dicho de otro modo, la opinión que se rescata de las comunidades es aquella que se obtiene después de haberles enseñado nuestra propia versión de lo que sus bienes deben significar. En palabras de Noval (2006), colega a cargo del departamento mencionado,

estas comunidades, además de ser sus legítimos propietarios deben ser incorporadas en la responsabilidad de conservar ese patrimonio en pleno conocimiento de sus valores, para su disfrute. [...] queremos acercar a la comunidad con su patrimonio, responsabilizarla de él pero con mayor conocimiento de causa. (p. 4-5)

Una vez más aparece la ambigüedad sobre la propiedad y responsabilidad para con el patrimonio. La respuesta no siempre ha sido positiva, ya que nuestra intervención forzosamente genera extrañeza (Alsmann, 2024; Mier, 2002), pleitos sobre la toma de decisiones entre facciones comunitarias, rechazo y conflictos varios. Después de varias experiencias negativas se tomó la decisión de trabajar, solamente, con comunidades que hicieran una solicitud al INAH para restaurar sus bienes (Noval, 2005). Mientras se restaura, se procura incluir actividades dirigidas a enseñarles a valorar su patrimonio e interesar a las comunidades por su conservación. La pregunta lógica que surge es ¿por qué si las comunidades expresaron su interés en restaurar sus bienes y se acercaron al INAH para pedir apoyo, damos por sentado que hay que enseñarles a valorarlos? ¿No es innegable que han cuidado de sus imágenes? Después de todo han llegado a nuestros días después de varios siglos de vida e importantes conflictos armados. ¿No es evidente que si están pidiendo ayuda es porque les importa?

Sí les importa; está claro desde que se acercan al INAH y se anotan en una lista de espera cumpliendo pacientemente con los requisitos burocráticos. Pero, también sabemos que lo que ellxs esperan de una restauración es una pieza renovada, incluso repintada con colores y tonalidades diferentes. Nosotrxs restauramos bajo estándares de Occidente, que han sido revisados y acordados por expertxs, respetando los materiales originales con el fin de conservarlos para futuras generaciones. Claro que esto último solamente se logra enseñando a lxs responsables cómo cuidar de las piezas, señalándoles aquellos errores que han cometido en detrimento de *su patrimonio*. Así que para evitar malos entendidos debemos procurar estar en la misma página, a saber: la nuestra. Asimismo, cuando detectamos bienes de importancia histórica o estética, pero abandonados por sus comunidades, se les invita a incluirlos en sus vidas como un rasgo identitario propio:

Se debe tratar de insertar el patrimonio cultural como ese factor que les permite a todo grupo social hacerse identificable; que les permita pensar, sentir y ver las cosas desde el punto de vista del grupo de pertenencia o de referencia; lograr que ese patrimonio, quizás olvidado o subvaluado, recupere esa identidad, ese valor central en torno al cual la comunidad logre volver a organizar su relación con el mundo. (Noval, 2019, p. 110)

A través de estas prácticas mencionadas tutelamos al patrimonio y a las comunidades a conveniencia del primero bajo nuestros estándares. ¿Qué implica tutelar el pa-



rimonio? Si buscamos el significado de diccionario, tutelar es “ejercer la tutela”; “que guía, ampara o defiende” y “perteneciente o relativo a la tutela de los incapaces”. En un primer momento, se relaciona con lo judicial, como el cuerpo especializado para investigar el robo del patrimonio cultural en México: Gendarmería de Tutela del Patrimonio Cultural de la Guardia Nacional. Sin embargo, significa también decidir qué es lo mejor para éste, siendo la figura más capaz para tales fines, a diferencia de los otros, quienes son considerados incapaces (mentales o civiles). En este sentido, la SECUL, el INAH, el INBA y las instancias de cultura regionales y locales tutelan desde el Estado, lo que conlleva un ejercicio de poder con características específicas que rebasa las acciones enmarcadas en lo legal-judicial.

La noción de *poder tutelar* permite entender cómo opera la tutela del patrimonio en el contexto amplio y relacionado con las construcciones identitarias de la nación mexicana y también en la aproximación social que se ha hecho desde la restauración. Aunque fue propuesta para investigar los ejercicios de poder practicados por la vía administrativa sobre pueblos indígenas, durante la formación del Estado brasileño (de Souza Lima, 2018), el concepto nos ofrece herramientas teóricas y metodológicas para aproximarnos “a otras formas de ejercicio de poder de impronta tutelar, aunque no realizada respecto de pueblos indígenas, aprendiendo modalidades específicas de relaciones de poder que suelen ser colocadas bajo los rótulos de paternalismo, clientelismo, entre otros calificativos” (Lugones, 2023, p. 190). En el caso del patrimonio nacional, el INAH ha utilizado, además de la ley, elementos mucho más elaborados y no tan a la vista; es en esa parte en la que el poder tutelar nos es útil, porque contempla tanto los elementos pedagógicos como opresivos, con el fin de establecer una dominación a través de la tutela (Lugones, 2023). Con base en esta noción, Mario Rufer (2016) también estudia el tutelaje del Estado aplicado en cuestiones patrimoniales en México. En diálogo con su trabajo y con todo lo anterior, argumento que lxs restauradorxs formamos parte de esa dinámica. Tutelamos desde nuestra pedagogía, desde nuestras recomendaciones por escrito de cómo tocar, limpiar, cuidar a sus bienes; en nuestras conversaciones con miembros de la comunidad insistiendo que algunas de sus prácticas implican riesgos graves; en los talleres que impartimos sobre el patrimonio sin tomar en cuenta sus propias epistemologías, violentándolas y silenciándolas. Tutelamos cuando creemos que estamos protegiendo identidades locales o comunitarias cuando, en realidad, fueron construidas desde nuestros discursos para convencer a lxs usuarixs de conservar ciertos bienes de ciertas maneras.

Nuestras prácticas forman parte de la pedagogía de la Nación porque enseñamos los referentes escogidos por el Estado-nación para representar a México. Marcelo Vitarrelli (2003) destaca el papel de la instrucción pública para transformar la sociedad en la transición del contexto colonial a la fundación del Estado moderno:

el concepto Nación se instala como fundamento de la soberanía y se materializa por la generalidad de hombres y mujeres que comparten valores y referentes culturales comunes



[...] que serán objeto de una pedagogía de la Nación, en donde los sistemas escolares [...] posibilitarán la integración de la sociedad en torno a un imaginario colectivo. (p. 131)

Las instituciones patrimonialistas mexicanas formaron parte de la Secretaría de Educación Pública desde su fundación; y desde entonces y hasta la fecha -ahora como parte de la Secretaría de Cultura- ayudan a enseñar esos referentes. La patrimonialización de la imagen de culto desde la conservación-restauración es un ejemplo de que, más allá de nuestros discursos y prácticas como restauradoras estatales y de la discusión sobre la materialidad y su intervención, lo que está en debate es el control del patrimonio cultural y la práctica de hegemonías culturales. Jugar con la ambigüedad del patrimonio como propiedad de la nación, pero al mismo tiempo objeto de usufructo y responsabilidad de terceros bajo tutela estatal, es parte de ese control. En el siguiente apartado busco complementar la discusión mediante el análisis de una práctica restauradora *in situ*, añadiéndole capas a los mecanismos con los cuales patrimonializamos las imágenes de culto.

Del Santo Cristo y sus costillitas

Acerquémonos a una escultura policromada y su intervención *in situ*, partiendo de mi lugar como restauradora. Con el Santo Cristo colocado en una mesa dentro de la sacristía me dediqué, inicialmente, a documentar su estado material previo a mis procedimientos, así como su manufactura. Fue elaborado durante el barroco, estilo predominante en la Nueva España, cuyos rasgos buscaban una representación realista que involucrara empáticamente a lxs feligreses. Para lograrlo era común utilizar ojos de vidrio, pelucas y pestañas de pelo natural, dientes de marfil, lágrimas de cristal, fragmentos de hueso y otros recursos que permitieran un dramatismo adecuado (Maquívar, 1995). Lo primero que llamó mi atención fue la alta calidad de su talla. Sin duda fue realizada por un maestro entallador con larga experiencia y conocimiento, tanto en las técnicas y materiales de factura como en anatomía. Los músculos y ligamentos, las venas resaltadas de sus brazos, piernas, cuello, cara; todo fue finamente detallado. El trabajo más impresionante lo observamos en su espalda ahuecada, no solamente para aligerar la escultura sino también para causar una impresión importante entre los fieles, simulando las heridas que Cristo sufrió durante el *vía crucis*. La carne levantada por los latigazos se logró recrear utilizando piel encolada o pergamino aplicado en las orillas del ahuecado. Por debajo de la piel abierta observamos sus costillas expuestas, logradas con algún material semiflexible. Todo alrededor está cubierto de pintura roja: su sangre.

El Cristo, definitivamente, es una obra de arte. Además, es un documento histórico, producto del trabajo gremial colonial que operaba con ordenanzas estrictas, gracias a las cuales sabemos que una escultura era hecha por varios maestros, cada quien abocado a lo que dictaba su oficio. Asimismo, sabemos cómo fueron hechas. Al observar la imagen con detalle, mi mente restauradora repara en todo eso y pienso: esta belleza de escultura



nació a partir de prismas de cedro unidos entre sí. Es impresionante. Es algo que debía compartir con los visitantes que llenaban la sacristía por momentos, porque ellos no lo alcanzan a comprender. Y al no saberlo, no la valoran como debieran, no la cuidan como se debe cuidar un testimonio de varios siglos de antigüedad, una muestra destacada del barroco, patrimonio de todos los mexicanos.

Pero como estoy trabajando a contrarreloj, no me es posible organizar ni siquiera una plática. Así que aprovecho cualquier oportunidad para explicar a quienes nos visitan (gente de la cabecera municipal y zonas aledañas, mujeres del programa social de PROSPERA, chicxs de bachilleres, secundaria, primaria, y, sobre todo, muchas personas de la tercera edad) sobre la manufactura. Insisto que observen los detalles de su cuerpo. A lxs niñxs les doy a cargar fragmentos pequeños de cedro y les enseño las herramientas con las que se talla la madera. Les invito a imaginar que ese hermoso cristo se fabricó a partir de pedazos de madera como esos. Además, les explico cómo se logró el realismo de las heridas en su espalda. Las costillitas llamaron mucho la atención, se corrió la voz y más gente fue a visitarnos. Fui testigo de cómo el trabajo hiperrealista conmovió a varias personas al punto de las lágrimas, al pensar en el sufrimiento de Cristo. Así puedo describir cómo es que viví y me expliqué a mí misma esos momentos: la calidad y realismo del Santo Cristo continúa cumpliendo la función para la que fue hecho. De este modo simplifiqué la relación de la comunidad con su imagen, reduciéndola a una reacción visceral, a un producto de la época colonial especialmente bien logrado, que buscaba convencer a aquellxs que estaban siendo evangelizadx.

Llevo la atención a dos cuestiones reprochables: pensé “al otro” como alguien manipulable que se deja convencer por la factura realista, ignorante de lo que realmente es importante: el valor de la escultura como obra de arte y como documento histórico. Asimismo, descarté la sacralidad de la imagen. Obvié los cientos de años que lleva siendo una hierofanía, es decir, *lo sagrado manifestado en un objeto de nuestro mundo profano*. Comprender esto va mucho más allá de “respetar” creencias y conocer rituales para aplicar esa información para su conservación. La imagen es la *Encarnación del Verbo*. Hace mucho tiempo dejó de ser madera y pintura para convertirse en lo sagrado. Esto, que por sí mismo contiene una fuerza impresionante, lo hacemos a un lado, mediante una operación axiológica que le designa un lugar en una lista, junto a valores como el estético y el histórico.

Al operar sin hacer conciencia de estas otras epistemologías causamos extrañeza. No es casualidad que cuando en nuestras pláticas a las comunidades explicamos la técnica de manufactura y los procesos realizados, en muchas ocasiones, los semblantes de las personas reflejan perplejidad, incredulidad o incomodidad. Esto no se debe al uso de términos técnicos incomprensibles —porque nos aseguramos de usar un lenguaje coloquial— sino que, para ellxs, sus imágenes no son de madera, no importa mucho de qué están hechas. Bruno Latour (2002) me ayuda a comprender la reacción de los creyentes



cuando menciona que muchos de los iconos que son adorados son conocidos como *acheiropoiete*, es decir, caídos del cielo, no hechos por manos humanas:

mostrar que un humilde pintor humano las ha hecho sería debilitar su fuerza, manchar su origen, profanarlos. Así, *añadir la mano* a las imágenes es el equivalente a echarlas a perder, criticarlas. Lo mismo es verdad para la religión en general. Si dices que es hecha por el hombre, nulificas la trascendencia de las divinidades, vacías las reclamaciones de salvación desde lo alto. (p. 18)

De acuerdo con la reflexión de Latour, y tomando en cuenta a la imagen como hierofanía, puede decirse que la profané al convertirla en escultura policromada. De este modo, las imágenes de culto son transformadas en herramientas didácticas para enseñar nuestros valores y criterios. Apoyándonos en el archivo colonial podríamos pretender que esto sigue cierta lógica; después de todo, nacieron como herramientas didácticas para la evangelización. Pero en ambos casos, no hay inocencia en la pretensión de educar, sino una intención de inculcar las propias epistemologías para sostener una ideología. Mario Monteforte (1989) nos recuerda que la evangelización “tuvo un propósito espiritual, pero también era un medio de otorgar base religiosa al vasallaje políticamente dirigido por el Imperio español para sus fines prácticos. En este sentido, toda plástica religiosa es un aparato ideológico” (p. 126). Desde entonces —en aquellos tiempos coloniales y también, desde los grupos hegemónicos— existía el interés de controlar todo lo que rodeaba a las obras religiosas, apoyados en aparatos de vigilancia ideológica como la Inquisición, que juzgaba los casos de herejía “cometidos también por la vía del arte” (p. 129). Había una especial preocupación por la decencia que debían tener las obras, proveniente del III Concilio Provincial Mexicano de 1585. Este daba a conocer las decisiones tomadas en el Concilio de Trento, celebrado a raíz de los conflictos que trajo consigo la reforma protestante que defendía la iconoclasia, “por lo que era necesario difundir cuál era la postura de la Iglesia católica a este respecto, especialmente en estas tierras donde la población estaba inmersa en pleno proceso de evangelización” (Maquívar, 1995, p. 49); de ahí lo estricto de las ordenanzas.

Mientras que las tres funciones del arte contra-reformista fueron evocar, educar y conmover (Ramírez Maglione, 2018), actualmente usamos las imágenes de culto para educar sobre los significados que tiene el patrimonio nacional como parte de la pedagogía de la nación. En pocas palabras, detrás de nuestras prácticas y nuestra pedagogía está la ideología del Estado-nación; la que instalamos a través de nuestra tutela sin darnos cuenta, porque supuestamente estamos tomando en cuenta al otro.

Noval (2006), por ejemplo, dialogando con la teoría contemporánea de la restauración de Salvador Muñoz Viñas (2003), propone que no se puede dejar de lado la opinión de los usuarios, para quienes sus objetos significan algo: “la eficacia del objeto como símbolo debe ser uno de los objetivos de la restauración” (p. 3). Lo que resulta problemático en la práctica es que la eficacia simbólica sea utilizada como sinónimo de valor simbólico



dentro de una aproximación axiológica. Me explico: Noval (2006) agrega que “el objetivo final de la Restauración no es conservar el material por sí mismo, sino más bien mantener y conservar los valores contenidos en el patrimonio” (p. 3). Estamos ante un enfoque con base en los valores, que reconoce la importancia de la imagen como símbolo para su comunidad, pero relega esa importancia a un marco axiológico generado desde nuestro discurso, con los sesgos propios.

Si tanto insistimos en que el objeto venerado es patrimonio vivo deberíamos incluir a quienes lo viven y cómo lo viven. Roxana Seguel *et al.* (2010), colegas restauradoras chilenas, introducen la hierofanía en su propuesta teórico metodológica para trabajar objetos de devoción. Esto no se discute en la restauración en México y creo que podría ser útil, siempre y cuando se tenga la consciencia de nuestro lugar de enunciación como trabajadorxs estatales. No debemos permitir que la sacralidad de la imagen, filtrada a través de una operación estatalizada se convierta en un rasgo que la caracteriza. Propongo que la imagen como hierofanía, al formar parte de una epistemología diferente y compleja, es una pieza fundamental dentro de una forma completamente distinta de concebir a estos bienes. Muchas veces, esto va acompañado de otras cosmovisiones: percepciones diferentes del tiempo, de las historias, de la memoria, de las creencias, como se ilustra con algunas viñetas etnográficas en nuestra tesis (Alsmann, 2024).

Al reducir la carga simbólica y epistemológica de la hierofanía de una imagen al valor de una escultura policromada, con el fin de insertarla en nuestro paradigma patrimonialista la invisibilizamos, imponemos nuestros puntos de vista disfrazados de una operación dialógica con las comunidades. Cuando lo que se busca es educar a partir de nuestro discurso —muchas veces cargado de ejemplos condescendientes— ejerciendo violencia epistémica y cultural. Con esto no quiero decir que por ser una epistemología diferente está separada por completo de la vida moderna, o que pertenece exclusivamente a las comunidades. Los creyentes existen en todo tipo de contextos y su manera de vivir, sus creencias y necesidades deben ser dimensionados por nosotras con el debido conocimiento de causa.

Apuntes finales. Conservar profanando

En su origen, el control de la producción de imágenes de culto buscaba que no se les profanara para salvaguardar la devoción de lxs fieles. La profanación restaría sacralidad y devoción y, por lo tanto, control. Es un tanto irónico que, como restauradora profané las imágenes de culto para educar en la conservación y la puesta en valor del patrimonio cultural. Los discursos podrán ser diferentes, pero ambos sostienen la hegemonía cultural. En estos más de quinientos años pasamos —en cuanto a las imágenes de culto— de controlar para no profanar, a profanar para controlar.

Giorgio Agamben (2005) en su *Elogio de la profanación* sostiene que no hay religión



sin separación puesto que la religión “sustraе cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada” (p. 98); dicho de otro modo, hace guardar la distancia entre lo profano y lo divino. De esta manera, existe el mundo de lo sagrado y el de lo profano, transitar de uno a otro mundo se hace a través de dos actos opuestos y en constante tensión: la consagración y la profanación. Es en esta tensión y pasaje de un mundo al otro en donde están las imágenes devocionales, una vez que el Estado-nación interviene. Me parece que éste último se auxilia también del dispositivo de la separación para “capturar a las personas, a los lugares, a las cosas y trasladarlas ritualmente a una esfera separada” (Hernández Martínez, 2017, p. 132). Propongo, entonces, que el fluir de ida y de regreso entre la sacralidad —y su creencia— y la magia del Estado (Taussig, 2015) acuerpada en lxs restauradorxs (Alsmann, 2024), se da en este campo de tensiones entre la consagración y la profanación.

Con nuestra pedagogía de la nación, desde nuestro *educar para conservar* separamos y profanamos en el sentido recién planteado, pero también silenciamos, borramos los otros significados depositados en los objetos o, cuando menos, interrumpimos la dialéctica de la imagen de culto y la devoción “en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen” (Báez-Jorge, 2008, p. 69). Aunque la profanación es necesaria para vaciar de ciertos sentidos a la imagen de culto, no es en donde nos detenemos. Porque, al revestirlas —y a cualquier bien denominado patrimonio cultural— de otros significados con el fin de legitimar la ideología cultural hegemónica sacralizamos nuevamente al objeto. Como bien señala Llorenç Prats (1997),

el origen del patrimonio, en su acepción contemporánea, y su proceso de construcción no me parece distinto [...] de otros procesos de representación y legitimación simbólica de las ideologías. El proceso en sí consiste en la legitimación de unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad (de sacralidad si se prefiere) extraculturales, esenciales y, por lo tanto, inmutables. (p. 22)

Esa nueva sacralización del objeto conlleva erigir al patrimonio cultural en fetiche (Vega Cárdenas, 2008). En el caso de las imágenes de culto, mediante nuestra operación axiológica, por un lado, las consagramos como obras de arte y documentos históricos; y, por otro lado, domesticamos cualquier otra epistemología que las rodea con etiquetas: [*valor simbólico/ socio-cultural/ religioso*]. Las ahora esculturas policromadas son despojadas en muchos casos, no solamente de su importancia como representaciones en otras epistemologías, sino de su carga ideológica y política como bienes coloniales, al ser estudiadas y etiquetadas como esculturas virreinales desde la historia del arte. Referirnos a la colonia con el término de *virreinato*, como si hubiese sido una reproducción idéntica de lo que sucedía en Europa, es ocultar varias cosas de fondo. ¿Será que queremos olvidarnos de la violencia de la evangelización, que fue la que introyectó la religión católica en la población en la colonia? ¿Queremos vaciar de cualquier ideología a las imágenes para estudiarles solamente desde el arte? ¿Queremos olvidarnos de la violencia (física, episté-



mica, simbólica), del saqueo y destrucción, de la esclavitud?

La escultura policromada virreinal es el fetiche mediante el cual metemos a las imágenes de culto en nuestro paradigma patrimonialista. Esto conlleva inocular ciertos miedos a las comunidades, sobre la manera nueva de proceder con sus imágenes (Alsmann, 2024). Ya lo dijo Alfredo Vega Cárdenas (2008):

el objeto se vuelve intocable para los otros, en museos, excavaciones y monumentos, esta inaccesibilidad no persigue únicamente la idea de la preservación al evitar una manipulación constante o impropia de tal objeto, sino que es parte también de los mecanismos de sacralización del patrimonio cultural. (p. 71-72)

Además, “el patrimonio fetichizado y reificado es pasto fácil de la ley” (Gnecco, 2013, p. 53). Con esta idea del patrimonio como sagrado nos presentamos ante las comunidades como expertxs en conservación-restauración, con todos los conocimientos científicos necesarios para intervenirlo, separando también a las imágenes mediante una extirpación de sus conexiones, lazos, usos, regímenes de cuidado (Shepherd, 2016), sin considerar que las comunidades son expertas en imágenes de culto. Además, queremos convencerles de adoptar como suyo lo que nosotrxs consideramos patrimonio cultural, bajo nuestros términos, lo que incluye imponerlo como rasgo que les proporciona identidad. En cierto modo, y pensando con Mario Rufer (2018), administramos las alteridades desde el Estado, promoviendo la participación social, pero como al Estado-nación mejor le convenga: una participación tutelada, sobre un patrimonio tutelado. Como restauradorxs estatales estamos *hablando por otros*. Hablamos desde el lugar de enunciación del Estado-nación y desde ahí reforzamos la producción de asimetrías que, entre otras cosas, definen la posición que se ha de ocupar “en la apropiación de los medios de poder —entre ellos, el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar— y por lo tanto, confiere desiguales capacidades de «atribuir identidades al otro»” (Silvia Rivera Cusicanqui, como se citó en Rufer, 2016, p. 279). Rufer (2016) nos recuerda que

cuando las formas institucionales del estado moderno usurpan ese derecho de hablar por, no ocupan solamente la figura del representante del sujeto colectivo, sino que se alimentan de forma ambivalente (y nunca enunciada como tal) con la figura del *pater que tutela*. Esta es la clave del éxito político de esa usurpación. (p. 279)

Tenemos entonces al Estado como el *pater* que tutela un patrimonio cultural —que irónicamente se refiere a *patris* (del padre) y *onium* (recibido)— seleccionado por el Estado mismo para *hablar por la nación*, para ser apropiado y heredado desde esa tutela. Tenemos una nación imaginada que ha transitado discursivamente y desde lo homogéneo —la identidad mestiza— hacia lo pluricultural. Sin embargo, lo que observamos de esto último son fragmentos de ambigüedad colocados como parches en un discurso hegemónico manejado desde la época posrevolucionaria en México. Esto podríamos intentar explicarlo desde el arraigo y fuerza que tiene la identidad nacional cultural usada para definirnos



durante tanto tiempo. Pero quizás también tenga otro trasfondo. Quizás esa ambigüedad le permita al Estado-nación —desde la postura multicultural— formar y administrar la alteridad desde su tutela. ¿Será que en la restauración estatal sucede algo parecido utilizando de manera ambigua el concepto de patrimonio para no hablar de religiosidad y lo sagrado? ¿Será que el discurso oficial sobre patrimonio al ser estatalizado procura ser laico? ¿Queremos negar nuestra propia violencia cuando llegamos, con una actitud claramente colonialista, a enseñar nuestros discursos a las comunidades, silenciando sus epistemologías?

En diálogo con Claudia Briones, Rufer (2016) nos comenta, con respecto a ese reconocimiento reciente de aquellos que antes fueron silenciados que,

son también movidos hacia una parcialidad diferenciada y productora de otredad; y forman parte de un estado-nación que en el propio proceso por el cual reconoce y otorga, continúa ejerciendo el poder de la mirada legislativa, administrando subjetividades/sujeciones, y extendiendo su soberanía. (p. 281)

Siguiendo a Rita Segato, el autor nos habla de reconocer continuidades históricas “entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana” (Segato citada en Rufer, 2016, p. 276), pero refiriéndose no a aquellas continuidades entendidas desde el estructuralismo clásico, sino a aquellas miméticas silenciadas, “parodiadas bajo el aparente quiasma del «sujeto nacional», amparadas por las disciplinas que a su sombra se construyeron” (p. 276). Si Europa siempre está adelante, en el sentido al que refiere Aníbal Quijano (2000), el tutelaje del Estado es necesario para aquellos que se quedaron detrás, ese *hablar por*. Esto incluye el tutelaje del patrimonio con el fin de narrar la nación desde su lugar de enunciación.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que esta no es la única manera de pensar y/o usar a la nación. Pensar el nacionalismo de manera unilateral desde el eurocentrismo nos hace suponer “que la única manera de concebir a la nación es como capital simbólico ideado para tomar el poder político del Estado” (Chatterjee citada en Rufer, 2012, p. 13). Pero esto sería “reducir a términos funcionalistas e ideológicos un concepto que tiene un anclaje social en la experiencia que excede por mucho esa explicación: vivir la nación, narrarla, practicarla, es otra cosa” (p. 13). A propósito de esto Bhabha (2010) nos dice:

es la marca de la ambivalencia de la nación como estrategia narrativa –y un aparato de poder–, que produce un deslizamiento continuo en categorías análogas –incluso metonímicas–, como el pueblo, las minorías o la «diferencia cultural», lo que se superpone continuamente en el acto de escribir la nación. (p. 386)

En este orden de ideas, el significante de la nación no es algo cerrado, por ello el Estado-nación se atribuye el derecho de tutelar su sentido, para evitar su *profa*Nación. Y es en esto, como objeto de contemplación, que la nación y la imagen de culto comparten algo en común: “no se sabe bien de dónde sale, no se sabe bien quién la hizo y es mejor



no saberlo. Hay un misterio que no debe ser profanado” (Rufer, M., comunicación personal, 27 de enero de 2021). Lxs restauradorxs somos guardianxs del misterio de la nación significada desde la construcción identitaria estatal. Tutelamos su sentido desde nuestro paradigma patrimonialista, aunque implique atentar contra ese otro misterio, profanando a la imagen y sus comunidades.

Agradecimientos

Agradezco a les lectorxs que evaluaron este trabajo por sus sugerencias, así como a los revisorxs de la revista.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005). Elogio de la profanación. En *Profanaciones* (pp. 93-119). Adriana Hidalgo.
- Almirón, Analía; Bertonecello, Rodolfo & Troncoso, Claudia (2006). Turismo, patrimonio y territorio. Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. *Estudios y perspectivas en turismo* 15, 101-124. <https://www.redalyc.org/pdf/1807/180713891001.pdf>
- Alsmann, Eva (2024). Objetos de devoción, creyentes inusitados. Relación Estado-comunidad en la coyuntura de intervención de conservación-restauración de imágenes en culto. [Tesis de doctorado no publicada]. UAM-Xochimilco.
- Báez-Jorge, Félix (2008). *Entre los nagueles y los santos*. Universidad Veracruzana.
- Bhabha, Homi (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En *Nación y Narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp. 385-423). Siglo XXI.
- CNCPC-INAH (2021). *Manual de prevención de robo en recintos religiosos*. [https://conservacion.inah.gob.mx/pdf/tu_conservas/conserva_el/conserva\(15272\)-1889.pdf](https://conservacion.inah.gob.mx/pdf/tu_conservas/conserva_el/conserva(15272)-1889.pdf)
- Costilla, Julia (2015). “Guarda y custodia” en la Ciudad de los Reyes: la construcción colectiva del culto al Señor de los Milagros (Lima, siglos XVII y XVIII). En *Fronteras de la Historia*, 20 (2), 152-179. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83344555006>
- Crespo, Carolina; Losada, Flora & Martín, Alicia (2007) (Eds). *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Antropofagia.
- de Souza Lima, Antonio Carlos (2018). *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*. CIESAS.
- Garduño, Ana (2020). Antecedentes para la profesionalización de la conservación en México: diplomacia cultural y políticas patrimonialistas. *Intervención* 11 (21), 67-91. <https://revis-taintervencion.inah.gob.mx/index.php/intervencion/article/view/6328>
- Gnecco, Cristóbal (2012). Paisajes con golem. *ArtEncuentro, los pueblos originarios en los museos. Pro-puestas curatoriales y museográficas*, (1), 53-60. <https://museo.precolombino.cl/wp-content/uploads/2020/09/los-pueblos-originarios-en-los-museos.pdf>



- Gnecco, Cristóbal (2021). Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 51 (2), 319-324. <https://journals.openedition.org/mcv/15558>
- Grossberg, Lawrence (2009). El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa* 10, 13-48. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39612022002.pdf>
- Hall, Stuart (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates post-estructuralistas. En Eduardo Restrepo, Víctor Vich y Catherine Walsh (Eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Universidad Javeriana-Universidad Andina Simón Bolívar-Enviñón Editores.
- Hall, Stuart (2013). *Discurso y poder*. UNCP.
- Hernández Martínez, Cuauhtémoc (2017). Capitalismo, separación y profanación. La crítica de la separación en Giorgio Agamben. *HYBRIS. Revista de filosofía*, 8 (1), 127-149. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6069567>
- Hernández Sánchez, Alberto (2016). *¿Herencia o apropiación? Chichén Itzá y su conformación como patrimonio cultural*. [Tesis de doctorado UNAM].
- Latour, Bruno (2002). "What is iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars?" En Bruno Latour y Peter Weibel (Eds.), *Iconoclasm: beyond the image-wars in science* (pp. 14-37). MIT.
- Lugones, María Gabriela (2023). Poder tutelar. En Mario Rufer (Ed.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (pp. 185-206). Siglo XXI-CLACSO.
- Machuca, Jesús Antonio (2005). Reconfiguración del Estado-nación y cambio de la conciencia patrimonial en México. En Raúl Béjar y Héctor Rosales (Eds.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas* (pp. 135-175). UNAM.
- Maquívar, María del Consuelo (1995). *El imaginero novohispano y su obra. Las esculturas de Tepetzotlán*. INAH.
- Meyer, Jean (2005). *La Cristiada. Los cristeros*. Siglo XXI.
- Mier, Raymundo (2002). El acto antropológico: la intervención como extrañeza. *Tramas* 18-19, 13-50. <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/327>
- Monteforte, Mario (1989). *Las formas y los días. El barroco en Guatemala*. UNAM-TURNER.
- Muñoz Viñas, Salvador (2003). *Teoría contemporánea de la restauración*. Síntesis.
- Neff, Françoise (2012). De un lado al otro del cerro: peregrinaciones tepoztecas. En Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Eds.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y Antropología de las religiones* (pp. 56-59). Colegio de México.
- Noval, Blanca (2005) Santo Domingo Yanhuitlán. Un proyecto piloto para la conservación integral. *El correo del restaurador*, 11, 13-22. <https://conservacion.inah.gob.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2015/10/Correo-Restaurador-No.-11.pdf>
- Noval, Blanca (2006). Participación social en los proyectos de conservación con comunidades. *Restaura, revista electrónica de conservación*. <https://conservacion.inah.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/RestauraPatsocialpdf.pdf>
- Noval, Blanca (2019). La conservación del patrimonio cultural. Valoración, identidad y uso social. *Revista CR Conservación y Restauración*, 19, 101-113. <https://revistas.inah.gob.mx/in->



dex.php/cr/article/view/15836

- Peñuelas, Gabriela (2015). *La valoración del patrimonio cultural en el campo de la restauración mexicana. Estudio del caso ENCRyM-INAH*. [Tesis de maestría en Comunicación y Estudios de la Cultura]. ICONOS. <https://www.iconos.edu.mx/qtrtesis/160266EC.html>
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2012). *Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas*. *Diario de campo*, 7, 4-82.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Aries.
- Puglisi, Rodolfo (2021). La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), 224-247. <https://revista-sacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1005>
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.
- Ramírez Maglione, Aniella (2018). La imagen devocional frente al desastre natural: una aproximación a los usos y funciones de la escultura religiosa en Cartago según fuentes históricas del siglo XVIII. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 15 (2), 45-61.
- Rubial, Antonio (2018). Introducción. El peligro de idolatrar. El papel de las imágenes en el cristianismo medieval y moderno. En Gisela Von Wobeser, Carolina Aguilar García & Jorge Luis Merlo (Eds.), *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano* (pp. 13-58). UNAM.
- Rufer, Mario (2012). Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. En Mario Rufer (Ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (pp. 9-43). Itaca.
- Rufer, Mario (2016). Nación y condición poscolonial. Sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En Karina Bidaseca (Ed.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp. 275-296). CLACSO-IDAES.
- Rufer, Mario (2018). La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. *A contracorriente. Una revista de estudios latinoamericanos* 15 (2), 149-166. <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/1737>
- Schneider, Renata (2017). ¿De quiénes son las cosas: de ustedes o de nosotros? *Boletín de Aniversario del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 33-43. <https://ceas.org.mx/boletines/boletin-colegio-de-etnologos-y-antropologos-sociales-2017-2/>
- Seguel, Roxana; Benavente, Ángela y Ossa, Carolina (2010). Restauración de imágenes de culto: propuesta teórica metodológica para la intervención de objetos de devoción. *Conserva* 15, 47-65. https://www.cncr.gob.cl/sites/www.cncr.gob.cl/files/2021-06/no_15_2010.pdf
- Shepherd, Nick (2016). Arqueología, colonialidad, modernidad. En Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber, *Arqueología y decolonialidad* (pp. 19-70). Ediciones Del Signo y JAS Arqueología.
- Sully, Dean (2013). Conservation theory and practice. Materials, values, and people in heritage conservation. En Sharon Macdonald; Helen Leahy; Andrea Witcomb; Kylie Message; Conal McCarthy; Michelle Henning; Annie Coombes y Ruth Phillips (Eds.), *The International Handbooks of Museum Studies*. Volume IV: practice (pp. 1-21). John Wiley & Sons.



- Taussig, Michael (2015). *La magia del Estado*. [Juan Carlos Rodríguez Aguilar, Trad.]. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1997).
- Vega Cárdenas, Alfredo (2008). El oficio del restaurador como instrumento de destino. Elementos teóricos y metodológicos para una Sociología de la Restauración [Tesis de Maestría en Filosofía Social, no publicada]. ITESO.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2017). ¿Es la restauración una disciplina patrimonial? Notas acerca de un cambio de paradigma. *Conserva* 22, 7-21. <https://www.cncr.gob.cl/publicaciones/conserva-numero-22>
- Villaseñor, Isabel (2012). El patrimonio cultural y los derechos humanos: una reflexión desde el ámbito de la conservación. En *Memorias del IX Foro Académico De ciencia, creación y restauración*. ECRO. <https://www.ecro.edu.mx/foro-2012>
- Vitarelli, Marcelo (2003). Universidad y poder. La universidad argentina entre el proyecto político y la voluntad pedagógica. *Revista Educación y Pedagogía* 15 (37), 131-141. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/5981?articlesBySimilarityPage=30>
- von Wobeser, Gisela, Aguilar, Carolina y Merlo, Jorge Luis (2018). Prólogo. En Gisela von Wobeser; Carolina Aguilar y Jorge Luis Merlo, *La función de las imágenes en el catolicismo novohispano* (pp. 7-12). UNAM.

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

- Australian Heritage Commission (2002). *Ask first. A guide to respecting Indigenous heritage places and values*. https://www.wipo.int/export/sites/www/tk/en/databases/creative_heritage/docs/ask_first.pdf
- Gobierno de México. INAH (s.f.). *Autorización de obra para proyectos de conservación - restauración de bienes muebles y muebles asociados al inmueble del patrimonio cultural*. <https://www.tramites.inah.gob.mx/INAH-06-001.html>
- Gobierno de México. Secretaría de Cultura (2024). *Programa sectorial de Cultura (2020-2024)*. DOF: 3 de julio de 2020. <https://www.gob.mx/cultura/documentos/programa-sectorial-decultura-2020-2024>.
- ICOMOS (2013). *Carta de Burra*. https://icomos.es/wp-content/uploads/2020/01/burra1999_spa.pdf
- Ley orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (2015). Por la cual se crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia y por la que se establecen sus competencias. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 3 de febrero de 1939. Última reforma publicada [D.O.F.] 17 de diciembre de 2015. https://www.normateca.inah.gob.mx/doctos/sitios_interes/doc-1700252098.PDF
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (2018). Por la cual declara de utilidad pública, la investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos y de las zonas de monumentos. Publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 6 de mayo de 1972. Última reforma publicada [1] [D.O.F.] 16 de febrero de 2018. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/131_160218.pdf
- Ley General de Bienes Nacionales (2023). Por la cual se definen a los bienes que constituyen



el patrimonio de la Nación y se establecen sus reglamentaciones de administración nacional. Publicada en el Diario Oficial de la Federación [D.O.F.] el 20 de mayo de 2004. Última reforma publicada [1] [D.O.F.] 3 de mayo 2023. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGBN.pdf>

- Nájjar, Alberto (21 de junio de 2020). México: las 3 guerras que se han peleado en la historia por la religión católica y su profunda influencia en el país. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53058519>

Eva Astrid Alsmann López

<https://orcid.org/0009-0008-7553-5292>
eva_alsmann@inah.gob.mx



Es licenciada en Restauración de Bienes Muebles por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México. Trabajó como restauradora de obra en proyectos estatales y privados, destacando entre sus trabajos la reestructuración de las *Salas Mexica* y *Oaxaca* del Museo Nacional de Antropología, el diagnóstico del *Retablo de los Reyes* de la Catedral Metropolitana, la reestructuración de las salas permanentes del Museo Nacional de Historia Castillo de Chapultepec, la exposición temporal *España Medieval*, la restauración de litografías de *Cuevas*, *Kokoshka* y varios retablos, pinturas y esculturas en el Estado de Veracruz. Desde 2010, es restauradora de base para el Centro INAH Veracruz, dedicándose a la protección técnica y legal del patrimonio histórico de esa entidad y fortaleciendo su experiencia en restauración de imágenes de culto en comunidades. En 2014, obtuvo el grado de maestra en Estudios de la Cultura y la Comunicación por la Universidad Veracruzana y, en 2024, el grado de doctora en Humanidades por la UAM-X, en la línea de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial. Sus reflexiones abordan los mecanismos de patrimonialización y la participación social en museos comunitarios; la relación Estado-comunidad en la coyuntura de intervención de conservación-restauración; la patrimonialización de las imágenes de culto desde la crítica poscolonial.

