



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO ANTROPOLOGÍA

POSGRADO CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Patrimonio y modernización: ¿Síntesis posible o dialéctica del conflicto?

El caso del barrio "La Fama" en Ciudad de México

Mauricio Rojas Alcayaga

Director: Dr. Eduardo Nivón B.

Asesores: Dra. María Ana Portal

Dr. Mario Camarena O.

México, D.F.

Julio, 2005.

INDICE

PRESENTACIÓN	1
INTRODUCCIÓN	7
MARCO TEÓRICO	10
EN LA RUTA DEL PATRIMONIO	10
LA DISTINCIÓN MODERNIDAD/MODERNIZACIÓN	19
LA CIUDAD COMO ESCENARIO DE LA TRAGEDIA MODERNA	25
FAUSTO EN CIUDAD DE MÉXICO	32
GLOBALIZACIÓN Y GLODERNIZACIÓN EN LA ALDEA GLOBAL	37
MARCO METODOLÓGICO	46
DE LA VERDAD OBJETIVA A LA SIGNIFICACIÓN DIALÓGICA	46
¿CÓMO ABORDAR A LOS SUJETOS SIGNIFICADORES? TÉCNICAS E INSTRUMENTOS	50
EL ESCENARIO	53
CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	54
INVESTIGACIÓN PRELIMINAR	63
EL BARRIO	63
LA ORGANIZACIÓN	68
A MODO DE CONCLUSIÓN PRELIMINAR	71
BIBLIOGRAFÍA	

A mi familia y novia que me dejaron partir de Chile en búsqueda de un desafío inevitable; y a mis amigos y profesores, en tierras mexicanas, que transformaron el anhelo en una experiencia irremplazable

PRESENTACIÓN

INDICE

PRESENTACIÓN.....	1
INTRODUCCIÓN	7
MARCO TEÓRICO	10
EN LA RUTA DEL PATRIMONIO	10
LA DISTINCIÓN MODERNIDAD/MODERNIZACIÓN	19
LA CIUDAD COMO ESCENARIO DE LA TRAGEDIA MODERNA	25
FAUSTO EN CIUDAD DE MÉXICO	32
GLOBALIZACIÓN Y GLODERNIZACIÓN EN LA ALDEA GLOBAL	37
MARCO METODOLÓGICO	46
DE LA VERDAD OBJETIVA A LA SIGNIFICACIÓN DIALÓGICA	46
¿CÓMO ABORDAR A LOS SUJETOS SIGNIFICADORES? . TÉCNICAS E INSTRUMENTOS	50
EL ESCENARIO	53
CATEGORÍAS DE ANÁLISIS	54
INVESTIGACIÓN PRELIMINAR	63
EL BARRIO	63
LA ORGANIZACIÓN	68
A MODO DE CONCLUSIÓN PRELIMINAR	71
BIBLIOGRAFÍA	73

PRESENTACIÓN

Cuando salí de Chile rumbo a México, a realizar mi investigación doctoral, venía con el claro propósito de demostrar la escasa atención que prestábamos los chilenos a nuestro patrimonio, a diferencia de México país al cual situaba en mi imaginario como un paradigma de conservación y protección patrimonial, influido por la estética indigenista que este país del norte ha universalizado en muchos puntos del orbe, incluido las tierras australes, en donde su iconología me había alcanzado y atrapado.

Sin embargo, al aterrizar constaté que la posmodernidad había llegado antes que yo. Pronto me di cuenta que ver a México como una totalidad era inviable, que la única lectura posible era relacionar fragmentos, y que la mirada absolutamente científica también era una ingenuidad. El primer quiebre ocurrió cuando tomé el primer taxi (por supuesto volswagen escarabajo, popularmente conocido como “vocho” en México), inmediatamente el chofer reconoció mi acento sudamericano, y para mi regocijo intelectual – corroborando mi hipótesis – me recomendaba visitar sitios arqueológicos y edificios históricos de la ciudad como lo más valioso de su país, y además sabía bastante de mi país. Me preguntó si Pinochet (ex-dictador de Chile) ya estaba preso. No obstante lo que me desorientó profundamente fue cuando enfáticamente me dijo “sí, es que ustedes están mejor, porque allá hay más cultura”.

Desde ese momento todo cambió, tuve que abandonar mis preconcepciones, para tomar una actitud más antropológica, es decir, dedicarme a vivir no “en” sino “a” México. Así fui descubriendo los fragmentos. Primero que yo vivía en el Distrito Federal (comúnmente DF), y que éste estaba rodeado por una conurbación metropolitana, que era el Estado de México, y que a pesar de no existir ninguna distinción limítrofe (habría que ver si cultural), el primero es gobernado por el PRD (Partido de izquierda en México), y en el segundo existe una hegemonía histórica del PRI (Partido que gobernó por más de 70 años). Fui constatando que si te movilizas en transporte público no se ve a las clases pudientes, pero que si vas a los centros comerciales desaparecen las clases populares. También esta es la ciudad en donde se realizan conciertos musicales y festivales culturales gratuitos para miles de personas, pero a la vez en donde los clubes nocturnos seleccionan quienes entran a su local.

en México también se destruye su herencia cultural, debía encontrar un caso que me permitiera. También es el lugar en donde la educación superior sigue siendo pública y gratuita, pero coexisten con universidades privadas cuyos costos anuales se asimilan a universidades norteamericanas. Es una sociedad hegemonizada por los medios de comunicación de tendencia conservadora, pero una sociedad que responde con una marcha de más de un millón de personas para defender al líder de la izquierda. Un país donde aún hay señales de televisión abierta dedicadas íntegramente a la cultura, pero noticieros de cadenas privadas que se jactan de transmitir sólo treinta segundos de notas políticas.

Por eso sería sumamente complejo determinar si México es una nación progresista o conservadora, moderna o posmoderna, global o localizada. Comprenderán que en este contexto mi propia situación como investigador se complicaba a cada paso que daba, agudizado por el hecho que otra de mis obsesiones al salir de Chile era investigar sobre las categorías Modernidad y Modernización, y su relación con el patrimonio cultural - dado que consideraba que la manía modernizadora de la clase política chilena era la gran responsable del deterioro cultural de mi país -, y por supuesto, sostenía la idea que México era un país mucho más anclado en valores modernos y de ahí su preocupación por el patrimonio. ¿Pero que hacía ahora que se develaba ante mí un país mucho más ambiguo de definir o apropiar? Territorio en donde los tiempos y espacios parecen coexistir indiferenciadamente. Cohabitan perfectamente un movimiento guerrillero que pacta partidos amistosos con el Inter de Milán a través de circuitos electrónicos, con un Secretario de Gobernación que llama a su gabinete a encomendarse a Dios, y a las mujeres a permanecer en sus hogares. Una nación de profunda diversidad cultural, pero con una cultura de la diversidad bastante limitada. Ciudad que construye zonas financieras altamente globales, pero que todavía es incapaz de dar un servicio eficiente de agua potable.

Ese era el país y ciudad que empezaba a descubrir con una emoción casi pueril, con una sensación numinosa de temor y fascinación irresistible. Pero esta realidad, que me desbordaba, me ponía frente a un problema metodológico: ¿dónde enfocaría mi investigación? Ya derrumbada mi idea de comparar el desigual comportamiento de mexicanos y chilenos frente al patrimonio, y asimilado el hecho que

en México también se destruía su herencia cultural, debía encontrar un caso que me permitiera reorientar mi investigación.

La inspiración me provino de mi propio hábitat. El azar me hizo rentar en una zona cercana a Ciudad Universitaria, que se caracteriza por ser un barrio de estudiantes universitarios - ya que las viviendas están acondicionadas para rentar pequeños departamentos y cuartos - en donde llega una gran cantidad de sudamericanos y mexicanos de provincia, y si a eso le agregamos que tiene su propio hostel, también recibe una gran cantidad de jóvenes europeos y norteamericanos, lo que le otorga un sello bastante juvenil y cosmopolita. Pero lo que me llamó la atención fue que a pesar de este internacionalismo era un barrio eminentemente tradicional, la gente nos recibía en su entorno, nuestra presencia era bienvenida, pero en ningún caso modificábamos sus costumbres (salvo una pequeña pizzeria de argentinos que más bien servía para el consumo de huéspedes del hostel). El barrio se asemejaba mucho a los que yo recordaba de mi infancia en Chile. Una multiplicidad de tiendas de abarrotes en la parte frontal de las viviendas atendidas por sus propios dueños, una amplia variedad de servicios - oficinas ofertada: zapatería, peluquería, planchaduría, reparadora de artículos eléctricos, taller de bicicletas, encuadernaciones, sastrería, vulcanización, talleres mecánicos. Pero a eso se agregaba nuevos servicios asociados a nuevos usos culturales como Internet, cafeterías y un bar que funciona hasta las 22.00 horas. Si a eso le sumamos que el barrio tiene una escuela, jardín infantil, farmacia y consultorio médico-dental, y colinda con la Universidad Nacional Autónoma de México (de hecho las áreas verdes de dicha institución funcionan como parques públicos para los residentes de Copilco) podríamos afirmar que allí existía un pequeño microcosmos de la ciudad. Sin embargo lo que más melancolía me producía era la forma de habitar el espacio, todo era en aire de familiaridad, la gente rápidamente te incluía, todos nos saludábamos a pesar de no conocernos, siempre había alguien dispuesto a un gesto de solidaridad, todavía se fía, y a pesar de los altos índices de delincuencia en Ciudad de México, en Copilco eso parecía una realidad visible sólo en los medios de comunicación.

Me extendí en la descripción de Copilco el Alto, porque comencé a preguntarme cómo habían podido sobrevivir estos barrios en el Distrito Federal, a diferencia de Santiago de Chile donde eran especies urbanas en extinción. Creí haber

reencontrado el rumbo de mi investigación, el patrimonio simbólico sería el objeto de mi interés científico. Pero fue una mera ilusión. Al iniciar mis indagaciones con los habitantes del barrio constaté que la significación era muy cotidiana, que no le otorgaban calidad de patrimonio, y obviamente no corresponde a un cientista social forzar la realidad por muy hermenéutico que hubiese sido mi estudio. Esto me dejó con una gran inquietud ya que si bien las nuevas corrientes teóricas del patrimonio lo consideran una construcción social, al parecer la gente seguía asociando el patrimonio a lo monumental, a una huella tangible.

Profundamente preocupado por esta disfunción teórica, y porque los plazos se me venían encima para presentar mi proyecto, empecé una frenética búsqueda por encontrar un lugar donde pudiera constatar un conflicto entre modernización y patrimonio que era - como ya lo relaté - mi pregunta de investigación. Mi director de tesis, el Dr. Eduardo Nivón, me estimulaba recomendándome nuevos barrios para investigar ese aparente conflicto. La Condesa, Tepito, Tlatelolco e incluso Tepoztlán fueron objetos de mis visitas, pero ninguno representaba lo que mi imaginario buscaba. Una vez más a la deriva decidí concentrarme en un ensayo que debía preparar para el programa de posgrado que cursaba en la UAM Iztapalapa, origen de mis preocupaciones. Y como muchas cosas en la vida por tanto buscar fuera las motivaciones nos olvidamos que la respuesta puede estar en nuestra casa. Digo esto porque la solución a mis problemas provino de un texto que leía para preparar mi ensayo de antropología cultural. Resultó que un artículo de la Dra. Ana María Portal, en aquel momento coordinadora del Posgrado de Ciencias Antropológicas de la UAM-I, especialista en temas urbanos me cautivó. Se trataba de un relato de un barrio con características obreras y sus esfuerzos por preservar su memoria. A pesar que no estaba enfocado en el tema patrimonial sentí que era lo que requería para mi investigación de campo ya que era un laboratorio ideal para confirmar mi hipótesis en torno a la contradicción entre patrimonio y modernización, porque lo que defendían era un producto de la modernidad, amenazado por planes modernizadores. Era el conflicto pertinente, ya que no se podía invocar la clásica dicotomía progreso/atraso. Aquí el conflicto era mucho más complejo, se producía al interior del propio paradigma moderno.

Así decidí ir a recorrer ese tesoro patrimonial. Recuerdo claramente mi primera visita al barrio "La Fama". Caminé ansiosamente a descubrir el entorno obrero. Grande

fue mi decepción cuando no pude distinguir ninguna señal estética que me indicara que estaba en un barrio tradicionalmente obrero, parecía una de las muchas colonias que existen en Ciudad de México. Incluso la fábrica que daba el nombre al barrio parecía escondida tras sus paredes, no era una presencia nítida, más destacaba un supermercado que se encontraba a un costado. Pero al contrario de lo que pudiera pensarse eso me estimuló a descubrir qué era entonces lo que defendían (sin darme cuenta que yo también había sido víctima de la monumentalidad), y que sólo eso que realmente da vida a la ciencia me previno de mi error inicial: el instinto.

Después de un largo relato me preguntó que estaba investigando. Tomé contacto con los actores de la resistencia a los planes de la Delegación de Tlalpan el "Colectivo Cultural Fuentes Brotantes". En ese momento de la conversación todo empezó a encajar mágicamente. Sus integrantes se sentían herederos de la tradición obrera de sus abuelos y padres (a pesar que ya ninguno es obrero), y no defendían esencialmente ningún espacio físico, si bien utilizan como argumento político el hecho que tienen una declaratoria de sitio histórico, su lucha es por preservar el uso cultural que le dan a ese espacio por más de ciento cincuenta años. Y la escena de lucha es la oposición a que se construya un centro comercial en las instalaciones de la ex-fábrica y que cambien la dirección del flujo vehicular de las avenidas circundantes porque puede trastocar la forma en que han vivido por siempre. Así me enfrentaba a un genuino proceso de construcción social del valor patrimonial, en donde lo tangible e intangible se confunden sin distinción posible. Había encontrado mi objeto de estudio.

Sólo faltaba resolver un aspecto: la comparación con Chile. Aunque tengo más tiempo para ello ya que será tema de la tesis doctoral, vale la pena contar como llegué a la solución porque tampoco se dio en una pauta científica sino en una anécdota cotidiana. Resulta que fui invitado por el INAH a una conferencia que dictaba un catedrático español sobre el tema "Gestión del Patrimonio Cultural".

Me sentí como en casa porque el tratamiento que se le daba al patrimonio era a la chilena, es decir, como un tema técnico, con indicadores de logro e impacto, y con un claro sentido económico. Y mucho más en familia me sentí cuando una chilena salió como relatora de comisión. Repentinamente empezó a comentar las maravillas que se hacían en nuestro territorio para preservar el patrimonio. Realmente me provocó molestia

porque me parecía que no era el mismo país del que se hablaba, eso me llevó a intervenir y a contradecir el discurso que había pronunciado mi compatriota ante el asombro del auditorio. Después tomé conciencia de mi acto poco patriótico, y de lo mal que se sentía mi paisana. En el descanso del café me acerqué a pedirle disculpa, y me di cuenta que estaba muy afectada, así es que esperé un mejor momento, el que se produjo al otro día. Le reiteré mis disculpas, y ya más tranquila, me dijo que no entendía como podía hablar de esa manera de mi país, y me relató con tanto amor y emoción lo que su agrupación había hecho por defender el patrimonio en el sur de Chile, que sólo atiné a escucharla atentamente. Después de un largo relato me preguntó que estaba investigando, le comenté, y grande fue mi impresión cuando me dijo que ella conocía una experiencia, si bien no obrera, muy similar en Chile, específicamente en Valparaíso, (ciudad chilena declarada patrimonio de la humanidad por UNESCO), en donde una comunidad estaba resistiendo la instalación de un centro comercial en un edificio declarado patrimonio de la ciudad, y recordé otra lucha de vecinos porteños para que en nombre de la modernización no se construyera un "Mall" (nombre que se le da en Chile a los Centros Comerciales de grandes cadenas comerciales) en la ribera del puerto, ya que les arrebataría de ese modo su principal patrimonio; la vista al mar. Entonces tomé conciencia de mi error en buscar la diferencia entre chilenos y mexicanos. Me pregunté si quizás no debería buscar en esas luchas urbanas las similitudes, porque tal vez estos movimientos reflejen algo más profundo. Una tesis plausible sería que a pesar de los intentos obsesivos de nuestras clases dirigentes, con el aval interesado de los medios de comunicación, por llevarnos a la modernización global, nuestros pueblos - en una forma distinta a las del pasado - persisten en su resistencia a la hegemonía de los intereses económicos de los mismos de siempre. Por eso la importancia de estudiar sus mecanismos y motivaciones de resistencia, sobre todo que ahora no se hace bajo la representación de algún partido político sino en nombre de la cultura.

Entonces la Cultura deja de ser un ámbito de preocupación de especialistas o de elites intelectuales para habitar la cotidianidad del mundo. Recorre las calles de Nueva York o Londres ante la nueva dimensión multicultural de las megápolis, participa en las negociaciones de los tratados comerciales, se instala en los paisajes latinoamericanos a través de la masiva concurrencia de turismo de ciudadanos del primer mundo, o se manifiesta en las comunidades aborígenes que defienden su identidad frente a los

INTRODUCCIÓN

"Y queremos decirles a los hermanos y hermanas mapuches, en Chile, que vemos y aprendemos de sus luchas. Y a los hermanos y hermanas indígenas del Ecuador y Bolivia les decimos que nos están dando una buena lección de historia a toda Latinoamérica, porque ahora sí le están poniendo un alto a la globalización neoliberal"

*Ejército Zapatista de Liberación Nacional
Sexta declaración de la selva Lacandona
México, junio del 2005.*

Ahora que parece que toda la solidez de las ideologías se desvanecen en el aire y se repliegan a destino ignoto, es la problemática cultural la que se instala en el centro de los conflictos, ya sea para reivindicar la pureza cultural arraigada en el propio cuerpo – tal como sucedió en el conflicto de los Balcanes – o para defender la identidad de los pueblos contra el estado nacional y/o empresas transnacionales, sobre todo cuando éstos aparecen asociados en procesos de modernización neoliberales o globales.

Así parece que la cultura abandona la frontera de las discusiones antropológicas o estéticas, para ocupar reflexiones de tradicionales campos ocupados por la política y la economía. Para algunos pensadores, la cultura ocupa hoy el espacio social más extenso que la historia haya conocido y en un proceso cada vez más expansivo, abarcando dimensiones tan variadas como industrias culturales, transnacionalismo, turismo, procesos migratorios y nuevas connotaciones sociales del patrimonio.

Entonces la Cultura deja de ser un ámbito de preocupación de especialistas o de elites intelectuales para habitar la cotidianidad del mundo. Recorre las calles de Nueva York o Londres ante la nueva dimensión multicultural de las megápolis, participa en las reuniones de los tratados comerciales, se instala en los paisajes latinoamericanos a través de la masiva concurrencia de turismo de ciudadanos del primer mundo, o se manifiesta en las comunidades aborígenes que defienden su identidad frente a los

intentos de homogeneidad cultural. Quizás como nunca la cultura se ha antropologizado (o la antropología se ha culturizado), en la medida que se asocia a toda expresión simbólica y/o material del hombre en sus expresiones incluso más cotidianas. Cito como caso el hecho que los medios de comunicación destacaron, en enero del 2005, que los espectadores americanos del "Supertazón" (símbolo del deporte estadounidense) consumirán más tacos y tostadas mexicanas que hotdogs y ketchup. Así, al igual que el proceso que vivió el arte anunciado por Walter Benjamin, la cultura ha perdido su aura sagrada, ha perdido su puerto seguro para involucrarse en la vorágine de la vida, tal como lo soñaron Rimbaud y Baudelaire, aunque quizás no en el sentido que ellos lo deseaban, purificando los espíritus de los hombres, sino que la cultura es la que está corriendo el riesgo de ser instrumento del utilitarismo económico. Pero también hay procesos de resistencias a este fenómeno, reflejado en la pugna de lo local y comunitario para no ser absorbido por la cultura global. Es decir la cultura adquiere una dimensión política o más precisamente "contrapolítica". Tomo como base para este concepto los movimientos contraculturales de los sesenta, los cuales aludían no un rechazo a la cultura, sino un enfrentamiento a la cultura hegemónica o dominante. Me parecen equivocados aquellos agoreros del fin de la política. Que la gente no se sienta identificada con los partidos políticos tradicionales, y asuma su propia representación, no es la extinción de la política (distinto a que desaparezcan partidos tan tradicionales como la Democracia Cristiana Italiana o el COPEI en Venezuela) sino la muerte de una manera de hacer la política, y quizás el anuncio de una nueva forma, fuera aún del marco interpretativo de politólogos más concentrados en los estudios de los mecanismos administración del poder. A eso me refiero con identificar a los movimientos urbanos, étnicos o patrimoniales con la contrapolítica, a que ejercitan la política, pero contra la forma hegemónica de hacer la política, a la que aún busca su legitimidad en mantener una férrea disciplina en sus militantes y en promesas que ya se han convertido en lugares comunes sin credibilidad para la mayoría de los ciudadanos, y que sólo sirven para parodia en los superfluos programas de televisión de cadenas privadas interesados en debilitar el interés en lo público.

En este escenario la cultura emerge como un camino viable para la resistencia, la ciudadanía ve en su cultura una manera de enfrentar una globalización que amenaza con arrasar su identidad, y desde su etnia, comunidad o barrio confrontarse a una

modernización que significa más enriquecimiento para las minorías y más precariedad para las grandes mayorías, y en su versión urbana destrucción de su hábitat. Por eso es tal vez en la defensa del patrimonio cultural donde mejor se refleje esta pugna, y es el caso de un barrio en la Ciudad de México el que a continuación se presenta para dilucidar si hay conflicto entre los procesos de modernización - globalización, y el resguardo del patrimonio, estudiando los mecanismos y motivos con los cuáles resisten. *Marshall Berman*

Se podrá objetar la representatividad del caso, pero sería imposible determinar cuántos movimientos urbanos, o cuántos barrios deberíamos estudiar para que se le otorgara legitimidad al estudio. Por ser esta una investigación antropológica se privilegió más que la cantidad la profundidad del estudio. Tampoco es una visión aislada o una mera descripción etnográfica. Este trabajo se planteó una meta más ambiciosa, relacionar el caso particular con los debates contemporáneos, específicamente con los alcances de la modernización global y sus efectos en los patrimonios locales. La única discusión que se evitó fue profundizar en el paradigma posmoderno, dado que si bien en ocasiones se menciona, intencionalmente no se extiende la discusión con el propósito de ganar en claridad metodológica. Pero es indudable que para una comprensión más cabal de la situación actual de los movimientos urbanos patrimonialistas debe incorporarse, pero lo dejaré como un desafío futuro, si primero, este trabajo cumple su propósito.

Desde esta óptica el patrimonio cultural esencialmente es parte de la cultura material que vendría a constituirse "como todos los objetos creados por una determinada cultura con el fin de satisfacer necesidades y deseos derivados de su interrelación con el medio" (ib. cit:27). Se concibe que son los objetos los que nos abren las puertas hacia el pasado, incluso la historia que es una ciencia narrativa no puede prescindir de los objetos, de hecho el historiar se transmite necesariamente en un objeto, el libro, y tiene como efecto histórico concomitante el surgimiento de bibliotecas, lo cual sería el origen de las colecciones patrimoniales colectivas (el coleccionismo individual no constituye necesariamente patrimonio como lo veremos más adelante) junto a la creación de monumentos.

Por ello según Ballart el nacimiento del concepto patrimonio es inseparable a la concepción de tiempo histórico "La conciencia del tiempo que pasa lleva a la historia. Con

MARCO TEÓRICO

"Si Fausto es una crítica, también es un desafío de imaginar y crear nuevos modos de modernidad, en los que el hombre no exista en beneficio del desarrollo, sino el desarrollo en beneficio del hombre"

Marshall Berman

En la ruta del patrimonio

Según la perspectiva tradicional el patrimonio es ante todo un legado material, por ende se entiende un objeto, que la acepción más generalizada lo define como cualquier cosa material con presencia sensible a los sentidos. Pero los objetos que nos preocupan no están dados en la naturaleza, sino son creaciones humanas a través de recursos tecnológicos que lo constituyen en un bien cultural, definido por Josep Ballart como: "aquél depósito de objetos heredados, especialmente designados, que procuran satisfacciones intelectuales y espirituales y hasta incluso físicas, porque son testimonio del conocimiento acumulado de la humanidad o del ingenio o sensibilidad de alguna persona o colectivo" (2002:23).

Desde esta óptica el patrimonio cultural esencialmente es parte de la cultura material que vendría a constituirse "como todos los objetos creados por una determinada cultura con el fin de satisfacer necesidades y deseos derivados de su interrelación con el medio" (ob.cit:27). Se concibe que son los objetos los que nos abren las puertas hacia el pasado, incluso la historia que es una ciencia narrativa no puede prescindir de los objetos, de hecho el historiar se transmite necesariamente en un objeto; el libro, y tiene como efecto histórico concomitante el surgimiento de bibliotecas, lo cual sería el origen de las colecciones patrimoniales colectivas (el coleccionismo individual no constituye necesariamente patrimonio como lo veremos más adelante) junto a la creación de monumentos.

Por ello según Ballart el nacimiento del concepto patrimonio es inseparable a la concepción de tiempo histórico "La conciencia del tiempo que pasa lleva a la historia. Con

ella los individuos y los grupos manifiestan su voluntad de no morir, de conservar lo mejor que tienen, tanto lo material, como lo inmaterial" (ob.cit:32). De esta manera el nacimiento del patrimonio tiene directa relación con una conciencia histórica. Con ello no estoy afirmando que todas las culturas conciben el tiempo histórico en forma lineal (moderna), ya que tanto en el tiempo mítico – circular, o en la modalidad helicoidal que proponen los sistémicos – constructivistas, pero hay un factor que sí permanece en estas concepciones: la trascendencia. Y son justamente aquellas civilizaciones con afanes trascendentes quienes han legado mayor patrimonio, como un símbolo testimonial de grandeza imperecedera.

De esta manera es el mismo "dinamismo desbocado" de la modernidad, lo que provoca. Así el patrimonio viene a convertirse en el vínculo de continuidad, por ende, de identidad de las sociedades con conciencia trascendente, por ello los bienes patrimoniales se constituyen en elementos orientadores para los colectivos humanos, tal como señala Ballart: "ya que lo único seguro con que cuenta el ser humano es con su pasado, puesto que de allí proviene. Esta válvula de seguridad funciona desde el momento que el hombre utiliza la facultad de recordar. Memoria y sentido del pasado son dos cosas que trabajan en el ser humano íntimamente relacionadas y sobre las que fundamenta su proyección hacia el mañana desde una mínima y reconfortante sensación de seguridad" (ob.cit:39).

La fortaleza del pasado en plena sociedad moderna también se refleja en el valor social. ¿Pero esta descripción es válida para las sociedades modernas que tienden a privilegiar el cambio y el dinamismo?. En apariencia no, inclusive las vanguardias modernas renegaban de la tradición, (aunque esencialmente aquella heredada verticalmente desde la aristocracia). Pero a la vez la misma modernidad se fundó mirando hacia el pasado. Como lo decía Paul Valery "se entra al futuro retrocediendo". Aunque es importante destacar que el pasado que miró la sociedad renacentista no fue, el oscuro medioevo sino las fuentes clásicas de la cultura greco-romana. Señalo esto, porque al parecer es una constante del pensamiento moderno, se reconoce un pasado pero no el inmediatamente anterior, es como plantea Habermas una necesidad de distinguirse de los antiguos, pero no es una negación de todo pasado. Un claro ejemplo de ello es la opción que hizo el estado nacionalista mexicano post revolución, en el sentido de negar el pasado colonial pero restituir el pasado prehispánico como imaginario de identidad nacional. En el ámbito de las ciencias políticas y jurídicas. Es decir el legado cultural se seculariza reemplazando

la visión sacralizante de los objetos, de esta manera adquieren estos bienes la ciudadanía. Se constituiría, así, el pasado como un eslabón de resocialización del individuo tanto en su identidad personal como con su comunidad, pero no para anclarlo, sino para proyectarlo con una sólida trayectoria colectiva como soporte. También profundamente representativo, de este comportamiento, es el caso de Rhodesia del Sur, que una vez que obtuvo su independencia adoptó el nombre de Zimbabwe, principal sitio arqueológico de esa nación, que los blancos nunca habían reconocido. Es decir acá podemos constatar un ejemplo de cómo el pasado puede ser la base para proyectar el futuro.

Las primeras acciones provinieron desde las propias monarquías, como Carlos I de España. De esta manera es el mismo "dinamismo desbocado" de la modernidad, lo que provoca paradójicamente un ansia de pasado de las sociedades actuales. Lowenthal señala incluso que el pasado sigue teniendo hoy la fuerza potente que siempre tuvo en los asuntos humanos, como fuente de identidad personal y colectiva; y como baluarte contra el cambio masivo y angustiante. Esto ha ido configurando dos actitudes sociales ante el pasado "Por un lado, ante la fragmentación del continuum temporal, la gente reacciona tachando de anticuado, lo que equivale a inútil, todo lo que tiene más de cuatro días (...) .. Por otro lado, la historia gana audiencia y credibilidad y los objetos de la historia, nuestro patrimonio, estima y valor" (Ballart, 2002:41).

La fortaleza del pasado en plena sociedad moderna también se refleja en el valor social que se otorga a obras pretéritas frente a la futilidad imitativa de los objetos desechables que circulan hoy, incluso aún se valora más el caserón colonial (inclusive destruido) sobre los conjuntos habitacionales funcionales construidos en la periferia para sectores medios, citando a Ruskin " La mayor gloria de un edificio no depende de su piedra ni de su oro. Su gloria está en su edad, en esa sensación profunda de expresión, de vigilancia grave, de simpatía misteriosa, de aprobación o de crítica que para nosotros se desprende de sus muros largamente bañados por olas de humanidad" (1987:217).

ser reconocidos como símbolos de la identidad nacional.

Y esta bella fascinación por lo antiguo sigue inmanente en el hombre moderno, por eso no debe sorprender que a pesar de encontrar huellas de preservación de legados materiales en civilizaciones como la China y Mesopotámica, no es hasta la era moderna que se institucionaliza la preocupación por los bienes culturales, como sujetos de preocupación políticos y jurídicos. Es decir el legado cultural se seculariza reemplazando

la visión sacralizante de los objetos, de esta manera adquieren estos bienes la ciudadanía moderna, y pasan a la custodia de la institución política más representativa de la modernidad; el Estado. "El concepto de patrimonio moderno se ha de ver, por lo tanto, a la luz de este proceso de institucionalización históricamente determinado donde el sujeto es la nación y el instrumento el Estado". (Ballart, 2002:55).

Consecuentemente el legado patrimonial se desprende de su carácter sagrado y del mero coleccionismo individual, para constituirse en preocupación de los estados. Las primeras acciones provinieron desde las propias monarquías, como Carlos I de España, quien a principios del s.XVI tomó severas medidas para proteger los monumentos precolombinos de Las Indias o la ordenanza dictada en 1666 por el Rey de Suecia para declarar propiedad de la Corona todas las antigüedades que se descubriesen en el reino.

a) Se establece que la enseñanza debe ser laica.

Pero fue el impacto de la Revolución Francesa - quien expropió los tesoros en manos de la monarquía, la aristocracia y la Iglesia para ponerla en custodia del Estado - lo que marcó la intromisión pública en bienes inclusive privados por considerárseles bienes públicos de carácter cultural, por ende de todos los ciudadanos de la República, lo que sentaría las bases de lo que hoy se considera Patrimonio Moderno. "En el fondo esta historia es tan vieja como el Estado Moderno. En cada fase del desarrollo del Estado Moderno los bienes culturales reconocidos reciben un tratamiento jurídico en consonancia con el interés social, económico y simbólico que se les atribuye" (Ballart, 2002:53).

Pero no es hasta el s. XIX que el estado-nación interviene como tal en nombre del bien común. Uno de los primeros organismos públicos destinados a proteger el patrimonio en Europa es la "Comisión Real Danesa para las Antigüedades", creada en 1807, con el propósito de preservar los monumentos prehistóricos que comenzaban a ser reconocidos como símbolos de la identidad nacional.

d) Se crea el Consejo Nacional de Educación Superior y de investigación

Deben pasar casi ochenta años para que otro estado europeo se decida a intervenir el patrimonio (según Ballart el principal obstáculo fue no violentar el aún sagrado derecho a la propiedad privada). Fue en Gran Bretaña, en 1882, donde se aprueba una ley, tras diez años de discusiones, para proteger los monumentos antiguos.

En Alemania se crea en 1904 el Heimatschutz, instrumento estatal destinado a proteger tanto las áreas de interés natural como los monumentos históricos. En Francia sólo hasta 1913 se dicta una Ley de Protección del Patrimonio Histórico, y en España aparecen dos Leyes complementarias la de Excavaciones Arqueológicas en 1911 y la de Monumentos Históricos y Artísticos que data de 1915.

En el caso latinoamericano México fue uno de los países pioneros en el tema de la protección del patrimonio. Sustentado en el proyecto de constitución de un nuevo estado nacional, posterior a la revolución de 1910, con un claro sentido nacionalista y progresista en el ámbito de la cultura, que se ve plasmado en la Constitución de 1917, lo que se tradujo en bases jurídicas tales como¹:

- a) Se establece que la enseñanza debe ser laica
- b) Se da pleno reconocimiento a los pueblos indígenas
- c) Se da una dimensión relevante a la investigación científica
- d) Se busca impulsar las Bellas Artes y las tradiciones.
- e) Es sujeto de atención lo relativo a la creación y derecho de autor
- f) Se busca preservar el patrimonio cultural en lo referente a monumentos arqueológicos.

Todas estas iniciativas generan la creación de una institucionalidad cultural pública:

- a) Se crea la Secretaria de Educación Pública.
- b) Se crea el Conservatorio Nacional de Música, la Escuela de Arte Teatral y la Escuela de Artes Plásticas.
- c) Se concede autonomía a la Universidad Nacional
- d) Se crea el Consejo Nacional de Educación Superior y de investigación Científica, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional Indigenista (INI).

¹ Ver Luis Garza (1994)

A partir del caso mexicano, se puede constatar además, como el carácter dinámico de la modernidad también alcanza al propio Estado Moderno, que transita en el primer tercio del siglo XX de una concepción Liberal a una Social o Intervencionista. Esto significó la legitimación de la injerencia estatal en todos los órdenes de la vida social, en lo económico se erigió como promotor de la industrialización nacional o abiertamente como ente productivo, en lo social fortaleció la salud y educación pública, creó y administró sistemas previsionales para los trabajadores, instauró políticas habitacionales para sectores modestos, y en la cultura promovió la creación de programas e institucionalidad cultural en favor de las mayorías. Y en consecuencia a su misión el Patrimonio también fue de interés social: "Como tal estado intervencionista, no puede menos que adoptar un papel activo a la hora de regular el marco jurídico en el que se sitúa al patrimonio cultural. En este contexto se generaliza la opinión de que las manifestaciones del patrimonio histórico son patrimonio de todos (...). Entonces el Estado interviene invistiendo a la comunidad de unos derechos que nacen del mismo hecho de reconocerse una titularidad social sobre el patrimonio. Consecuentemente, durante la primera mitad del siglo XX en algunos países de Europa se procede a la constitucionalización de estos derechos y por ende de la protección del legado patrimonial." (Ballart, 2002:55).

Y tal vez el cuerpo legal que en Europa mejor refleje ese espíritu es la Constitución de la República española de 1931, que en su artículo 45 señala:

Toda la riqueza artística e histórica del país, sea quien fuese su dueño, constituye Tesoro Cultural de la Nación y estará bajo la salvaguardia del Estado, que podrá prohibir su exportación y enajenación y decretar las expropiaciones legales que estimase oportunas para su defensa. El Estado organizará un registro de la riqueza artística e histórica, asegurará su celosa custodia y atenderá a su perfecta conservación. El Estado protegerá también los lugares notables por su belleza natural o por su reconocido valor artístico e histórico.

Y en Latinoamérica, nuevamente es México, quien aparece como un paradigma de la política estatal hacia la cultura, concebida como un proyecto nacional moderno: "Cuando en 1939 Lázaro Cárdenas resolvió emitir la Ley Orgánica del Instituto

Nacional de Antropología e Historia y en 1940 apoyó la organización del Congreso Indigenista de Páztcuaro, toda la antropología, arqueología, conservación de monumentos prehispánicos e históricos, sus museos como la docencia, pasó a manos del Estado; así también, sus dispersas dependencias y sus profesionales fueron adscritos a diversas entidades universitarias, técnicas, civiles y paraestatales (...). Gracias a la adopción de este particular impulso revolucionario, el Estado dio un paso clave en la conformación de la nación moderna, por medio de una política que intentaba eslabonar coherentemente el nuevo vínculo social." (Urteaga;1994:119)

Sin embargo, a pesar del adecuado pacto social de ese modelo descrito en el caso mexicano. Hemos visto, entonces, que es la conciencia histórica que desarrollan los Estados Modernos en busca de la afirmación de la identidad nacional, lo que permite la consagración de los hitos de estos "pueblos", y que se considera necesario preservar para la transmisión a las futuras generaciones de estos bienes simbólicos identificados en una primera etapa como infraestructura física; tales como edificaciones, obras de arte y objetos valiosos destinados a ser exhibidos o facilitados en los nuevos espacios para dicho propósito: el Museo y la Biblioteca Pública.

Es decir el modelo de la segunda modernidad estaría asociado al proceso de globalización. El segundo paso fue instituir políticas culturales desde el Estado, que resguardaran ya no sólo el patrimonio tangible, sino también el intangible como una manera de preservar los orígenes de la identidad nacional como un bien simbólico imprescindible. Toda esta red institucional y legal es tejida por el Estado, depositario de la soberanía nacional.

Pero hay otro elemento que viene a variar la concepción del patrimonio, y conservar el. De esta manera, a pesar de su carácter aparentemente autoritario, la conservación del patrimonio estaba claramente radicada en el estado nacional, el sistema funcionaba en los marcos previstos por la autoridad política con plena legitimidad social. Un buen ejemplo del funcionamiento y aporte de la acción estatal sobre el patrimonio se puede observar en la experiencia mexicana: "Es un hecho histórico reconocido que una de las mayores hazañas del Estado nacional que surgió de la Revolución Mexicana de 1910, fue haber creado una noción de identidad nacional aceptada por vastos sectores de la población del país. El movimiento revolucionario iniciado en 1910 reconoció en el pasado prehispánico y en las tradiciones de los grupos indígenas y de las masas campesinas y populares, valores y símbolos que se identificaron como lo genuino del

alma nacional (...). Por primera vez un Estado nacional de América Latina creó un movimiento cultural fundado en sus propias raíces históricas, reconoció sus tradiciones populares, creó una estética y un marco teórico para evaluar con criterios propios las creaciones culturales de sus distintos productores y épocas históricas, promulgó una legislación avanzada para proteger y conservar su patrimonio, y generó las instituciones, las escuelas y los profesionales para convertir en realidad el ideal de producir, conservar y transmitir una cultura de la nación y para la nación" (Florescano, 1994: 12-13)

Sin embargo, a pesar del adecuado pacto social de ese modelo descrito en el caso mexicano, este orden entra en crisis ante la propia modernización del Estado en la década de los ochenta. El sociólogo alemán U. Beck nos describe este fenómeno a partir de la existencia de dos modernidades: "... el modelo de la primera modernidad que se pensó y organizó sobre la unidad de la identidad cultural ("Pueblo"), del espacio y del Estado cuando aún no estaba a la vista, ni se auspiciaba, una nueva unidad de la humanidad, del planeta y del Estado mundial" (1998:23).

Es decir el modelo de la segunda modernidad estaría asociado al proceso de globalización, con el visible efecto del debilitamiento del estado nacional, por lo cual es evidente que la concepción de la protección patrimonial, por parte del estado, se verá sometido a una fuerte tensión por el carácter eminentemente privatizador de la globalización.

Pero hay otro elemento que viene a variar la concepción del patrimonio, y socavar el poder del Estado en la definición de éste. El creciente protagonismo de las propias comunidades portadoras del patrimonio (que algunos analistas lo asocian equivocadamente, a mi juicio, al fenómeno de la glocalización, como explicaré más adelante) que se levantan como un intersticio entre lo estatal y el interés privado. Es extraño constatar que la valorización del patrimonio provenía no de las propias comunidades sino del Estado nacional. Esto se debe fundamentalmente a dos motivos principales, la legitimidad del Estado como representante de la soberanía popular en el apogeo de la modernidad, y el carácter ineludiblemente de clase del Estado, que en nombre de la modernización de las culturas nacionales, impuso un modelo hegemónico de patrimonio, el cual según Guillermo Bonfil Batalla contiene un problema, actúa como si

no hubiese un conflicto de clases en su construcción: "El patrimonio cultural de los pueblos sometidos y de las capas y clases sociales subalternas en el seno de la propia sociedad colonizadora fue, en términos generales, considerado ilegítimo y, en consecuencia, no se integró a la cultura dominante que más adelante se transformó en el modelo de una cultura nacional única" (1994: 29)

Incluso Bonfil Batalla, considera que la incorporación de elementos indigenistas al patrimonio nacional, sigue conteniendo el problema, ya que se lo utiliza descontextualizadamente, y reinterpretados con una mirada occidental. Por eso, el problema no se resuelve con la sola incorporación, sino emerge una nueva concepción que deja de mirar al patrimonio como representación monumental de una determinada cultura nacional y como un acervo estático, para considerarlo como un bien cultural construido (hasta hace poco sólo por la clase dominante) en forma dinámica, por ende, en constante transformación: "Cuando los estudios dejaron de centrarse exclusivamente en el sentido interno de los objetos o bienes culturales, y pasaron a ocuparse de su proceso de producción y circulación social, tanto como de los significados que diferentes receptores les atribuyen, la noción de patrimonio como acervo resultó inoperante. Se hicieron evidentes las desigualdades en la constitución y la reproducción cotidiana del patrimonio cultural (...). Impulsadas por estos planteamientos, diversas investigaciones han pasado de la conceptualización como *acervo cultural* a *construcción social*, esto es, como una cualidad que se atribuye a determinados bienes o capacidades, seleccionados como integrantes del patrimonio, de acuerdo a jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras"²

De esta manera, como lo afirma Néstor García Canclini (1994), el patrimonio deja de ser un asunto del pasado, y se abren nuevas dimensiones como "patrimonio vivo", "patrimonio como uso social" y el "patrimonio popular". Así se rompe la apropiación privilegiada del patrimonio por parte de las clases dominantes, y se abre la posibilidad que sean movimientos sociales quienes preserven el patrimonio incluso de las modernizaciones estatales y los efectos nocivos de la rentabilidad privada.

² Ana Rosas Mantecón, Presentación de Revista Alteridades, n°16

Se entiende entonces, cómo éstos nuevos factores tienen inmediatas consecuencias en el debate e investigación sobre temas patrimoniales. Es imposible ignorar la pérdida de hegemonía del Estado nacional, el debilitamiento de las fronteras económicas, la concurrencia de nuevos actores económicos y sociales, y el propósito de convertir al patrimonio en un recurso económico apto para el consumo turístico. Pero paralelo a este fenómeno la propia concepción del patrimonio comienza a transmutar, ya que, al ser construido socialmente adquiere un valor de identidad, y en ciertas circunstancias, asume un uso de resistencia cultural frente a los procesos de globalización y modernización. ¿Pero a qué es lo que resisten de estos fenómenos? ¿Que hay en el imaginario de los movimientos urbanos que los hace rechazar los propósitos modernizadores del mundo global? Eso es lo que a continuación espero dilucidar.

La distinción modernidad/modernización

En la actualidad debe ser el patrimonio el "lugar" en donde quizás con mayor intensidad se cruzan los intereses culturales y los económicos - por ende los valores de la modernidad y de la modernización - eje de la distinción que a continuación desarrollaré. Pero antes de vincular estos conceptos con el patrimonio es necesario clarificar sus significados, porque generalmente se asume que son conceptos sinónimos, o a lo menos intercambiables, concepción que espero deconstruir. Fundamentalmente porque entiendo esta relación no como una comunión inherente sino un "continuum" fragmentado - en la línea de análisis de Marshall Berman - postulo la idea de la modernización como una traición al proyecto original de la modernidad, asumiendo formas tergiversadoras, caracterizadas por su vorágine avasalladora y destructora de "tradiciones modernas".

Comencemos por una distinción necesaria, modernidad y modernización no son procesos congénitos ni biunívocos, más bien representan un mecanismo de la modernidad pero que no la abarca y/o comprende en toda su plenitud. Según Jurgen Habermas (1988) los primeros rastros del concepto "moderno", se encuentran en el siglo V, en la expresión latina "modernus", a fin de distinguir el presente que se había vuelto oficialmente cristiano del pasado romano y pagano. Señala que mucho antes del

Renacimiento la gente se consideraba moderna, y que este concepto aparecía y reaparecía en Europa, cada vez que se formaba la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los "antiguos". Para Habermas, entonces, lo que distingue realmente a la "era moderna" de las otras concepciones es la creencia inspirada en la ciencia, en el progreso infinito del conocimiento y el avance incontenible hacia la mejoría social y moral.

Como consecuencia, la pregunta lógica que surge, es si la modernización es la extensión natural de la modernidad o corresponde a un proceso de otra índole. Alain Touraine (1994:37:139) describe que en los inicios del proyecto moderno, inspirado en la razón, la modernización era considerada la modernidad en acto y como un proceso enteramente simbiótico, pero el paso del tiempo ha demolido esa expectativa: "A fines del siglo XX la separación de la modernidad universalista y de la modernización, que moviliza siempre recursos particulares, nacionales o locales ha tomado fuerzas más radicales que en el siglo pasado en que se había tratado de combinar (...)Ante todo porque la idea de una administración racional de las cosas que sustituyera al gobierno de los hombres es una idea dramáticamente falsa y porque la vida social se imaginaba transparente y regida por decisiones racionales se manifestó como una vida llena de poderes y conflictos, en tanto que la modernización misma se revelaba cada vez menos endógena".

De esta manera, desde el ámbito intelectual, comienza a develarse el divorcio, o la menos la complejidad de la intercambiabilidad plena, entre lo moderno y la modernización: "Nuestra visión de la vida moderna tiende a dividirse entre el plano material y el espiritual; algunos se dedican al modernismo, que ven como una especie de espíritu puro que evoluciona de acuerdo con sus imperativos artísticos e intelectuales autónomos; otros operan dentro de la órbita de la modernización, un complejo de estructuras y procesos materiales – políticos, económicos y sociales – que una vez que se ha puesto en marcha, se muere por su propio impulso, con poca o nula, aportación de mentes o almas humanas (Berman;1998:129).

Si bien Berman, introduce un nuevo elemento al análisis (el modernismo), es suficientemente explícito para diferenciar los conceptos que motivan nuestro análisis: modernidad no es sinónimo de modernización, o por lo menos ya no es una unidad

integrada. De hecho este autor norteamericano para explicar la autonomización excesiva de la modernización utiliza una alegoría literaria en la figura de Frankenstein y Fausto, ya que ambos representarían la lucha por expandir los poderes humanos mediante la ciencia y la racionalidad, pero que sin embargo, no harían sino desencadenar fuerzas irracionales fuera del control humano y con horribles resultados. Y continuando con la exégesis literaria para explicar la tragedia moderna, este pensador norteamericano sitúa a Marx, y su imagen del mago burgués, en una cadena histórica con el Fausto de Goethe y el Frankenstein de Mary Shelley

El problema para Marx, señala Berman (ob.cit:89), radica en que de todos los modos de actividad abiertos por la burguesía, la única actividad que realmente significa algo para sus miembros es hacer dinero, acumular capital, amontonar plusvalor; y todas sus empresas son meramente medios para alcanzar ese fin. Marx se pregunta, como buen moderno, si la buena vida es una vida de acción ¿por qué habría de estar limitada a la gama de actividades humanas que resulten rentables? ¿Y por qué habrían de aceptar pasivamente los hombres modernos, la estructura de su sociedad tal como les viene dada? Y este, a mi juicio, es el momento conceptual de la ruptura.

Es decir, Marx considera que la burguesía, se traiciona a sí misma, y si su dialéctica funciona serán las virtudes por la que las alaba la que finalmente la enterrarán: "...el fondo de la cuestión, en opinión de Marx, es que todo lo que la Burguesía construye, es construido para ser destruido. Todo lo sólido – desde las telas que nos cubren hasta los telares y los talleres que los tejen, los hombres y mujeres que manejan las máquinas, las casas y los barrios donde viven los trabajadores, las empresas que explotan a los trabajadores, los pueblos y ciudades, las regiones y hasta las naciones que los albergan -, todo está hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en forma cada vez más rentable" (ob.cit:95)

Marx, como buen moderno, es optimista frente al futuro y por eso confía en el nacimiento de un nuevo sujeto histórico – un héroe mítico y vengador – que le devuelva a la modernidad su sentido creador original, lo que en su versión más políticamente

moderna se traduciría así: “reemplazar al individuo parcial, al mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad (...). Esta visión del comunismo es inconfundiblemente moderna, ante todo por su individualismo, pero más aún por su ideal del desarrollo como la forma buena de vida(...) Así pues, espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y profunda” (Ibid:93).

Por eso, para algunos analistas sociales y políticos, el marxismo es quizás la utopía más perfecta de la modernidad, y tal vez el comunismo la expresión más profundamente política de todas las que haya albergado este movimiento. Pero ello no significa que el comunismo haya sido la solución para la tragedia mítica de la modernidad. De alguna manera se podría afirmar que hay cierto grado de ingenuidad en la obra de Marx, tal como lo señala Berman: “Si la sociedad burguesa es realmente la vorágine que Marx cree que es, ¿cómo puede esperar que todas sus corrientes fluyan en una sola dirección, hacia la integración y la armonía pacíficas?. Aún si algún día el comunismo triunfante fluye a través de las compuertas del libre comercio, ¿quién sabe qué terribles impulsos podrían fluir junto a él?(Ibid:111)

Pero independiente de su error de juicio, es indudable que el marxismo representa a cabalidad la fe en el progreso histórico propio de la modernidad, y que la configuración mítica del primer Marx es un relato notable para rastrear el momento de la distinción modernidad/modernización. En esa misma línea de análisis Nicolás Casullo, intelectual argentino, nos propone rastrear en interpretaciones que se pretendan sin titanismos la problemática de la **modernización**, ya que ésta se fragua desde un relato de traición, narración mítica de un burgués moderno y precario de alma, ultimando a su predecesor verdadero.

En este contexto el autor trasandino recurre, al igual que Berman, a Marx; al cual escenifica de la siguiente manera: “De dónde proviene, en Marx, aquella figura del burgués a quien se le ahoga definitivamente el éxtasis, el entusiasmo, el sentimiento en las aguas heladas del cálculo egoísta ¿quién es ese que frente a la modernización debió hacer de su dignidad personal un simple valor de cambio, que ha declinado numerosas libertades íntimas por la única y desalmada libertad de comercio, que ha reducido la vida

a simple relación de dinero?. Si leemos a contrapelo, la descripción de su caída en realidad también nos describe las virtudes que previamente le adornaban. Interpretación de Marx, de neto sello hegeliano protestante, en cuanto a una modernización de la sociedad que no fue capaz de dominar las potencias infernales que ha desatado en su conjuro, para, y esto es lo importante, retrotraer al hombre a un estado de súbita barbarie(...). En este retrotraerse del hombre modernizado, aparece la silueta de otro sujeto burgués, extirpado violentamente de la historia. Más allá de los irremplazables abordajes de Marx con respecto a una etapa capitalista modernizadora(...) podría decirse que Marx puede llevar a escena el drama de la historia a partir de esta figura del ausente." (1998:72-73). ¿Pero quién es este sujeto ausente?. Casullo lo retrata así: "Escrituras que por distintas vías exponen sin dar mayor cuenta, esconden o usufructúan el homicidio teórico ensayístico de un sujeto burgués de autenticidad valorativa, de alta espiritualidad en lo privado, de autonomía con respecto a su concepción del destino, barrido por el burgués impostor de la modernización industrialista financiera" (ob.cit:75)

Incluso este mito se reproduce con mayor perversión en los territorios forzosamente incorporados a la era de la "razón", como el caso de Latinoamérica en donde más que la modernidad se instaló "in situ" la modernización. "Ya que el burgués modernizador en sus diversos tipos, aparentaría formar parte de un humus sin tragedia: Modernización y sujeto se implantarán sin ese duelo previo"(Ibid:83)

Se produce así una transformación en el derrotero moderno desde la traición a la simulación modernizadora, apoyado en los avances tecnológicos de la revolución industrial, instaurándose la suplantación en la era del taylorismo. La Escuela de Frankfurt representa uno de los movimientos filosóficos más importantes del siglo XX y son sus miembros quienes con mayor lucidez constatan esta tragedia mítica de la modernidad. Horkheimer acusa a Weber de haber sido el causante del triunfo de la racionalidad funcional, y por ende de la transformación de la sociedad en una gran fábrica, en donde la racionalidad instrumental sólo puede crear una sociedad instrumentalizada, compuesta por sujetos funcionales a los parámetros productivos del sistema industrial, cercenando el espíritu libre de los modernos originales (Ilustrados).³

³ Ver Alain Touraine (1998)

Jurgen Habermas (ob.cit), principal heredero de esta escuela, nos permite ilustrar con bastante precisión el nuevo escenario social: "Este descontento no ha sido ocasionado por los intelectuales modernistas, sino que arraiga en **profundas reacciones contra el proceso de modernización de la sociedad**⁴. Bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los éxitos organizativos del estado, esta modernización social penetra cada vez más profundamente en las formas anteriores de la existencia humana. Podríamos describir esta subordinación de los diversos ámbitos de la vida bajo los imperativos del sistema como algo que perturba la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana".

Bajo esta perspectiva se comienza a transparentar la distinción Modernidad/Modernización. Se empieza a comprender que el primer concepto alude a un proyecto de racionalidad integradora y liberadora, en cambio el segundo más bien refiere a un reduccionismo económico e instrumental de la racionalidad moderna, que tiene muy poca relación con la "razón iluminista". El proceso modernizador cada vez cobra mayor autonomía y radicalidad, amparado en que su espíritu voraz se alimenta con mayor energía hoy, cuando las sociedades transitan de la era industrial a la era de la globalización tecnofinanciera. Tal vez uno de los pensadores que más pistas entrega respecto a los imperativos de la modernización que padecen las sociedades y personas en la actualidad es Ulrich Beck (1998), quien plantea: "...las personas no se liberan de las certezas feudales y religioso-trascendentales para establecerse en el mundo de la sociedad industrial, sino que se liberan de la sociedad industrial para instalarse en las turbulencias de la sociedad global del riesgo", y agrega "La transición desde el periodo industrial de la modernidad al periodo de riesgo ocurre en forma no deseada (...). Surge como continuación de procesos de modernización autonomizados que son ciegos y sordos a sus propias efectos y amenazas".

Y este es el principal desafío; no ser ciegos ni sordos a la amenaza modernizadora. Pero al parecer los movimientos urbanos patrimonialistas, no han sucumbido a este riesgo, por el contrario se levantan como una conciencia crítica porque entienden como Perry Anderson, que la modernización no es sino un proceso de

paulatina pérdidas de utopías y motivos contestarios del hombre, y eso al menos en el caso de los movimientos urbanos patrimonialistas no parece estar en su horizonte.

La ciudad como escenario de la tragedia moderna

Quizás el escenario más palmario en donde se despliegue el espíritu voraz de la modernización es el espacio urbano. García Canclini (2003:9) ayuda a explicitar esta distinción entre la forma moderna y modernizadora a partir de la construcción de la ciudad: "No hubo coincidencias apacibles entre la inventiva de intelectuales, escritores y artistas y la planificación de los urbanistas, pero se nutrieron entre sí y juntos generaban matrices de comprensión y transformación social de la modernidad". Esto sería el mecanismo modernista de la modernidad según lo descrito anteriormente, en cambio el modo modernizador lo cita este autor argentino - mexicano en palabras de la analista brasileña Otilia Fiori: "Entre urbanistas (...) y empresarios que han encontrado en la ciudad un nuevo campo de acumulación (...) la misma jerga de autenticidad urbana que se podría denominar culturalismo de mercado".

Cita que nos introduce abruptamente en el actual debate sobre las nuevas maneras de concebir la ciudad, pero creo importante antes de extendernos en la discusión realizar un breve "racconto" para explicar el origen y ocaso de la urbe moderna, a partir de su propia modernización, para desembocar en la ciudad global. No deja de ser sorprendente que es en América donde se inicia con plena libertad la planificación urbana moderna, dado que en Europa existía un modelo medieval muy arraigado lo que obviamente planteaba dificultades para adaptarse al ideal moderno. En cambio para los conquistadores el nuevo mundo era un territorio abierto, ya que las culturas aborígenes no tenían la validez necesaria para sobrevivir. Es más había que hacer "tabula rasa con ese pasado" hecho demostrado con la dramática destrucción de Tenochtitlán en 1521. Los conquistadores percibieron que al cruzar el Atlántico no sólo abandonaban el rígido medioevo sino que habían ingresado a una nueva dimensión tempo-espacial caracterizada por el capitalismo ecuménico. Pero quizás la constatación más importante fue la de un mundo dominado por la razón, hecho que tendrá profundas implicaciones en

⁴ Destacado es de mi parte

la construcción de las ciudades en nuestro continente: “La traslación del orden a una realidad física, en el caso de fundación de ciudades, implicaba el previo diseño urbanístico mediante los lenguajes simbólicos de la cultura, sujetos a una concepción racional que debía prever el futuro (...). El resultado en América Latina fue el diseño en damero (...). Pudo haber sido otra la conformación geométrica, sin que resultara afectada la norma buscada. De hecho el modelo frecuente en el pensamiento renacentista fue circular (...) obedecía a los mismos principios reguladores: unidad, planificación y orden riguroso que traducían una jerarquía social, mostrándose así que tanto uno como otro modelo no eran sino variaciones de una misma concepción, hija de la razón ordenadora (...) la palabra clave de todo este sistema es la palabra orden de especial uso en las tres mayores estructuras institucionalizadas, la iglesia, el ejército y la administración” (Rama;1985:12-13)

De esta manera se puede concluir que la ciudad moderna nace contemporáneamente con la constitución de la filosofía moderna reflejando en su planificación urbana la hegemonía de la razón, con un “topos” específico “el centro”, lugar de la vida política y económica, y en torno al cual se organizaba la polis: “Las ciudades francesas más modestas e inclusive los pueblos, incluyen siempre un centro de la ciudad donde están agrupados, uno al lado de otro, los monumentos que simbolizan uno la autoridad religiosa, el otro la autoridad civil (...) en el centro de la ciudad es donde se agrupan cierta cantidad de cafés, hoteles y comercios, no lejos de la plaza donde está el mercado ” (Augé;2004:70)

Otro tópico característico, y profundamente simbólico, de la ciudad moderna es la calle: “En muchos sentidos la Nevski Prospekt era un entorno característicamente moderno. Primero la rectitud, la anchura, la longitud y la buena pavimentación de la calle hacían de ella un medio ideal para el desplazamiento de objetos y personas una arteria perfecta para las formas nacientes del tráfico rápido y pesado (...). Además la Nevski servía como escaparate de los portentos de la nueva economía consumista que la producción en masa moderna estaba comenzando a generar (...). Finalmente la Nevski era el único lugar en San Petersburgo donde convergían todas las clases existentes, desde la nobleza cuyos palacios y residencias urbanas adornaban la calle en su punto de partida, hasta los artesanos pobres, las prostitutas y los marginados que se hacinaban en

las ruinosas tabernas y antros cercanos a la estación del ferrocarril (...). La calle los reunía, los hacía girar en una vorágine y los dejaba que hicieran con sus encuentros lo que pudieran" (Berman, 1998:197-198).

Y es el mismo Berman el que nos permite comprender en toda su profundidad el significado político-social de la calle en la urbe moderna: "El propósito esencial de esta calle, que le da su carácter especial, es la sociabilidad: las personas acuden a ella a ver y ser vistas y a comunicarse sus visiones unas a otras, no con un propósito ulterior por codicia o ánimo competitivo, sino como un fin en sí" (1998:200). Es este sentido ilustrativo de la calle para la urbe moderna lo que hará que las dos vertientes que componen esta matriz madre buscarán reconstituir - el sentido de la calle - como lo veremos más adelante.

Por eso quizás de todas las características descritas de la urbe moderna es la calle la que me parece la más trascendental, fundamentalmente porque define el carácter democrático de la ciudad moderna, en donde el espacio público se constituye como el elemento central del espacio urbano. Pero estas calles poseen un sentido racional, una convergencia natural: el "centro", espacio simbólico donde confluyen las diversas energías modernas pero en donde lo económico siempre está bajo el dominio de lo político.

Parece necesario, entonces, precisar de donde emerge este modelo modernista. Pero como habíamos señalado dentro del proyecto moderno conviven dos sensibilidades que estarán constantemente tensionando el modelo urbano de la modernidad. Por un lado el modernismo con sus propósitos utópicos de profundización radical de la democracia: "Durante un momento luminoso, la multitud de soledades que constituyen la ciudad moderna confluyen en una nueva especie de encuentro, para constituir un pueblo, las calles pertenecen al pueblo: se apoderan del control de la materia elemental de la ciudad y la hacen suya" (ob.cit:164). Queda claro el propósito modernista subvertir el orden moderno con la propia fuerza y dinámica de la modernidad que la identifican con la clase proletaria, crear una ciudad igualitaria, un espacio de y para todos sin distinción, por ello incluso la calle la ven como un espacio restrictivo, y proponen transformarlas en grandes espacios públicos más abiertos, más verdes y definitivamente más armonioso, ya que consideran las calles modernas profundamente impersonales y

deshumanizadoras. Pero esta utopía sólo vendrá a cristalizar aisladamente en algunos intentos socialistas utópicos en Europa y la costa oeste de Estados Unidos, y paradójicamente se concretiza en el mundo subdesarrollado de Sudamérica.

Así bajo el aparente homoseamiento de París subsyace un proyecto ideológico público-privado. Me refiero al paradigma en el siglo XX del modernismo; la ciudad de Brasilia. Proyecto concebido por Lucio Costa y Oscar Niemeyer basados en los postulados de Le Corbusier, defensor de la creación de una nueva sociedad a través de la arquitectura moderna. Brasilia se concibió como un proyecto utópico de construir una ciudad igualitaria que negara la realidad existente para la construcción de un nuevo orden urbano, y por consiguiente, social. Pero esta utopía chocó con la propia realidad ya que los obreros que la construyeron no la habitaron, y la clase dominante una vez instalada comenzó reproducir sus propios hábitos excluyentes.

exclusión/inclusión de los pobres. "Al lado del resplandor, los escombros: las ruinas de una época". Pero no sólo el modernismo desarrolla un proyecto alternativo dentro de la modernidad, su anverso modernizador también desarrolla un modelo urbano con su propia radicalidad, que llega incluso a ver en la misma ciudad un obstáculo: "Este orden concebía las ciudades como obstáculos al tráfico y como escombreras de viviendas no unificadas y de barrios decadentes"(ob.cit:323). Pero la gran diferencia es que este proyecto sí se extiende mundialmente llegando a simbolizar lo moderno.

viejos barrios medievales, rompió inadvertidamente el mundo herméticamente sellado y autoexcluyente. Parece necesario, entonces, precisar de donde emerge este modelo modernizador y los profundos alcances que tiene hasta nuestros días, reflejado en las certeras palabras de Baudelaire con relación a que la modernización de la ciudad inspira e impone a la vez la modernización de las almas de sus ciudadanos.

la visión, la epifanía, es en ambos sentidos" (Berman 1996: 152-153)

Al parecer existe consenso que la modernización urbana como planeación tiene su momento fundacional en el París del s.XIX, debido a una intervención a gran escala durante el gobierno de Napoleón III, ejecutada por el barón Haussmann, cuya principal obra fue destruir los barrios obreros del centro de la ciudad para reemplazarlos por grandes avenidas rodeadas de boulevares, y de esta manera expulsar a los proletarios a los márgenes de la urbe, en una alianza entre el poder público y el capital favoreciendo incluso especulaciones inmobiliarias. En palabras de Robert Moses, su sucesor más notable del siglo XX, "Dígase en eterno honor del barón Haussmann, que

comprendió el problema de la modernización paso a paso y a gran escala de la ciudad” (Berman;1998:150)

Así bajo el aparente hermoseamiento de París subyace un proyecto ideológico público-privado cuyo propósito es darle sentido productivo al centro de la ciudad desalojando a proletarios y así impedir las escaramuzas revolucionarias favorecidas por las antiguas estrechas calles. Aún así por la propia concepción moderna la ciudad seguía teniendo como eje el sentido de lo público, por eso a pesar que los proletarios fueron retirados de su antiguo espacio pasaron a circular de forma más intensa por todo el tejido urbano, lo que aumento la diversidad de los espacios públicos reintegrando a sus ex moradores como transeúntes o eventuales consumidores. Este es tal vez una de las consecuencias más notables de la “modernización urbana” la paradoja de la exclusión/inclusión de los pobres: “Al lado del resplandor, los escombros: las ruinas de una decena de barrios céntricos – los barrios más antiguos, oscuros, densos, ruinosos y aterradores de la ciudad, el hogar de miles de parisienses – arrasados. ¿Adónde irían esas personas?. A los encargados de la demolición y la reconstrucción no les preocupaba especialmente. Estaban abriendo al desarrollo nuevas y amplias vías (...) mientras tanto los pobres se apañarían, de algún modo, como siempre lo habían hecho”, y continúa esta descripción para sintetizar la contradicción modernizadora “Hausmann al destruir los viejos barrios medievales, rompió inadvertidamente el mundo herméticamente sellado y autoexcluido de la pobreza tradicional urbana. Los bulevares, al abrir grandes huecos a través de los vecindarios más pobres, permitieron a los pobres pasar por esos huecos y salir de sus barrios asolados, descubrir por primera vez la apariencia del resto de la ciudad y del resto de la vida. Y, al mismo tiempo que ven, son vistos: la visión, la epifanía, es en ambos sentidos” (Berman;1998:152-153).

Es esta es una de las imágenes más representativas de la “modernización” urbana, su propósito económico por sobre el social, íntimamente ligado a un claro funcionalismo arquitectónico y estético. La apertura de las grandes avenidas, la creación de los boulevares, fundamentalmente tienen como objetivo establecer centros económicos (no sólo comercial sino también generar beneficios inmobiliarios) en donde los pobres quedan excluidos, salvo como transeúntes. (Pero sin duda este efecto no

deseado tendrá profundas consecuencias políticas imprevisibles para los planificadores de la modernización).

Una segunda característica constitutiva de la modernización es alimentarse de la propia destrucción que provoca, quedando de manifiesto en las siguientes descripciones: "Moses parecía complacerse con la devastación. Cuando se le preguntaba poco después que terminara la vía a través del Bronx, si las autopistas urbanas como éstas no planteaban problemas urbanos especiales, replicaba impacientemente que la cosa tiene muy pocas dificultades(...) hay más casas que se interponen... hay más gente que se interpone, eso es todo (...) cuando actúas en una metrópoli sobredificada tienes que abrirte camino con un hacha de carnicero" (Berman;1998:307). Y a pesar de la violencia de éstas palabras esta destrucción incluso es celebrada, dado que se asocia a progreso, tal como lo refleja la siguiente cita a propósito de la modernización emprendida en Río de Janeiro bajo la dirección de Pereira Passos (quien se había ido a instruir en el París de Haussmann) en palabras del literato Olavo Bilac: "Hace pocos días, los picos, entonando un himno jubiloso, iniciaron los trabajos de construcción de la Avenida Central (...). la ciudad colonial, inmunda, retrógrada, empeñada en sus viejas tradiciones, estaba sollozando en el sollozo de esos materiales podridos que se desmoronaban. Pero el himno claro de los picos acallaba esa imponente protesta. ¡Con que alegría cantaban los picos regeneradores! ¡Y cómo comprendían las almas de los que estaban allí lo que ellos decían, en su clamor incesante y rítmico, celebrando la victoria de la higiene, el buen gusto y el arte" (Needell)⁵. Es indiscutible que aquí estamos ante la presencia de un alma modernizada, como lo señala Baudelaire, una visión comprometida con el progreso, contra toda tradición, perspectiva que será clave a la hora de diferenciar la modernización con el posmodernismo.

Una tercera característica asociada a la modernización es la privatización de lo público: "las vías parques de Northern y Southern State, de Moses, que llevan desde Queens a Jones Beach y más allá, abrieron una dimensión nueva a la pastoral moderna (...). Sus vías parques sólo podían ser conocidas desde el coche particular: sus pasos a nivel fueron contruidos deliberadamente demasiados bajos para que los autobuses no

⁵ Citado en Angel Rama (1985)

pasaran por ellos, de modo que el transporte público no pudiera llevar grandes masas de la ciudad a la playa. Este era un jardín característicamente tecno-pastoral, abierto únicamente a quienes estuvieran en posesión de las máquinas más recientes – era, recordemos, la época del Ford T -, y una forma de espacio público singularmente privatizada” (Berman;1998:313)

¿Pero por qué se podría afirmar que este paisaje le pertenece a la modernización?. Muy simple, porque la urbe modernizadora se opone a uno de los arquetipos urbanos modernos: la calle, y para ello crea su propio arquetipo vial: la autopista. “ Si volvemos a la Biblia de Giedion, comprenderemos algunos de los sentidos más profundos de la obra de Moses, que el propio Moses nunca captó realmente. Gidieon veía en el puente de Triborough, el Grand Central Parkway, la autopista del West Side, expresiones de la nueva forma de la ciudad. Esta forma exigía una escala diferente a la de la ciudad existente con sus calles corredores y sus rígidas manzanas (...). El primer imperativo era éste, ya no queda lugar para la calle de la ciudad (...). Tres décadas de construcción masivamente capitalizada de autopistas y suburbanizaciones de la FHA servirían para llevar a millones de personas y puestos de trabajos, y miles de millones de dólares de capital invertido, fuera de las ciudades de Norteamérica, hundiendo a estas ciudades en la crisis y caos crónico que hoy en día atenazan a sus habitantes” (ob.cit:322-323).

Es decir, el romance moderno “calle-ciudad” viene a ser reemplazada en el impulso modernizador por el binomio “autopista-suburbio”, dando origen a una relación simbiótica, en donde la autopista era la vía para la creación de ciudades dormitorio, con sus respectivos centros comerciales, pero el crecimiento de éstas exigía de nuevas autopistas, por donde pudiera transitar el nuevo símbolo de la ciudad: el automóvil. De esta manera transcurre en el espacio urbano el característico vaciamiento modernizador, el espacio público de los ciudadanos es reemplazado por el mundo técnico del consumo.

Finalmente quisiera advertir que este espíritu de permanente transformación hace que la propia modernización se metamorfosee frente a la opinión pública, se viste de distintos ropajes para siempre significar lo mismo. Me refiero al hecho que podemos encontrar planes de modernización disfrazado bajo distintas denominaciones pero

siempre respondiendo a los mismos propósitos e intereses. Por ejemplo en San Pablo, Brasil, el plan de renovación del centro histórico fue presentado con el nombre "revitalización", pero en definitiva significó la expulsión del comercio ambulante (actividad de clases populares) para poder revalorizar económicamente la zona. Otro caso representativo es el ocurrido en San José, California, en donde la modernización asumió el nombre de "Redesarrollo". Renato Rosaldo (2004) lo narra así: "Al mismo tiempo los barrios que se establecieron entre 1930 y 1970 se encuentran sometidos a un proceso de desterritorialización debido al proyecto de redesarrollo del gobierno municipal (...). Cuando los chicanos de una cierta edad se enfrentan con el redesarrollo experimentan los cambios como un desastre social. Una persona nos explicó: ya no voy al centro porque me siento tan desorientado que es como si me hubiesen sacado la memoria (...). Un dato revelador es que los funcionarios del redesarrollo no conocen los nombres locales para las vecindades, como el Gardner District, ni mucho menos el barrio Horseshoe. Los funcionarios del redesarrollo perciben que la ciudad de San José es un vacío sin historia, cultura y comunidad".

Este relato podría a grandes rasgos sintetizar el núcleo del espíritu modernizador. Desarrollo a partir de la destrucción, desconocimiento absoluto del valor cultural del lugar, y un total desprecio por la comunidad que lo habita culturalmente, siempre en búsqueda de beneficios de valorización económica. Modelo que a pesar de su extensión universal, y de alimentarse de su propia destrucción, empieza a encontrar obstáculos no sólo físicos sino ahora sociales. Comunidades que empiezan a organizarse para defender su identidad y existencia frente a modelos economicistas y globales.

Fausto en Ciudad de México

Era de esperar que el espíritu voraz de la modernización se instalara en la metrópoli más poblada de Latinoamérica, y en cuya fundación, sin duda alguna, se hizo presente el espectro de Fausto. Recordemos que Ciudad de México fue el escenario de uno de los horrores culturales más escabrosos de la colonización española, en donde el nombre de la civilización occidental, se ordenó destruir todo vestigio del "primitivismo azteca" para construir una ciudad bajo los parámetros modernos. Fue así como una de las urbes más imponentes de la cultura mesoamericana fue arrasada, para construir

sobre sus ruinas el nuevo orden cultural, quizás allí aconteció el acto fundacional de la modernización en el nuevo continente. El espíritu faústico impedido de satisfacer su apetito en las ciudades europeas, dado que destruir la urbe medieval era un despropósito inaceptable, encontró campo fértil en estas nuevas tierras, donde a pesar de existir una refinada civilización se construyó el argumento incuestionable de la imperiosa necesidad ética de hacer entrar al mundo de la modernidad a esa cultura salvaje, de la única manera que conoce la modernización: destruyendo.

Y a pesar del tiempo transcurrido este proceso ha sido ininterrumpido en Ciudad de México, por eso de aquella definición de "ciudad de los palacios" ya quede muy poco. De esta manera esta megápolis sea quizás un paradigma del conflicto entre modernización y patrimonio. Es cierto que tuvo una inmigración explosiva lo que produjo una gran presión social por viviendas y una necesidad inevitable de más transporte público, por ende mayores vías de circulación (configurándose el característico escenario modernizador vehículo – autopista). Pero la gran duda que surge es ¿no se pudo hacer conciliando el respeto por el patrimonio construido por los propios mexicanos?

Este impulso destructor de carácter tecnoproductivo, como lo define Nicolás Casullo, sigue rondando en Ciudad de México con plena impunidad: "A pesar de la legislación y de ciertas acciones más bien técnicas de restauración, en las últimas décadas se ha venido agravando el deterioro y la amenaza de destrucción irreparable del patrimonio cultural de nuestro país. Entre las principales causas que se exponen (...) está el que en primer lugar, los programas de desarrollo económico, al no marchar integrados a las políticas de conservación del patrimonio cultural, han originado una grave contradicción entre modernización y conservación de monumentos que los ha afectado negativamente"⁶. Este diagnóstico refleja con precisión el análisis efectuado en torno a la relación dialéctica que se produce entre los campos culturales y económicos cuando prevalece un sentido modernizador. Un caso emblemático de esta tensión es el proyecto de construcción de la línea 8 del Metro en pleno Centro Histórico de la Ciudad de México (CHCM). El conflicto se origina a fines de 1983 cuando el Departamento del Distrito Federal comunicó a la opinión pública que se iniciarían las obras de construcción de la

⁶ Informe del Programa Nacional de Conservación del Patrimonio Arqueológico e Histórico, 1984:9

línea 8 del Metro afectando el Zócalo (principal plaza pública e histórica de la ciudad), sin haber pedido autorización a ninguna de las instituciones responsables del patrimonio, incurriendo así en una violación de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. Sólo una semana de iniciado los trabajos COVITUR (comisión de Vialidad y Transporte Urbano del DDF) presentó el proyecto a la Comisión Nacional de Monumentos Históricos, la cual dictaminó la suspensión de las obras. Sin embargo no fue sino hasta diciembre de ese año que el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia) declaró la clausura de la obra, lo que no detuvo a COVITUR aduciendo que sólo realizaba trabajos preliminares en espera de la resolución definitiva.

Entretanto la opinión pública se dividía entre patrimonialistas y modernizadores. Entre los primeros se encontraban organismos culturales, universidades, sindicatos de instituciones culturales, comerciantes del CHCM, agrupaciones de arquitectos, ingenieros y urbanistas, asociaciones de inquilinos, y reconocidos intelectuales. En la segunda posición se ubicaron el Consejo Consultivo de la Ciudad de México (órgano de representación vecinal), Sindicato de Trabajadores del Metro, el Partido Demócrata de México, el Partido Socialista de los Trabajadores y varios periodistas. Pero toda la polémica acabó cuando una alta funcionaria del propio INAH declaró "a mediano plazo se tendrá que realizar este proyecto, porque dicha ruta es necesaria para el funcionamiento óptimo del sistema de transporte de la capital"⁷

Aunque más importante que el resultado de la obra, lo interesante de este caso es el alineamiento entre patrimonio/modernización por parte de diversos actores sociales. Me apoyaré en el análisis que efectúa Ana Rosas Mantecón (1991:48:50) sobre el discurso de quienes apoyaban decididamente la construcción de la línea 8. Estos catalogaban a quienes se oponían a dicha obra como "conservadores, enemigos del progreso y del bienestar colectivo, intelectuales que no conocen ni reconocen las necesidades de transportación del pueblo (...). Según esta concepción, las necesidades culturales serían exclusivamente de los intelectuales, esto es, de una minoría que ilusamente propondría (...) que en cada esquina se montara una exposición pictórica"

⁷ Sonia Lombardo, El Sol de México, 28 de julio de 1987. Citado en Ana Rosas Mantecón (1991:45)

organizaron para la defensa de su territorio contra el proyecto de construcción del Eje 10 sur. Consiste en una descripción de la cultura que da perfecta cuenta del pensamiento modernizador. Para éste la cultura, es un hecho exótico, un bloqueador para el progreso, entendido como desarrollo sólo técnico, expresando una vez más el divorcio entre la esfera cultural y económica de la modernidad. Lo que llama profundamente la atención es la habilidad discursiva para connotar de conservador a los defensores de la cultura situación que variará profundamente como lo veremos más adelante. Otro hecho que llama la atención es la solución planteada por Rosas Mantecón (1991:50), quien a pesar de cuestionar la pretensión de "aspiración incuestionable y compartida" con que se presenta el discurso modernizador, llama a no concebirla como un "monolito cerrado" ni relegarla a "una condena lejana y despreciativa", argumentando que sería desconocer la capacidad que tendríamos de moldearla, como lo hicieron Marx o Nietzsche. El error, a mi juicio, de este argumento es que olvida que autores como Marx (como ya fue descrito), se encuentran más bien entre los modernistas de la modernidad, y es quizás el mejor ejemplo como al final es la modernización quien moldea a la modernidad - sino se establece claramente la distinción - ya que esta autora trata de asociar la modernización a un proceso capitalista, olvidando que el sistema comunista soviético también tuvo su rostro modernizador: "¿qué sobrevivió de San Petersburgo bajo el nuevo régimen moscovita? Se hizo más hincapié que nunca en el impulso al desarrollo económico e industrial, junto con el fomento de la industria pesada y militar, el sometimiento implacable de las masas, una brutalidad desmesurada y una total indiferencia hacia cualquier clase de felicidad humana que pudiera traer la modernización". (Berman, 1998:282).

Es evidente que esta descripción no es alentadora respecto a la modernización soviética. Por ello me atrevo a contradecir a Rosas Mantecón. El problema no es la versión capitalista o comunista de la modernización, el problema es el propio carácter de la modernización, autónomo y ciego a su voracidad, y que encuentra en la cultura su mayor antagonista.

Por eso ya empiezan a surgir voces que afirmados en su identidad barrial comienzan a resistir el impulso modernizador contraponiendo su cultura, pero no como un fenómeno estático sino como un impulso que genera movimiento. Por ejemplo, el caso de "La Candelaria", ubicada en la zona sur de la ciudad. Allí en 1985 sus vecinos se

organizaron para la defensa de su territorio contra el proyecto de construcción del Eje 10 sur. Consideraban que este eje vial amenazaba su forma de vida, “ ya que aparte de sus viviendas perderían su forma de subsistir, pues en algunas de ellas sus moradores hacen coronas y arreglos florales desde hace muchos años, tiene pequeños talleres, panaderías, florerías, herrerías y terrenos que aún se dedican a la floricultura y horticultura” (Mora, 1991:33). Pero también defienden la arquitectura popular presente en la Colonia, y lo más importante las festividades religiosas que allí se celebran.

Los vecinos organizaron una estrategia de resistencia que básicamente consistió en solicitar a la Cámara de Diputados y Presidencia de la República: “que promuevan la iniciativa de un Decreto de Ley para proteger al Pueblo de La Candelaria (...) y no permitir que la sociedad urbana sepulte nuestras tradiciones, nuestro legado cultural y nuestro patrimonio” (Zamora, 1991:80), solicitud que fue acompañada de permanentes movilizaciones callejeras, logrando detener la obra, a lo menos en su proyecto original. Esta es una palmaria manifestación del uso del patrimonio cultural como estrategia de resistencia a las modernizaciones tecnocráticas.

Sin embargo, no todas las resistencias han tenido final feliz. Particularmente dramático es el caso de la destrucción de los barrios obreros de Ciudad de México generalmente con el mismo sustituto como corolario. Casos paradigmáticos se vivieron nuevamente en la zona sur de la ciudad. Primero el barrio obrero de la ex – fábrica Loreto, que fue destruido para dar paso al Centro Comercial Loreto, lugar (no lugar) de alto consumo, antítesis de la vida que allí se producía. Situación similar representa el caso del barrio obrero de la ex – fábrica Peña y Pobre. Aquí el arrasamiento modernizador estuvo agravado por el hecho que no sólo un Centro comercial sepultaría el barrio, sino que se construiría una torre para oficinas de una empresa telefónica, que afectaba la zona arqueológica de Cuicuilco, rompiendo la armonía preexistente. Sin embargo el proyecto se llevó a cabo y otra memoria obrera desapareció.

Esto me lleva a una inmediata reflexión. ¿Por qué los patrimonios obreros, a diferencia de los coloniales o prehispánicos, sucumben tan fácilmente a la modernización?. Mi conclusión primaria es que se debe a su débil posición en el imaginario de la sociedad mexicana, ya que no responde a una categoría de lo nacional

(prehispánico) ni tampoco de prestigio social (colonial). Pero el argumento principal quizás sea que la propia clase popular no lo considera como propio... bueno hasta ahora. Tal vez por eso la importancia de lo que está sucediendo en el Barrio "La Fama", en donde descendientes de obreros empiezan a defender lo que consideran su memoria, su patrimonio como un valor único y singular. Esto nos pone inmediatamente frente al conflicto entre identidad histórica y modernización, que viene a ser concebida como una amenaza a ese orden anterior, como queda claramente reflejado en la pugna suscitada entre los habitantes de "La Fama" y sus vecinos de "Fuentes Brotantes". El reclamo era que frente a la alta congestión se proponía abrir una avenida que cruzaba por la plaza de La Fama (con el apoyo de los segundos a este plan delegacional), lo que fue absolutamente rechazado por los habitantes de ésta: "Para los del barrio esa fue una agresión inconcebible. La plaza es del barrio, es un espacio colectivo que todos pueden usar (...) la plaza les pertenece, porque ellos son los herederos de una vida fabril, cuya vigencia duró más de un siglo. Ese espacio, primero de la fábrica, luego del sindicato y actualmente de la delegación, les pertenece por historia, por derecho ancestral, por memoria" (Portal, 2003:54).

Globalización y Glodernización en la aldea global

Vemos así que el Patrimonio Cultural se ubica al centro de la problemática cultural de hoy. Especialmente en relación a la modernización, pero hay otro actor que está teniendo fuertes repercusiones en el plano local: la globalización. Por eso conviene detenerse un momento en este proceso económico – cultural y rastrear sus vinculaciones con el espíritu modernizador. En primer lugar trataré de caracterizar el fenómeno de la globalización, ya que definirla es aún un desafío para las ciencias sociales.

Como ya señalamos, Ulrich Beck, alude a la existencia de dos modalidades modernas. La primera con el Estado-Nación como protagonista y una segunda modernidad (que yo asimilo a modernización de la modernidad) que da cuenta del debilitamiento de esta institución moderna lo cual sería el síntoma esencial de la globalización. En efecto la taxonomía que nos propone Beck alude muy sintomáticamente a la actual situación mundial. Sin embargo, este autor como muchos otros, tratan de

desestigmatizar la globalización, en un intento por invitarnos a disfrutar de ciertos aspectos positivos que contiene este fenómeno cultural, sin rechazarlo a priori. Para este sociólogo alemán la hegemonía económica "neoliberal" o "nuevo capitalismo" no define por esencia a la globalización, más bien esto sería globalismo: "El globalismo pretende que un edificio tan complejo como Alemania (...) debe ser tratado como una empresa. En este sentido, se trata de un imperialismo de lo económico bajo el cual las empresas exigen las condiciones básicas con las que poder optimizar sus objetivos". (1988:27). En cambio globalización significa para Beck: "proceso que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a primer plano terceras culturas". (Ob.cit).

Este nuevo eje se sustenta teóricamente en lo que Beck llama (citando a Robertson) la *glocalización*: "La globalización – aparentemente lo muy grande, lo exterior, lo que sobreviene al final y sofoca todo lo demás -, es asible en lo pequeño y concreto, in situ, en la propia vida y en los símbolos culturales, todo lo cual lleva al sello de lo Glocal". (1988:80). Es decir, lo Local debe entenderse como un aspecto de lo Global.

Pero esto me parece una afirmación muy temeraria, es como si se planteara que la organización del proletariado, en la primera modernidad, hubiese sido un elemento consustancial del capitalismo industrial. ¡Claro que se organizaron los trabajadores!, pero en ningún caso gracias al capitalismo, sino justamente contra éste. Producto del capitalismo, sí, proceso del capitalismo, ¡no!. Lo mismo podría afirmarse del renacer de lo local. Es un producto de la globalización, pero producto no deseado, ni menos estimulado por ésta.

Tampoco ayuda mucho la distinción que hace Renato Ortiz (1998), ya que plantea exactamente lo contrario que Beck, al señalar que globalización más bien alude al proceso económico y en el plano de la cultura prefiere hablar de "mundialización". De esta manera intentar una definición universal aparece como un intento inacabado para las ciencias sociales. Pero dentro de las innumerables definiciones, para efectos metodológicos, y por convicción, tomaré como modelo la de José Joaquín Brünner: "En suma, puede decirse que la globalización vehiculizada por el mercado, la expansión capitalista y la revolución de las comunicaciones, junto al surgimiento del orden

postradicional, que basa su capacidad innovativa en el constante avance, ha producido un quiebre en la línea de desarrollo de la modernidad".(2002:143) (2001:26) en relación al inminente conflicto entre cultura y globalización en tres ámbitos. Primero Identidades, patrimonio. Me parece una descripción muy precisa y transparente. No se requiere de mapas ni guías exploratorias, tampoco intenta una definición a partir de distinciones analíticas que más que aclarar terminan confundiendo. Explícitamente vincula la globalización al capitalismo, y entiende que esta sinergia corroe las bases fundamentales de la modernidad: el estado, la ciencia y la identidad cultural. vemos el mundo, y lo que realmente importa en la vida".

En lo que sí coinciden Brünner y Beck, es en la explícita vinculación entre globalización y capital, dando cuenta de la acumulación global de la riqueza. La desterritorialización global produce como efecto concomitante que empresas transnacionales produzcan fuera de su territorio de origen, buscando zonas de menor costo de mano de obra y menos tributos estatales, lo que permite que empresas automotrices germanas, por ejemplo, tengan cadenas de producción en distintos países pero resguarden la "calidad alemana". Sin embargo, ello no significa más empleo para los trabajadores, y por el contrario sólo provoca empobrecimiento del propio Estado ante la pérdida de impuestos. A esto debemos agregar otra contribución de la globalización "la desigualdad global". Datos del Informe de Desarrollo Humano de 1995 expresan que los países ricos reúnen el 23% de la población mundial pero cuentan con el 85% del ingreso global, y a pesar de la supuesta globalización de la economía, el 20% más pobre sólo participa del 1% del intercambio y en un 0,2% de los préstamos comerciales mundiales, y aún más de mil millones de personas carecen de los servicios básicos. inquirirá los conflictos sociales y conducirá al desarrollo económico" (2002:14).

Cerraré esta caracterización con una cita de Brunner que no sólo reafirma el carácter económico de la globalización, sino que aborda su distanciamiento de la cultura, en un divorcio no presente en la primera modernidad, y que da cuenta de la relación más bien conflictiva entre los fenómenos culturales (dejaré para otro momento la especificidad posmoderna) y la globalización: "Por último los optimistas se satisfacen con un bajo umbral de conexión entre economía y cultura. Mientras ésta sostenga la normativa abstracta que hace posible el funcionamiento del mercado, y no imponga a éste restricciones de carácter moral, el orden capitalista podría seguir adelante independientemente de los demás movimientos de la cultura posmoderna" (2002:88).

Por supuesto que el patrimonio cultural no escapa a este fenómeno, según Yúdice, q De ahí la certeza de las palabras de Lourdes Arizpe (2001:26) en relación al inminente conflicto entre cultura y globalización en tres ámbitos. Primero Identidades, patrimonio cultural y justicia cultural. En segundo término los medios de comunicación audiovisuales, y finalmente la cultura y los convenios comerciales, lo que vaticinaría un conflicto cultural: "Estamos en el umbral de una guerra cultural. En juego está el inmenso potencial económico de las industrias culturales, pero también, y no menos importante, el poder de definir e imponer significados acerca de cómo vemos el mundo, y lo que realmente importa en la vida".

¿Pero realmente existe una relación conflictiva entre el patrimonio cultural y estrategias de globalización?. Conviene revisar aquí el análisis de George Yúdice quien enumera cuatro aspectos como características principales de la globalización: habitus transnacional, orden global de estilos de vida, integración regional, y el activismo transnacional (al igual que Beck incorpora el fenómeno de resistencia como elemento propio de la globalización). Pero el principal aporte de este autor norteamericano es su análisis respecto a la transformación de la cultura en un recurso. Señala que actualmente la cultura se ha extendido como nunca antes se había visto en la historia, fundamentalmente por una estrecha relación con el desarrollo económico: "una funcionaria de la UNESCO se lamentó de que la cultura se invocara para resolver problemas que antes correspondía al ámbito de la economía y de la política. Sin embargo - agregó - la única forma de convencer a los dirigentes de gobierno y de las empresas de que vale la pena apoyar la actividad cultural es alegar que esta disminuirá los conflictos sociales y conducirá al desarrollo económico" (2002:14).

Incluso Yúdice plantea que entender la cultura como recurso no es sólo un discurso estratégico, sino abiertamente una nueva episteme, en donde la cultura es absorbida por la racionalidad económica, de modo que en la cultura prevalece la gestión, el acceso y la inversión., y dependen cada vez más del capital privado. De esta manera, el concepto tradicional de cultura ha sido vaciada (¿modernizada?) para convertirse en un pretexto para el crecimiento económico, incluso como generador de empleos, especialmente en las industrias culturales transnacionales.

Por supuesto que el patrimonio cultural no escapa a este fenómeno, según Yúdice, quien cita un informe del Banco Mundial: " El patrimonio genera valor. Parte de nuestro desafío conjunto es analizar los retornos locales y nacionales para inversiones" (2002:27). Por impactante que parezca esta realidad se está imponiendo en los mercados globales. Por eso no es de extrañar que al patrimonio más se le vea como una fuente de turismo cultural - por sobre criterios como protección de memoria histórica o preservación de identidades culturales - muy vinculados a los procesos de globalización: "la globalización aceleró la transformación de todo en recurso (...). Por último, esta transformación no debe entenderse como una manifestación de mera política, contra la cual sólo basta con la simple invocación de una idea voluntarista y políticamente conveniente de agencia. Esta solo incrementaría el poder, propio de Anteo, de la conveniencia de este recurso" (2002:43). Entendemos con Yúdice que la globalización al igual que la modernización se potencia a sí misma con cada destrucción, y el derrumbe de fronteras lejos de ser la utopía multiculturalista ha significado el multiculturalismo de mercado, en donde el capitalismo obtiene beneficios monetarios de las nuevas mercancías de la diversidad incluyendo el patrimonio cultural.

Se hace evidente entonces el apetito económico de la globalización capitalista (ya que como vimos no hay otra posibilidad conceptual) respecto al patrimonio, transformarlo en un recurso económico, y es a esa intencionalidad que empieza a oponerse un movimiento de resistencia como lo veremos más adelante. Antes es importante dilucidar si existe una unidad entre modernización y globalización, o son fenómenos distintos. Según Renato Ortiz la globalización no nace abruptamente sino posee una continuidad histórica: "Evidentemente, existe una historia de este movimiento totalizante: tiene sus raíces en la expansión del capitalismo en los siglos XV-XVIII, en el advenimiento de las sociedades industriales, en la modernidad del siglo XIX. El momento actual es resultado de un conjunto de cambios ocurridos anteriormente". (1998:17). Más allá de confirmar el vínculo indisoluble entre globalización y capitalismo, lo importante en esta afirmación es el hecho de reconocer que la globalización no es un proceso ahistórico, no nació con la posmodernidad, como algunos quisieran disimular, sino tiene una raíz anterior es producto de una continuidad no interrumpida.

¿Pero cuál sería el soporte que conecta al capitalismo industrial con la globalización?. Enzo Segre, filósofo italiano, nos devela el misterio: "Aquél que estudia el problema de la globalización cultural, sin olvidarse de la económica y de la política, no puede más que observar su nexo con la modernización (...). La globalización cultural es, nos plazca o no, una de las condiciones de la modernización"(2004: 184-189). Creo no puede ser más explícita la unidad simbiótica entre modernización y globalización. La primera es el nexo histórico que nos permite explicar la fortaleza de la segunda, en el fondo es una vestimenta más sofisticada del mismo modelo: la voracidad capitalista. Por eso es tan fácil encontrar el binomio recorriendo la ciudad: "En los últimos años, ante la dificultad de resolver los problemas en conjunto, **se eligen unas pocas zonas de la ciudad y se las destina a servir de focos ultramodernizadores, lugares donde podremos fantasear que estamos en sintonía con la globalización**⁸ (...). La formación de nodos de gestión de servicios mundializados intenta aislarse de los sectores tradicionales (...) como advierten Borja y Castells, un alto riesgo de la globalización es que se haga para una elite: se vende una parte de la ciudad, se esconde y abandona el resto". (García Canclini 2003:10)

De esta manera, a través de este intelectual latinoamericano, se reafirma la profunda relación existente entre globalización y modernización, como una segunda modernidad o modernización de la modernidad, distinto al proyecto original de los Ilustrados (actualmente representado por filósofos como Jürgen Habermas, que defienden la idea vinculante entre cultura, democracia y justicia social). Recurriendo nuevamente a Beck: "el equilibrio y el pacto de poder de la primera modernidad quedan así revocados (...) se traspasan a la autogestión económica. El paso a la política a la globalización se ha producido de manera suave y normal y con la legitimación de algo que es inevitable: la modernización" (1988:19)

Por eso yo también me atreveré con un neologismo para retratar el momento actual: **la glodernización**. Un híbrido conceptual que permite asociar en un mismo hito a los procesos de modernización radical con la globalización del capital, que tienen como principales objetivos deconstruir al Estado, y sus políticas públicas, y transformar la

⁸ Destacado es de mi parte

cultura en un recurso económico. Por eso, para estos efectos, la distinción modernidad/glodernización, parece muy pertinente para analizar la situación de los patrimonios transnacionales/locales ante el nuevo escenario global. Así debilitado el Estado nacional, el problema se traslada a una tensión entre "identidades locales" y "procesos transnacionales", como se pudo apreciar claramente en el problema suscitado en Teotihuacán, México. Allí la comunidad se opuso tenazmente a la instalación de un supermercado de la empresa transnacional Wal-Mart, en los perímetros de la zona arqueológica donde se encuentran las pirámides, sin embargo, y a pesar, de las razonables dudas legales, y de lo ofensivo que resultaba para la comunidad que una cadena norteamericana se instalara en los bordes de su patrimonio, la institución gubernamental encargada de resguardar el "patrimonio de la nación" fue prácticamente un espectador sin capacidad resolutive (hecho inconcebible en la primera modernidad), y el conflicto se concentró entre la transnacional y los propios habitantes de Teotihuacán. *la consolidación nacional" (2002:228)*

Se constituye así un nuevo escenario dialéctico entre glodernización y el patrimonio cultural. Se debilita la relación unívoca Estado - Patrimonio, entrando en escena nuevos actores; por un lado los capitales globales, y por otro, las comunidades locales. El Estado comienza a verse superado por el interés de la inversión económica global en culturas locales (turismo cultural), pero a la vez las culturas locales tratan de defender su identidad frente a los nuevos intereses económicos, auspiciados o soslayados por las autoridades estatales (según algunos analistas la globalización requiere de la anuencia de los estados) impotentes ante los lineamientos económicos globales. Este ejemplo acontecido en el valle de México permite además demostrar lo equívoco de considerar que el protagonismo que adquieren las culturas locales es un elemento constitutivo de la globalización, dado que las comunidades se organizan justamente contra sus propósitos, generalmente vinculados a intereses comerciales de grandes consorcios globales. Y este fenómeno tiene inmediatas consecuencias en el debate e investigación sobre temas culturales y patrimoniales. Manuel Castells lo sintetiza: "...los sujetos, si es que se construyen, ya no estarán integrados en base a sociedades civiles que se están desintegrando sino como una prolongación de resistencias comunitarias" (1997:11). Y es Arizpe quien lo conecta con plena certeza al problema del Patrimonio: "Lo que augura esta visión del futuro son intensas disputas, y en el mejor de los casos negociaciones, entre los actores que se movilizarán, desde el

pueblo o tribu más pequeña hasta los grandes grupos regionales, en torno a quien va a definir los cánones culturales, la preservación del patrimonio cultural y las políticas culturales". los intereses de nuestras clases dirigentes, representadas en los nuevos estados globales, se auto corrigen en favor de las mayorías desplazadas de los beneficios globales. Muchos intelectuales están reflexionando sobre las consecuencias culturales del binomio modernización – globalización comprendiendo los riesgos que se generan si no surgen contrapesos o correcciones necesarias; como la planteada por García Canclini frente al modelo Glodernizador: "el Estado debería volver a centrarse en el interés público y contribuir a medios más eficaces de intermediación cultural, en ese aspecto. Las actividades de explosión de las bases (...) no pueden sustituir, sin embargo las responsabilidades convencionales de los estados: educación, salud, servicios sociales y culturales (...) de ahí que los gobiernos tengan que repensar sus programas convencionales de modernización y eliminar la incomprensión cultural inherente en la consolidación nacional" (2002:228)

Pero son los trabajadores quienes dan quizás la descripción más transparente y definitiva de la globalización al no estar mediados por esfuerzos analíticos, sino por la propia vivencia: "Los trabajadores de la cultura, agrupados en el Colectivo de Delegaciones Sindicales del Sector Cultura de las Secciones X y XI del SNTE, saludamos y nos sumamos en la construcción del Gran Frente Sindical, Campesino, Indígena y Popular contra el neoliberalismo y la globalización salvaje, para que este primero de Mayo, salgamos a las calles de la ciudad y del país a manifestar nuestro rechazo al uso faccioso del poder y las leyes. En favor de la construcción de acuerdos que nos permitan avanzar en la defensa y salvaguarda soberana de nuestros recursos energéticos, nuestros derechos y conquistas laborales. Por el saneamiento de la Seguridad Social desde una perspectiva de solidaridad generacional, y por el derecho de todos los mexicanos a una educación de calidad y al disfrute de los bienes y servicios culturales, amenazados todos por las reformas neoliberales, las privatizaciones, y **la subordinación de los intereses nacionales a la globalización y transnacionalización monopolista**"⁹

⁹ Manifiesto de los Trabajadores de la Cultura, México DF, 29 de abril del 2005. Destacado de mi parte.

Si bien, tanto el llamado de García Canclini como el de los trabajadores de la cultura, deberían ser un imperativo ético de los estados nacionales, me temo será muy difícil que los intereses de nuestras clases dirigentes, representadas en los nuevos estados globales, se auto corrijan en favor de las mayorías desplazadas de los beneficios globales. Más se puede esperar de los movimientos sociales, que inspirados en nuevos valores contrapolíticos o pospolíticos, resistan a los intentos hegemónicos del modelo glodernizador y su capital global. Serán comunidades étnicas o movimientos urbanos que defiendan su identidad y memoria el nuevo escenario para la resistencia cultural, y el patrimonio se comienza a constituir como una bandera de lucha que empieza a extenderse tanto como la propia cultura.

Ya revisamos el estado del arte de la discusión de cultura y patrimonio en el nuevo contexto global, queda pues resolver las categorías conceptuales que sustentarán la investigación en su ámbito metodológico. Me parece necesario primero contextualizar el debate científico actual, para comprender el enfoque que guiará la investigación, ya que éste no está ajeno a los actuales debates culturales. El propio método científico moderno está sometido a una fuerte tensión entre la ultratecnificación al servicio de los intereses comerciales de los laboratorios transnacionales, y por otro lado, nuevas epistemologías constructivistas relacionadas con la posmodernidad que amenazan deconstruir sus categorías esenciales, tales como la dualidad sujeto-objeto, y el positivismo objetivista.

Jan Chambers, retrata metafóricamente, y con gran acierto, nuestra nueva situación como científicos sociales. Según este autor hemos abandonado el puerto seguro de la hegemonía de la razón para situarnos en un excitante estado de viaje, bajo una inquietante ruta ignota, pero con certeza de rumbo hacia un nuevo mundo mucho más vasto: "Aquí la razón corre el riesgo de abrirse al mundo, de encontrarse a sí misma en un tránsito cuyos cimientos y fines carecen de solidez; un tránsito abierto a los inestables cielos de la existencia y de la iluminación terrestre (...) nos obliga a reconocer la necesidad de una forma de pensamiento que no sea ni fija ni estable, sino abierta a la perspectiva de un retorno constante a los acontecimientos, a su reelaboración y revisión" (1994: 16).

La posición de científicos dominadores del mundo se vuelve inestable, más ambigua, la convicción realista se desvanece tanto para el pintor como para el

MARCO METODOLÓGICO

"Una conclusión molesta para los investigadores: lo popular, conglomerado heterogéneo de grupos sociales, no tiene el sentido unívoco de un concepto científico, sino el valor ambiguo de una noción teatral."

Néstor García Canclini

De la verdad objetiva a la significación dialógica

Ya revisamos el estado del arte de la discusión de cultura y patrimonio en el nuevo contexto global, queda pues resolver las categorías conceptuales que sustentarán la investigación en su ámbito metodológico. Me parece necesario primero contextualizar el debate científico actual, para comprender el enfoque que guiará la investigación, ya que éste no está ajeno a los actuales debates culturales. El propio método científico moderno está sometido a una fuerte tensión entre la ultratecnificación al servicio de los intereses comerciales de los laboratorios transnacionales, y por otro lado, nuevas epistemologías constructivistas relacionadas con la posmodernidad que amenazan deconstruir sus categorías esenciales, tales como la dualidad sujeto-objeto, y el positivismo objetivista.

Ian Chambers, retrata metafóricamente, y con gran acierto, nuestra nueva situación como científicos sociales. Según este autor hemos abandonado el puerto seguro de la hegemonía de la razón para situarnos en un excitante estado de viaje, bajo una inquietante ruta ignota, pero con certeza de rumbo hacia un nuevo mundo mucho más vasto: "Aquí la razón corre el riesgo de abrirse al mundo, de encontrarse a sí misma en un tránsito cuyos cimientos y fines carecen de solidez; un tránsito abierto a los inestables cielos de la existencia y de la iluminación terrestre (...) nos obliga a reconocer la necesidad de una forma de pensamiento que no sea ni fija ni estable, sino abierta a la perspectiva de un retorno constante a los acontecimientos, a su reelaboración y revisión" (1994:16).

La posición de científicos dominadores del mundo se vuelve inestable, más ambigua, la convicción realista se desvanece tanto para el pintor como para el

antropólogo, y la certeza que nos queda es el lenguaje: "Este viaje abierto e incompleto, entraña una constante fabulación, una invención una construcción en la que no hay una identidad fija ni un destino final. No existe un referente último fuera de nuestros lenguajes (...). Aquí escribir (y leer) no necesariamente supone penetrar lo real, duplicándolo y recitándolo, sino más bien un intento por extenderlo, descomponerlo y reelaborarlo. Siempre alegórica, siempre hablando de otro, de otra parte y por lo tanto condenada a la discordancia, la escritura abre un espacio que invita al movimiento, a la migración, al viaje" (ob.cit: 25).

Entonces José Joaquín Brunner, sociólogo chileno, avanza un poco más en este análisis y ve en la crisis positivista de la ciencia algo más que un problema para la comunidad científica. Vislumbra la pérdida de la realidad moderna, con inevitables consecuencias sociales "De hecho la propia inteligencia de las ciencias contemporáneas se aleja, a la velocidad de la luz, del sentido común y las tradiciones cognitivas de la gente. Las ciencias contribuyen así a reforzar la inquietud de las sociedades, su malestar, su angustia. Por una parte, porque a tono con el nominalismo filosófico posmoderno, los científicos contemporáneos afirman también que todo saber lleva consigo una construcción. Tanto en ciencias físicas, como en las ciencias humanas, ya no es admisible la idea de la realidad como algo dado (...). lo real pierde así su última garantía moderna: las ciencias" (2002:57).

De esta manera es el pensamiento moderno en sí mismo el que emprende un viaje a tierras desconocidas. Es esa primera modernidad, descrita por Beck, la que se ve sometida a un cisma. Por un lado la modernización/globalización que pretende corroer su racionalidad institucional, y por otro, el irreverente pensamiento posmoderno que cuestiona la validez de la razón como única vía de acceder al conocimiento, impulsando un reencuentro con lo fantástico y lo literario, por ende con el texto en sí mismo.

Huelga sí, antes una aclaración. De ninguna manera estoy señalando que la simbiosis modernización/globalización sea un proceso símil de la posmodernidad como lo han pretendido instalar los neoconservadores (entiéndase para efectos económicos neoliberales). Por el contrario, planteo que son dos corrientes que provocan crisis en el "paradigma moderno" pero que van en dos trenes paralelos, con viajes distintos. Quizás

el concepto de "sobremodernidad" incorporado por Marc Augé a las ciencias sociales pudiese ser un camino de solución para describir este tiempo dominado por la glodernización.

observable en los hechos mediante las encuestas y el trabajo de campo sea la verdad (...). Se pregunta por la posible correlación del discurso con los datos para averiguar. Pero continuando nuestro análisis metafórico del viaje de la ciencia moderna, será un antropólogo posmoderno - James Clifford - quien nos lleve por un periplo en donde demuestra la precariedad de la objetividad moderna. Señala como la fe moderna instauró un "método científico" para las ciencias sociales que provino de los propios fundadores de la antropología que tenían formación en ciencias jurídicas o básicas. Entonces no es de extrañar que su obsesión, aparte de institucionalizarse en la academia universitaria, fuese dotar a la etnografía de maneras para llegar a la verdad: "El trabajo de campo intensivo, llevado a cabo por especialistas entrenados en la universidad, emergió como una fuente de datos sobre los pueblos exóticos privilegiada y sancionada (...). Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión - no cuestionada - de aparecer como el que proporciona la verdad en el texto". (1996:145).

Clifford nos advierte, como ya se ha revisado, que esta forma científica está en crisis y sufriendo una importante metamorfosis: "Pero ningún método científico o instancia ética soberanos pueden garantizar la verdad de tales imágenes. Ellas están constituidas - la crítica de los modos coloniales de representación lo ha mostrado suficientemente - en términos de relaciones históricas específicas de dominación y diálogo".(ob.cit:143). La diferencia es que no se limita al diagnóstico, e inmediatamente nos propone un camino de nueva exploración etnográfica: "Esta traducción de la experiencia de investigación en un corpus textual separado de sus ocasiones discursivas de producción posee consecuencias importantes para la autoridad etnográfica (...) los textos se transforman en evidencia de un contexto envolvente, de una realidad cultural". Adicionando un elemento fundamental - a mi juicio - para emprender cursos metodológicos "Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de otra realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Los paradigmas de la experiencia y de la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía". (ob.cit:159)

En el mismo sentido, aunque sin abrazar explícitamente la causa posmoderna, García Canclini nos señala: "Una antropología postempirista y posthermenéutica no supone que lo observable en los hechos mediante las encuestas y el trabajo de campo sea la verdad (...). Se pregunta por la posible correlación del discurso con los datos para averiguar en qué medida el discurso es una fantasía o un delirio. Simultáneamente, interroga lo que los hechos significan para los sujetos que los viven, porque sabe que el significado (ya no la verdad) de los hechos no está contenido en ellos, sino en el proceso por el cual los sujetos los constituyen y los sufren, los transforman, y experimentan la resistencia de lo real. El antropólogo se coloca en esta intersección entre los hechos y los discursos. Ambos tienen una cierta consistencia que les da su relativa objetividad y hace posible el análisis científico, pero a la vez – ambos hechos – están organizados por un régimen imaginario, cuyo sentido no se agota en la apariencia objetiva" (García Canclini; 2004:31).

Un claro ejemplo, de la significación en la vivencia, es la crítica que hace Renato Rosaldo al análisis de Mark Davis, en su obra "Ciudad de Cuarzo", sobre el sentido que otorgan los ciudadanos de Los Angeles a los Centros Comerciales. Según Rosaldo, Davis hace su análisis a partir de intelectuales anglosajones, sin embargo señala que para los jóvenes dicho espacio no es vivido como decadencia sino como un espacio social de paseo en donde se encuentran con amigos y muchachas, es decir lo significan como una plaza pública.

Si he citado estos autores, es obviamente porque concuerdo con estos análisis, pero no creo que para mi posición de investigador sea conveniente adherir a plenitud una propuesta determinada, más bien corresponde ponderar los distintos aportes, sí con un marco conceptual, pero sin una mirada dogmática. En eso sigo a Bourdieu que propone un camino intermedio a modo de resguardo del constructivismo idealista y al realismo positivista: "Así que podemos decir que no existe una realidad objetiva independiente de las condiciones de su observación sin poner en duda el hecho de lo que se manifiesta, una vez determinadas dichas condiciones, conserva un carácter de objetividad". (2001:131).

También nos señala que así como la relación observador/observado ha colapsado, la idea de ámbitos de conocimiento de primer o segundo orden empieza a diluirse en el propio ejercicio de las ciencias sociales o del espíritu. Por el contrario empieza a significarse como necesaria, y no sólo contingente, para cualquier estudio de la cultura el recurso metodológico de la diversidad de disciplinas en vías de un acercamiento más integral al fenómeno en estudio. Es indudable, que es un momento epistemológico favorable para hacer interactuar campos de conocimiento diversos y producir saberes más integrales de nuestros sujetos - objetos de estudios.

Volvamos entonces a la idea de la ciencia como proceso de construcción objetivada y reflexiva: "La reflexividad no sólo es la única manera de salir de la contradicción que consiste en reivindicar la crítica relativizante y el relativismo en el caso de las restantes ciencias, sin dejar de permanecer vinculado a una epistemología realista"(Bourdieu, 2001:155). Lo importante aquí es reconocer que toda construcción social (incluso la científica) posee componentes subjetivos ineludibles para el investigador pero que ello no significa una parálisis científica, por el contrario en la medida que la usemos como un recurso objetivado y reflexivo la rigurosidad de la ciencia social, y de la autoridad etnográfica, el (re)conocimiento científico estará resguardado.

¿Cómo abordar a los sujetos significadores? .Técnicas e instrumentos

Existe en la actualidad la tendencia en las ciencias sociales, como algo "políticamente correcto", a definir los estudios como de carácter cualitativo/cuantitativo, como sin con ello se resolviera el problema del método a emplear, evitándonos la incómoda tarea de argumentar la elección. Y si bien ambos métodos aluden a objetos empíricos la forma de abordarlos implican formas no convergentes: "Esta determinación por el objeto, esto es, por el aspecto o componente del objeto que se quiere dar razón, implica que uno y otro método han de calificarse de empíricos, aunque en uno, el cualitativo, se trate de establecer identidades y diferencias, y el lenguaje sea el elemento constitutivo del objeto, mientras que en el otro, el cuantitativo se cuentan unidades y no se haga cuestión del lenguaje (...). En definitiva, como Jesús Ibañez señala, la tecnología estadística ocupa un lugar subordinado a la tecnología lingüística, pues contar unidades

es una operación posterior y lógicamente inferior a la de establecer identidades y diferencias" (Beltrán;1998:42)

Independientemente que aún considero el análisis precedente muy ligado al objeto empírico (hecho cuestionado por el posmodernismo constructivista), es de suma importancia para la antropología, que a priori, se define como una ciencia social cualitativa. Y, si estamos asistiendo al "empoderamiento" de lo cualitativo, seremos entonces testigos del fortalecimiento antropológico en la investigación social.

Y por ser ésta una investigación de carácter antropológico, que recoge los aportes de la hermenéutica y de la antropología posmoderna, incorporando la crítica a la ciencia antropológica que se obsesionaba con la objetividad y la búsqueda de la verdad, (y que actualmente es sometida a fuertes cuestionamientos), tiene como consecuencia lógica un enfoque altamente cualitativo, en el sentido que no concibo un "objeto de estudio" sino una configuración de "sujetos significantes de sentido". Es el observado quien me permitirá construir el discurso de análisis, en este sentido me permito un *remake* de la famosa cita de Wiliam F, White planteándolo de esta manera: *lo que la gente me dijo me ayudó a explicarme lo que había sucedido, y lo que yo observé me ayudó a reexplicar(les) lo que la gente me dijo*¹⁰. No es un mero cambio de palabras, sino con el nuevo ordenamiento semántico espero dar cuenta de un nuevo sentido epistemológico, denotando que ya no basta con escuchar al objeto estudiado, sino incorporar su propio sentido del sujeto participante al discurso construido del investigador. Ese es el desafío.

Es este enfoque el que me estimula a utilizar técnicas que me permitan construir esa significación a partir de los discursos de los sujetos encontrados en la escena de la investigación. Por eso fundamentalmente me instalé como un observador participado (connotando que la presencia del investigador requiere previamente la anuencia de los estudiados), para extraer de ellos las claves que necesitaba, y así contrastar sus discursos con mi idea previa. Para ello utilicé grupos de discusión y entrevistas en profundidad, esperando producir la mutua construcción anhelada: " el

¹⁰ "Lo que la gente me dijo me ayudó a explicar lo que había sucedido, y lo que yo observé me ayudó a explicar lo que la gente me dijo". Frase original de White publicada en *Street Corner Society*, 1937

análisis del discurso (espontáneo y libre) de entrevistas abiertas y/o discusiones de grupo aparezca como una alternativa complementaria, que al devolverle el uso de la palabra libre (...) al sujeto entrevistado, nos permite acceder a su preconsciente ideológico, e intentar interpretar claves de su conformación”(Ortí;1998:196). Y en relación a la entrevista en profundidad, biográfica o enfocada: “Todas estas técnicas trabajan sobre el registro que recoge las manifestaciones del entrevistado, y en todas ellas la interpretación y el análisis revisten caracteres análogos a los que se han apuntado del grupo de discusión, con la radical diferencia de que en éste es el grupo el que habla, mientras que en las diversas formas de la entrevista en profundidad lo hacen los individuos.” (Beltrán; 1998:44)

De esta manera abordaré mi investigación, incluyendo al “otro”, no mirándolo como un simple objeto de estudio, sino como un sujeto que construye discursos y configura a partir de éstos la reelaboración de la propia realidad estudiada. Entonces no me enfrentaré a una verdad edificada que necesita ser develada, sino una construcción mutua de textos que deberé interpretar con el resguardo de objetividad reflexiva que sugiere Bourdieu. Será un estudio dialógico, que rechace el autoritarismo positivista pero sin caer en relativismos estériles, bloqueadores de la posibilidad de sistematización científica, ya que el trabajo de campo arroje fundamentalmente textos no significa que ellos no requieran de una objetivación por parte del etnógrafo, evitando la tentación de editar dichos discursos textualizados a favor de sus conclusiones a priori. Por ello la reflexividad debe ser un ejercicio permanente del trabajo de campo, aplicado al propio objetivador (investigador) como a los sujetos de objetivación (grupo de estudio). En este caso debemos tener en cuenta que los discursos que ellos producen para el investigador no están investidos de una transparencia racional de los cuales surjan verdades absolutas como pensaban algunos ingenuos positivistas. Más bien el proceso dialógico es una relación horizontal de mutua construcción entre investigador e investigado, con distanciamientos cognitivos mutuamente establecidos. Por una parte el etnógrafo que nunca explicita a sus estudiados el propósito de la investigación, como el estudiado, que nunca transparenta absolutamente su autoproducción, sobre todo en estudios de

¹⁰ “Lo que la gente me dijo me ayudó a explicar lo que había sucedido, y lo que yo observé me ayudó a explicar lo que la gente me dijo”. Frase original de White publicada en Street Corner Society, 1937

sociedades o comunidades modernas en donde lo público/privado tienen una clara distinción.

Este proceso de construcción mutua, tiene quizás su máxima expresión en la observación de Gérard Althabe respecto a que no sólo hay construcción social en la dirección unívoca objetivador/objetivado sino también el objetivador es producido socialmente por los objetivados: "De hecho el investigador es producido en cuanto a actor social a través de los procesos internos que él ha definido como objeto de análisis; evocamos aquí a Gadamer cuando señala que de ninguna manera una situación puede ser considerada externa, ya que el investigador es obligatoriamente uno de los actores. La distancia que estructura las actividades del investigador, cuya producción a través de la operación fundacional acabo de describir, debe ser definida como interna a una comunicación, de la cual los sujetos son los actores y de la cual el antropólogo es parte activa, y no la simple traducción de una posición exterior". (2003:10)

Mi estudio se centrará, de esta manera, en analizar discursos de sujetos sociales anclados en un territorio, y específicamente en una organización patrimonialista, buscando dilucidar en sus propios marcos discursivos la significación que le otorgan a conceptos teóricos como patrimonio, modernización y globalización; y otros de sentido más concretos y cotidianos; como barrio, identidad, y a su propia organización territorial; que encabeza la lucha contra la transformación de su entorno. Serán así los propios sujetos los protagonistas de la textualización de este conflicto.

(Portal: 2003:45)

El escenario

¿Pero dónde estarán estos sujetos, que paisaje etnográfico será el entorno de esta investigación?. Un primer encuadre ya fue anticipado. No se investigará patrimonio prehispánico, ni patrimonio vivo, asociado a costumbres folclóricas sobrevivientes a la modernidad. Por el contrario se buscará un paisaje fruto de la propia modernidad: Un barrio urbano con carácter obrero de Ciudad de México.

El barrio fruto de la urbanización moderna y a la vez arrasado por la propia modernización. Quizás esa paradoja hace tan pertinente aterrizar ahí mi estudio, en ese

patrimonio simbólico tan propio de la vida moderna latinoamericana, en el cual se han desarrollado en convivencia generaciones trabajadores. En el caso estudiado, primero habitado casi exclusivamente por obreros y obreras, para dar paso con el tiempo a hijos que se transformaron en trabajadores independientes o técnicos, y hoy, muchos hombres y mujeres profesionales, pero que mantienen su identidad trabajadora. Micro universo urbano adecuado para contrastar mi hipótesis de trabajo, respecto a si el patrimonio cultural, en la actualidad, tiene una permanente tensión con el proyecto modernizador.

El espacio escogido es el barrio "La Fama" en Tlalpan, por parecer un adecuado territorio para estudio de caso. En primer lugar, por ser un patrimonio producto de la modernidad, y en estricto rigor de la modernización industrial, pero que aparentemente quiere ser arrasado por su propio voraz creador. En segundo término porque sintetiza el patrimonio tangible e intangible en un territorio específico. El tercer elemento es que este patrimonio contiene altos componentes de construcción social significada por los propios actores. Finalmente porque es un patrimonio vivo, lo que permite un acercamiento antropológico al problema estudiado, y en donde el conflicto entre patrimonio y modernización se presenta como una pérdida de sentidos, por eso la confrontación que asume la comunidad: "Los procesos de modernización y de crecimiento urbano han generado transformaciones muy rápidas e intensas que provocan que la experiencia de cambio se signifique más como una pérdida que como una ganancia de nuevos recursos (...) pérdida en varios planos: de lo que antes se tenía, de cómo era el entorno, de la forma que se relacionaban las personas, de la manera en que se vivía" (Portal; 2003:45)

Categorías de análisis

Aún en el plano del método queda por resolver el orden analítico, para ello abordaré los elementos que me parecen conceptos operativos que sustentarán la investigación, o más precisamente descripciones que no podemos eludir si se quiere contextualizar adecuadamente el conflicto entre patrimonio y modernización.

En primer lugar este conflicto ocurre en un **territorio**, que es algo distinto a espacio, ya que éste alude a entorno físico, en cambio el territorio connota un “espacio significado” una especie de “habitus”. Lugar que determinada comunidad llena de sentidos aglutinadores y diferenciadores a la vez. Aglutina a los propios, pero distingue de otros. Uso intencionadamente además el concepto “lugar” adscribiéndome a la distinción de Marc Augé: “todos son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad (...). Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos ”(2004:58). Y como se apreciará en descripciones posteriores el barrio estudiado contiene estos tres elementos lo que da argumento para señalarlo como un “lugar urbano”.

La defensa del patrimonio está estrechamente relacionada a la noción de **identidad**. En la época de la primera modernidad el vínculo se estableció a partir del estado-nación y la construcción de una identidad nacional. En la actualidad, cuando son las propias comunidades quienes asumen la defensa de su patrimonio, es importante clarificar el papel que juega la identidad, especialmente cuando hablamos de identidades urbanas, que de por sí, son identidades híbridas, de ahí la importancia de indagar desde dónde y cómo se construye la identidad en estos paisajes modernos.

La definición de identidad requiere la interacción de distintos campos de conocimiento, la comunicación, ya que ésta sólo se configura en relación con otro, la psicología, por estar radicada primigeniamente en un individuo, y por cierto la antropología, por su carácter cultural y simbólico. Estos enfoques se reflejan en las distintas definiciones: “Entender la identidad como el sistema de relaciones y representaciones a través del cual un actor social se define así mismo con respecto a los demás nos lleva a pensar en comunicación (...). La identidad se crea y recrea en la intersubjetividad, requiera necesariamente de la relación, de la puesta en común, de la comunicación, a partir de la cual los actores se reconocen así mismos reconociéndose en el otro” (De La Torre, 2000:47).

Existiría una identidad individual que proporciona no sólo características cognitivas sino también emotivas, y que según De La Torre (ob. Cit): “nos abre una nueva

veta para interrogar la identidad: la psicología profunda, la cual es una clave importante para explicar la tensión permanente entre la comunidad social, absorbente, y la consolidación de la identidad individual”

Y finalmente, en este territorio significado y con altos componentes identitarios, surge un: La visión antropológica incorpora otros elementos, tales como, la alteridad: “Necesariamente una identidad requiere para constituirse de una alteridad, un *nosotros* frente a los *otros*” (Reguillo,1991:32); el territorio: “Otro factor, que en algunos casos puede ser esencial al hablar de identidad, es el territorial. Luise M. Enkerling, en su estudio sobre los amuzgos, afirma que el territorio es una base sustancial de la identidad étnica, pues como escenario de la práctica cotidiana, en él se entablan relaciones económicas, políticas y culturales” (Mantecón y Reyes, 1993:55), y finalmente el simbólico: “El universo simbólico de referencia común a un mismo grupo puede tener asiento sobre distintos fenómenos: el territorio, la lengua, la historia, la actividad profesional, la tradición, etc (...). El proceso de delimitación de un grupo no esta dado por la existencia de factores objetivos que sustenten la diferencia sino porque llega a considerar ciertos rasgos simbólicamente relevantes como para ejercer tal diferenciación” (Nivón, 1993:34)

Existen también diversas taxonomías para la identidad. De La Torre (ob. cit) las clasifica en individual, grupal y social. Reguillo (ob.cit) ordena la identidad de acuerdo a marcos situacionales, grupales y simbólicos, y Nivón (ob.cit) nos habla de modelos de identidad basados en tipos de adscripciones –externas o internas- conjuntamente con tipos de interacciones – oposición conflictiva o no conflictiva -, lo que abre un campo amplio de posibilidades de configuración de identidad, relacionando estos campos clasificatorios.

Si bien para autor el caso más representativo de este tipo de organizaciones urbanas: Con estos elementos, podemos concluir, que la identidad no se construye en estado puro, se conjugan variados elementos, y tampoco es un hecho estático sino altamente dinámico, pero tampoco es un concepto inasible, ya que dado el aporte de las disciplinas mencionadas podemos tener un acercamiento objetivo al fenómeno, reconociendo su propia subjetividad. Tal es así que podría señalar una definición tentativa de identidad barrial como un conjunto de prácticas culturales diacrónicas que ocurren en

Marolles, en Bruselas, quienes se oponen a la construcción de oficinas de vidrio y acero

un territorio determinado, que los propios actores significan como relevante para distinguirse de otros.

Y finalmente, en este territorio significado y con altos componentes identitarios, surge un movimiento social que dado que acontece en una ciudad asume el carácter de **movimiento urbano**. ¿Pero que es exactamente un movimiento urbano?

Manuel Castells ([1974] 2004) los define como “sistemas de prácticas sociales contradictorias que controvierten el orden establecido a partir de las contradicciones específicas de la problemática urbana”, y agrega: “en la medida que se trata de una problemática relativamente nueva, en la que los intereses de clase frecuentemente tienen una expresión indirecta y que se representa como un resultado ineluctable de la vida moderna, asistimos a una tendencia general a presentar como urbanos toda clase de problemas y conflictos (desde la criminalidad hasta la rebelión de las minorías étnicas)”.

Según Castells frente a esta problemática la burocracia estatal responde con un tratamiento técnico, neutro y racional, aglutinado bajo el término planificación urbana, pero son los propios movimientos urbanos quienes configuran en definitiva a la ciudad: “Por el contrario, existe un proceso de cambio social a partir de ese nuevo campo de contradicciones urbanas cuando, sobre la base de esos temas, se lleva a cabo una movilización popular, cuando intereses sociales se transforman en voluntad política y cuando otras formas de organización del consumo colectivo, contradictorias con la lógica social dominante, hacen su aparición. De este modo los movimientos sociales urbanos son los verdaderos impulsores del cambio y de innovación en la ciudad”. (2004:9)

Si bien para el autor el caso más representativo de este tipo de organizaciones urbanas se vivió en el “Movimiento de Pobladores” en el Chile de la Unidad Popular (gobierno socialista que llegó al poder democráticamente en 1970 y derrocado por un golpe militar en 1973), dado que fue la clase subalterna quien organizó su propio territorio, para efectos de este estudio me interesa la conexión histórica entre el fenómeno de los movimientos urbanos y el patrimonio popular: “En la calle, en su calle, enarbolando el motivo de su cólera, son millares, sobre el adoquinado de las viejas calles del barrio de Marolles, en Bruselas, quienes se oponen a la construcción de oficinas de vidrio y acero

de las grandes Trusts del Mercado Común sobre los restos de esas casas y de esas tabernas donde, desde hace de centenares de años viven (...). En la calle del centro urbano deteriorado por la lógica de la rentabilidad de los precios del suelo, también son millares los negros norteamericanos que se oponen a la demolición de una buena parte del ghetto de Newark, New Jersey, para que allí se construya una Facultad de Medicina, adonde acudirán los hijos de *los otros*." (ob.cit: 9).

El enemigo de los movimientos urbanos se nos presenta, una vez más, con suma transparencia. Puede asumir distintos ropajes pero siempre es el mismo: la modernización con su clásica especulación financiera, protegiendo el interés de los grandes grupos financieros y despreciando el espacio habitado por los sectores populares, apreciándolos como en el París o Nueva York de ayer, como meros obstáculos al progreso.

¿Estos movimientos han cristalizados en Latinoamérica?. Ya se mencionó el caso chileno, pero ahora nos centraremos en el caso mexicano. Me referiré al movimiento surgido en "Tepito", tradicional barrio popular de Ciudad de México. Inicio con la descripción de Eduardo Nivón: "Es una comunidad que se encuentra anclada sin duda en el consumismo y en el uso de los medios de la cultura de masas, pero al mismo tiempo arraiga un fuerte sentimiento corporativo y un permanente anhelo de diferenciación con respecto al resto de la ciudad, ante la **que intenta preservar el barrio pese a los embates de la modernización**¹¹; es muestra, en fin, de una combinación intuitiva, pero eficaz, de una política de preservación y de cambio, que nos permite mirar algunas líneas de la posible transformación de esta ciudad en los umbrales del siglo XXI" (Mantecón y Reyes, 1993: Presentación).

Es un barrio caracterizado por un buen nivel de organización y movilización, lo que daría razones para considerarlo un movimiento urbano. Las antropólogas mexicanas Ana Rosas Mantecón y Guadalupe Reyes (1993) lo describen así: "A primera vista Tepito es un barrio diferente a otros de Ciudad de México. La combinación de usos del suelo pareciera resistir los embates tendientes a desplazar a los sectores populares del área.

¹¹ Destacado es de mi parte

Ante esta apariencia surge la interrogante ¿por qué Tepito ha mantenido esta peculiaridad?(...) La respuesta que dan los habitantes del barrio tiene como base la organización de los Tepiteños”.

Si bien las autoras disienten de considerar esta explicación como única causa posible, es indudable que los Tepiteños han mostrado una interesante potencialidad de movilización, capaz de detener proyectos urbanos que consideraban perjudicial a sus intereses y forma de vida, sintetizada en la famosa frase *cambiar de casa, pero no de barrio*. Paradigmático ejemplo de resistencia urbana a la propia modernización urbana fue el caso del rechazo a la construcción del Centro Comercial Plaza Tepito: “el proyecto Plaza Tepito pretendía integrar nuevos usos del suelo (estacionamientos y oficinas). Algunos previeron que esto, así como la formalización del comercio que se planteaba, generaría un proceso especulativo que terminaría haciendo emigrar y habitantes de la colonia de menores recursos. Por esta razón, varios líderes del Consejo representativo impulsaron la movilización de los tepiteños en contra del proyecto y lograron detenerlo antes de que se iniciara”.(ob.cit:110)

Y si bien, nuevamente, se repite el esquema de rechazo por parte de la comunidad a una modernización, lo importante es reconocer en este conflicto las características señaladas por Castells, en cuanto a que las contradicciones urbanas es lo propio de los movimientos urbanos, dado que en esta situación específica, un aparente progreso para la comunidad fue significado como una amenaza para la supervivencia de muchos de los habitantes en su propio hábitat, y eso era inaceptable.

Este tipo de movimiento urbano todavía persiste con fuerza en muchos rincones del planeta, y por supuesto se puede ver hoy en Ciudad de México. En el mes de julio del 2005 el Movimiento “Pancho Villa” protagonizó una toma de un terreno declarado zona de protección ecológica, reivindicando derecho a la vivienda. Fueron desalojados y días después provocaron un gran atochamiento de la ciudad, exigiendo que si no se les daba casa a lo menos se construyeran allí servicios públicos de educación y salud para mermar sus carencias. Este hecho da cuenta de que las contradicciones urbanas todavía subsisten en las metrópolis, pero también indica que las condiciones han cambiado, ya que el aumento de la sensibilidad ecológica, impide una

mayor sensibilidad a las demandas de esta organización popular. Por ello señalé explícitamente la fecha original de la publicación de la obra de Castells, porque treinta años después las contradicciones ya no son sólo de índole económica o de clase, sino empiezan a surgir nuevas significaciones de contradicciones urbanas.

Especialmente importante para la antropología urbana es la extensión del fenómeno de la protección del patrimonio cultural por parte de asociaciones civiles, como lo reseña Javier Hernández (2005): "En las últimas décadas asistimos a un fenómeno de importante envergadura: la proliferación de asociaciones de defensa del patrimonio cultural por todos los rincones del planeta, especialmente en el mundo occidental (...), tanto en el ámbito urbano como en los espacios periféricos, tanto en los países ricos como en los países empobrecidos, y la participación en las mismas de amplios sectores de la sociedad, afectando no sólo a la élite intelectual sino a grupos de personas con niveles de instrucción muy diversos, es la punta de un iceberg y la expresión organizada de una sensibilidad que se instala progresivamente en nuestras sociedades (...). Esta sensibilidad era hace unas pocas décadas una preocupación socialmente minoritaria, casi exclusiva de determinados colectivos de expertos profesionales (...). Hoy, sin embargo, ha pasado a ser un asunto presente en las inquietudes de los ciudadanos los cuales se convierten, crecientemente, en celosos vigilantes del patrimonio cultural revalorizado." y patrimonialistas. (Hernández, 2005).

Hernández (ob.cit) reflexiona con mucho acierto, las razones de esta nueva tendencia, o más bien por qué antes el patrimonio no movilizaba a la sociedad en su defensa, y responde. "no podemos ignorar la presencia de una ideología desarrollista (...) que se instalaba cómodamente en una sociedad en la que prevalecía una confianza acrítica en el progreso. Ambas concepciones ideológicas – desarrollismo y fe en el progreso – estaban plenamente asentadas en el interior de la sociedad neutralizando cualquier desarrollo de una sensibilidad contraria a la desaparición del patrimonio, y capaz de movilizar a la población, tal como hoy ocurre". Es indudable que el patrimonio ve favorecido su protección social por un nuevo contexto cultural, un cierto reencantamiento con el pasado, debido fundamentalmente al debilitamiento del proyecto moderno, que prácticamente ha generado procesos de modernización sin estatuto de modernidad, y como ya sabemos la cultura siempre se confrontará a este sujeto impostor. se ubica en la lógica del consumo y la adquisición de un estatus? (1991: 68)

Por eso no extraña el conflicto suscitado en Sevilla, en donde por obras de excavación para construir un centro comercial en la Plaza de la Encarnación se hallaron unos restos arqueológicos que ha dividido a la población entre partidarios y opositores. Coincidentemente se reproduce con mucha similitud los alineamientos que ocurrieron en Ciudad de México a propósito de la construcción del Metro. Los partidarios del proyecto agrupaban empresarios, comerciantes, colectivos vecinales minoritarios, los opositores estaban representados por organizaciones ecologistas, vecinales, de consumidores, expertos profesionales e intelectuales ligados a la Universidad, pero con la novedad de la aparición en escena de los movimientos patrimonialistas; en este caso representados por tres organizaciones: ADEPA, Demetrio de los Ríos y Ben Baso. Como se puede apreciar nítidamente nuevamente el ethos cultural versus el ethos económico.

Si la composición socio – económica se reproduce con mayor razón los argumentos: “La voraz actividad del sector constructor está suponiendo, además, una nueva etapa en la destrucción de vestigios del pasado, fundamentalmente de restos arqueológicos cuya permanencia es difícilmente compatible con los nuevos usos. El caso que presentamos ilustra los conflictos urbanos que pueden suscitar hoy este tipo de proyectos y el hecho de que es muy difícil conjugar los intereses de promotores inmobiliarios y comerciantes con las posiciones de ecologistas, consumidores y patrimonialistas. (Hernández, 2005).

He repetido majaderamente esta escena urbana, porque aún hay quienes sostienen la viabilidad entre modernización y patrimonio, y espero por efecto de repetición diluir esa expectativa, porque en uno siempre estará presente el interés económico, y en el otro el propósito cultural. Pero volvamos a Latinoamérica, ¿existen movimientos urbanos patrimonialistas?. Afirmaría que en proceso de gestación, y quizás uno de sus primeros antecedentes fue la respuesta del MUP (Movimiento Urbano Popular) a la tragedia que vivió Ciudad de México en 1985. Tras el sismo ocurrido ese año, la población afectada tuvo que optar entre reconstrucción o vivienda nueva, y la inmensa mayoría prefirió la segunda opción aunque eso significase la pérdida de un importante patrimonio, eso llevó a Amparo Sevilla, investigadora mexicana, preguntarse: ¿La desvalorización del hábitat histórico es el resultado de una ideología modernizante que se ubica en la lógica del consumo y la adquisición de un estatus? (1991: 68)

INVESTIGACIÓN PRELIMINAR

La respuesta a esta altura es bastante obvia, por lo tanto no profundizaré más en el tema, que ya se sostiene sólidamente en los innumerables ejemplos citados. Lo importante a destacar es que paralelamente a esta actitud modernizante de una parte de la población, surgió un grupo de vecinos que junto a la tradicional demanda por vivienda digna, incorporó la defensa del patrimonio histórico, la defensa de su identidad cultural arraigada en el barrio, y la reorganización del espacio urbano que ellos habitan. Estas fueron las propuestas enarboladas por el MUP, lo que según Amparo Sevilla, refleja una diferencia entre los habitantes de colonias periféricas y las de Centro Histórico, como es el caso del MUP. Éstos valoran su hábitat, y generan una identidad con su entorno significándolo como un patrimonio propio: "Las demandas de las organizaciones de inquilinos y damnificados hacen patentes que el patrimonio cultural no se agota en el legado histórico, ni en sus expresiones materiales. Que el hecho cultural comprende pues, tanto el pasado como el presente, lo material y lo intangible. El espacio habitado (territorio) se convierte en este contexto, en el soporte material del patrimonio cultural, conformado entre otras cosas, por los usos que de ese espacio hacen sus habitantes y las relaciones sociales de ellos derivadas" (ob.cit).

Podríamos afirmar a partir de esta cita, que incluso los movimientos urbanos en México contienen una significación simbólica, no restringido a lo monumental, hecho que se puede observar claramente en el barrio "La Fama", en donde sus vecinos se movilizan para defender "su patrimonio", podríamos señalar que es un grado cualitativamente superior a la defensa de un bien cultural de orden objetivo, porque en estos casos ya se empieza a construir socialmente la significación de patrimonio, sobre todo cuando este alude a una cultura obrera de compromiso social, hecho especialmente incómodo a la "ideología modernizante"

Según Mario Camarena (2003) "este pueblo nació cincelado por la fábrica; los horarios, la recreación, las relaciones sociales y la vivienda estaban determinados por la empresa, quien implementó una forma de dominación paternalista basada en los acuerdos personales". Pero paulatinamente esta relación fue variando, conforme se organizaron los obreros, y comenzaron a significar con su identidad ese espacio, dándole

INVESTIGACIÓN PRELIMINAR

El Barrio

La Fama es un barrio ubicado en la zona sur de la ciudad, específicamente en la Delegación Tlalpan, siendo su población actual 2818 habitantes, considerando la suma de la Fama I y II, división administrativa que por supuesto no tiene ninguna relación con su cultura, ni su historia; para “Los Famosos” (gentilicio de los habitantes del barrio) “La Fama” es una sola. Sus límites actuales (incluyendo Fama I y II) son Av. Insurgentes Sur, por el norte, Sor Juana de la Cruz, por el sur, Fuentes Brotantes, por el este, y Ayuntamiento e Ignacio Zaragoza, por el oeste. Este último tampoco es aceptado por los habitantes de La Fama, ya que por historia su límite siempre ha sido calle Ayuntamiento.

Este pequeño enclave urbano remonta su historia a 1831, cuando se funda en esos terrenos la fábrica de hilados y tejidos “La Fama Montañesa”, en terrenos que pertenecían a la Hacienda del Arenal. Fue la primera fábrica textil de México, ocupaba una superficie de 3.800 metros cuadrados incluyendo las habitaciones del dueño, y de acuerdo al relato de Verónica Radkau (1984) “si no fuera por la modernidad de sus instalaciones uno podría pensar en “La Fama” más como una hacienda de viejo cuño donde el hacendado patriarcalmente se ocupaba del funcionamiento del conjunto, que como en un establecimiento fabril moderno”.

En su entorno surgió el barrio, habitado casi exclusivamente por los obreros de la fábrica. Frente a la fábrica se construyó la plaza principal del lugar, centro de reunión de los trabajadores y de una vida social y política muy intensa. La plaza era empedrada, tenía una cabeza de León que arrojaba agua y contaba con un quiosco, en su alrededor se encontraba la escuela Cuauhtémoc. Había una capilla pero al interior de la fábrica

Según Mario Camarena (2003) “este pueblo nació cincelado por la fábrica; los horarios, la recreación, las relaciones sociales y la vivienda estaban determinados por la empresa, quien implementó una forma de dominación paternalista basada en los acuerdos personales”. Pero paulatinamente esta relación fue variando conforme se organizaron los obreros, y comenzaron a significar con su identidad ese espacio, dándole

un carácter más allá de lo material, llenándolo de su modo de vida, es decir lo hicieron su territorio. Fue así como hacia mediados del siglo XIX, emerge en el barrio uno de los actores más preponderantes de la modernidad: el proletariado. Aquél que según Marx estaba destinado a apropiarse de los poderes de la burguesía para darle un nuevo sentido a la modernidad (acosada por la modernización). De hecho aquí se fundó, en 1854, una de las primeras asociaciones mutualistas; y en 1868 se organizó lo que sería la primera huelga exitosa del movimiento obrero mexicano. Verónica Radkau (1984) describe el nuevo ambiente del barrio: "A principios de los setentas los obreros se iban a huelga prácticamente todos los años y El Socialista se convertiría en cuidadoso cronista de los acontecimientos" y no sólo aparece el obrero sino también aquí surge la primera manifestación proletaria femenina: "los siguientes conflictos estallaron en 1873 y 1874. En este último año las obreras de la fábrica salieron de su acostumbrado silencio de mujeres para apoyar en una carta abierta la demanda de abolir las veladas"

En la época del Porfiriato los obreros eran parte de la ciudadanía descontenta que promovían actos que perturbaban el orden público, pero siempre (seguramente influidos por su lógica patronal) con un alto respeto a la autoridad presidencial. Otro hecho sorprendente de este barrio, es que aquí encontramos quizás uno de los primeros antecedentes de un movimiento urbano. En 1883 se produjo una fuerte disputa por el agua que brotaba de manantiales naturales de la zona. Cabe señalar que la fábrica usaba energía hidráulica, por lo tanto, el agua era un recurso indispensable. Por otro lado, para los habitantes de La Fama el agua también era indispensable, pero además las Fuentes Brotantes actuaban como segundo centro de reunión social, lo que desencadenó un conflicto: "A pesar que se habían girado órdenes oficiales para dejar libre la corriente de agua abastecedora de parte del municipio, el administrador de la fábrica se negaba a acatarlas. Entonces aquellos doscientos se amotinaron en las Fuentes Brotantes para romper la compuerta" (ob.cit). Es decir, estamos frente no a una reivindicación propiamente obrera, sino a una reacción de los habitantes contra los abusos de la empresa capitalista, respecto a afectar sus condiciones de vida como vecinos, antecedente que va a resultar gravitante para los habitantes de hoy.

⁷ Se refiere a Ricardo Sainz, ya fallecido, y quien había heredado en 1912 la fábrica a su viuda e hijas.

también La empresa en 1906, seguramente por la crisis económica y conflictos políticos de la época, había parado sus actividades. Durante la revolución tanto carrancistas como zapatistas habían hecho presencia en el barrio, y muchos obreros y obreras habían pasado al ejército revolucionario. En 1916 se produjo una huelga general, que supuso un rompimiento con el gobierno revolucionario, pero ese mismo año la fábrica y sus obreros se integraron nuevamente a la vida productiva del país. Pero en 1917 “las tropas del general Emiliano Zapata tomaron la empresa y obligaron a la familia del empresario¹² a vender la fábrica al Ejército Libertador, que pago con *bilimbiques*, moneda que perdía su valor al siguiente día de emitida. Las tropas Zapatistas que nada sabían de producción textil, pronto perdieron interés en la fábrica que volvió a funcionar hasta que otros dueños la adquirieron” (Padilla, 1999:40)

Hacia 1919 La empresa se transforma en una sociedad anónima, con lo cual cambiaría el tipo patronal de relaciones. La fábrica tenía 427 trabajadores, y su capital era de \$ 400.000. Las condiciones laborales habían mejorado, producto de largos años de lucha del movimiento obrero, como jornada laboral de ocho horas y descanso dominical (sin pago).

“En el transcurso de las décadas de 1930 a 1970, el barrio transita de un espacio de vivienda que era del sindicato a uno privado de las familias de trabajadores; asimismo los servicios de agua, luz y lavaderos se transforman en privados al integrarse al interior de las casas” (Camarena, 2003). Sin duda, el hecho más significativo en esta época fue el conflicto intersindical de 1939 –1941, que dividió al barrio entre seguidores de CROM y adherentes a CTM, estos últimos no sólo fueron derrotados políticamente, sino a sus seguidores se les quitaron viviendas y fueron despedidos.

La década de los sesenta estuvo marcado por la intensa vida deportiva y cultural del barrio, en constante competencia con sus barrios vecinos, especialmente con Peña y Pobre, con quienes se disputaban el honor de ser el “mejor barrio obrero”. Época de Festivales Culturales, “donde venían los mejores conjuntos musicales de entonces”. Campeonatos de fútbol, de basketball femenino, de boxeo la daban vida a La Fama. Pero

¹² Se refiere a Ricardo Saíenz, ya fallecido, y quien había heredado en 1912 la fábrica a su viuda e hijas.

también tiempo de organización política, como la recordada asociación de apoyo a Nicaragua.

Según descripción de Camarena (2003) en 1970 "el barrio de La Fama tenía el 70% de sus calles sin pavimentar (...), sin embargo había dos calles que se encontraban en buenas condiciones: la calle de Trabajo y la de la Fama, pues por ellas circulaban los camiones que llevaban y sacaban la materia prima a la fábrica (...). Las calles, callejones y el manantial Fuentes Brotantes son los espacios donde transcurre la vida de la gente: diversiones, pleitos, relaciones amorosas, fiestas, peregrinaciones. La calle más concurrida es la de Unión esquina del Trabajo, donde se encuentra la pulquería *Me siento Firpo* (...). La vivienda era de adobe, cada casa tenía 120 metros cuadrados, con la intención de tener un espacio para la cría de animales (...) para la década de 1960 se empiezan a construir baños con regadera en el interior de las casas (...). Los servicios del barrio eran colectivos, y eran provistos por la misma fábrica, tal como se acostumbraba en aquella época, por ejemplo la luz eléctrica, y el agua, aunque en las casas no había agua en su interior sino se iba a la toma pública".

Los ochenta se caracterizan por la llegada de "afuerinos". Ciudad de México empieza a expandirse descontroladamente, y Tlalpan surge como una buena alternativa para sectores medios, sobre todo después del terremoto, ya que por ser ésta una zona volcánica se le considera un muy buen suelo para construir, lo que paradójicamente se llamaría Fuentes Brotantes. Se levantan vertiginosamente una serie de condominios de departamentos, lo que explosiona la cantidad de habitantes de la zona, y trae consigo el elemento clásico de la modernización urbana: el automóvil, que requiere de urgentes vías para transitar. Pero también momento en que los vecinos consiguen declaratoria de monumento histórico a los siguientes inmuebles:

a) Nombre del edificio; **La Fama Montañesa**. La fábrica de tejidos fue fundada en 1831 con dinero del Banco de Avio del Supremo Gobierno y acciones de la Compañía Industrial de México. La tracción de la maquinaria fue por medio de vapor y agua que desembocaba en cárcamos, ya que se situó al pie de una cañada bañada en un río caudalosa. El edificio principal tiene algunas modificaciones y las casas de los trabajadores son actualmente bodegas. Está incorporado en el decreto de Zonas de monumentos del 5/12/86.

b) Nombre del edificio; **Capilla La Fama Montañesa**. Hacia 1918 se hace mención de una techumbre y mobiliario de "puro cedro" balustrada del presbítero, altar y púlpito. Contaba con tres lienzos firmados por L. Saíenz y una escultura que representaba la Concepción de María, la cual medía 1.50 metros de altura. La cubierta aún se conserva, más no el mobiliario.

c) Nombre del edificio; **Casa – habitación**. Entre sus diversos usos están, el de convento y escuela-granja para retrasados mentales. En 1984 fue restaurado para laboratorios, aulas, oficinas, y biblioteca. Actualmente pertenece al Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía.

Es importante señalar que si bien el INAH, cataloga a estos inmuebles como los propiamente pertenecientes a La Fama, sus habitantes consideran al barrio "camisetas" totalmente constitutivos de su entorno e historia, lo que queda ratificado en la ubicación física de éste, ya que están totalmente contiguos y rodeando la fábrica, por lo tanto es imposible distinguir el límite de estos barrios. Lo que sí es absolutamente palmario es que sus vecinos se sienten parte de una misma historia y espacio, lo que vendría a configurar un "lugar antropológico". Basado en este hecho también consigno los inmuebles de la zona camisetas como parte del patrimonio del barrio "La Fama":

d) Nombre del edificio **"El Castillo"**. Tuvo diversos usos: habitación, convento, bodega de granos y fábrica de camisetas. Antiguamente pertenecía a la fábrica textil "La Fama" y a partir de la huelga en 1939, el inmueble fue repartido como parte de la indemnización a los trabajadores de dicha fábrica. Arquitectónicamente formaba un conjunto con el inmueble ubicado en Fuentes Brotantes n°10. Está incorporado en el Decreto de Zona de Monumentos del 5/12/86.

e) **Casa - habitación**. Entre los diversos usos, fue también molino de trigo y almacén de semillas. A partir de la huelga de 1939, también se realizó la repartición del inmueble y de las tierras. Su principal característica es poseer una cruz en argamasa y agregados laterales en la parte superior del acceso. Formaba parte del inmueble situado en el Callejón de Camisetas n° 6 y 8. Está incorporado en el Decreto de Zona de Monumentos del 5/12/86.

Los 90' estarán marcado como la década que fue testigo del cierre definitivo de la fábrica textil "La Fama Montañesa", como relata Padilla (1999): "La empresa se mantuvo en actividad hasta mediados de 1998 cuando entró en proceso de liquidación después de 167 años de actividad. En junio de 1998 se mantenía sólo un número de diez trabajadores para preparar la entrega de las instalaciones a los nuevos dueños lo que acaeció en julio. Se rumorea que en la vieja planta se repetirá el esquema de las plazas Loreto y Cuicuilco: un centro comercial múltiple y moderno".

Esta falta de precisión, a mi juicio no es una anécdota, refleja un nuevo espíritu en las ¿Modernidad aplastando a la propia modernidad?. Aparentemente eso es lo que estaría sucediendo hoy en el barrio. Un intento por modernizar una cultura moderna – la de los obreros – de integrarlos al desarrollo comercial de la zona en general, pero ante lo cual la comunidad de La Fama ha respondido con un enérgico rechazo, y avalados en sus declaratorias de monumentos históricos, se organizan para defender su principal patrimonio; el barrio.

La organización

¿Pero quiénes son los que se han opuesto tan tenazmente a la posible transformación comercial de su barrio?. Como es lógico, no todos los vecinos reaccionan de la misma manera. Los procesos históricos han terminado demostrando que la idea de que los conglomerados sociales son bloques absolutamente homogéneos era absolutamente falsa, incluso la clase trabajadora está llena de saludable diversidad, y los vecinos de La Fama no han sido la excepción. Podríamos distinguir claramente tres corrientes de opinión al interior del barrio: los activistas, los simpatizantes de la causa, y los indiferentes. Esta composición tampoco parece muy novedosa, ya que la mayoría de los cambios sociales han ocurrido con esta conformación. Lo que realmente decide el éxito de una lucha social, es la capacidad de movilización que ejercen sobre el resto de la población, y en esa faceta el Colectivo Cultural Fuentes Brotantes ha demostrado capacidad de sobra.

Colectivo Cultural Fuentes Brotantes, por extraño que parezca no tiene fecha de fundación, de hecho al consultarles por su efeméride las respuestas fueron muy variadas: “Yo me integré después, pero creo fue en 1995” (Alejandra), “La fecha no importa, porque somos herederos de una lucha social, nosotros venimos trabajando desde los 60’, cuando fundamos el Comité de Solidaridad con Nicaragua, somos los mismos que nos volvimos a juntar en los 90’, pero en una visión más cultural” (Saúl), “Creo fue en las actividades de Evocación Narrativa de mi Barrio, aunque yo al comienzo no participaba con ellos” (Antonio), “Fue en 1997, cuando nos juntamos a celebrar el Día de Muertos” (Jaime).

como aje Esta falta de precisión, a mi juicio no es una anécdota, refleja un nuevo espíritu en las asociaciones ciudadanas, a diferencia de las rígidas estructuras de las organizaciones de inspiración marxista, hoy asistimos a movimientos muchos más flexibles y asistémicos en su propia conformación, pero no por ello carente de objetivos políticos. De esta misma lógica se desprende que Colectivo no tenga estructura jerárquica, tienen un funcionamiento de asambleas entre sus miembros, con funciones asignadas, pero no cargos “No aquí no hay un presidente ni nada de eso, somos un colectivo” (Alejandra).

En lo que sí hay coincidencia es en el origen de la actual etapa del movimiento. Todos se refieren como un líder y motivador al profesor de la UAM, y vecino de La Fama Juan Alberto Vargas Reyes, y como factor de consolidación al taller de Historia Oral liderado por Mario Camarena, investigador del INAH. Otro punto de coincidencia es la fuente de inspiración, ya que el nombre intencionalmente escogido no alude a la fábrica, sino a un concepto para ellos más aglutinador “El origen no es la fábrica, sino el manantial Fuentes Brotantes, que alimentó naturalmente a la gran cultura de Cuicuilco, y después a los obreros” (Francisco). Es decir, ex- profeso, omiten la presencia patronal, la fábrica no es su historia, sino como construyeron su vida en torno a esa empresa textil.

Respecto a las motivaciones para organizarse, si bien también abunda la diversidad de explicaciones, si podemos encontrar un hilo conductor “Tenemos un origen común y una forma de vida compartida que queremos preservar y transmitir a nuestros hijos” (Francisco), “En una primera etapa como gestores culturales con reivindicaciones específicas como reforestación, pero con la influencia Zapatista tomamos conciencia de la desculturización, y por eso organizamos el Día de Muertos, para resistir a la transculturización de los medios de comunicación que celebran *Halloween*”. De estas frases podemos extraer la idea de una cultura amenazada por la globalización, que es necesario proteger, para transmitir a futuras generaciones, como motivación esencial.

Opiniones que se repiten al consultarles por los desafíos presentes “Concientizar, que no se pierda la memoria histórica, incluso no sólo a los habitantes, sino a las propias autoridades” (Saúl), “Resistir al imperio comercial de Slim” (Juan Carlos), “Defender al barrio” (Angélica). Como se puede apreciar todas las afirmaciones tienen

como eje central la defensa de la manera como se habita el barrio frente a la amenaza de la lógica económica que subyace en el proyecto de modernización del barrio, ya que en sí mismo el tema no es que transiten vehículos por sus calles, sino que eso se hace “porque la delegación tiene interés de favorecer a Mega”¹³ (Alejandra), y lo más grave porque “Afectaría la manera como hemos vivido” (Francisco). De ahí que esta organización se mantenga en permanente alerta, y en constantes conversaciones y pleitos con la Delegación, porque se sienten con la misión de defender lo que sus abuelos y padres con tanto esfuerzo construyeron, y de esa lucha se sienten herederos, aunque con nuevas formas y distintos objetivos siguen luchando contra el capital que ahora se globaliza, y amenaza no con explotarlos, sino con extinguirlos.

El conflicto

Esta narración da cuenta de ese conflicto, que ocurre actualmente, en el barrio La Fama de Ciudad de México. La disputa se da entre quienes defienden un patrimonio construido socialmente como identidad colectiva versus un proyecto de modernización para facilitar el tráfico de vehículos de la Delegación Tlalpan, pero el conflicto subyacente se produce por la sospecha que tras este proyecto se esconde uno mayor, y que sería un agravio para los vecinos de La Fama: la posible instalación de un centro comercial en las instalaciones de la ex-fábrica, tal como aconteció con otros barrios obreros como Loreto (hoy Plaza Loreto) y Cuicuilco (hoy Plaza Cuicuilco) “En caso Cuicuilco también imperó el interés comercial, favorecer a Plaza Cuicuilco, de hecho volaron un parque, incluso un monumento a Hidalgo, o un héroe, les importó madre” (Alejandra).

No deja de llamar la atención esta suplantación simbólica, tal como ocurrió en Tenochtitlán a la llegada de los españoles. Es como si no se quisiese dejar huella de la cultura obrera en Ciudad de México, la modernización urbana se focaliza en reemplazar la cultura proletaria por la cultura del consumo, como si se tratase de la consumación perfecta de la globalización.

¹³ Supermercado de abarrotes perteneciente a la cadena “Comercial Mexicana”

una moda Pero estos intentos están encontrando seria resistencia, no por parte del Estado, sino de la propia comunidad que se organiza, al igual que en muchos puntos del planeta, por defender lo que consideran su patrimonio: su barrio. Y si bien valoran ciertos aspectos físicos de éste (prueba de ello son las declaratorias de monumentos históricos que lograron), lo notable, es que a pesar de que la mayoría ya no es obrero, esa es su principal motivación. Defender la manera como han habitado ese espacio, es lo que reivindican como un patrimonio propio, no perder la memoria de clase trabajadora frente a los cantos de sirena de la modernización comercial que ofrece la inversión privada, tampoco les satisface el lenguaje técnico de la Delegación, pues temen que detrás de este ordenamiento vial se esconden oscuros intereses comerciales. Por su parte, la Delegación, ve fundamentalmente al Colectivo Cultural Fuentes Brotantes, como un grupo minoritario (pero con capacidad de movilización) que se opone al desarrollo y al interés mayoritario, pero ya hemos revisado como tantas veces en nombre de la modernización se ha desplazado a los sectores populares en busca de rentabilidad y especulaciones inmobiliarias, sin ningún respeto por su cultura. No estoy en condiciones, ni es mi propósito de investigación, señalar ese objetivo por parte de la Delegación, lo importante es cómo un grupo -de composición heteránea diverso - de vecinos de La Fama se han levantado para impedir cualquier plan que signifique trastocar la manera como han vivido por más de 160 años, porque para ellos es su principal patrimonio, y no están dispuestos a perderlo en estos tiempos de modernización global.

A modo de conclusión preliminar

Este proceso social no puede verse como una actitud reaccionaria frente al progreso. Me parece, como lo señalé anteriormente, que el patrimonio es complementario a un desarrollo moderno, en el entendido que desarrollo para el pensamiento moderno incorpora necesariamente "el valor de lo social" por sobre racionalidades meramente instrumentales, o a lo menos es la modernidad que deberíamos rescatar, para que lo cultural no sea absorbido por la voracidad instrumental de la modernización. De ahí la importancia de la reacción de este movimiento urbano patrimonialista, ya que emite señales concretas de la dificultad actual de conciliar el patrimonio con proyectos modernizadores. Ahora que el futuro no aparece un camino deseable, las comunidades empiezan a mirar el pasado como una fuente de identidad y resistencia cultural frente a

una modernización global que amenaza con diluirlos en el consumo. Se mezclan en estas nacientes organizaciones patrimonialistas, viejas batallas y nuevas concepciones para resistir a la globalización de la cultura y el capital, ¿pero por qué no se sienten seducidos por las ventajas de la modernización global? Y ¿por qué el patrimonio como eje de resistencia?. Estas son algunas de las interrogantes que espero despejar en la siguiente etapa de investigación a partir de la propia significación de "Los Famosos".

Augé, Marc (2004): "Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad". Editorial Gedisa, Barcelona.

Balfart, Joseph (2002): "El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso". Ariel, Barcelona.

Beck, Ulrich (1998): "¿Qué es la globalización?". Paidós, Barcelona.

Beck, Ulrich (1997): "La reinención de la política: reflexiones sobre la modernización reflexiva" en "Modernización reflexiva: política, cultura y estética en el orden social moderno", U. Beck, A. Giddens y S. Lash. Alianza Editorial, Madrid.

Beitrán, Miguel (1998): "Cinco vías de acceso a la realidad social" en "El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación" Jesús Ruíz et al. compiladores. Alianza Editorial, Madrid.

Berman, Marshall (1986): "Todo lo sólido se desmenuza en el aire: la experiencia de la modernidad". Siglo XXI, México DF.

Bonfil, Guillermo (1994): "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados" en "Memoria del simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI" INAH, México DF..

Bourdieu, Pierre (2003): "El oficio de científico". Anagrama, Barcelona.

Bourdieu, Pierre (2003): "Capital cultural, escuela y espacio social". Siglo XXI Editores, México DF.

Brunner, José Joaquín (2002): "Globalización Cultural y Posmodernidad". Fondo Cultura Económica, Santiago de Chile.

Camarero, Mario (2003): "La Fama Montañesa. Un barrio obrero". Edición del II Encuentro de Estudios de Tlaxiapa. México, DF.

Casullo, Nicolás (1998): "Modernidad y cultura crítica". Paidós, Buenos Aires.

Clifford, James (1996): "Sobre la autoridad etnográfica" en "El surgimiento de la antropología posmoderna". Carlos Reynoso editor. Gedisa, Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA

- Chambers, Ian (1994): "Migración, cultura, identidad" Amorrotu, Buenos Aires.
- Althabe, Gérard** (2003): "Antropología del mundo contemporáneo y trabajo de campo" Revista Alteridades n° 25, México DF.
- Arizpe, L y Alonso G.** (2001): "Cultura, comercio y globalización" en "Transformaciones sociales en tiempos de globalización". Clacso, Caracas.
- Augé, Marc** (2004): "Los no lugares. Espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad". Editorial Gedisa, Barcelona.
- Ballart, Joseph** (2002): "El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso" Ariel, Barcelona.
- Beck, Ulrich** (1998): "¿Qué es la globalización?" Paidós, Barcelona.
- Beck, Ulrich** (1997): "La reinención de la política: Hacia una teoría de la modernización reflexiva" en "Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno", U.Beck, A.Giddens y S. Lash. Alianza Editorial, Madrid.
- Beltrán, Miguel** (1998): "Cinco vías de acceso a la realidad social" en "El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación" Jesús Ibañez et al compiladores. Alianza Editorial, Madrid.
- Berman, Marshall** (1998): " Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad". Siglo XXI, México DF.
- Bonfil, Guillermo** (1994): "Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados" en "Memoria del simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI". INAH, México DF,.
- Bourdieu, Pierre** (2003): "El oficio de científico" Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, Pierre** (2003): "Capital cultural, escuela y espacio social" Siglo XXI Editores, México DF.
- Brunner, José Joaquín** (2002): "Globalización Cultural y Posmodernidad". Fondo Cultura Económica, Santiago de Chile.
- Camarena, Mario** (2003): "La Fama Montañesa: Un barrio obrero". Edición del II Encuentro de Estudios de Tlalpan. México, DF.
- Casullo, Nicolás** (1998): "Modernidad y cultura crítica" Paidós, Buenos Aires.
- Clifford, James** (1996): "Sobre la autoridad etnográfica" en "El surgimiento de la antropología posmoderna"; Carlos Reynoso editor. Gedisa, Barcelona.

- Chambers, Ian** (1994): "Migración, cultura, identidad" Amorrortu, Buenos Aires.
- De la Campa, Román** (2004): "Globalización y nostalgia: Buena vista social club" en "Antropologías y estudios de la ciudad, vol. 1, n°1". CONACULTA – INAH, México, DF.
- De la Torre, Reneé** (2000): "Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo". ITESO – CIESAS, México.
- Florescano, Enrique** (1994): "Patrimonio y política cultural de México: los desafíos del presente y del futuro" en "Memoria del simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI", INAH, México DF.
- Frúgoli Jr., Heitor** (2000): "Centralidade em Sao Paulo: Trajetórias, conflitos e negociacoes na metrópole". Editora da Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo.
- García C., Néstor** (1994): "Quiénes usan el patrimonio?. Políticas culturales y participación social" en "Memoria del simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI", INAH, México DF.
- García C., Néstor** (1995): "Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad". Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- García C., Néstor** (2003): "México 2010: una ciudad que improvisa su globalización" Revista Alteridades, México, DF.
- García C., Néstor** (2004): "La desintegración de la Ciudad de México y el debate sobre culturas urbanas" en "De lo local a lo Global: perspectivas desde la antropología". UAM Iztapalapa, México DF.
- Garza, Luis** (1994): "Legislación y política cultural" en "Memoria del simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI". INAH, México DF.
- Habermas, Jurgen** (1988): "La Modernidad un proyecto incompleto" en "La posmodernidad", Hal Foster compilador. Colofón, México DF.
- Mac Gregor, José** (2004): "Identidad y globalización" en "Patrimonio cultural y turismo". Cuadernos CONACULTA n° 11, México DF.
- Mora, Teresa** (1991): "La defensa del patrimonio cultural en la Ciudad de México. El caso del pueblo de La Candelaria, Coyoacán" en III Congreso Interno Antropología Urbana. INAH, México DF.
- Nivón, Eduardo** (2004): "La política de la identidad en los movimientos sociales. El caso de la defensa de la tierra en el oriente de la Ciudad de México". En "Antropologías y estudios de la ciudad, vol. 1, n°1". CONACULTA – INAH, México DF.

- Nivón, Eduardo** (1993): "El surgimiento de identidades barriales. El caso de Tepito" en "Alteridades". Anuario de Antropología, UAM-I, México DF.
- Ortí, Alfonso** (1998): "La apertura y el enfoque cualitativo o estructural" en "El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación", Jesús Ibañez et al compiladores. Alianza Editorial, Madrid.
- Ortíz, Renato** (1998): "Otro territorio" Convenio Andrés Bello, Colombia.
- Padilla, Salvador** (1999): "Tlalpan: historias y tradiciones de un viejo pueblo" Consejo de la crónica de la Ciudad de México, México DF.
- Portal, María A** (2003) "La construcción de la identidad urbana: la experiencia de la pérdida como evidencia social". Revista Alteridades, México DF.
- Radkau, Verónica** (1984): "La Fama y la vida: una fábrica y sus obreras" Cuadernos de la Casa Chata, México DF.
- Rama, Angel** (1985) "La ciudad letrada" en "Cultura urbana latinoamericana". CLACSO, Buenos Aires.
- Reguillo, Rossana** (1991): "En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación". ITESO, Guadalajara.
- Rosaldo, Renato** (2004) "Ciudadanía cultural en San José, California" en "De lo local a lo Global: perspectivas desde la antropología". UAM Iztapalapa, México DF.
- Rosaldo, Renato** (1991): "Cultura y verdad" Grijalbo, México DF.
- Rosas, Ana y Reyes, Guadalupe** (1993): "Los usos de la identidad barrial: Tepito 1970 – 1984", UAM iztapalapa, México,DF.
- Rosas Mantecón, Ana** (1991): "Patrimonio cultural y Modernización. El caso de la línea 8 del Metro". en "III Congreso Interno Antropología Urbana". INAH, México DF.
- Ruskin, J** (1987): "Las siete lámparas de la arquitectura" Alta Fulla, Barcelona.
- Segre, Enzo** (2004) "Globalización y modernidad" en "De lo local a lo Global: perspectivas desde la antropología". UAM Iztapalapa, México DF.
- Sevilla, Amparo** (1991): "Patrimonio cultural y movimiento popular urbano" en III Congreso Interno Antropología Urbana. INAH, México DF.
- Touraine, Alain** (1998) "Crítica de la modernidad". Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires,.

Urteaga, Augusto (1994): "Notas para una historia del Estado y la demanda social en la preservación del patrimonio cultural" en "Memoria del simposio patrimonio y política cultural para el siglo XXI". INAH, México DF.

Yúdice, George (2002): "El recurso de la cultura"
Gedisa, Barcelona.

Zamora, Javier (1991): "Zona de patrimonio cultural en La Candelaria, Coyoacán. Procesos y resultados" en "III Congreso Interno Antropología Urbana". INAH, México DF.