



ITESO, Universidad
Jesuítas de Guadalajara

ALFREDO VEGA CÁRDENAS

LOS NUEVOS ALQUIMISTAS

UNA SOCIOLOGÍA
DE LA RESTAURACIÓN
DESDE MÉXICO



LOS NUEVOS ALQUIMISTAS

**UNA SOCIOLOGÍA
DE LA RESTAURACIÓN
DESDE MÉXICO**

LOS NUEVOS ALQUIMISTAS

UNA SOCIOLOGÍA DE LA RESTAURACIÓN DESDE MÉXICO



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

ALFREDO VEGA CÁRDENAS

Vega Cárdenas, Alfredo (autor)

Los nuevos alquimistas : una sociología de la restauración desde México /
A. Vega Cárdenas.-- Guadalajara, México : ITESO, 2018.

221 p.

ISBN 978-607-8528-92-9 (Ebook PDF)

1. Sociólogos Franceses. 2. Restauradores y Conservadores – Condiciones Sociales y Culturales. 3. Teoría del Campo (Sociología). 4. Restauración y Conservación de Arte – México – Estudio y Enseñanza. 5. Restauración y Conservación de Arte – México – Tema Principal. 6. Restauración y Conservación de Arte – Aspectos Sociales y Culturales – Tema Principal. 7. Restauración y Conservación de Arte – Teoría. 8. Valoración Patrimonial e Histórica. 9. Arte y Sociedad. 10. Sociología de la Cultura. 11. Estética. 12. Arte – Teoría. 13. Bourdieu, Pierre. I. t.

[LC]

719. 3201 [Dewey]

Diseño original: Danilo Design

Diseño de portada: Ricardo Romo

Diagramación: Beatriz Díaz Corona Jiménez

La presentación y disposición de *Los nuevos alquimistas. Una sociología de la restauración desde México* son propiedad de los editores. Aparte de los usos legales relacionados con la investigación, el estudio privado, la crítica o la reseña, esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, en español o cualquier otro idioma, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, inventado o por inventar, sin el permiso expreso, previo y por escrito de los editores.

1a. edición, Guadalajara, 2018.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, México, CP 45604.
www.publicaciones.iteso.mx

ISBN 978-607-8528-92-9 (Ebook PDF)

*Es en el presente donde reside
el principio de la supervivencia selectiva del pasado:
los objetos técnicos o culturales sólo pueden alcanzar el status
de obras merecedoras de ser conservadas y duraderamente admiradas,
en la medida en que se convierten en la apuesta de la competencia
por el monopolio de la apropiación —material o simbólica—,
interpretación, “lectura”, ejecución, considerada como legítima
en un momento determinado del tiempo.*

PIERRE BOURDIEU

*El arte de las restauraciones había sido hasta el día de hoy
un secreto de los adeptos. Se revela ese secreto y se prueba
que esta ciencia oculta no tiene otra exigencia
que la de un manejo que todo hombre inteligente puede hacer.*

JOSEPH LAVALLÉE

*A Pablo y Anne–Lucie,
Amada y Reyes
...frutos y raíces de una misma savia,
orillas de un solo hilo.*

A Anne, siempre.

Índice

PRESENTACIÓN	9
INTRODUCCIÓN	15
DESTILANDO CONCEPTOS	31
REPRESENTACIONES Y PRÁCTICAS: LA RESTAURACIÓN BAJO LA LUPA	73
UNA ALQUIMIA SIMBÓLICA <i>IN SITU</i>	141
EN EL CRISOL DE UNA DISCIPLINA	175
EPÍLOGO	195
BIBLIOGRAFÍA	197

Presentación

UNA PROPUESTA INAUGURAL

I

En el año 2000 fui invitado a colaborar como profesor en la recién creada Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (ECRO) en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. Como joven restaurador y estudiante de posgrado en filosofía social tuve el privilegio de participar en la fundación y consolidación académica de la institución. Encargado de la enseñanza de la teoría de la restauración, me apoyé en la sociología y en la filosofía con el fin de entender desde otro punto de vista la fractura entre los principios que rigen la disciplina y la práctica profesional. Este libro, primer ofrecimiento de una sociología de la restauración, tiene su origen en esa experiencia.

Así, en el 5º Congreso Internacional sobre el Patrimonio Cultural en La Habana, realizado en 2001, expuse por vez primera la vinculación de la sociología con la restauración, poniendo en evidencia la función intermediaria del restaurador en los procesos de producción cultural. La acogida que tuvo mi contribución y el interés mostrado por los participantes en el congreso confirmaron mis intuiciones y alentaron mi trabajo.

Con el fin de proveer de mejores herramientas conceptuales a mis estudiantes, en los siguientes años fui abordando, desde esta perspectiva interdisciplinaria, diferentes aspectos de la teoría de la restauración. Uno de los más importantes fue el que concierne al análisis ontológico

de la disciplina. La adopción del término “objeto restaurable” para definir el objeto de restauración, representó un punto de inflexión frente a los comúnmente empleados: obra de arte, bien cultural y patrimonio cultural. Evaluar el alcance epistemológico del término me llevó a constatar que, al reparar en las condiciones materiales y discursivas de un objeto, la mirada particular del restaurador descubre —en el sentido de poner a la luz— y crea simultáneamente el carácter restaurable de ese objeto (Vega Cárdenas, 2003b). Tal aproximación delinearía el curso de mi trabajo y en cierta medida el perfil de la investigación teórica de la ECRO. Este periodo cumplió una etapa importante con la presentación de mi tesis de la Maestría en Filosofía Social, en donde esboqué los fundamentos para la configuración de una sociología de la restauración basada en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu (Vega Cárdenas, 2008).

A partir de 2009 tuve la oportunidad de integrarme al contexto académico y de investigación en la Universidad de la Sorbona y al ámbito profesional de la restauración en Francia. Fue sumamente enriquecedor contrastar las diferencias profesionales de los restauradores entre el contexto latinoamericano y el europeo, así como percibir las grandes similitudes respecto a las insuficiencias teóricas y metodológicas de la disciplina y a los diversos modos de enfrentarlas. Constatar el desconocimiento de la gran mayoría de los restauradores acerca de los mecanismos sociales que configuran la restauración me ofreció también importantes índices de interpretación de la práctica profesional y de los desafíos disciplinares. En efecto, tales cuestiones, que en congresos y foros internacionales no son expresadas con facilidad, se revelan con ímpetu involuntario en el transcurso del trabajo cotidiano. En cuanto a la sociología, aunque ya conocía en general la obra de Bourdieu, el hecho de tener acceso a los textos no traducidos al español y a los espacios institucionales donde se sigue estudiando su propuesta sociológica, me permitió cernir sus ideas bajo el tamiz de sus seguidores y sus detractores para profundizar sobre su eficacia y sus limitaciones con respecto a la restauración.

Como una puesta al día de ese itinerario reflexivo, esta publicación retoma una buena parte de esa tesis de maestría de 2008 para analizar los cambios acontecidos y confirmar aquello que permanece. Mis primeros planteamientos, aunque tributarios de una naciente experiencia sobre el tema, o quizá gracias a ello, parecen responder con mayor acuciosidad al reto de una efervescente redefinición disciplinar y al espíritu actual de reflexión y práctica profesional de la restauración exploradas desde la epistemología (Vega Cárdenas, 2011b). Tomando en cuenta lo anterior, he reelaborado las nociones de patrimonio cultural y restauración como conceptos sociológicos; he ampliado los contenidos concernientes al *habitus* de los restauradores y he desarrollado, además, un apartado sobre las nuevas formas de producción editorial como un capital cultural emergente en el campo mexicano de la restauración. En ese sentido, podría hablar de un trabajo que ha madurado en su carácter de boceto al corroborar la provisionalidad de todo conocimiento y la plasticidad de las dinámicas sociales.

II

Una de las finalidades de la presente publicación es la de puntualizar y clarificar el uso de los principales conceptos (*habitus*, campo y capital) que afortunadamente han empezado a ser incorporados en aulas y trabajos académicos sobre la restauración, pero que tomados sin un mayor sigilo, es decir, sin una construcción de escala de observación y sin la consideración de un nivel de análisis como premisa metodológica, son susceptibles de convertirse muy pronto en lugares comunes de la jerga lingüística de la profesión. Por ejemplo, ya no resulta extraño escuchar o leer fórmulas como “el campo de la restauración mexicana”, en donde la palabra *campo*, despojada de su sentido sociológico, parece sustituir a la de *disciplina*; o aún más, pudiera ser banalizada como una categoría de límites meramente geográficos. Aunque el propio Bourdieu recomendaba que “sólo se puede avanzar haciendo trabajar los conceptos en lugar de considerarlos en sí mismos y por ellos mis-

mos” (Lacascade, 2005, p.109), también exigía no sustraer su carácter científico. Sin sacralizar, se pretende mostrar aquí que la teoría de los campos no puede tomarse a la ligera ni, como ha sucedido con la teoría de la restauración, servir para llenar un protocolo de intervención o “justificar” los planteamientos de un proyecto por el simple hecho de incluir ahí términos “teóricos”. De otro modo, como nos recuerda Bernard Lahire, corremos el riesgo de tomar por sabido el significado de los conceptos y utilizarlos de manera tan general que, en lugar de ser herramientas de explicación y comprensión, terminen por ser un obstáculo para el conocimiento (2012, pp. 225-233). Antes que una tendencia, emprender un análisis sociológico implica para la restauración el cumplimiento de una transmisión cultural crítica y reflexiva.

Otra finalidad es precisar el carácter científico de la restauración desde un paisaje más amplio que el referido a las inexactamente denominadas ciencias exactas, como lo señalé implícita e irónicamente en la tesis de 2008 bajo el título *El oficio de restaurador como instrumento de destino. Elementos teóricos y metodológicos para una sociología de la restauración*, en alusión a la obra de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron *El oficio de sociólogo* (1979). Sin haber explicado el sentido del título de la tesis y dado el pasado artesanal de la restauración, el término “oficio” fue tomado por algunos restauradores como sinónimo de actividad manual. Esto llevó a pensar equívocamente que mi propuesta sociológica reducía la disciplina de la restauración a una actividad de tradición gremial (Peñuelas, 2015). Amén de mi falta de claridad al respecto, considero que tal confusión se debe también a la traducción al español del término francés *métier* que designa tanto a una actividad manual como a una profesión. Al respecto, un ejemplo del uso del término “oficio” para elaborar una teoría epistemológica del objeto de una disciplina se encuentra en la tercera parte de un libro sobre cómo se hace la historia, bajo el título “El oficio de historiador” (Cadiou, Coulomb, Lemonde & Santamaria, 2005, pp. 185-274). Así pues, acuñé la fórmula “el oficio de restaurador como instrumento de destino” con una doble vocación:

la primera, para señalar el riesgo que corre un restaurador de ser utilizado, es decir, instrumentalizado como portavoz de grupos de poder y canalizador involuntario de ideologías, y la segunda, para ubicar el proceso refundacional por el que atraviesa la restauración más allá de las ideas reducidas de ciencia y de determinaciones políticas y sociales. Tales consideraciones se prolongan y arborecen aquí como un saber en tránsito, como una disciplina en proceso de hacerse.

La restauración, que aquí presento como un saber en acción (Latour, 1992), implica tanto un enfoque interdisciplinario que busca reestructurar la metodología de la restauración con el utillaje sociológico, como un enfoque transdisciplinario que establece un diálogo entre, a través y más allá de las disciplinas, y en donde el conocimiento se funda en una experiencia humana que por encima de toda formalización “guarda para siempre su parte de misterio irreductible” (Nicolescu, 1996, p.6). Estos dos enfoques ponen en relieve el impacto social y de desarrollo humano que la restauración está llamada a realizar.

Por tales razones, esta obra está dirigida de modo particular a los restauradores y demás especialistas del patrimonio y de la transmisión cultural, y de manera más general, a todo aquel que se interese en la sociología de Pierre Bourdieu y sus aplicaciones.

III

Para finalizar esta presentación y en otro orden de experiencias no menos importantes, quiero agradecer a quienes han participado en la realización de este libro. A David Velasco por compartirme la pasión de una sociología que, al “develar un poco acerca de la verdad del mundo social” (D. Velasco, comunicación personal, 27 de febrero de 2008), conduce a buscar formas de libertad y de convivencia más justas y democráticas. A Liliana Giorguli, por trasmitirme en el tiempo de mi formación universitaria el sentido de la honestidad y el profesionalismo en la restauración, y por haberme animado, años después durante

una visita a la ECRO, a enriquecer la disciplina a través de las herramientas de las ciencias sociales.

Agradezco especialmente a Carlos Sánchez por su amistad generosa, su ánimo sin fallas y su solidario acompañamiento para llevar a buen término esta publicación, a Alejandro Canales por su incondicional apoyo y su aprecio creciente a lo largo de los años. A través de ellos extiendo mi reconocimiento a la Oficina de Publicaciones del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y a la comunidad educativa de la ECRO por su interés común en este proyecto editorial.

Mi gratitud se dirige también a Verónica Chacón, Eugenia Macías, Virginia Santamarina y Silvia Manrique, grandes amigas y restauradoras, quienes con su lectura crítica y sus aportes ayudaron a precisar y dar calidad a muchas de las ideas aquí expuestas.

A mis compañeros y a mis alumnos de la ECRO y de la Sorbona, quienes a través de sus preguntas y discusiones han nutrido buena parte de esta reflexión. A los colegas restauradores que se han interesado y trabajado en estas aportaciones sociológicas propiciando la identificación y el abordaje de nuevas problemáticas al respecto.

Este trabajo testimonia también el amor y el apoyo de mi familia. Gracias a ellos, en estas páginas resuena el discernimiento en la cotidianidad que da sentido a toda empresa humana.

Alfredo Vega Cárdenas
París, 13 de febrero de 2017.

Introducción

*Estamos ya muy lejos de aquellas épocas
en que el restaurador se asemejaba a un alquimista medieval,
que trabajaba aislado a fin de guardar celosamente
procedimientos y fórmulas [...] cuyo principal objetivo
a cumplir era el que nadie pudiera reconocer [en la obra]
la parte rehecha de la original.*

GRATINIANO NIETO GALLO

¿POR QUÉ UNA SOCIOLOGÍA DE LA RESTAURACIÓN?

La restauración se considera hoy como una disciplina conformada por diversos aspectos de orden científico, técnico, jurídico y deontológico, que se ha gestado básicamente a lo largo de los dos últimos siglos. Delimitada por primera vez a finales del siglo XVIII en el marco de los movimientos sociales europeos, se desarrolló bajo la visión romántica de la cultura del siglo XIX y se estableció durante el siglo XX como un dominio específico a partir, sobre todo, de la reflexión sobre la historia, la identidad y la salvaguarda como respuesta a los daños sufridos durante las dos guerras mundiales. La segunda mitad del siglo pasado constituyó, además, un periodo importante en el que se conformó como una disciplina científica amparada por consensos internacionales de protección de la cultura y el patrimonio y por el esfuerzo de un enfoque crítico. Hace unas décadas, sin embargo, los restauradores empezaron a cuestionarse sobre la cientificidad de corte positivista que hasta entonces sustentaba la disciplina. Gradualmente, la noción de subjetividad se fue aceptando como un componente ineludible del acto

de restaurar. En la actualidad este carácter subjetivo resulta evidente, por lo que los estudios en torno a los modos de interpretación y toma de decisiones que los restauradores llevan a cabo se ven ahora sin reticencia, considerándose como una dimensión crucial de la profesión.

Sin embargo, aunque se ha aceptado que la subjetividad es un componente ineludible de todo acto restaurativo, especular acerca de los mecanismos epistemológicos a partir de los cuales cada restaurador actúa e interpreta es una tarea reciente. Entender, en efecto, cómo y en qué medida este ejercicio profesional depende de las condiciones sociohistóricas, psicológicas, económicas, familiares e incluso de estado de ánimo de cada restaurador —que Bernard Lahire (2012) llama disposiciones para actuar, creer, pensar y sentir— en relación con los mecanismos y dinámicas impuestas por las instituciones sociales (Douglas, 1999, p.31), es una materia muy poco estudiada a pesar de ser cimiento esencial del edificio de comprensión disciplinar.

Esto nos permite definir a la restauración como una práctica social, y por ello nos hace caer en la cuenta de que es necesario para el restaurador comprender su dominio disciplinar a través del mundo social del que forma parte, y nos conduce además a objetivar tanto los aspectos teóricos como la práctica misma de la labor restaurativa. Teoría y práctica que en el fondo conforman un solo acto de transmisión cultural. La imagen de la alquimia, que da título a este libro y sus capítulos, ilustra el enfoque de nuestro ejercicio reflexivo respecto a tal práctica social. Aunque la figura del alquimista ha sido tomada de modo recurrente para traducir la actividad de la restauración y construir un perfil en los imaginarios profesional y popular, hemos trasladado el sentido de esa metáfora de su campo semántico material al conceptual, lo que nos permite repensar la restauración como una ciencia de producción y transmisión cultural. Además, leer bajo nuevas consideraciones y cuestionamientos una metáfora tan estereotipada nos ayuda a abordar desde otro foco de interés lo que en la restauración necesita reformularse y construirse, visualizando y analizando los intersticios epistemológicos que hoy resultan fundamentales para su

puesta al día. Evocando así la imagen de los alquimistas que buscaban transmutar los metales, se analiza el papel de los restauradores en esta “alquimia simbólica” (Bourdieu, 1997a, p.257) donde el capital, en sus formas económica, política, sociocultural y simbólica, se ha constituido en el nuevo elemento a obtener. Se propone entonces encontrar vías de recreación de capital a favor de procesos democráticos y de promoción humana.

Se trata así de hacer explícito el principio que rige la lógica del campo de la restauración y de conocer los elementos que lo identifican y lo unifican, sus modos de producción y reproducción, así como la manera en que este campo interacciona con los campos de producción cultural y con el campo burocrático, específicamente a través de la patrimonialización de la cultura. Françoise Choay pugnaba por evaluar las motivaciones reivindicadas, confesadas, tácitas o ignoradas en las que se basan actualmente los comportamientos patrimoniales (1996, p.23), así que tomando en cuenta que para evaluar es necesario conocer lo que se va a evaluar, la sociología aquí propuesta da a conocer tales motivaciones en el campo de la restauración a partir del contexto mexicano.

Por ello, la idea de someter las problemáticas actuales de la restauración a una crítica epistemológica basada en el análisis de sus prácticas y sus representaciones sociales (Bourdieu, 1980, p.63), encuentra en los procesos de patrimonialización una justificación particular de la que se derivan dos premisas indispensables:

- Que la restauración no puede reducirse a la sola explicación de su historia, pues es en el presente donde se asimilan y reproducen las formas de capital que le dan forma.
- Que la restauración, como campo de producción cultural, aunque esté conformada como un mundo social determinado, tampoco puede reducirse a un microcosmos, ya que una parte esencial de tal conformación está dada por una triple interacción con los otros campos: la primera bajo una relación de subordinación con respecto

al campo del poder; la segunda, como campo de dominación frente a los campos de menor capital global como comunidades y sectores sociales marginales, y la tercera, como espacio de interheteronomía respecto a los otros campos de producción cultural como el arqueológico, el científico o el universitario, así como también a los campos no académicos que influyen y modelan las dinámicas sociales, como el periodístico o el empresarial.

Desde nuestro punto de vista, la imposibilidad de estas reducciones a sus instancias temporales (en referencia al pasado) y conceptuales (en referencia a las fronteras de su conformación disciplinar frente a los otros campos) nos lleva a comprender que ya no basta con pensar esta disciplina únicamente como la transmisión de los bienes culturales hacia el futuro. La restauración tiene ahora el reto ético y epistemológico de comprender y modelar el espacio social presente a través de la actualización del objeto restaurable. Tal actualización es considerada aquí tanto como acto, al igual que como presente (Vega Cárdenas, 2013). En la fragua de una lógica distinta de sus planteamientos y de sus finalidades, la realización de tal reinversión epistemológica implica ya en cierto modo el advenimiento de una revolución simbólica para la disciplina, con la connotación que Bourdieu le dio en sus cursos impartidos en el Colegio de Francia (1998–2000) sobre el campo artístico y que han sido editados recientemente bajo el título *Manet, une révolution symbolique* (Bourdieu, 2013).

En estas premisas radica el papel fundamental de la sociología frente a la insuficiente estructuración de los elementos teóricos y epistemológicos de la restauración en su tarea identitaria para dar cuenta de su objeto de estudio (el qué), de su metodología (el cómo), de sus espacios de actuación (el dónde) y de su finalidad (el para qué). Este trabajo de definición disciplinar no es algo nuevo, pero es todavía, y hoy con mayor urgencia, una empresa pendiente. Al respecto, algunos restauradores mexicanos, bajo enfoques diversos al propio, han empezado a percibir también la necesidad de introducir una distancia objetivante

frente a la práctica y a los determinismos sociales que envuelven a la restauración (Jiménez & Sainz, 2011; Macías, 2005; Magar, 2010; Medina, 2011; Peñuelas, 2015). Este distanciamiento, producto del deseo de una ruptura epistemológica, impone una ineludible autocrítica (Bourdieu, 1982, pp. 8-10). En esta línea, insistimos en el rol decisivo de la sociología en la realización de una democracia cognitiva desde la cual la reflexión y la acción de la restauración sean el reflejo de su grado de autonomía respecto a las representaciones del mundo social.

Así, pensar la restauración en términos de campo es colaborar en su autolegitimación frente a las demás disciplinas y frente a los otros campos; es convertir su visión ordinaria del mundo social en una visión de un campo productor de conocimiento (Bourdieu, 1982, p.41); o dicho de modo más radical: es lograr el reconocimiento de su carácter científico. Esta legitimación es, sin duda, el único homenaje digno de una institución de libertad que es la condición de toda ciencia (Bourdieu, 1982, p.55). La noción de campo de poder y su puesta en relación con el campo mexicano de la restauración que aquí se establece otorgan así nuevos instrumentos de redefinición disciplinar y aclaran con ello uno de los modos privilegiados de producción (y reproducción) cultural, que es la patrimonialización.

Por otra parte, el considerar a la restauración como una construcción social ayuda a develar los mecanismos que establecen y refuerzan los esquemas culturales y disciplinares de los restauradores y aporta nuevos índices para interpretar al objeto restaurable, estableciendo su metodología de intervención y sus modos de reinserción al espacio social como una continuación del examen sobre su valor epistemológico (Vega Cárdenas, 2011b). Se trata, en términos de Bourdieu y Loïc Wacquant (1995, p.67), de analizar lo que le ocurre a un objeto (en este caso, un objeto material, es decir, el objeto restaurable) cuando “atraviesa” el campo (en este caso, el campo de la restauración). Tal travesía no puede ser explicada solamente a partir de las propiedades supuestamente intrínsecas de ese objeto, pues su comprensión e interpretación (dos momentos esenciales del acto restaurativo como actua-

lización) dependen del conocimiento de sus itinerarios diacrónico y sincrónico, los cuales a su vez tampoco pueden reducirse a un estudio descriptivo del contexto histórico y social. La explicación dada por la noción de campo pone de manifiesto las dinámicas sociales que se expresan a través de la historia, la trayectoria, la utilización, la imagen, la función y la materialidad del objeto. Con ello, el conocimiento de las ideologías y de las disposiciones sociales que sustentan la valoración y el estatus de un objeto, o incluso su fabricación, ofrece al restaurador una manera inédita de comprensión cultural y confirma el valor epistemológico de la noción de objeto restaurable, cuyo conocimiento brinda entonces una mirada crítica al restaurador y una vía de discernimiento en la toma de decisiones.

Gracias al valor reflexivo de la teoría de los campos, este ejercicio de vigilancia epistemológica ayuda al restaurador a tomar conciencia de los principios, categorías y determinaciones sociales del campo de la restauración para su explicación y manejo. Este abordaje sociológico pone de relieve la tarea esencial del restaurador en la producción cultural. El acto restaurativo como actualización del objeto restaurable es en efecto un producto cultural que como tal, no es un factor neutro ni desprovisto de ideologías. Por ello, la sociología muestra al restaurador que el desconocimiento de los elementos de comprensión y análisis de los esquemas culturales y disciplinares a partir de los cuales actúa, lo pone en riesgo de actuar como portavoz de los grupos hegemónicos, al colaborar voluntaria o involuntariamente en la construcción y el establecimiento de formas selectivas de patrimonio cultural como instrumento de poder y de dominación social.

De esta manera, se exploran las representaciones identitarias que conforman el *habitus* del restaurador: su génesis, sus implicaciones en la práctica profesional, su papel en la toma de decisiones y en suma, los mecanismos de autopercepción, de configuración profesional y de sentido de pertenencia a un grupo o a una comunidad científica (es decir, de sus diferentes sistemas de disposiciones frente al campo). Aplicando la fórmula de Bourdieu se podría decir que, este o aquel

restaurador en particular solo existen *como tales* porque existe un campo de la restauración (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.162). La sociología propone con ello la posibilidad de una libertad a partir de las herramientas de análisis científico con las cuales se busca objetivar el mundo social, esperando que sea para el restaurador lo que para el mismo Bourdieu significó el trabajo sociológico: un instrumento de autoanálisis. Lejos de erigirse en juez, el sociólogo recuerda solamente que el derecho de juzgar es una cuestión de luchas de las cuales él analiza la lógica (Bourdieu, 1984, p.286). Esta idea nos ayuda a considerar a la restauración como un campo donde se representan y se llevan a cabo juegos de poder específicos en relación con la producción cultural, con la construcción del patrimonio cultural y con la instauración de identidades a partir de las trayectorias disciplinares y sociales de sus protagonistas. Este carácter socioanalítico no busca poner en evidencia los errores o carencias de determinados restauradores sino más bien la evaluación de las estructuras y de los procesos institucionales y mentales que condicionan su pensar y actuar, los cuales han sido a su vez productores de la estructura del campo.

A partir de lo anterior, se ilustra el modo de fabricación del patrimonio como resultado de la interacción de los campos de producción cultural (del que la restauración forma parte) con el campo burocrático, analizando los procesos de rescate, interpretación, restauración y exhibición del monolito de la Coyolxauhqui, perteneciente a la zona arqueológica del Templo Mayor en la Ciudad de México. Este acontecimiento representa un caso contundente de patrimonialización, en donde el paso de la categoría de patrimonio cultural a la de patrimonio nacional manifiesta sin pudor las estrategias de dominación y obtención de beneficios políticos y científicos, así como las estrategias de posicionamiento de sus diferentes agentes.

Con todo ello, este estudio pareciera correr paralelamente y a des-tiempo respecto a las tensiones entre disciplina científica y nacionalismo que Manuel Gándara (1992) y Luis Vázquez (1996) habían examinado hace años en el contexto arqueológico. Sin embargo, las respuestas

a las siguientes preguntas nos muestran la necesidad y pertinencia de esta publicación: ¿cuántos restauradores siguen creyendo fielmente que el patrimonio cultural es estable y constituye una realidad unificada como lo pregonó el nacionalismo mexicano en los siglos pasados? Sabemos que no muchos. ¿Cuántos restauradores trabajan cotidianamente sin integrar este conocimiento sobre el patrimonio a los objetos que restauran? Constatamos que muy pocos.

El hecho de que la mayor parte de los restauradores no haya adquirido las herramientas de análisis para comprender su mundo social y los alcances que tiene la restauración en su carácter de “ciencia de los poderes simbólicos” (Bourdieu, 1982, p.56), responde a los procesos de conformación disciplinar de la restauración, en los cuales las ciencias sociales apenas comienzan a trascender el ámbito de las reflexiones para incorporarse en la metodología y en la práctica de la conservación. La carencia de formación en ciencias sociales y la consecuente falta de implementación de sus instrumentos de análisis se comprenden más como el resultado de las condiciones sociales de evolución disciplinar de la restauración que como la negligencia o desinterés de los restauradores o de las instituciones de restauración.

Es por ello que tales precisiones no buscan la denuncia fácil ni la formulación ingenua (por expiatoria) de un *mea culpa*. Lo importante aquí es mostrar la fractura entre la práctica y la teoría que continúa reinventándose bajo diferentes facetas —esta última tomada en sentido amplio y no referida, por lo tanto, únicamente a la deontología. En efecto, el desconocimiento de las formas en que, como lo ha expresado Manuel Gándara (1992, p.164), ayudamos a construir una ideología prestando nuestro talante científico, se encuentra en la base de esta disociación que es solo una entre otras que la restauración experimenta. La gran trampa producida por la objetivación del campo de la restauración, por parte de las estrategias del estado, es la de pensar que el patrimonio cultural no puede subsistir fuera de la esfera del estado nacional, aunque la realidad demuestre lo contrario. Esto provoca a su vez, en profanos y especialistas, la idea de que la restauración no puede

existir fuera del contexto patrimonial. Considerando todo lo anterior, la búsqueda de una autonomía científica que otorgue a los restauradores las competencias para responder a los desafíos éticos e identitarios de su ejercicio profesional deviene una tarea inaplazable.

En suma, este trabajo es una invitación a comprender los mecanismos hegemónicos de la restauración como parte del mundo social más allá de la división simplista y simplificadora entre dominados y dominantes que él mismo señala. Si bien Bourdieu advertía al respecto que limitar su sociología a una creencia de conspiración, a la idea de que una voluntad maligna es responsable de todo lo que sucede en el mundo social, sería debilitar el pensamiento “crítico” —pues quienes dominan en un determinado campo están en posición de hacerlo funcionar en su beneficio—, también agregaba que las estrategias de dominación no se producen ni vertical ni unidireccionalmente, pues los poseedores principales del capital de un campo siempre deben enfrentarse a las resistencias, las protestas, las reivindicaciones y las pretensiones, “políticas” o no, de los dominados (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.156). Aunque este postulado da sustento a la comprensión del mundo social, desde una lectura apresurada pudiera aparecer solo como un modo de asignar categorías morales dicotómicas (bondad / maldad, compromiso / servilismo) a individuos, grupos o instituciones y no como la explicación de los procesos de conformación de la sociedad. Por ello, comprender el campo social de la restauración es evitar encerrarlo en una dinámica sin relación con los múltiples procesos de otros campos, que son los que tejen de manera general lo que desde la sociología llamamos realidad, ya que es imposible reducir la existencia y la identidad de un restaurador a su “ser-como-miembro-del-campo, como si hubiera nacido ahí y que estuviera también dispuesto a morir por las causas del campo” (Lahire, 2012, p.168). Siendo la realidad mucho más compleja y heterogénea, el breve análisis aquí mostrado pide ya ser complementado o cuestionado a partir de otras propuestas y enfoques metodológicos, como la sociología pública de Michael

Burawoy, los planteamientos de Howard Becker sobre el mundo social y las profesiones, los estudios sobre las representaciones sociales de la escuela europea de psicología social, los aportes de la sociología de las profesiones desarrollados en Estados Unidos y en Francia y de los cuales Florent Champy (2009) ofrece un extenso panorama, o aun los cuestionamientos específicos sobre la restauración como profesión (Étienne, 2017; Hénaut, 2010; Hénaut & Rouault, 2016); pero también y sobre todo, a través del pensamiento crítico latinoamericano, concretamente el que se refiere a la política de la liberación de Enrique Dussel (2007), a la sociología de las emergencias de Boaventura de Sousa Santos (2009) o a las geografías de la razón de Ramón Grosfoguel (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), por citar algunas de estas posibilidades más cercanas a nosotros y quizá por ello más necesarias. En efecto, la comprensión de la restauración por parte de la sociología no puede reducirse a una sola corriente sociológica, y menos a un solo autor, sino que nos lleva a considerar y a aceptar múltiples ángulos de abordaje y modelos de observación, de los cuales este libro no es más que la puerta de entrada.

Y ENTONCES, ¿POR QUÉ BOURDIEU?

La elección de la teoría social de Pierre Bourdieu para realizar este análisis sobre la restauración es resultado de una interpelación metodológica. Tomando en cuenta que la restauración en México se ha desarrollado mayoritariamente al amparo de las instituciones del estado, se establece una escala de análisis donde los procesos sociales devienen instrumentos de conocimiento al ofrecer una mirada crítica de la lógica de su construcción disciplinar y su pretensión científica.

El ejercicio de una sociología de la restauración desde la visión bourdieusiana permite que estas dos áreas del saber que hasta hoy habían permanecido prácticamente inconexas se relacionen y enriquezcan recíprocamente: la restauración como un mundo bicéfalo marcado aún por la separación artificial del conocimiento en dos culturas

(Snow, 1961, pp. 1-22), donde el quehacer del restaurador oscila de lo individual a lo colectivo, ofrece a la sociología un terreno complejo de aplicación y reflexión en el cual sus principales postulados son puestos a prueba. La sociología ofrece a cambio la nitidez epistemológica que la restauración requiere, aportando los instrumentos de análisis para comprender los mecanismos y consecuencias sociales de la labor restaurativa, acentuando con ello la dimensión del patrimonio cultural como práctica social. En suma, empleando la expresión de Andoni Eizagirre y Eguzki Urteaga (2013, p.59), se puede afirmar que la sociología ayuda a saber gobernar el conocimiento producido por la restauración. Lo que supone además la producción y la visibilidad de este conocimiento como pasos previos a esa gobernabilidad.

Emplear la propuesta de Bourdieu es optar también por un método de gran potencial heurístico, como lo afirma Loïc Wacquant (Bourdieu & Wacquant, 2005), para quien la eficacia de tal teoría se corrobora particularmente en América Latina, en la multiplicación de trabajos traducidos, pero también, y sobre todo, en la elaboración de investigaciones locales y en las disciplinas, temas y campos más variados: del campesinado a los intelectuales, pasando por la escuela y la economía, el arte y el deporte, los movimientos sociales y las luchas políticas, la inmigración y la dominación de género, el consumo y el estado (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.8). Pero la razón principal para la aplicación de los postulados de Bourdieu al campo de la restauración tiene su fuerza no en esta diversidad sino en su eficacia para develar los procesos identitarios y las estrategias de los grupos humanos, tarea intrínsecamente vinculada con el quehacer y el ser de las disciplinas patrimoniales. Como una sociología de la cultura vinculada además a la filosofía, la antropología, la economía y la historia (Blanco, 2002, p.20), la propuesta de Bourdieu se integra sin artificialidad al estudio del objeto restaurable, del sujeto restaurador y de los mecanismos disciplinares con relación al espacio social que entre ellos, y de ellos, emergen. La teoría de los campos deviene así un instrumento epistemológico sustancial para el desarrollo de la disciplina.

Por otra parte, las ideas de Bourdieu muestran su validez al incentivar el ejercicio de una autorreflexividad a partir de un conjunto de recursos esenciales para consagrarse al trabajo empírico en sociología o en antropología, como lo señala José Luis Moreno, analista de la recepción del pensamiento de Bourdieu en España (Moreno, 2005, p.372). De esta manera, no se trata de convencer a los restauradores de la “virtudes” y la utilidad de la sociología en general y de la aplicación del pensamiento de Bourdieu en particular sino de comprender que el giro sociológico de la restauración es una tarea fundamental para su constitución identitaria. La antropología ha dado ya un vasto y fructífero ejemplo a través de su inclusión en los modelos de actuación de la restauración “oficial” (el término oficial se utiliza aquí con el mismo sentido que le dio Manuel Gándara en su libro *La arqueología oficial mexicana* (1992), a propósito de la arqueología llevada a cabo por y desde el estado, concretamente a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)).

Más allá de la recepción de la obra de Bourdieu en diferentes países y contextos, nos interesa considerar la utilidad de sus elementos de análisis para la restauración, principalmente la noción de poder y particularmente aquella de poder incorporado, pues tal incorporación implica diversas estrategias de dominación o de sumisión (es decir, de la posesión o de la carencia de capital) que son establecidas tanto por el *habitus* de los agentes implicados como por la materialidad del objeto cultural. Paradójicamente, como veremos, es esa misma incorporación (encarnación) del poder la que permite un cierto grado de emancipación. Tomar en cuenta que los planteamientos de Bourdieu no implican un determinismo donde el destino se fija como algo absoluto y en donde la historia en sus procesos sociales está dirigida de antemano, abre para la teoría de los campos —en detrimento de los puristas, para quienes el pensamiento de Bourdieu es suficiente para dar cuenta del mundo y sus problemas— la posibilidad de ser cotejada y complementada con otras propuestas y modelos de análisis sociológico, así como por los aportes que desde otras disciplinas la reinven-

tan. Y esto no por el deseo del propio Bourdieu sino por la evolución constante de la ciencia social y del conocimiento en general. Como ha señalado uno de los críticos de la sociología de Bourdieu, lo que aquí se quiere es referenciar y no reverenciar (Noiriel, 2012, p.17). Por ello, lo que se busca es construir un objeto de análisis científico que dé cuenta de un proceso social, más que tomar partido por un autor o una corriente de pensamiento. Para la consecución de tales fines contamos con las aportaciones de Bernard Lahire, Philippe Corcuff y Loïc Wacquant, entre otros, como críticos y renovadores de la obra bourdieusiana, que han refrescado cada uno a su manera la investigación sociológica actual. Construir la sociología, leyendo de otra manera los trabajos de Bourdieu (Corcuff, 2009) tiene una vigencia permanente. Eso no implica crear en el “laboratorio sociológico” un problema, proceso o categoría social para luego analizarlo. Pensar con Bourdieu implica

[...] aventurarse a rebasar fronteras disciplinares, desarrollando la imaginación sociológica sin temer ser poco académicos en lugar de aplicar y reaplicar hasta el cansancio el producto conceptual y metodológico esclerotizado de las investigaciones pasadas (Lahire, 1999, p.19).

Por eso, el punto neurálgico de nuestra opción por tal teoría social radica en el alcance epistemológico de su metodología. De acuerdo con David Velasco, diríamos que lo más valioso de la obra de Bourdieu es que nos trasmite su manera de hacer sociología, de hacer ciencia, es decir, su *modus operandi*, el cual está expresado en dos instancias fundamentales: la primera referente a la vigilancia epistemológica, que exige la aplicación de las propias armas de la ciencia social al sujeto que lleva a cabo la investigación y que en resumen conduce de la reflexividad al autoanálisis, y la segunda, referente a la reunificación de las ciencias sociales mediante la superación de innumerables dicotomías que frenan el avance de la ciencia (Velasco, 2004), en donde el

trabajo interdisciplinario y transdisciplinario que tan novedoso parece en nuestros días es su condición esencial.

En efecto, Pierre Bourdieu trazó una metodología que permite comprender y dar respuesta a las interrogantes que un momento histórico plantea, desentrañando los aspectos simbólicos de la sociedad como medio de conocimiento de la realidad cultural; por eso sus planteamientos resultan indispensables para los profesionales de las ciencias de la conservación.

Asimismo, conviene resaltar que la restauración ha conocido ya indirectamente algunos de los beneficios de la sociología de Bourdieu a través de las ideas sobre la producción cultural y el patrimonio elaboradas principalmente por Gilberto Giménez (2002) y Néstor García Canclini (1998), este último considerado como uno de los introductores de la obra de Bourdieu en América Latina (Baranger, 2008, pp. 5–6) y cuyas reflexiones nos ayudan a argumentar la elección de la teoría social de los campos, especialmente cuando menciona que para Bourdieu, el modo de concebir los procesos sociales se basa en la incorporación de la producción cultural al establecimiento del poder y específicamente del poder simbólico

[...] para acceder a interpretaciones “más completas y más complejas” de los procesos sociales [pues] si bien la obra de Bourdieu es una sociología de la cultura, sus problemas básicos no son “culturales” [...] Cabe aplicar a Bourdieu lo que él afirma de la sociología de la religión de Weber: su mérito consiste en haber comprendido que la sociología de la cultura “era un capítulo, y no el menor de la sociología del poder”, y haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, “una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento y de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio” (García Canclini, 1998, pp. 9–14).

Por ello, desde la sociología, resulta indispensable descentrar el cauce de la restauración de la visión reducida de ciencia y de técnica que aún hoy pugna por asegurar una objetividad a los conocimientos producidos por el acto restaurativo. Paul Philippot fue de los primeros en señalar que la restauración es, ante todo, un problema cultural (1985, p.7). Bárbara Appelbaum, por su parte, afirmó que si bien la enseñanza de la conservación se basa en materiales, sus dilemas no son esencialmente de naturaleza material (2007, p.xviii). Eusebio Leal, a su vez, comentó en una entrevista que “la Restauración no puede ser una cosa preciosista, sino sociológica” (2012). Lo expresado por estos autores confirma la vocación de la restauración respecto al espacio social que habíamos señalado (Vega Cárdenas, 2008, p.37) y reafirma nuestra convicción acerca de que sus problemas capitales no son en primera instancia ni de talante técnico-científico ni meramente culturales sino esencialmente políticos. Entendida bajo este horizonte, la sociología de la restauración puede dar cuenta de la dimensión política de la ciencia, de la técnica y de la cultura explicitando el rol de los objetos materiales en la configuración de las sociedades y de los grupos humanos. Tal es el propósito de este libro.

Destilando conceptos

***¿Acaso es suficiente para ir hacia otra cosa
la distancia que existe entre dos nombres?***

ROBERTO JUARROZ

LA ESPECIFICIDAD DINÁMICA DE LOS CONCEPTOS SOCIOLÓGICOS

Uno de los primeros pasos de un estudio sociológico es la elaboración de conceptos como herramientas científico-metodológicas que den cuenta de un grupo o de un proceso social. El concepto como instrumento sociológico es así la representación de una situación determinada en y a través del tiempo y del espacio. Utilizando la expresión de Claude Grignon, se considera que los conceptos son construidos desde la sociología cuando responden a la realidad a la cual ellos se refieren y señalan, y no en relación con otros conceptos o presupuestos, lo que evita el riesgo de una deriva hermenéutica (2008). Su adecuada construcción permite así el análisis de una práctica (Becker, 2010, p.261), tanto para quienes la realizan como para quienes la estudian. En general, para la sociología se considera entonces que la construcción de conceptos responde a una forma de establecer una generalidad dentro de una particularidad, pues el trabajo mismo de su definición y de su aplicación debe estar siempre en relación con los datos empíricos. Precisamente, construir conceptos desde la sociología no consiste en imponer nuevos significados a objetos o hechos guiados por una fruición retórica sino que se basa sobre todo en la necesidad de explicar una fracción del mundo social.

De este modo, al observar la evolución que han tenido los conceptos de patrimonio cultural y restauración acuñados desde la historia y la evolución de la legislación, se constata que mientras más se avanza en las reflexiones teóricas, más se percibe la exigüidad de una estructura que responda a las cuestiones complejas que se ponen en juego durante el acto de restaurar, momento en el que un objeto adquiere su condición de objeto restaurable, como lo hemos señalado anteriormente (Vega Cárdenas, 2011b).

El desplazamiento de la utilización del concepto de patrimonio cultural de las instancias jurídicas o legislativas hacia las metodológicas, ha provocado su polisemia, ensanchando su complejidad y su aparentemente inagotable poder de categorización. De la ya problemática división general de patrimonio tangible / intangible o material / inmaterial, hoy se ha pasado a la construcción de categorías de patrimonios de toda índole, auspiciadas cada una de ellas por un especialista o gestor específico. El número 8 de la revista *Hereditas* (Kuri & González, 2004), dedicado a las categorías del patrimonio cultural, es un buen ejemplo que muestra el carácter camaleónico, tanto del término como de su uso. Parecieran confundirse (léase con-fundirse) así las categorías con los objetos de estudio de las diversas disciplinas patrimoniales, teniendo por ejemplo para la arqueología subacuática su correspondiente patrimonio cultural subacuático, desglosado aún más en las subcategorías de paleontológico, prehistórico, arqueológico e histórico. Estas acciones de categorización, sustentadas por una valoración útil para la legislación y normativización institucional como primer paso para su protección, se revelan como construcciones arbitrarias que responden a intereses políticos, científicos o culturales históricamente determinados. El problema es que en el contexto académico y de investigación, esta lógica de construcción de términos no solo no se ha cuestionado desde un enfoque epistemológico sino que ha sido asumida dócilmente por la gran mayoría de los profesionales del patrimonio, y particularmente por los restauradores, como un instrumento metodológico.

Por su parte, la historia del concepto de restauración presenta también similares dificultades de definición. Las diferencias culturales, geográficas y las mismas acciones restaurativas han propiciado diversas maneras de entender el concepto. A pesar de que la historia de la profesión ha sido descrita ya, sobre todo a partir de su “oficialización” en el siglo XVIII, el análisis de la historia de las ideas sobre la restauración y su correlación con la situación actual constituyen una agenda pendiente en la formación de los restauradores. Aunado a ello, la noción ha estado presente también en el centro de las preocupaciones legislativas del ámbito patrimonial. Como ha sucedido con el concepto de patrimonio, la noción de restauración acuñada en los documentos y cartas regionales e internacionales sobre la protección del patrimonio, también ha trascendido las fronteras de la legislación para anclarse en la metodología y en la práctica profesional. Y aunque en 2008 la asamblea general del Consejo Internacional de Museos (ICOM) ha finalmente adoptado el término conservación-restauración, en el presente análisis nosotros hemos preferido la utilización del término *restauración*, argumentando nuestra elección a la luz de las dificultades epistemológicas que el binomio suscita y que en su momento trataremos.

A partir de las ideas aquí vertidas se puede establecer entonces lo que llamaremos el principio de *especificidad dinámica del concepto sociológico* a partir de dos condiciones: la primera es la comprensión de los conceptos como realidades construidas y por lo tanto artificiales; aquí, la noción de artificialidad no es sinónimo de ficción (Bourdieu, 2001, p.56), y no presenta por lo tanto un juicio negativo sino que alude a sus aspectos convencionales, es decir, que responde a los modos de configuración de estrategias de interpretación que condicionan el acceso de un individuo o de un grupo social al significado que esos conceptos designan en una situación sociohistórica determinada. La segunda condición, consecuencia de la primera, es la renuncia a la generalización, es decir, a construir conceptos que parezcan asegurar una sola línea de interpretación. Considerando que los conceptos so-

ciológicos solo pueden emplearse, como he señalado, en una forma sistemáticamente empírica, las nociones de patrimonio cultural y restauración solo pueden ser definidas, por un lado, dentro del sistema teórico que ellas constituyen y nunca en forma aislada (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.148), y por otro lado, de manera complementaria, tomando en cuenta la incidencia de los procesos contextuales dentro de los cuales se apela a estas nociones. El establecimiento de lo que las comunidades locales consideran su patrimonio cultural es un ejemplo de ello.

Así, la especificidad dinámica del concepto sociológico quiere “establecer conceptos y enfoques que tengan la capacidad de incrementar la imaginación científica, que obliguen a realizar labores empíricas inéditas y actos de investigación que el sociólogo jamás hubiera hecho sin su existencia” (Lahire, 2002, p.1), pero que además respondan en primera instancia a una situación determinada por sus condiciones espacio-temporales. Como se observa, la construcción de un concepto desde la sociología es una tarea continua y por lo tanto contraria a la idea de que las definiciones son invariables. El trabajo del sociólogo toma precisamente la transitoriedad y la especificidad para “transformar los obstáculos en fuentes y abrir nuevas pistas” (Corcuff, 2009, pp. 23-24).

Desde esta perspectiva, se comprende cómo la vinculación desatenta e implícita de ambas nociones (patrimonio cultural y restauración) ha conducido a su simbiosis semántica tanto en la teoría como en la práctica. Al respecto, es común observar que la lectura, la descripción y la difusión de los objetos se realiza bajo la idea de que aquello que se restaura recae automáticamente en la categoría de patrimonio y que tal denominación refiere un concepto claro, objetivo, estable y por lo tanto, definitivo. Así, se ha llegado a afirmar por ejemplo que “sin patrimonio cultural no hay sociedad ni sociedad sin patrimonio, y que sin éste el restaurador no tiene razón de existir” (De la Serna, 1997, p.75). Este tipo de reduccionismos de la interpretación disciplinar nos permite reflexionar sobre los modos en que se ha gestado

y construido el conocimiento a través de la creación de disciplinas, así como sobre las dependencias existenciales hacia las estructuras que modelan nuestra realidad.

Hoy, aunque el discurso de los especialistas exige “un abordaje más amplio para el trabajo sobre, desde y alrededor del objeto cultural para tener una definición más precisa de su estatuto”, como lo formuló el 18 Coloquio del Seminario de Estudio y Conservación del Patrimonio Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM; Instituto de Investigaciones Estéticas (IIE), 2013), la utilización “objetiva” del término patrimonio sigue vigente en las reflexiones teóricas y metodológicas de la disciplina y subyace frecuentemente en la toma de decisiones sobre los procesos de intervención. De ahí la necesidad de realizar una aproximación sociológica que aporte elementos al amplio andamiaje conceptual de los restauradores, actualizando tales definiciones desde la perspectiva de su utilización por los diferentes actores implicados (desde las estructuras consideradas como parte del estado hasta los grupos o individuos que entran en relación incidental con el campo de la restauración), develando con ello su carácter artificial, transitorio e instrumental.

Queda claro que la cuestión de fondo en la elaboración de los conceptos sociológicos no radica tanto en conocer las descripciones sobre la evolución de la restauración en el transcurso del tiempo sino en tomar conciencia de los modos de percepción y recepción de los restauradores acerca del pasado y del presente disciplinar, pues de ello depende la configuración y el alcance de su ejercicio profesional.

CONSIDERACIONES SOBRE LA NOCIÓN SOCIOLÓGICA DEL PATRIMONIO CULTURAL

Hasta hace algunos años, el patrimonio cultural se definía como un acervo de objetos que manifiestan privilegiadamente los fundamentos y rasgos identitarios de una cultura; si bien esta visión estática y esclerotizada del término pareciera ser parte de la historia, en la práctica

sigue teniendo consecuencias importantes para la restauración, por lo que conviene analizar la parcialidad e insuficiencia de tales afirmaciones. Por eso, para abordar el enfoque sociológico de la noción de patrimonio cultural es preciso considerarlo como parte de una realidad conformada por una red de relaciones y estrategias que lo configuran dentro del espacio social y le otorgan ese estatus. Esto es, colocar a los objetos en la intersección particular del campo del poder conformada por la triada del campo burocrático, de los campos de producción cultural y del campo científico, para dar cuenta de los procesos de patrimonialización. El patrimonio cultural es, desde este punto de vista, un proceso pluridimensional en donde las fronteras entre lo material y lo inmaterial quedan abolidas. Afirmar que “los otros patrimonios” (el lenguaje, las costumbres y tradiciones; la ecología; las ciencias tradicionales; las costumbres, los ritos y mentalidades populares; así como los diferentes imaginarios sociales, entre otras instancias de la realidad cultural contemporánea) guardan una estrecha vinculación con el patrimonio cultural es una manera reductora de concebir una ontología material, pues en todas estas manifestaciones existe una materialidad. A este respecto, la descripción que Bourdieu hace del patrimonio en su clasificación del capital, como parte de sus análisis sobre la transmisión y las estrategias de dominación, puede ayudarnos a develar el carácter de las instancias materiales y procesuales de este concepto. De esta manera, él propone el patrimonio incorporado en relación con la noción de *habitus*, el patrimonio objetivado que se refiere al capital material como los bienes culturales y los objetos en general y el capital institucionalizado que tiene que ver con las estructuras sociales que determinan, rigen y legitiman formas de valor y de intercambio del capital (Bourdieu, 1979, p.3). Gilberto Giménez, inspirándose en un comentario posterior de Bourdieu (Bourdieu, 1985, p.91), plantea, específicamente para el patrimonio, que la división entre lo “tangible” y lo “intangible” se distingue de mejor manera implementando los términos de formas objetivadas para lo material y formas interiorizadas de la cultura para lo inmaterial, con lo que parece ubicar a estas

últimas en referencia a la noción de *habitus* (Giménez, 2007, p.236). A pesar de la configuración dialéctica que separa lo material de lo inmaterial, las ideas de Giménez nos ayudan a ver que las tres formas de capital son una construcción sociológica cuyas fronteras están menos delimitadas de lo que parece, pues constituyen una sola experiencia de realidad.

Como se puede constatar, los problemas que ha generado la aparición de esta categoría inmaterial oficializada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 2003, no son fáciles de resolver ni se limitan al empleo de unas u otras herramientas semánticas o epistemológicas. Aunado a esto, el patrimonio inmaterial implica una vinculación con la idea de comunidad, como lo ha señalado acertadamente Chiara Bortolotto al analizar los modos en que el término comunidad presenta desafíos a la cohesión social y a las luchas de legitimación ciudadana (2011, p.34). En México, de acuerdo con el enfoque antropológico, la noción comunitaria tiene para la restauración una carga semántica dirigida a la recuperación de la cultura bajo la que el patrimonio cultural inmaterial se presenta, al menos en su discurso, como la encarnación de las diferencias étnicas (o identidades) en el marco de la sociedad nacional. Otra arista de esta problemática de conceptualización es la que concierne a la arbitrariedad con la que se fabrican las listas de nuevas categorías de patrimonios intangibles y su relación directa con los beneficios económicos que a través del turismo estas aportan, además de las consecuencias en la modificación de prácticas y tradiciones (Villaseñor & Zolla, 2012). Se advierte así que

[...] el uso actual que se le da a la noción de *patrimonio cultural intangible e inmaterial* resulta inadecuado conceptualmente hablando, incoherente desde el punto de vista semántico y extremadamente riesgoso para aquéllos grupos sociales a los que el documento de la UNESCO del 2003 pretende proteger y salvaguardar (Mac Gregor, 2007, p.28).

Aunado a ello, habría que remarcar también que el mismo intento de objetivación de esta idea inmaterial, como lo expresa Gaetano Ciarcia, no hace sino expresar la oposición ficticia entre las realizaciones culturales físicas y las prácticas o valores llamados “intangibles” (Ciarcia, 2010, p.183); en este mismo sentido, María Pía Timón da al respecto una interesante reflexión acerca de la interdependencia de las dos dimensiones enunciando de manera muy ilustrativa la ilusoria división entre lo material y lo inmaterial (2009, pp. 62-70).

Tomando en cuenta entonces la unidad entre la materialidad y la inmaterialidad del patrimonio, la noción que vamos a desarrollar aquí se refiere a los objetos materiales como formas objetivadas y a las cuales están dedicados los restauradores, pues lo que nos interesa es analizar las connotaciones que ese concepto revela. En otras palabras, las formas objetivadas de la cultura ayudan a entender qué es hacer restauración, o con mayor exactitud, qué es lo que hace el restaurador, cuestión que nos lleva a la evaluación de sus métodos y teorías para examinar qué hace con los objetos y qué objetos hace (Bourdieu, 1979, pp. 24-25). Tal afirmación nos remite una vez más a los tipos de capital porque, si bien es en el segundo tipo de capital (el objetivado) en donde se puede ubicar al patrimonio cultural material, desde el análisis del restaurador como el sujeto de una práctica, este se encuentra inmerso en los tres estados del capital cultural. En el primero, a través del trabajo de adquisición de ese capital; en el segundo, en la relación de apropiación de los bienes culturales, y en el tercero, por medio del reconocimiento que establece el valor relativo de ese capital cultural frente a las instituciones académicas, económicas y laborales. De este modo, cuando se enuncie el término de patrimonio se hará en alusión al patrimonio cultural material, a menos que se trate de especificar alguna cuestión acerca del patrimonio inmaterial, en cuyo caso se hará la aclaración correspondiente.

Por otra parte, más que ahondar sobre la “eclosión del patrimonio”, como lo dice Llorenç Prats (1997), o tratar de definirlo a partir de sus etimologías, como se ha hecho innumerables veces, se trata

de revisar desde la perspectiva sociológica el deslizamiento que va del concepto al proceso, es decir, el paso del estudio sobre el patrimonio al de la patrimonialización. Esto nos permitirá examinar los mecanismos y estrategias de conformación del campo de la restauración a partir de estos procesos de patrimonialización como un ejercicio de poder, concretamente aquellos que pugnan por la cosificación como consecuencia inherente a ese proceso de globalización patrimonial, ya no geográfica sino categorial, puesto que hoy prácticamente todo objeto (material, inmaterial e incluso el ser humano) es susceptible de devenir patrimonio.

Tomando en cuenta que el patrimonio como construcción social “no existe en la naturaleza, ni siquiera en todas las sociedades humanas ni en todos los periodos de la historia” (Prats, 1996, p.294), este modo de aproximación permite desacralizar la categoría de patrimonio ubicándola y manteniéndola como una producción conceptual de la cultura moderna occidental. Recordemos en ese sentido cómo Viollet-le-Duc, al abordar en su diccionario razonado la definición de la restauración con relación a la arquitectura, decía como preludio a una crítica de las diversas maneras de conservar o renovar en otras culturas y épocas que “ninguna civilización, ningún pueblo, en los tiempos transcurridos ha concebido la Restauración como nosotros la comprendemos ahora” (Viollet-le-Duc, 1860 / 2004, p.14). Así que, si más allá de esta categoría del pensamiento sobre la identidad, la memoria, el pasado y la herencia, concebimos hoy el patrimonio en su concepto y en sus objetos como una construcción determinada histórica y geográficamente, no hay razón para no aceptar su posibilidad de desaparición cuando las situaciones civilizatorias sean diferentes, o al menos evitar ponerlo como elemento imprescindible de comprensión cultural. En ese sentido, la transmisión cultural sería, por lo tanto, un concepto menos instrumentalizado que podría ser privilegiado por la restauración.

EL PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL: UNA FORMA OBJETIVADA DE LA CULTURA

El significado de patrimonio cultural presenta hoy para la restauración dos principales vertientes, una construida en el ámbito legislativo bajo un discurso oficial a través de las políticas culturales y otra que, siendo derivación de la primera, se ha acuñado en los ámbitos académicos a partir de un enfoque más antropológico de la cultura (para profundizar en los orígenes de la legislación patrimonial, véase Marie Cornu, Jérôme Fromageau y Catherine Wallaert (2012); y por supuesto, los trabajos en México de Bolfy Cottom (2004, 2008); y de José Ernesto Becerril (2003)). Aunque la mayoría de los restauradores tiene en claro este doble sentido del término, en la práctica continúan otorgándole un valor metodológico al lado de su sentido deontológico. Esta sinonimia mal construida ha provocado que en la terminología empleada, a todo objeto restaurable se le asigne la categoría de patrimonio, o más exactamente, que un objeto restaurable lo sea por el hecho de ser antes considerado patrimonio cultural; y si bien esto es un punto a discutir, es respecto a la metodología específica de la disciplina en donde tal confusión solo ha aportado imprecisiones e interpretaciones parciales de los objetos que un restaurador interviene. Hace algunas décadas, siguiendo las líneas generales de los documentos y cartas legislativas internacionales, Carlos Chanfón planteaba la necesidad de una relación más estrecha entre las ciencias sociales, el patrimonio cultural y su conservación, argumentando que “el concepto de patrimonio cultural apareció como *consecuencia lógica*, cuando las ciencias sociales definieron la cultura como elemento esencial de identificación, indivisible e inalienable” (Chanfón, 2001, p.53; las cursivas son añadidas). Hoy sabemos, por el contrario, que es justamente en esta relación donde reposa su ambigüedad sinonímica, potenciada por esta “consecuencia lógica” que aquí he subrayado, puesto que precisamente, por fatalista o anacrónico que esto parezca, la construcción social reposa mayoritariamente sobre la lógica de la hegemonía. Aún más, la adjudi-

cación de la autoría del concepto a un trabajo científico como serían las ciencias sociales que Chanfón comenta, es ya discutible porque por un lado, no especifica a cuáles ciencias sociales se refiere, y por otro lado, como se sabe, la noción moderna del patrimonio tuvo su origen más bien en los planteamientos acerca del cuidado de los llamados monumentos históricos a finales del siglo XVIII. Así, la implicación automática entre esta idea de patrimonio y la conservación, es la continuación de los planteamientos elaborados en las principales cartas y documentos internacionales acerca de que la sociedad hereda la cultura de sus antepasados “con la obligación de conservarlo y acrecentarlo para transmitirlo a las siguientes generaciones” (Chanfón, 2001, p.53). Así, estos planteamientos hegemónicos surgidos de posiciones específicas sobre el patrimonio han modelado el devenir de las disciplinas a él asociadas.

Por su parte, Mercedes Gómez-Urquiza en su definición de patrimonio al margen de los esquemas de la historia del arte señala el carácter político de la noción patrimonial, definiéndolo como “lo que pertenece a alguno por razón de su patria o padre”, referencia que, por otra parte, se daba desde el siglo XVII (Luginbühl, 2012, p.16). Esta manera de definir el patrimonio

[...] remite a la herencia común de un pueblo, transmitida de generación en generación, sin referirnos a tesoros, obras maestras, ni a objetos raros ni suntuosos [y] cuya acepción tan amplia nos obliga a una revisión de la política pública de conservación y aporta una especificación para el contexto de la conservación, pues se trata de *elegir* qué obras se deben proteger (Gómez-Urquiza, 1997, pp. 37, 42; las cursivas son añadidas).

Es en esta elección donde se fundamentan los procesos de patrimonialización, en los cuales el concepto de patrimonio cultural se encuentra generalmente supeditado a la ideología o proyecto de estructuración de un sistema político. Teniendo en cuenta lo anterior, es posible conocer

el modo en que el ejercicio del poder y la idea de patrimonio cultural se han entretendido y construido a partir de las políticas culturales del estado-nación. Enrique Florescano señala en esa dirección que el rescate del pasado y la selección de bienes se producen de distinta manera en cada época, pero que son parte de un proceso continuo (al que nosotros agregaríamos heterogéneo) de identificación y de reconocimiento contemporáneo de los valores del pasado, lo que evidencia al patrimonio como una construcción histórica, producto de un proceso en el que participan los intereses de las distintas clases que conforman la nación (Florescano, 1997, pp. 15, 17). De este modo, resulta paradójico que aunque “la transformación del concepto de patrimonio nacional se manifiesta en las relaciones entre el Estado y la sociedad, entre el capital y la sociedad, y entre las instituciones oficiales y la sociedad” (Florescano, 1997, p.24), tal transformación no implica su dinamicidad, pues en general, el patrimonio es instrumentalizado como un gran acervo estable, inamovible y permanente, adjetivos en relación con el imaginario sobre la identidad.

Ana Rosas, siguiendo las ideas de Gilberto Giménez sobre las consecuencias de la definición estática del término, agrega que

[...] la concepción del patrimonio como *acervo* ha prevalecido sobre todo en las disciplinas directamente responsables de su cuidado —arqueología, arquitectura, restauración—, lo que da por resultado que la definición y apreciación de los bienes culturales quede al margen de conflictos de clases y grupos sociales (Rosas, 1998, p.3).

Además de esa negación de conflicto, la idea estática del patrimonio ha provocado, específicamente en el ámbito de la restauración, una lectura preconcebida de los objetos, de su significado, su iconografía, su valor cultural y su “esencia” como emblema de identidad, lo que por un lado, denota la instrumentalización de la disciplina y por otro, trasparenta la estrategia de dominación por medio del patrimonio. Esto se entiende cuando miramos desde una perspectiva latinoamericana

la conformación de disciplinas como la historia, la arqueología y por supuesto la restauración, como lo ha señalado lúcidamente Carl Henrik Langebaek al analizar la estrecha y casi siempre conflictiva relación entre antropología, arqueología e historia (2004, p.111).

Lo anterior hace visibles tanto la fractura entre el desarrollo en las reflexiones académicas sobre las implicaciones terminológicas con relación al patrimonio y su utilización en los discursos de índole oficial, como el vínculo entre el presente y el patrimonio, que expresado en esos discursos, sigue enfocándose incongruentemente a un conocimiento pasivo del pasado (que se delinea bajo esta óptica como objetivo y definitivo, es decir, *sin necesidad de ser interpretado*). Así, se puede leer en el atlas de 2010 del Sistema de Información y Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) que

[...] el INAH constituye un referente obligado para la comprensión del acontecer nacional, al formar y contar con una gran parte de la inteligencia crítica de la sociedad, y al promover el conocimiento de nuestro pasado histórico y de nuestro presente como una plataforma que favorece la planeación y la construcción del futuro del país (Conaculta, 2010).

Y que, demagógicamente añade siguiendo esta misma aproximación diacrónica, “el concepto de patrimonio en boga se refiere al legado que recibimos del pasado, vivimos en el presente y que transmitiremos a las futuras generaciones” (2010, p.52). En otro documento publicado por el Fondo de Apoyo a Comunidades para la Restauración de Monumentos y Bienes Artísticos de Propiedad Federal (Foremoba), la conservación del patrimonio es definida como un hecho social.

Enfocada desde una perspectiva social, sin perder de vista los valores histórico y estético de los monumentos y bienes artísticos de propiedad federal, privilegia las cuestiones de la sociedad [...] Al fomentar la participación de las comunidades en la conservación de

su patrimonio [estas] vuelven la vista hacia sí mismas, valorándolo y asumiéndolo como parte integral de su memoria, sus creencias y sus tradiciones, contribuyendo a mantener y preservar su identidad y su pertenencia, su historia [...] La participación no se reduce a aportaciones financieras, incorpora también aportaciones en especie y en mano de obra, recuperando de manera natural tradiciones ancestrales de las civilizaciones prehispánicas, como es el trabajo comunitario o “tequio” (Latapí, 2014).

Estas afirmaciones, sin embargo, no describen a través de cuáles estrategias o metodologías se logra que una comunidad valore y asuma como patrimonio sus objetos y sus edificaciones, por lo que en estas formas de comprensión del patrimonio aparece claramente la preocupación de legitimar una estrategia política a partir de la constitución de estructuras institucionales (programas, instancias, secretarías, etc.) a través de las cuales puedan configurarse las diversas formas de capital necesarias para tal legitimación.

A este respecto, el análisis que hace Ilán Bizberg (1999) en un sugerente artículo sobre el poder político en México, ayuda a comprender el hecho de que, aunque el poder siendo esencia del gobierno no necesite justificación, sí requiere legitimidad. En su reflexión sobre las transformaciones del poder político mexicano, inspirándose en las ideas de Hannah Arendt y Jürgen Habermas acerca de la noción de poder, nos muestra que en un régimen “populista” como el mexicano, que se ubica entre la tiranía y las diversas formas legítimas de gobierno, la legitimidad se la otorga el mismo estado a través de las instituciones que tienen una función determinada en la sociedad, que otorgan autoridad, la cual es ejercida por los individuos que en ellas se ubican (1999, pp. 139–161). Veremos en qué medida las instituciones asociadas a la restauración comparten estas funciones, o aún, si la restauración, considerada en su institucionalidad, ejerce y legitima los intereses del estado. Esto se manifiesta en el empleo de ciertos elementos dirigidos a sostener una identidad nacional, que aunque asociados a un discurso

desgastado y anacrónico, siguen teniendo cierto peso en el imaginario social: amor por la patria, valentía, lealtad y aprecio por las culturas indígenas y, como una consecuencia de ello, la igualdad y la soberanía iniciadas en el movimiento de independencia y completadas en el movimiento revolucionario como significados de la emancipación ibérica. La puesta en escena de la identidad mexicana inició así con el proceso de modernización y de nacionalismo encontrado en los valores fomentados por el estado posrevolucionario. Al respecto, una visión por demás interesante la ofrece Johanna Lozoya (2012) en su artículo sobre el “victimismo” mexicano.

Tomar en cuenta lo hasta aquí expuesto nos lleva a entender cómo los elementos de identificación que definen al patrimonio cultural surgen tanto de la historia como de los modelos políticos a través de los efectos de discurso (Charaudeau, 2009; Teixeira, 2000, p.121). El proceso histórico, desde esta perspectiva, representa una parte fundamental en la explicación de los modos de estructuración de la sociedad y nación a través de las ideologías, la construcción del imaginario social y las diferentes cosmovisiones de los grupos sociales. La idea sobre las acciones y los objetos que ostentan un valor dado por un grupo social responde así a la visión axiológica que desde la modernidad del siglo XVIII articula las nociones de identidad, pasado y memoria ancladas en la materialidad de la cultura. A partir de esa valoración, los objetos se constituyen como el capital que da acceso y permanencia al poder.

El restaurador como actor social y político debe tomar en cuenta que si bajo esta perspectiva la patrimonialización aparece como una acción estratégica de carácter eminentemente político, no toda patrimonialización, siendo política, es estrategia de poder. De esta manera, en el sentido contrario a la noción estática de patrimonio, los aportes de Gilberto Giménez (2007) y Néstor García Canclini (1997) en la sociología y de Guillermo Bonfil (1997) en la antropología, resultan imprescindibles a través de las herramientas epistemológicas actuales. Estos análisis están enfocados a los procesos de producción y circulación social de los objetos (con sus conflictos, paradojas y contradicciones)

más que al estudio de los objetos por sí mismos, lo que ha supuesto una ruptura importante en la noción de patrimonio cultural, ya que de considerarse como acervo, pasó a entenderse como una *construcción social*. Prats escribía en 1997 al respecto una idea que sorprendentemente sigue vigente en todas las ciencias patrimoniales: “pese a que hoy en día existe un consenso generalizado en cuanto a la idea de que el patrimonio es una construcción social, no siempre se extraen de tal concepción las conclusiones pertinentes” (Prats, 1997, p.19).

García Canclini, por los mismos años, afirmaba por su parte que “la mirada moderna sabe que los objetos adquieren y cambian su sentido en procesos históricos, dentro de diversos sistemas de relaciones sociales y sometidos a construcciones y reconstrucciones imaginarias” (García Canclini, 1997, p.83). Enrique Florescano decía a propósito del patrimonio nacional —aunque los apelativos nacional y cultural no sean intercambiables, puesto que cada uno tiene connotaciones particulares—: “no es un hecho dado, una unidad existente en sí misma, sino una construcción histórica, producto de un proceso en el que participan los intereses de las distintas clases que conforman la nación” (Florescano, 1997, p.17). Estas afirmaciones nos llevan a comprobar cómo los cambios que se producen en las estructuras del pensamiento respecto a una disciplina no son resultado de un solo autor (creador o reformador) en un único momento o punto de la historia sino que son producto de mecanismos e inflexiones en donde los diversos grupos disciplinares a través de sus integrantes modelan tales espacios de pensamiento y de acción, muchas veces sin llegar a establecer un nuevo paradigma —en el sentido de Thomas Kuhn— pero transformando paulatinamente el conglomerado de visiones y posturas acerca del pensamiento disciplinar.

Como se observa, la elaboración del concepto sociológico de patrimonio cultural no se atiene a la definición estática sino que requiere que el patrimonio sea considerado una forma objetivada de la cultura a partir de una construcción histórico-social y determinada por un enfoque axiológico igualmente circunscrito a un proceso de inclusión /

exclusión. La noción del patrimonio cultural como un *constructo social objetivado* debe integrarse así a la estructura de análisis de los objetos para su conservación, restauración y reinserción social.

Por ello, como veremos más adelante, la restauración, al igual que el patrimonio, no debe únicamente obtener conclusiones pertinentes de su enfoque como construcción social sino, sobre todo, necesita renovar su metodología. Esto implica en el fondo una reformulación radical de su estructura epistemológica. Solo concebida como una propuesta suficientemente flexible para abordar los casos concretos al mismo tiempo que suficientemente estructurada para no reducirse a un documento inspirador, esta epistemología de la restauración podrá rebasar la herencia cartesiana que fragmenta su campo de conocimiento.

LA RESTAURACIÓN Y SUS DEFINICIONES

Manteniendo la misma nomenclatura propuesta en *El oficio de restaurador* (Vega Cárdenas, 2008), en el marco del presente análisis, la opción por el término restauración en lugar del binomio conservación-restauración consensuado en 2008 por el ICOM, responde a razones de orden epistemológico para designar esta disciplina como una parcela específica del conocimiento. Esta manera de definir la restauración parte entonces de un lugar conceptual distinto, por lo que deja en segundo plano los argumentos de “eufonía y tradición” que Muñoz defiende en su libro sobre la teoría contemporánea de la restauración (2003, pp. 17-18).

Si bien en 2008 la asamblea general del ICOM finalmente optó por aceptar el término conservación-restauración, esta unión terminológica tiene también sus dificultades. Pierre Leveau ha considerado ya los beneficios y desventajas de este guion que une (o fractura) la conservación a la restauración, en un artículo sobre la restauración en el contexto francés (Leveau, 2011, pp. 12-14). Si bien su análisis está anclado en la trayectoria administrativa y legislativa de la profesión, ofrece pautas de reflexión sobre las consecuencias para la

práctica profesional de otros países. En lo que a nosotros respecta, esta terminología ha confirmado la función múltiple que un restaurador presenta en México, pero no ayuda a clarificar las necesidades actuales de elaboración conceptual. Tales consideraciones, siendo sumamente trascendentales para el ejercicio profesional y su definición, así como para sus consecuencias sociopolíticas, representan sin embargo, un problema todavía pendiente de resolución. Al respecto, conviene recordar que Mauricio Jiménez (2004) en su trabajo de tesis de licenciatura, que no ha sido suficientemente puesto en valor, había descrito los cuestionamientos que circulaban en los pasillos de discusión de los restauradores. Pareciera entonces que el binomio conservación-restauración, que había sido utilizado desde hace tiempo, como lo demuestra, entre otros, el documento de Pavía redactado en 1997 sobre el perfil europeo del conservador-restaurador, hubiera envejecido prematuramente a partir de su oficialización en 2008. En el contexto de definición conceptual en el que aún se encuentra la disciplina y dadas su complejidad y vastedad, conviene no considerar cerrada esta discusión: sin desconocer los logros de los foros internacionales ni la trayectoria de los especialistas redactores de documentos y cartas, pero sin ceñirse a los acuerdos pasados desde una docilidad cómoda e irreflexiva, la decisión que aquí hemos tomado acerca del uso del término restauración, y que aparentemente parece desconocer el trabajo del Comité de Conservación del ICOM (ICOM-CC) expuesto en Nueva Delhi, no es, sin embargo, una cuestión aislada ni arbitraria. Desde las herramientas de análisis sociológico, el proceso de conformación terminológica revela los conflictos y las luchas por el capital de los diferentes países y regiones y con ello permite reflexionar sobre las consecuencias disciplinares de estas decisiones. Este proceso en el que se han llevado a cabo las discusiones y la toma de decisiones puede ser evaluado así, a partir de las consecuencias terminológicas y epistemológicas para la restauración. Una muestra del fracaso del consenso internacional sobre este tema y de la consecuente vigencia de su discusión, la brinda la Comisión Europea de Organiza-

ciones de Conservadores–Restauradores (ECCO) al defender el término conservación–restauración frente al de conservación como noción genérica:

En septiembre de 2008, en el marco de sus trabajos asociativos y transdisciplinarios, el ICOM–CC redefinió en inglés una terminología relativa a las actividades de conservación y restauración, ayudándose de nociones como conservación preventiva, conservación curativa y restauración. El voto y la discusión realizados en inglés y en tierra anglófona validaron desgraciadamente el término de conservación como denominación exclusiva para la disciplina y el dominio en general. Las repetidas solicitudes de la ECCO y de la Red Europea para la Educación en Conservación–Restauración (Encore) acerca de considerar los términos de conservación–restauración y conservador–restaurador no fueron tomadas en cuenta o minimizadas. El ICOM–CC, sin embargo, reafirmó la importancia histórica y significativa del término conservador–restaurador a través del texto de Copenhague en 1984 (ECCO, 2011).

Por su parte, el foro del Centro Internacional de Estudios para la Conservación y la Restauración de Bienes Culturales (ICCROM) sobre ciencias de la conservación en 2013, al emplear el término de “conservación” (ICCROM, 2013) omitiendo el de conservación–restauración, ha puesto de relieve que la problemática terminológica está lejos de resolverse, como sucede igualmente en el contexto mexicano, en donde el informe de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC) ha adoptado en su glosario el término “conservación” como un concepto “genérico que incluye la conservación preventiva, las acciones de conservación directa y la restauración” (CNCPC, 2014, p.9). A partir de estos ejemplos, queda claro que más que una herramienta conceptual y metodológica, el término de conservación–restauración fue acuñado principalmente como un intento de consenso institucional para estandarizar la literatura propia de la disciplina. El volver a poner

en cuestión esas insuficiencias amerita, sin embargo, una reflexión importante y un espacio propio para su desarrollo, aunque por ahora haya quedado establecida como parte de los conflictos que desde la teoría de los campos de Bourdieu serán aquí analizados. De acuerdo con los argumentos expuestos, el término restauración se ha privilegiado aquí como instrumento conceptual para nuestro análisis sociológico.

En un horizonte más vasto, lo que aquí se denomina restauración ha existido con diferentes nombres y bajo diversos modos a lo largo de la evolución de las culturas y tiene sus orígenes en los gestos y las preocupaciones por elaborar, cuidar, conservar, transformar y transmitir los diversos objetos y acciones que, ya sea utilitaria o simbólicamente, han acompañado a los diversos grupos humanos en su devenir. En lo que concierne a la cultura occidental, esta labor fue conformándose como una actividad más o menos específica que hasta el siglo XVIII, en conjunto con el nacimiento de la noción de monumento histórico, emprenderá y supondrá una reflexión no solo sobre la forma de cuidar los objetos o repararlos sino sobre todo de la responsabilidad y la trascendencia de tales acciones.

Con el desarrollo de las ciencias en el siglo XIX, el soporte filosófico de la restauración fue cobrando importancia a través de las reflexiones, discusiones y planteamientos a problemas nuevos. Con la aparición de diversos documentos de carácter reflexivo y legislativo se produjo el establecimiento de nuevos términos, en un principio tomados del y dirigidos al contexto arquitectónico, pero que poco a poco fueron trasladados a la conservación de los bienes culturales en general.

No obstante, la restauración continuó siendo considerada como una actividad artesanal, es decir, puramente técnica, que debía ser ejecutada por los restauradores y pensada por los historiadores del arte y los intelectuales, a excepción de autores como Viollet-le-Duc, Camillo Boito y Jean Michel Picault, entre otros. En Italia, tal postura se presenta con mayor claridad en la figura de Cesare Brandi, para quien la restauración es una actividad crítica que debe ser dirigi-

da por los historiadores del arte y no por los restauradores, quienes se consideran solo como ejecutantes (Basile, 2004, p.43; Brandi, 2007, pp. 253-273). Únicamente hasta hace unas décadas, autores especializados en los aspectos históricos de la disciplina, como Ana María Macarrón, empezaron a concebir a la restauración más allá de su dimensión técnica, describiéndola como un fenómeno cultural determinado por las ideas religiosas, filosóficas, estéticas y políticas, así como también por los logros de la ciencia (Macarrón, 1997, p.13). Sin embargo, el discurso de finales del siglo XX estuvo aún marcado por el rol de las ciencias exactas o duras; desde este enfoque se consideró que la restauración era, o mejor dicho, requería ser, una disciplina científica. Este marco de referencia, que fue el que primó en la mentalidad de la restauración mexicana, parecía suficiente para fundamentar la restauración en la ciencia y en la historia, por lo que era difícil aceptar la validez de un estudio o abordaje desde las ciencias humanas que no incluyera métodos de laboratorio para su realización. La disciplina se fundamentaba en esta visión positivista:

La mejor forma de establecer la relación entre imagen y materia, entre lo intangible y lo corpóreo en las obras que restauramos, es mediante el conocimiento científico e histórico de los materiales y de los procesos de transformación que el hombre ha ideado para convertirlos en vehículos expresivos (Magaloni, 1997, p.89).

Así, el positivismo científico impuso, también para la restauración, un modelo único de saber, aquel del conocimiento metódico independiente del intérprete, que durante años nos dejó ciegos a otros modos de saber (Grondin, 2008, p.73).

Afortunadamente, a medida que los problemas de comprensión de la tarea del restaurador aparecían en su complejidad evidenciando la insuficiencia de las ciencias duras aplicadas y las limitaciones del manejo descriptivo de la historia, se comenzó a exigir una especificación conceptual que sostuviera los conocimientos que se habían

incorporado a la restauración como parte de su corpus teórico y su metodología de intervención. La restauración comenzó a experimentar en los últimos años del siglo pasado una amplitud y diversidad de posturas elaboradas bajo un proceso de autocritica y refundación disciplinar, trayendo consigo la conciencia de que la restauración no era una disciplina homogénea, compacta y unilineal (González-Varas, 2003, p.17), como la visión positivista y el mismo desarrollo de la patrimonialización proclamaban.

En México, los postulados brandianos fueron hasta hace unos años el único soporte teórico-conceptual propio de la actividad restauradora: para aplicarlo a la realidad del contexto, se le hacían ajustes sin ahondar metódicamente sobre sus consecuencias. De esta etapa de aplicación y ajuste se pasó a la del cuestionamiento sobre la suficiencia de la teoría de Brandi. Se abrieron numerosas pistas de reflexión tratando de abarcar metodológicamente las problemáticas y especificidades de la restauración.

Recordemos al respecto que, en términos generales, la restauración crítica se refiere a los aportes dados por la escuela italiana a mediados del siglo pasado. Cesare Brandi es uno de los autores más conocidos de esta corriente con su texto *Teoría de la restauración* (2000). Aún hoy, los elementos que propone, circunscritos a la definición fenomenológica de la obra de arte y de su restauración, han significado solo una serie de prohibiciones metodológicas debido a su circunscripción limitada a las obras de arte, así como a una lectura ingenua, parcial o equívoca por parte de la gran mayoría de los restauradores, quienes hasta hace poco se habían conformado con sustituir el término de obra de arte por el de patrimonio cultural, entre otros errores epistemológicos. Tales procesos de recepción no son propios de México sino que se extienden a Latinoamérica y a los países que guardan una relación o siguen esta escuela italiana de la restauración crítica, concretamente los de Europa occidental como Bélgica, España, Francia y Portugal.

La publicación en 1997 de una tesis sobre una crítica de la teoría de la restauración, más tarde publicada como libro (Alcántara, 2000),

trasparentó estas carencias y las que vivía la formación de los restauradores en aquel momento en México. Como estudiante recién egresada de la licenciatura, su autora tuvo el mérito de haber puesto por escrito las preocupaciones y cuestionamientos sobre los problemas que acarreaba en el ámbito mexicano una teoría europea de la restauración de obras de arte. Sin embargo, la restauración no gozaba de las condiciones históricas ni disciplinares propicias para un análisis crítico, por lo que su propuesta desdeñó el conocimiento filosófico y por consecuencia negó para sí misma, sin saberlo, la validez de un sistema epistemológico y dinámico que buscara explicar procesos más que redefinir o adaptar principios. De esta manera, la postura enunciada desde el epígrafe de inicio con la expresión popular “para qué tanto brinco estando el suelo tan parejo”, situó la práctica de la restauración y el propio análisis por encima de la teoría, simplificando con ello la problemática acerca del pensar la restauración y supeditando, paradójicamente, la práctica a un imperativo deontológico. Sosteniendo la idea de que “La teoría de la Restauración será mucho más útil si se formula a partir de un conocimiento profundo del trabajo cotidiano que si se deja en manos de filósofos” (Alcántara, 2000, p.133), ese trabajo acrecentó la fractura entre la teoría y la praxis abonando a una recepción deformada de la propuesta brandiana. A falta de publicaciones al respecto y por la incipiente formación teórica en los restauradores, el trabajo de Alcántara fue tomado como una referencia que parecía desentrañar los misterios de Brandi y pretendía ofrecer una teoría de factura mexicana. Como consecuencia de su oficialización —el paso de tesis a libro—, la obra cargó con el mismo problema de su crítica hacia la teoría de Brandi: el de su recepción por parte de los restauradores, que la tomaron dócilmente como recurso pedagógico (Jiménez, 2004, pp. 56–57) y como corpus teórico.

No obstante, debemos considerar que el hecho de poner en tela de juicio una teoría desde la escala de una tesis de licenciatura significó un paso importante en la democratización de la discusión teórica, que hasta ese momento había sido considerada territorio exclusivo de

unos cuantos profesores. El trabajo de Alcántara se sumó a las tesis de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRYM) que habían pugnado por el derecho a pensar la restauración más allá de un laboratorio (Espinosa, 1981; V. García & Schneider, 1996; Magar & Meehan, 1995; Rocha & Vega Cárdenas, 1997). Desde nuestra óptica sociológica, tal trabajo representa y expresa desde sus pretensiones, alcances y límites, un síntoma de las dificultades teóricas que aún experimenta el campo de la restauración. Siguiendo la metáfora del epígrafe ya descrito, podríamos agregar que el “suelo” que soporta la teoría de la restauración es el menos parejo y el que más necesidad tiene hoy de ser trabajado. Para la restauración, situar conceptual e históricamente la teoría de Brandi en el marco más amplio de sus escritos sobre historia del arte, estética y filosofía, sigue siendo una asignatura pendiente. Pero no solo eso sino que conviene ubicar la teoría de Brandi como parte de la historia de la disciplina, puesto que “ha sido sobrepasada no sólo por los argumentos sino también por la realidad. En el taller del restaurador la teoría del restauro no es ya pertinente; en la historia de la restauración, sí” (Muñoz, 2008, p.118). Al respecto, hemos planteado ya las bases de una epistemología que se aleja de la idea de teoría como un conjunto de preceptos, principios y normas para dar paso a una estructura dinámica de discernimiento y cuya plasticidad se funda en la dimensión ética del restaurador antes que en la deontología estructurada desde las instituciones (Vega Cárdenas, 2017).

Retomando el análisis del concepto de restauración, en noviembre de 2002, la ENCRYM elaboró la siguiente definición que buscó unificar y dar coherencia a esta nomenclatura:

Es la disciplina profesional que consiste en preservar, conservar y recuperar las evidencias materiales del patrimonio cultural, mediante intervenciones de orden teórico-práctico fundamentadas en el reconocimiento, rescate y salvaguarda de sus cualidades testimoniales, artísticas y funcionales; las cuales brindan estabilidad, resti-

tuyen unidad y les restablecen potencial significativo, para aportar elementos de identidad y cohesión social (Chami, 2004, p.33).

Esta definición nos coloca, sin embargo, frente a tres dificultades: la primera referida a la delimitación de la restauración al patrimonio cultural —oficial o institucionalizado—; la segunda referida a la idea de fundamentar el estudio en el objeto, como si de él pudiera provenir toda la información necesaria para su intervención, y la tercera, que reduce el acto restaurativo a la presunta finalidad de servir a la identidad y a la cohesión social.

Simultáneamente, el impulso interdisciplinario, el cuestionamiento sobre los alcances de la ciencia y la fractura entre teoría y práctica, entre otras razones, llevaron a algunos restauradores a replantearse la definición de la restauración, de su objeto, de sus objetivos, de sus límites y de su lugar frente a otras disciplinas. Los programas de estudio de teoría de la restauración de la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (ECRO; Vega Cárdenas, 2003a) y las tesis sobre este tema (Insaurrealde, 2008; Jiménez, 2004) son ejemplos de tales reflexiones que al profundizar en los cuestionamientos del objeto de restauración, reafirmaron, por una parte, la complejidad del acto de restaurar y de los procesos de producción de conocimiento, y por otra, la imposibilidad de producir ese conocimiento solo a partir de los datos que aportan los análisis de laboratorio o los datos históricos. La polisemia, la subjetividad y la evolución, entre otras, son características que actualmente se asocian a los objetos en general, y que la restauración ha comenzado a tomar en cuenta para el objeto restaurable en particular.

En años recientes, la ENCRYM ha propuesto como estructura de la formación de restauradores, los ejes de estudio (ENCRYM, 2014b, p.15) incentivando la implicación y la interdisciplinariedad en los procesos de enseñanza-aprendizaje a partir de competencias bajo los tres planos del quehacer profesional del restaurador: las prácticas, los roles y las tareas (ENCRYM, 2014b, pp. 8–9). Sin embargo, como ya quedó

asentado, debido a la dependencia en el pasado de la restauración en relación con una idea de ciencia y concretamente a la falta de una estructura epistemológica propia, disciplinas como la antropología, la historia, la historia del arte, la arqueología, la iconografía, la historia de las religiones, la museografía y la museología siguen pensándose, desde la restauración, como elementos aleatorios y prescindibles para el estudio del objeto a restaurar. Otras disciplinas, como la hermenéutica o la semiótica, apenas empiezan a ser relacionadas con este ámbito. Al respecto, podemos confrontar los trabajos de Massimo Carboni (2006) y Anna Lucía Maramotti (2008) en Italia, Frank Hassard en Inglaterra (2006), José Carlos Marçal en Brasil (2016) y más recientemente, el de Fernando Caloca en México (2017).

Por otra parte, desde esta mirada sociológica resulta revelador que aún hoy en el ámbito internacional, el reconocimiento del rol científico e intelectual del restaurador es un tema de discusión, como lo testimonia un reciente manual sobre el cuidado de colecciones patrimoniales editado en Francia: “la selección de obras a restaurar debe ser efectuada no por el restaurador sino por el encargado de los fondos patrimoniales” (Coq, 2012, p.66); idea que traduce claramente los juegos políticos e institucionales que continúan influyendo en este reconocimiento profesional. En México, el hecho de que el restaurador tenga a su cargo responsabilidades de dirección o de gestión del patrimonio, además de su trabajo “técnico”, no necesariamente implica su reconocimiento como profesional o productor cultural. Esta particularidad dibuja la dinámica propia de la profesión, que se analizará en el siguiente capítulo, y revela la intrínseca relación entre la manera de conceptualizar la restauración y el reconocimiento de la profesión.

Así, de modo similar a los procesos de diversificación del término “patrimonio cultural”, la definición de la restauración presenta hoy una complejidad más acusada al aceptar, por una parte, el proceso de interpretación que la sustenta, y por otra, al tratar de identificar qué es la restauración y de qué se encarga. Por ello, como hemos visto, en

la última década se ha acrecentado la labor de definir, comprender y manejar el objeto de estudio de la restauración para superar el modelo crítico que hoy resulta insuficiente. La restauración mexicana no ha podido consolidar un corpus propio aplicado a la gran diversidad de objetos y tareas a las que un restaurador se dedica. Así, aún con las nuevas propuestas de reflexión y actuación profesional, el conocimiento y manejo de los conceptos, criterios y principios teóricos, así como la proposición de nuevos postulados, continúa siendo una gran carencia en la formación y actuación profesional.

Con todo ello, el proceso de definición de la restauración se ha visto enriquecido por la noción de interpretación, tema que si bien ha estado presente a lo largo de la historia de la disciplina, no se había aceptado ni considerado en su verdadera importancia ni en su ineludible vinculación con la actividad de restaurar. En efecto, admitir que todo juicio de valor implica un proceso interpretativo nos lleva a considerar que desde las primeras contribuciones al pensamiento sobre la conservación de monumentos históricos, la axiología como estudio de los valores ya estaba presente en los autores que hoy se consideran clásicos, como Quatremère de Quincy, Camillo Boito, Aloïs Riegl y Cesare Brandi, entre otros. Encontrar pues un horizonte axiológico conlleva a realizar un trabajo de contextualización de estos autores frente a su producción intelectual para dar una idea más justa de su aportación al ámbito de la restauración.

El trabajo de la historia de la teoría no debiera ser por ello meramente descriptivo ni solamente analítico sino también arqueológico en el sentido de rescatar y actualizar ideas que fueron olvidadas, como la que, a propósito del tema de interpretación, Gratignano Nieto había evocado en 1971 al comentar los problemas y criterios de la reintegración cromática:

Admitimos efectivamente que nadie debe “mejorar una pintura”, pero al mismo tiempo afirmamos que cualquier persona debidamente preparada puede “interpretar” esa pintura, y, si fuera necesario, debe

intentar leer lo que en ella falta con el mismo espíritu crítico con que un epigrafista interpreta y formula hipótesis en relación con las palabras que faltan en una inscripción, sin que ello comprometa la autenticidad de la parte original de la misma (Nieto, 1971, p.107).

La afirmación parece sustentarse en la lectura sobre las lagunas y la psicología Gestalt que escribió Brandi en 1961, pues en otras partes del texto de Nieto aparecen referencias claras a las ideas de Brandi y su ensalzamiento como teoría “oficial”. Tiene razón Valerie Magar (2010, p.20) al decir que la idea de interpretación ha estado presente “al centro de las discusiones” en diversos momentos del desarrollo de la restauración.

Por su parte, la ECCO en su código de ética afirma que un restaurador contribuye a la percepción, la apreciación y comprensión del patrimonio cultural en relación con su contexto ambiental, su importancia y sus propiedades físicas teniendo a la interpretación como una de las acciones que conllevan a la salvaguarda del patrimonio cultural (ECCO, 2003). Por el contrario, en la versión más reciente del trabajo acerca de las competencias necesarias para acceder a la profesión de conservador-restaurador llevada a cabo por la ECCO, la interpretación aparece como una parte específica del proceso de conservación-restauración en la etapa de selección de las acciones de conservación-restauración con relación a los resultados deseados y no como un elemento articulador de todas las etapas, es decir, de los conocimientos, habilidades y competencias que un restaurador debe manejar (ECCO, 2013, pp. 15–22). Es importante señalar que bajo esta óptica, los análisis y exámenes del objeto restaurable quedan reducidos implícitamente como partes de un ejercicio objetivo y no como un acto general de interpretación que lleva a cabo un determinado restaurador en condiciones histórico-sociales y cognitivas igualmente determinadas.

En esta dirección, cabe recordar que en el trascurso de una intervención de restauración, los objetos experimentan la peligrosa susceptibilidad de ser revestidos, transformados o resignificados de manera

arbitraria a través de la interpretación que el restaurador hace de ellos. Algunas veces, esta interpretación ha dado como resultado un mejor conocimiento del objeto en las diferentes dimensiones que lo conforman como tal. Desgraciadamente, otras veces esta interpretación ha sido solo una repetición de discursos prefabricados bajo una visión parcial o mutilada, y que en casos extremos ha dado como resultado la invención de un objeto nuevo, ya sea en su estructura formal, técnica, material, social o discursiva. Como por ejemplo el caso de la restauración del retablo de la capilla de novicios conocida como “capilla doméstica” del exconvento de Tepotzotlán, que de ser un retablo-relicario, pasó a ser después de una malograda restauración, un muestrario de esculturas de pequeño formato (Rocha & Vega Cárdenas, 1997), transformación o invención de un nuevo objeto que estudios recientes han vuelto a señalar (Martí, 2010, p.71). A partir de lo anterior, vemos cómo esta dimensión interpretativa ha sido un elemento fundamental en la evolución del concepto de restauración. Por ello también, el considerar el acto restaurativo como *proceso de interpretación* ha provocado el interés de académicos e investigadores del patrimonio¹ hacia la función social del restaurador, incrementando los cuestionamientos acerca del objeto de la restauración, de sus finalidades, sus fundamentos teóricos y sus métodos. Ese proceso interpretativo, como modelo *dialógico*-intercultural que se realiza en torno al patrimonio y su conservación (Vega Cárdenas, 2006), es el motor que acciona los mecanismos a partir de los cuales se ha realizado el uso político del patrimonio cultural, cuestión fundamental del tema que aquí nos ocupa.

Por otra parte, la interpretación como premisa y corolario del carácter subjetivo del conocimiento humano, nos conduce a plantear la noción de subjetividad desde su literal sentido, no como relatividad o arbitrariedad sino en referencia al sujeto. Veamos al respecto dos

1. Como el trabajo de David Bomford (2003) sobre el restaurador como narrador, que ha pasado desapercibido por parte de la comunidad hispanoamericana de la restauración.

reflexiones, que aunque no son las únicas ni las primeras, sirven para ejemplificar esta actual preocupación. La primera descrita por Carolusa González cuando comenta que por lo general:

[...] las intervenciones de restauración se justifican utilizando ciertas frases como escudos protectores: “se emplearon materiales cuya estabilidad ha sido probada”, “se realizó una limpieza respetando la pátina”, “se reintegró usando un tono neutro”, etc. Pero rara vez se explica por qué, entre diferentes estados posibles de la obra después de la restauración se optó por uno de ellos (González, 2010, p.14).

La segunda es una reflexión de Stefan Michalski y Matteo Rossi-Doria, quienes han puesto de relieve la importancia de la interpretación al mencionar que

[...] dentro de un proyecto de restauración el no hacer nada es simplemente una opción más que se puede evaluar junto con otras opciones más activas, y que ésta puede ser o no la mejor decisión dependiendo de los criterios utilizados [por lo que] diferentes restauradores pueden elegir opciones de tratamiento muy diferentes y a la vez ser completamente objetivos en sus juicios (2011).

Consecuencia de los cuestionamientos teórico-metodológicos que se han desarrollado a escala internacional en los últimos 20 años, el foco de análisis ha pasado gradualmente al sujeto, sin dejar de interesarse por el objeto. Así, se ha privilegiado la figura del restaurador como el protagonista de una práctica en relación con la materialidad del objeto, como se puede leer en el artículo de Giorgio Bonsanti “Riparare l’arte” (1997). Con ello y debido a la carencia de métodos y herramientas de investigación epistemológica ya señalada, los discursos generados de modo informal, ya sea en escuelas, congresos o talleres, siguen entendiendo al objeto y al sujeto bajo una relación dialéctica. La interpretación debiera considerarse entonces como

camino epistemológico, es decir, como un modo de conocimiento trazado entre el discernimiento y la acción, o si se quiere, entre la comprensión y la decisión, pero también entre el sujeto y el objeto más allá de su tensión dialéctica. Es por ello que, como se verá más adelante, la noción de interpretación nos ayuda a definir el acto restaurativo como un proceso de actualización.

Con esa perspectiva, el estudio de la psicología de las representaciones sociales desarrollado, entre otros autores, por Denise Jodelet, nos ayuda a repensar el papel del restaurador y sus implicaciones socioculturales. En su texto sobre el regreso del sujeto con relación al giro subjetivista que la historia y la antropología comenzaron a experimentar en las últimas décadas del siglo pasado, la autora considera este giro como una crisis epistemológica que derivó del cuestionamiento de los determinismos económicos y de los condicionamientos sociales. Este cambio también se produjo por el rechazo al modelo positivista que puso de relieve la historicidad, el pragmatismo y los modelos interpretativos, tomando en cuenta como un elemento importante el contexto particular del sujeto como dador de sentido a la experiencia. Así, a través de la actuación social del sujeto, se producen las reivindicaciones identitarias en las luchas por la dominación y el reconocimiento social (Jodelet, 2008, pp. 45-46). A partir de esta óptica, la triada formada por las dimensiones científica, técnica y humanística que hasta hace poco bastaba para configurar el perfil del restaurador, exige ser renovada desde una nueva posición basada en la transdisciplinariedad (Vega Cárdenas, 2011b). La teoría de las representaciones sociales puede resultar una herramienta útil si bajo una vigilancia epistemológica se mantiene la lucidez para evaluar, por un lado, los mecanismos y procesos sociales de los grupos que activan estas representaciones ligadas a los discursos sobre los objetos, y por otro lado, la toma de decisiones del investigador o del restaurador respecto a qué representaciones discursivas enfatiza o reproduce. Sobre todo, se trata

de reducir las consecuencias de una definición apofática,² que tiene como principio la idea de lo que no debe ser o hacer un restaurador y que se ha limitado únicamente a enunciar fronteras de responsabilidades sin proponer una solución que estructure y construya el pensamiento acerca de la restauración como fundamento de su identidad profesional. Las consideraciones de Ana María Macarrón a propósito de los saberes del restaurador siguen siendo válidas en lo que se refiere al hecho de que un restaurador debe tener los conocimientos suficientes en los principales campos implicados para saber a qué ayuda y colaboración debe recurrir y saber interpretar y coordinar las informaciones aportadas por los diversos profesionales que le asesoran para tomar las decisiones adecuadas (Macarrón, 1998, p.195). Aunque no especifica los campos implicados, y a pesar de dar por hecho que la interpretación se da objetivamente a partir de los datos obtenidos, su comentario no deja de evidenciar la preocupación acerca del restaurador como sujeto de una práctica. Al respecto, el artículo de María Teresa Vicente (2012) sobre la historiografía del perfil profesional del restaurador en España, se interesa en el cambio de enfoque del objeto al sujeto profesional, introduciendo la adopción de una perspectiva antropológica que sitúa a los restauradores como protagonistas de ese estudio. Hoy la importancia de la interpretación en la investigación científica ya no es cuestionada, pero en la restauración apenas comienza a estudiarse y a aceptarse como una necesidad profesional y no como una afrenta hacia una idea de ciencia a partir de la cual se conformó el conocimiento hasta el siglo XX.

2. La palabra “apofática”, acuñada en la teología negativa que tiene como postulado principal la única posibilidad de comprender a Dios por lo que no es (inefable, infinito, atemporal, invisible) y cuyos primeros planteamientos remontan a la filosofía patristica y a la de Plotino, es aplicada aquí para explicar que hasta el día de hoy la teoría y la deontología de la restauración mantienen un carácter prohibitivo y no argumentativo. Coincidentemente, la teoría de Cesare Brandi, al inspirarse en parte del idealismo de la filosofía de Plotino, nos lleva a cerrar el círculo entre este carácter apofático y la restauración. El desarrollo de este tema reclama, sin embargo, un espacio propio.

Como suelen experimentar todas las construcciones científicas, la reflexión sobre la restauración y sobre su conformación como disciplina se ha dado de manera aleatoria y fragmentada, optando por adoptar diversas herramientas conceptuales de otras ramas del conocimiento con el afán de “justificar” las decisiones tomadas en un proyecto de restauración o repitiendo metáforas convertidas en lugares comunes para identificar la disciplina. El impulso interdisciplinario que tales propuestas defienden y que constituye sin lugar a dudas un signo positivo de crecimiento, se ha mezclado, sin embargo, con las creencias o posturas dóxicas de los restauradores. A partir del empleo de terminologías prestadas de otras áreas, estas propuestas presuponen la validez de su cientificidad y su inclusión en la disciplina. El proyecto interdisciplinario sobre las nuevas estrategias de conservación de arte contemporáneo coordinado por Renée van de Vall de la Universidad de Maastricht es un buen ejemplo de esta adopción. Sus proposiciones de análisis a partir de una analogía con un recorrido biográfico y por lo tanto evolutivo de la obra, integran en su estructura conceptual la imagen de un río con diferentes bifurcaciones y rellanos de diversos tamaños, aludiendo a los diversos momentos e interpretaciones que el mismo material propone o exige (van de Vall, Hölling, Scholte, & Stigter, 2011). El recurso biográfico como herramienta de comprensión se había gestado ya en la antropología social desde inicios del siglo XX con el trabajo sobre la genealogía del médico y etnólogo William Halse, *The genealogical method of anthropological inquiry* (1910). Décadas más tarde, hacia 1986, Igor Kopytoff traslada este enfoque biográfico a los estudios sobre la cultura material otorgándole un alcance metodológico en el estudio antropológico:

Las biografías de las cosas pueden destacar aquello que de otro modo permanecería oscuro. Por ejemplo, en situaciones de contacto cultural, pueden mostrar lo que los antropólogos han enfatizado con frecuencia: lo significativo de la adopción de objetos —y de conceptos— extranjeros no es el hecho de que sean adoptados,

sino la forma en que son redefinidos culturalmente y puestos en uso (Kopytoff, 1991, p.93).

Vemos claramente la complementariedad de este enfoque antropológico o etnográfico con el sociológico que aquí desarrollamos; igualmente constatamos cómo la restauración ha pasado de largo frente a tales aportaciones que podrían argumentar más ampliamente sus enunciados metafóricos.

Otro ejemplo es el que concierne a la analogía entre la medicina y la restauración, equiparando al bien cultural con un paciente médico.³ Si bien tal comparación ha estado presente en todas las épocas de la restauración occidental, su explicitación en un texto científico ha sido elaborada principalmente por Paul Coremans. La primera frase del libro refiriéndose al retablo “La adoración del Cordero Místico” pintado por los hermanos van Eyck es al respecto elocuente: “El Cordero Místico estaba enfermo” (Coremans, 1953, p.7). En el mismo texto, Coremans emplea el término “tratamiento” para englobar los procesos de conservación y restauración bajo una connotación médica comparando la actividad de un médico con la de un restaurador: el tratamiento es “una operación de naturaleza técnica, tendente a prolongar al máximo [sic] la *vida de la obra* —conservación— con un mínimo [sic] de *intervención quirúrgica* —restauración—” (Nieto, 1971, pp. 75-76; las cursivas son añadidas). Así, esta analogía ha venido a instalarse en el lenguaje del restaurador como término de alcance metodológico e incluso deontológico, como lo atestigua esta otra cita:

Hablando en términos médicos, el restaurador debe velar siempre por el bien del paciente y por su integridad, debe ser estrictamente exigente consigo mismo y con el código deontológico de su pro-

3. Es interesante observar que el uso de la actividad médica como analogía no es particular de la restauración sino que ha sido considerado largamente en la historia de la ciencia y el arte; Novalis por ejemplo, desde el terreno literario, llamaba al poeta “médico trascendental” (cf. Galán, 2015).

fesión, debe siempre huir de tratamientos drásticos, a no ser que sean absolutamente necesarios, debe utilizar los métodos menos destructivos o agresivos, debe servirse de las nuevas tecnologías para el estudio y diagnóstico de los males que afectan al paciente y para la aplicación de los tratamientos (R. García & Ruiz de Arcaute, 2001, p.675).

O más cercanamente, la denominación “historia de vida” que Isabel Medina aplica al estudio retrospectivo de un bien cultural (Medina, 2009, pp. 60–61) y que queda reducido a la comprensión de las manifestaciones físicas del bien cultural, sin aventurarse a plantear, por ejemplo, que las enfermedades tienen también causas sociales y no solamente biológicas, lo que conduciría por supuesto a mirar bajo esta lupa no solo el contexto sino los procesos sociales que han “modelado” ese bien cultural. Para la restauración, la figura y la actividad del médico encarnan los juegos deontológicos y parecen —ilusoriamente— delimitar las fronteras epistemológicas de la disciplina a través de su utilización lingüística, imaginaria y narrativa aunada a la potencialidad material ofrecida por el uso de instrumental médico en diferentes procesos de intervención, como el bisturí, que algunos restauradores consideran su herramienta emblemática. Consecuentemente, la restauración como un *alter ego* de la medicina sigue considerando al objeto como un paciente al que hay que examinar bajo una mirada retrospectiva de su historial y sus síntomas actuales. Cuando el *habitus* del restaurador incorpora el lenguaje legitimado y ve en los profanos al campo de la restauración una suerte de proyección del objeto-paciente una jerarquización simbólica que autoconfirma al restaurador y a su misión noble y ética frente a la historia, se producen discursos dirigidos a la gente “de menores privilegios”, haciendo utilización de esta metáfora. Tales discursos, como Bourdieu lo ha explicitado (Bourdieu, 2001, p.163), denotan no solo una manera y materia por comunicar sino sobre todo el acceso a los instrumentos legítimos de expresión y la participación de la autoridad de la institución que el restaurador

no solo representa sino que encarna (recordando la idea de capital incorporado); eso hace toda la diferencia entre el uso de una misma imagen metafórica dicha por los restauradores o enunciada por los profanos. Podemos comprobar la fuerza de esta diferencia en el hecho de que para los restauradores no solo es “natural” esa comparación como recurso didáctico sino necesaria para la clarificación y alcances de la restauración, como expresaba una periodista en una reciente conferencia en la ciudad de México en el marco de la exposición “Luz renaciente. Imágenes restauradas” (Gómez, 2013) al decir que los restauradores “son los médicos de los bienes culturales. Examinan, diagnostican y tratan a aquellos que están enfermos, y trabajan también en la prevención de los males que pueden afectar a las obras de arte” (De Santos, 2014). Precisamente es contra esta lógica natural que la sociología busca trabajar.

Para terminar este apartado y regresando al tema de la oscilación epistemológica del objeto al sujeto, podemos considerar a la restauración como una práctica social que constituye un modo particular de conocimiento en el que el objeto restaurable es actualizado a través de su interpretación y modificación material o contextual con el fin de hacer perdurar su estructura cultural (material y no material), es decir, su carácter objetivado.

Tal definición pone de relieve el papel de la sociología, de manera particular, en la construcción del objeto de estudio de la restauración y en el examen de los mecanismos y factores que intervienen en la conformación y evolución simbólica de los objetos restaurables, y de modo general, en la dinámica relacional de individuos e instituciones en el espacio social. Por ello también es necesario señalar los aspectos hegemónicos que subyacen veladamente en tales procesos sociales y que son el medio para establecer y reforzar la patrimonialización de los objetos. En el último capítulo retomaré estas consideraciones proponiendo algunas vías de solución desde la epistemología.

LA RESTAURACIÓN COMO ACTO DE PATRIMONIALIZACIÓN

Comúnmente, la restauración considera el patrimonio como la herencia cultural y material del pasado que representa un acervo de elementos de identificación transmitido y desarrollado a través de un proceso histórico, y que incluye acciones y objetos a los que un grupo o sector social atribuye diferentes valores: artísticos, históricos, documentales, estéticos, científicos, espirituales, simbólicos u otros. Esto que para los restauradores parece y aparece como una obviedad, refleja, sin embargo, los intereses que están en juego para que el concepto de patrimonio cultural sea susceptible de transformarse cada vez que cambien las políticas desde las cuales se construya, haciendo permanecer al mismo tiempo su calidad de acervo. Al pasar por alto estas implicaciones, la *herencia cultural y material* es vista como el resultado de un pasado homogéneo y sin conflictos que, por medio de valores estables e indiscutibles y por encima de iconografías cambiantes, manifiesta de manera siempre fidedigna la identidad de una nación o un grupo social. El hecho de que en la restauración no se haya puesto la atención suficiente a esta posibilidad de transmitir una idea de identidad construida a partir de un ejercicio de poder, reforzando los significados y las cargas ideológicas que el sector dominante confiere a la noción de patrimonio cultural, ha provocado la instrumentalización de la disciplina y el mantenimiento de su sujeción al campo burocrático.

En esta perspectiva, el uso del término de heteronomía como sujeción o subordinación se plantea en contraposición a la noción de autonomía. Cornélius Castoriadis define esta noción de heteronomía a partir de su carácter etimológico en donde el *nomos*, como ley e institución, está dado por otro —*heteros*— (1996, p.161), es decir, la institución como realidad impuesta. Esta dependencia condiciona directa e ineludiblemente la comprensión del acto restaurativo. A partir de esta consideración, es posible formular las siguientes cuestiones que nos conducirán a argumentar el acto de restauración como un proceso de actualización: Durante una intervención de restaura-

ción, ¿cómo lleva a cabo el restaurador la disertación sobre el objeto?, ¿cuáles mecanismos conceptuales utiliza para establecer los criterios de intervención y para elegir los principios que guiarán la intervención?; y por otra parte, ¿es posible conocer los esquemas culturales que subyacen en esta serie de decisiones?, ¿cómo se crean y de dónde provienen estos esquemas que parecieran ser comunes a la mayoría de los restauradores, aunque estos provengan de diferentes matrices culturales o modalidades formativas?, ¿es posible formar en los restauradores la capacidad de una metalectura acerca de lo que activan sus intervenciones?, ¿daría esto por resultado una mayor empatía entre las intervenciones realizadas y los procesos sociales, locales o comunitarios? En suma, se trata, en particular, de establecer el origen y las formas en que ocurre este proceso de interpretación que supone toda intervención, y en general, de cuestionar si un restaurador piensa, actúa y siente de determinada manera por el hecho de ser restaurador. Si damos crédito a Bernard Lahire, aceptaremos la idea de que hay una fórmula científica que explica de entrada estos cuestionamientos: pasado incorporado + proceso de acción presente = prácticas (2012, p.12). Esta fórmula, que Lahire basa en una visión realista-constructivista del mundo social, complementa la noción de *habitus* al no reducirlo a un determinismo estructural y al explicitar la plasticidad de la realidad. Solo desde esta apertura, el análisis del *habitus* de un restaurador al interior del campo nos otorga una explicación epistemológica capaz de superar la dialécticas objeto-sujeto y teoría-práctica establecidas implícitamente en el modelo actual de la restauración expresado en sus prácticas y representaciones.

Aún más, esta disposición específica hacia el campo es un factor decisivo al momento de intervenir un objeto con un capital simbólico definido —como el patrimonio oficializado—, o marginal o individual —como el patrimonio modesto—; por esa razón, el marco de referencia de interpretación de un objeto restaurable está dado en primer lugar por el espacio social actual, es decir, configurado por la doble dimensión espacio-temporal y no solamente por el objeto

(como pregona la teoría clásica de la restauración) o el sujeto (como lo proponen las actuales ideas sobre la restauración que tienden a ser llamadas teorías contemporáneas). Hace más de 40 años que el fenómeno de patrimonialización comenzó a extenderse a objetos cada vez más diversos y a diferentes escalas. Los objetos más dispares confluyen en el paradigma patrimonial, el cual pretende incluir la totalidad de la experiencia cultural humana bajo diversas clasificaciones como inmuebles, muebles, material, inmaterial, vivo, modesto, paisaje, traza urbana, etcétera. Respecto a la dimensión material, este ensanchamiento conceptual procede regularmente a partir de la legitimación del objeto. Por ejemplo, en el patrimonio edificado y en el paisajista o natural, lo que se busca es obtener su carácter de patrimonio mundial (ahí la lógica de local-mundial sigue aquella de cultural-nacional) como medio de reconocimiento transcultural con las consecuentes transformaciones de la cultura local, del turismo y de la economía.

Conviene recordar también que los procesos de definición del patrimonio cultural están intrínsecamente relacionados con la restauración, al ser esta una de las esferas donde se manifiesta con mayor fuerza la mediación de discursos oficiales y su consecuente posibilidad de modificación, todo ello a través de la intervención de un objeto. En efecto, el patrimonio cultural y la restauración coinciden en su carácter artificial y en su capacidad de representación. Así, poniendo el ejemplo de los diversos destinos de un conjunto de aparatos telefónicos de los años 1950 que han sido fabricados en serie, podemos imaginar que uno puede haber adquirido el estatus de objeto patrimonial y encontrarse en un museo o en un laboratorio de restauración, mientras otro es considerado un objeto en desuso y se encuentra en venta en el mercado de anticuarios, otro más igualmente en desuso se encuentra abandonado en un armario y un último conserva su función original como aparato de comunicación en una casa. A partir de este ejemplo, podemos preguntarnos si la categoría patrimonial impone sistemáticamente una nueva función a los objetos, o formulado en otros términos, si el estatus patrimonial *representa* solo una nueva función

que un objeto adquiere a través de un proceso sociocultural. Las posibles respuestas no son evidentes, pero desde las ciencias sociales se puede afirmar que es sobre todo el carácter de representación el que juega un papel esencial en el proceso de transformación de un objeto en un bien patrimonial. En su carácter de representación, tal transformación repercute ontológicamente en el objeto resemantizándolo en un nuevo contexto. La responsabilidad de la restauración con relación a los implícitos ideológicos del paradigma patrimonial es, desde este punto de vista, insoslayable (Vega Cárdenas, 2016, pp. 177-189). En una dirección complementaria puede leerse el apartado sobre la paradoja Mustang que presenta Muñoz a propósito del acto de restaurar (2003, pp. 37-38).

LA RESTAURACIÓN COMO ACTO DE DESINTENCIONALIZACIÓN

Por otra parte, hay que insistir en que generalmente los actos de patrimonialización responden a los procesos de conformación de territorios geográficos, simbólicos o ideológicos en relación estrecha con los conceptos de nación e identidad (Vega Cárdenas, 2011a), procesos a los que Boly Cottom (2008) ha agregado las nociones de patrimonio cultural y de estado como formados y formadores, creados y creadores de realidades socioculturales. Analizar de este modo el patrimonio cultural y los mecanismos a partir de los cuales se definen y seleccionan los objetos que adquieren tal *estatus*, permite poner en evidencia la diferencia que existe entre estos procesos de patrimonialización y el proceso particular de la metodología de restauración que le otorga el carácter restaurable a un objeto. La dependencia tácita a los lineamientos teóricos en su pura expresión normativa dificulta en los restauradores la percepción de tal diferencia, lo que ha traído como consecuencia que las interpretaciones del objeto por restaurar estén ceñidas a los esquemas patrimoniales coaccionando a su vez su metodología de actuación y el horizonte de posibilidades de reinserción

social del objeto después de su restauración. Llevando al límite tal consideración, podemos invertir la lógica de la afirmación de Arturo de la Serna sobre el hacer depender a la restauración del patrimonio anteriormente comentada (1997, p.75) para decir que es el patrimonio el que depende de la restauración. El cambiar el sentido de esta percepción no produce un resultado absurdo sino que nos conduce a aceptar que una de las facultades de la restauración es precisamente la de fabricar el patrimonio y, en un sentido más amplio, nos coloca frente a las problemáticas sobre la trasmisión cultural. Al incidir en la materia, la imagen, el significado, la función y los modos de apropiación y reinserción social del objeto restaurable, el acto restaurativo aparece entonces en su posibilidad de patrimonialización. Elsa Arroyo, al comentar la exposición “Luz renaciente. Imágenes restauradas”, realizada en el Antiguo Colegio de San Ildefonso del 30 de mayo al 29 de septiembre de 2013, ilustra muy bien esta simbiosis:

[...] cuando pinturas que colgaban exhibiendo años de degradación material se convierten en obras de arte por una suerte de “descubrimiento” o al ser “resucitadas” tras la restauración, esto es, la enunciación o declaración de sus valores históricos y estéticos se produce mediante su inserción en un discurso museográfico y, si acaso, en su presentación académica dentro de un catálogo de exposición [...] han cruzado el umbral en que se reconoce una pieza patrimonial y ya es imposible siquiera intentar acercarse a ver las zonas en las que había faltantes de pintura. Ya son obras de arte dentro de un museo. Las jóvenes que custodian el recinto piden un metro de distancia de observación (Arroyo, 2014, p.95).

Con relación a estas dinámicas de patrimonialización, más adelante ahondaré en la museificación de la restauración, así como en los desafíos antropológicos frente a las cuestiones sobre el patrimonio comunitario, en donde estos procesos de patrimonialización resultan variables complejas por comprender y manejar para la consecu-

ción de un proyecto. Por ello, también hay que tener cuidado en no generalizar, puesto que no toda restauración comporta un acto de patrimonialización ni toda patrimonialización implica, evidentemente, la intervención del objeto. De esta manera, se hace necesario que la restauración, en los alcances de su esfera de actuación, en lugar de conformarse con cumplir una complicidad política que “embellezca o dignifique” un objeto, más bien transparente el proceso de patrimonialización desde un acto de *des-intencionalización*. Este cambio de sentido hacia el objeto restaurable constituye un elemento clave de la vigilancia epistemológica al considerar el estatus patrimonial de un objeto como una de muchas concepciones que ha tenido a lo largo de su existencia. Este desplazamiento axiológico no niega, por lo tanto, la dimensión patrimonial de los objetos sino que la coloca bajo el filtro de una metodología que fluye en una dirección propia de comprensión y producción cultural.

La elaboración de los conceptos sociológicos de patrimonio cultural y restauración a partir del análisis de sus nociones tradicionales, así como de los nuevos planteamientos marcados por su ampliación, diversidad, *dinamicidad* y complejidad, ha sentado las bases que nos permitirán establecer el campo de la restauración en México.

Representaciones y prácticas: la restauración bajo la lupa

*Todo lo que el hombre hace
tiene además del sentido primario otro sentido,
por lo menos, más oculto y recóndito que luego salta
y se manifiesta. Nada es solamente lo que es [...]
Entre ser y apariencia hay un juego de afinidades
y de parentescos, que llega al extremo
cuando una cosa vale la otra, cuando una cosa
puede ser nombrada con el nombre de la otra,
quedando así nombradas las dos al mismo tiempo
en unidad de sentido.*

MARÍA ZAMBRANO

La posibilidad de una sociología de la restauración impone y supone su establecimiento y análisis en términos de campo con el objetivo de develar el sistema de relaciones determinadas por fuerzas de poder que afectan, de distintas maneras, a los agentes que lo integran y que a su vez conforman el espacio social, permitiendo una lectura objetivada de la restauración y de los principios de construcción del *habitus* de los restauradores. Pero sin una especificación espacial y temporal de estos supuestos, no es posible llevar a cabo tal posibilidad (ni su posterior aplicación a otros universos o a otros contextos sociohistóricos), por lo que la delimitación de nuestro objeto sociológico a las últimas décadas de la restauración en México proporciona un parámetro válido de análisis de las categorías propuestas por Bourdieu.

Desde este enfoque, la restauración aparece como un conjunto de relaciones estructuradas en un espacio social determinado cuya única y supuesta finalidad es la de hacer permanecer y transmitir el patrimonio cultural material. En este espacio social y a través de él es, entonces, posible entender el rol del patrimonio cultural con relación al tipo de capital que ese campo produce, controla, trasmuta e intercambia. Por eso, explicitar el campo de la restauración en México es hacer aparentes sus procesos de configuración social e identitaria, así como sus conflictos de reconocimiento profesional frente a otras disciplinas y otros contextos sociales, es decir, frente a otros campos. En otras palabras, es sacar a la luz la labor de objetivación que la restauración, concebida como campo, ha llevado a cabo haciendo comunes y legítimos sus principios de funcionamiento y de validación político-cognitivos (Bourdieu, 1999, p.150). Las representaciones de la disciplina como construcciones sociales que hacen ver y valer un modo peculiar de percepción, junto con las censuras del campo y la fuerza implícita del *habitus*, constituyen así la materia del presente análisis.

EL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN: ¿UN CAMPO SITIADO?

A pesar de que los restauradores forman un grupo social definido por sus reglas de actuación, por los principios que mueven esas reglas y por la identificación a sus prácticas, un análisis aislado del campo de la restauración en México, en relación con los campos de producción cultural y del patrimonio en general, no puede darnos una noticia completa de su desarrollo. Por esa misma razón, designar el campo de producción cultural en singular, omitiendo además una construcción o delimitación de la triada campo-*habitus*-capital para analizar el papel del restaurador en la conformación del patrimonio, como se lee en el artículo titulado “¿Quién hace al patrimonio?” (Jiménez & Sainz, 2011), constituye un error metodológico de acuerdo con la manera en que desde la sociología reflexiva se busca entender los mecanismos que modelan la realidad social.

En efecto, la producción cultural no es una unidad sino un conglomerado complejo de campos que responden a las representaciones y prácticas de las disciplinas y de los diferentes grupos sociales, los cuales engendran, como una derivación de su práctica social, una visión propia del mundo y de su mundo. Por ello, la reflexión de Mauricio Jiménez y Mariana Sainz, válida en sus objetivos, resulta, sin embargo, imprecisa e insuficiente al querer comprender y analizar el campo de la restauración en relación con la producción de patrimonio fuera del campo del poder y en contraposición a un supuesto campo unificado de producción cultural.

Habría que considerar al respecto, como premisa decisiva, que el campo de la restauración no solo interactúa con los campos de producción cultural sino que forma parte de ellos. El emprender un análisis desde la sociología debe tomar en cuenta, utilizando la fórmula de Jean-Claude Passeron, lo que son intrínsecamente nuestras construcciones de objeto para poder debatir sobre ello en nuestras argumentaciones conflictuales o paralelas (Passeron, 1994, p.95).

En el mismo orden de ideas acerca de la reducción que implica unificar hechos sociales que más bien denotan una compleja heterogeneidad, la denominación en plural de las representaciones y las prácticas de los restauradores enunciadas en el título de este capítulo responde al hecho de que cada agente del campo, además de los restauradores, experimenta y expresa su experiencia disciplinar de una manera particular, lo que incide a su vez en las formas de ejercerla, es decir, en la manera de llevar a cabo una intervención de restauración. La sociología ayuda a ver que todo acto restaurativo constituye una representación social conformada por tres aspectos: el primero referido al conjunto de representaciones que conviven y configuran la experiencia humana de cada restaurador, quien, como otros especialistas del patrimonio, ha incorporado “un comportamiento variable pero distintivo en su repetitiva tradicionalidad” (Vázquez, 1996); el segundo, a propósito de la manera de concebir y configurar la disciplina misma de la restauración, y el tercero referido al acto restaurativo como representación

de un determinado momento histórico, geográfico y social. Bajo estos tres aspectos queda claro que el acto restaurativo no se puede reducir simplemente a las categorías y dinámicas entre poderosos y oprimidos. De acuerdo con Béatrice Hibou, pensar el estado necesita reconocer

[...] la sutilidad del ejercicio de dominación, poniendo en relevancia las modalidades complejas de construcción concreta de la hegemonía, más allá de las consideraciones generales y globalizantes sobre la adhesión o la oposición, sobre el uso de la fuerza o de la persuasión, sobre la existencia o no de la coerción (Hibou, 2011, p.239).

Tener presente esto, permite pensar la restauración a través de sus implicaciones políticas, sociales y económicas; de sus dimensiones sociales individuales; así como también de aquellas que tienen que ver con la configuración de la formación de restauradores, tanto a través de los programas integrados a una estructura universitaria (por ejemplo, la UASLP) como de aquellos que son parte de instancias del estado, como la ENCRYM y la ECRO.

Las representaciones que son construidas y emitidas por grupos minoritarios y hegemónicos hacia esferas más generales de la sociedad no presentan mucha objeción por parte de los sectores más alejados del poder para ser incorporadas a sus diferentes imaginarios identitarios, ya que “quienes detentan la palabra son allegados a quienes detentan el poder y por tanto pueden reflejar bastante fielmente las acciones y los modelos más influyentes” (Monnet, 1995, p.165). Así, desde un ángulo nuevo, se explica para la restauración el nexo indisoluble entre la práctica profesional y el espacio en que esta se ejerce y que tiene su base en la dinámica entre la creación de representaciones y los proyectos políticos. Al respecto, Jérôme Monnet interpreta lúcidamente la frase de Claude Dumas (Dumas, 1982, p.50) acerca de que los que hacen discursos y escriben artículos o libros no son la masa, pero se dicen su portavoz y lo son a menudo, en todo caso del grupo de ideas

o de intereses que es el suyo. Esta analogía permite así una perspectiva crítica de la restauración.

A la luz de estas consideraciones, debemos aclarar que la idea acerca del estado como una entidad delimitada que dirige y gobierna un país, sin ser totalmente errónea, es inexacta, pues el estado no es una institución definida en singular, ni perfectamente acotada y unitaria, que establece una relación de exterioridad con fuerzas externas igualmente definidas. Debiera pensarse entonces el estado como

[...] un conjunto de campos burocráticos o administrativos donde los agentes y grupos de agentes gubernamentales o no gubernamentales luchan en persona o por procuración por esta forma particular de poder que es el poder de regir una esfera particular de prácticas [...] un conjunto de campos de fuerzas en donde se llevan a cabo luchas cuyo objetivo sería (corrigiendo la célebre fórmula de Max Weber) el monopolio de la violencia simbólica legítima, es decir, el poder de constituir e imponer como universal y universalmente aplicable en el marco de una nación, esto es, dentro de los límites fronterizos de un país, un conjunto común de normas coercitivas (Bourdieu & Wacquant, 1995, p.74).

Desde su experiencia personal, Pierre Bourdieu enfatiza como una “empresa de reapropiación del inconsciente social” (1999, p.291) el develar los mecanismos de construcción de las instituciones sociales, los ritos culturales y sus relaciones con el poder, todos elementos que intervienen en la creación de representaciones. Resulta claro que el fin de su sociología busca suscitar la autonomía social e individual que procede de una autorreflexión y una postura crítica ante la sociedad misma. Una parte esencial para acceder al manejo de su propuesta sociológica, es la de considerar el papel histórico del agente respecto a la estructura y viceversa. Bourdieu no avala un *determinismo* estructural, donde el ser humano se disuelve o desaparece detrás de la estructura, ni tampoco un *determinismo* individual, como si la autonomía

fuera accesible por medio del esfuerzo individual. Más bien es a través de la vigilancia epistemológica que una situación es cuestionada para “no dar por sentado un hecho que más bien habría que demostrar” (Velasco, 2002, p.23). Para la restauración, este ejercicio de extrañamiento —cuestionamiento— es fundamental. En sentido opuesto a la doxa,¹ tal acto de revisión debe transformar los esquemas de percepción de los restauradores acerca de su ser y quehacer al transparentar la *artificialidad* de la realidad, es decir, al reflejarla como algo construido bajo los intereses de diversos grupos o individuos histórica y socialmente identificados.

Así, para elaborar este análisis en el contexto mexicano es necesario entender la constitución del espacio social para establecer luego el campo propio de los restauradores. Lo anterior toma en cuenta, como principio, el momento en el que se encuentra la restauración en México, ya que los procesos de profesionalización, investigación e indagación conceptual han suscitado nuevas problemáticas de identificación disciplinar, evidenciando los avances que en sus diversas instancias se han dado, pero también haciendo aparentes sus insuficiencias e indefiniciones. Recordemos al respecto las palabras de Bourdieu:

[...] sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada [...] referida a un área cultural particular, fijándose como objetivo captar lo invariante, la estructura, en la variante examinada (2007, pp. 12–13).

1. El término doxa tiene su origen en los filósofos griegos. Para Parménides y Platón significa “opinión”, aunque este último entiende la doxa como un conocimiento aparente y por lo tanto contrario al episteme, es decir, al conocimiento verdadero. Por su parte, Bourdieu otorga al término una dimensión normativa y axiológica en referencia a su teoría acerca de los campos. La doxa es alienante, pues lleva a creer en la objetividad de un mundo existente por sí mismo y en la legitimidad de un orden social establecido (cf. Chauviré & Fontaine, 2003, pp. 35–36), es decir, que impide darse cuenta que el mundo social es el producto de una construcción, por lo que no se cuestiona el orden y la forma de ese mundo que se cree natural o espontáneo. La doxa actúa por debajo del nivel de la conciencia y se erige a través del lenguaje, a través del cuerpo, a través de las actitudes hacia las cosas (cf. Eagleton & Bourdieu, 2003).

En la etapa actual de sistematización cognoscitiva de la restauración y la delimitación científica de su objeto de estudio, la sociología constituye una plataforma epistemológica desde la que se podrán abolir o replantear las fronteras de la interdisciplinariedad al dar las bases para la realización de un sistema que ayude a cohesionar y fundamentar este proceso de definición y estructuración de la disciplina, y no tanto la trasposición de conocimientos y métodos de una disciplina a otra. De esta forma, el establecimiento y análisis del campo de la restauración sigue el modelo metodológico que Bourdieu propuso, particularmente en su libro *Las reglas del arte* (1997a, p.318), a partir de tres instancias, de las cuales, la primera está dedicada al análisis de *la posición del campo en el seno del campo del poder* y de su evolución en el decurso del tiempo; la segunda, al análisis de la *estructura interna del campo* entendida como las relaciones objetivas entre la posición que en él ocupan individuos o grupos en situación de competencia por la legitimidad, en este caso, el campo de la restauración visto como un universo sometido a sus propias leyes de funcionamiento y de transformación, y la tercera instancia, dedicada al *análisis de la génesis de los habitus de los ocupantes de estas posiciones*, es decir, los sistemas de disposiciones que, al ser el producto de una trayectoria social y de una posición dentro del campo, encuentran en esa posición una ocasión más o menos propicia para actualizarse.

LA POSICIÓN DEL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN EN MÉXICO RESPECTO AL CAMPO DEL PODER

Pierre Bourdieu explica que un campo está constituido principalmente por la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación (1990, p.19). La lucha generada por quienes tienen el capital frente a aquellos que buscan poseerlo es la base de la dinámica de todo campo, cuyo control lo ejercen los poseedores o en su caso, generadores de las reglas del juego y de los paradigmas dominantes. Desde esta perspectiva, el surgimiento del *campo de la restauración en México* tiene

su punto de partida en la visión patrimonialista y tradicional utilizada por el sector dominante para permanecer en su posición.

El analizar la manera en que los agentes y los grupos en el poder colaboran mutuamente para orientar o determinar la política del estado en cada una de las áreas de actividad económica o cultural, así como las coaliciones y redes que de ella emanan (Bourdieu & Wacquant, 1995, p.75), nos da una noticia clara de la correspondencia y la heteronomía del campo de la restauración con relación al campo del poder, cuyo ejemplo palpable es la conformación de los megaproyectos de restauración surgidos en la década de 1980, los cuales se pueden entender como una de las secuelas del impulso nacionalista. Entender que la construcción del estado es simultánea a la construcción del campo del poder nos conduce a considerar este último como un espacio específico de relaciones de fuerza (Bourdieu & Wacquant, 1995, p.76) donde el binomio agente-capital es la ecuación que permite dominar un campo particular y que por lo mismo tiene la facultad de otorgar poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción. Pero además de ello, esta visión del estado es producto de su acumulación de metacapital, es decir, del poder de regular las demás especies de capital de los diversos campos

[...] y en particular sobre las tasas de intercambio entre ellas [...] De ahí se desprende que la construcción del Estado sea simultánea a la construcción del campo de poder, entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes especies) luchan *sobre todo*, por el poder sobre el Estado (Bourdieu & Wacquant, 1995, p.76).

Ignorar o rechazar esta supeditación respecto al campo del poder, como lo hacen Jiménez y Sainz (2011), es mutilar el análisis de la dinámica propia de los campos.

A partir de lo anterior y dado que la construcción del concepto de patrimonio cultural en México ha caído en la trampa de una ilu-

sión retrospectiva de una coherencia reconstruida (Bourdieu, 1997a, p.319) —al sostenerse en la representación simbólica de los objetos y recordando que la restauración es uno de los espacios en donde esta representación se gesta y refuerza—, conviene realizar una revisión de cómo se ha llegado a constituir ese campo, operación fundamental que en todo ejercicio de objetivación implica la permanencia de una vigilancia epistemológica.

Desde esta perspectiva, la cultura constituye una de las formas, y no la menos importante, del ejercicio del poder, pues la dominación es más eficaz si se realiza mediante instrumentos simbólicos aparentemente consagrados a las exclusivas funciones de conocimiento y de comunicación, y donde el mito, la religión y el arte —relacionados directamente con la restauración— dan la impresión de no obedecer más que a una lógica inmanente (Pinto, 2002, p.90) o doxa.

Así, el sector dominante busca mercantilizar una idea de cultura que le permita mantenerse en su posición de dominio, además de brindarle la acumulación de capital. Por su parte, los sectores que se encuentran bajo la imposición hegemónica, perciben ese tipo de cultura como “objeto de lujo”, comúnmente fuera de su alcance y relacionada con los grados académicos, el tiempo libre, la recreación, el refinamiento social o la “clase”, así como con las bellas artes y el patrimonio cultural. El proceso de exclusión que conforma entonces el campo de la restauración se juega a través de la validación de la noción de cultura que cada sector, dominante o marginal, activa. Desde ese punto de análisis sería más exacto hablar de exclusiones recíprocas que delinean un campo porque delinear trayectorias y ejercicios de poder.

De este modo, una primera afirmación respecto a la delimitación y construcción del campo de la restauración en México se podría formular como sigue: a mayor exclusión, crece de forma directamente proporcional el monopolio de los restauradores profesionales, aunque ese campo continúe subordinado respecto al campo del poder, pues hay que recordar que es la sede de las luchas por la transformación o

la conservación del valor relativo de las diferentes especies de capital (Bourdieu, 1997a, pp. 319–320).

Aunque hoy ya nadie discute la afirmación antropológica acerca de que todo grupo tiene y produce cultura, la inercia de una gran parte de especialistas del patrimonio y la ignorancia de los sectores profanos al campo de la restauración, ayudan de manera velada e involuntaria a percibir la cultura como algo susceptible de ser adquirido pero a la que solo unos cuantos pueden pretender a través de códigos o claves crípticos; de ahí se desarrolla la sacralización de la cultura y la consecuente actitud “reverencial” hacia los museos, eventos y demás instancias de la fábrica de un patrimonio institucionalizado y legitimado. Con ello, en lugar de proporcionar instrumentos de conocimiento, reconocimiento y autorreconocimiento (Teixeira, 2000, p.121), la cultura logra erigirse como propiedad de los grupos de poder. Estas instancias políticas y empresariales consideran que los especialistas del patrimonio lo son por ser mediadores de esta noción parcial y excluyente de cultura. La restauración aparece simultáneamente como marginal respecto a los sectores dominantes y como dominante respecto a los sectores profanos y marginales.

Se muestra así el doble juego del campo de la restauración, puesto que, por un lado, este campo determina los discursos y su interpretación al mismo tiempo que permanece supeditado al campo del poder. Esta heteronimia constituye una de las características mayores de los campos de producción cultural, al interior de los cuales la formación de una identidad social amparada en la producción y consumo del patrimonio cultural es sobre todo una táctica de conformación del campo del poder. En efecto, el patrimonio cultural en México, debido a la conformación totalitaria del estado, ha funcionado como una de las formas de capital estatal a modo de “tasa de cambio” a partir del cual se valoriza o desvaloriza (en el sentido de legitimación) otras especies de capital (Maisonnavé, 2006).

En relación con el uso de instrumentos de dominación por parte del estado, Roger Bartra identifica los procesos culturales por su efecto

legitimador, cohesionador y homogeneizador a través de la creación de un conjunto articulado de mitos sobre la identidad del mexicano. El nacionalismo es percibido como producto de la construcción de una identidad social, es la trasfiguración de las supuestas características de la identidad nacional al terreno de la ideología, que se disfraza de cultura para ocultar los resortes íntimos de la dominación y gracias a la cual se legitima una forma de hacer política como la única manera de ejercer la mexicanidad (Bartra, 1993, pp. 33, 36-37). Sin embargo, habría que matizar el concepto de *ideología* descrito por Bartra, contrastándolo con los análisis de Paul Ricœur en lo referente a la ideología y la utopía (1997, pp. 17-38).

De cualquier manera, lo más importante aquí es que dadas estas consideraciones, el papel del estado aparece con toda su relevancia en la determinación del campo de la restauración en México y de los diferentes elementos que lo conforman, sobre todo respecto a la instrumentalización de una idea excluyente de cultura que, tomada como herramienta de dominación social a través del vínculo entre los discursos y las instancias políticas, logra legitimar o imponer un sistema. Así, las políticas culturales forman parte de los mecanismos que construyen la identidad social, la que a su vez es nutrida en gran medida por el patrimonio cultural. De acuerdo con esto, Pierre Bourdieu hace hincapié en la importancia de los objetos y su valoración dentro de un sistema determinado, lo cual se hace explícito en la dinámica del campo de la restauración respecto a la forma en que estos objetos son erigidos en elementos de especulación política y no solamente económica o científica:

Como el porvenir, el pasado es fruto de la inversión en el presente, es decir, en el juego y las apuestas constitutivas de un campo. Lo que de verdad debería sorprendernos, no es que un objeto cultural del pasado —monumento, mueble, texto, cuadro, etcétera— se conserve en su materialidad, como los fósiles, las ruinas o los “archivos” olvidados en los desvanes, sino que haya sido rescatado de la muerte

simbólica, del estado de *letra muerta*, y sea mantenido con vida, es decir, en ese estatus ambiguo que define al objeto histórico, a la vez fuera de uso, desgajado de su uso inicial, de su campo original —como las herramientas, las máquinas o los objetos de culto convertidos en piezas de museo—, y, sin embargo, continuamente utilizado y reactivado en tanto que objeto de contemplación y especulación (en los dos sentidos), de disertación o meditación (Bourdieu, 1999, p.282).

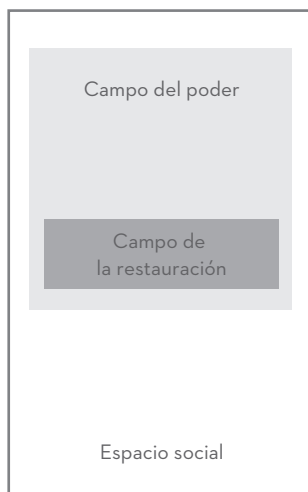
El esquema que se presenta en la figura 2.1 muestra al campo de la restauración como parte de los campos de producción cultural, en el sector dominado del campo del poder y este a su vez se posiciona en el polo dominante del espacio social.

El campo de la restauración comparte con los demás campos de producción cultural esta sujeción al campo del poder. La característica de estos campos como dominados–dominadores es la que modela las formas de su actuación e interacción. Los integrantes de estos campos, aunque poseen un volumen considerable de capital cultural, “aún si son dominados entre los dominantes, son parte de los dominantes. Es ese uno de los fundamentos de su ambivalencia a partir de la cual participan confusamente a esta ideología de la competencia” (Bourdieu, 1998b).

Con base en lo anterior, se pueden establecer algunos principios de conformación del campo de la restauración en México:

- El campo de la restauración en México está regido principalmente en función del campo del poder a través de y por la construcción de una —en singular— identidad nacional por parte del estado. Sin embargo, la coexistencia de diferentes campos de actividad y profesionales modela también la creación, producción e intercambio de capital.
- Los elementos conceptuales más importantes que participan en la estructuración del campo de la restauración con relación al campo

FIGURA 2.1 EL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN EN EL ESPACIO SOCIAL



Fuente: elaboración propia con base en Bourdieu (2007, p.67).

del poder son: patrimonio cultural, cultura, historia, identidad, estado, políticas oficiales, legislación, exclusión. Nociones que, además, vinculan a los campos de producción cultural entre sí, al representar diversas formas de capital que responden a estrategias establecidas por esos campos de manera individual o conjunta.

- La valoración, legitimación y consumo social de diversos objetos que se seleccionan bajo la categoría de patrimonio cultural en correspondencia con esa construcción identitaria, forman parte de las estrategias de permanencia del campo del poder.
- Los restauradores, como agentes principales de ese campo, representan una doble relación de dominados (respecto a los grupos dominantes) y dominantes (frente a los sectores dominados). Pueden considerarse en su gran mayoría como mediadores oficiales que acentúan un sistema de relaciones desiguales y, en buena parte, hacen funcionar y permanecer la estructura del campo del poder. Bajo

otras formas de capital y de estrategias respecto a la construcción de representaciones identitarias y de procesos de patrimonialización, se ubican, además, diversos agentes y sectores de forma paralela a aquella producida por el estado.

- Lo que está en juego dentro del campo de la restauración es una hegemonía expresada en el patrimonio bajo tres aspectos: político, económico y simbólico, y que a través de reglas, estatus y mecanismos asociados a su reconocimiento, posibilita las relaciones de dominación social.
- En el campo de la restauración, la exclusión / inclusión es uno de los principales mecanismos de producción de capital simbólico para efectos de la dominación estructural llevada a cabo por el campo del poder y constituye para los restauradores una estrategia privilegiada de adquisición de posiciones y trayectorias hacia los espacios de dominación del campo. Tales estrategias son puestas de manifiesto a partir, principalmente, de los esquemas de representación disciplinar.

ESTRUCTURA INTERNA DEL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN EN MÉXICO

En su artículo titulado “¿Mandar obedeciendo? Pierre Bourdieu y el campo político”, David Velasco (2002) ofrece algunos elementos del pensamiento de Bourdieu que sirven aquí para describir la estructura del campo de la restauración. A la lectura de ese texto, queda en claro la posición subordinada del campo de la restauración respecto al campo del poder a través del campo político, o con mayor exactitud, del campo burocrático, entendido este como el espacio conformado por las instituciones del estado; pues la conformación de instituciones culturales, la formación de especialistas en el patrimonio, así como la creación y gestión de proyectos *oficiales* o comunitarios, dependen de las decisiones y reglas establecidas mayoritariamente por las instituciones del estado.

En efecto, el campo burocrático es el que rige e impone en gran medida las disposiciones, los requisitos, las censuras y las sanciones de actuación y discurso de los restauradores frente al patrimonio catalogado como nacional. La violencia simbólica, usando los términos de Bourdieu, trata así de arrasar las percepciones y apropiaciones de todo objeto, lengua, apariencia o costumbre que no contribuyan a legitimar la diferencia establecida por los objetos patrimonializados. A través de diferentes instancias como los partidos políticos o las instituciones, el estado busca dismantelar los esfuerzos que en su seno buscan crear dinámicas de autonomía, como ocurre al interior del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH; J. Guerrero, 2010). La Secretaría de Cultura representa eficazmente este campo burocrático y a su sombra se concentra el capital que permite a los restauradores acceder a la dinámica de su propio campo; de esta forma, paradójicamente, una de las reglas tácitas, que además representa una sanción, es la posibilidad de que ellos pierdan el reconocimiento por parte de sus pares y de los agentes del campo burocrático por la realización de una mala intervención o bien por una actuación sumamente comercial de la restauración. La idea de Bourdieu acerca del trabajo del artista hecho “por amor al arte”, nos ayuda a visualizar una división entre las intenciones libres —en este caso, por amor al patrimonio y a la misión ético-histórica de la disciplina— y aquellas que solo persiguen ganancias materiales o económicas, las cuales son vistas como “impropias” o por lo menos como incompletas, división que Bourdieu trata extensamente en su libro *Las reglas del arte* (1997a). Como ocurre en otros campos, esto no es aceptado abiertamente, aunque en la práctica muchos de los profesionales que trabajan en la esfera cultural, directamente con el patrimonio oficializado, desarrollen su labor como una tarea principalmente de índole económico-política. Al mismo tiempo, los talleres particulares y los proyectos interdependientes de la restauración oficial o institucional presentan menos conflictos frente al mercado profesional y de trabajo, pues el factor económico en el ejercicio de

presupuestos, costos y ganancias es prioritario en comparación con los objetivos y modos de financiamiento de los proyectos del estado.

Además de la marcada frontera entre los integrantes del campo y los profanos como condición básica del funcionamiento de todo campo, esta supuesta diferencia de intereses y objetivos (económicos versus éticos) acrecienta aquella otra distinción de la jerarquía entre restauradores. Así, al interior del campo, esta distinción entre los restauradores “profesionales” —legitimados por el estado— y los empíricos o artesanales, supone una verdadera contienda. Evidentemente existen otras contiendas más sutiles, aunque no menos importantes, como las que se basan en el estatus académico-intelectual o de movilidad territorial. Cuando se trata de “defender la profesión”, como a menudo se pregonaba aludiendo a la falta de reconocimiento y de autoridad científica, los profesionales de la restauración cierran filas en la lucha por la legitimación disciplinar frente a arqueólogos, antropólogos, historiadores, químicos, biólogos y por supuesto, frente a los campos “profanos a la disciplina”, como los burocráticos, empresariales y comunitarios (comunidades rurales o urbanas e instituciones religiosas), entre otros. La delimitación y la estructuración del campo de la restauración tienen su base en estas contiendas puesto que la historia de un campo se crea a través de la lucha entre los ostentadores y los pretendientes, entre los poseedores del título y sus aspirantes, lo que nos da las claves de los mecanismos de su surgimiento, desarrollo y desaparición:

[...] el envejecimiento de los autores, de las escuelas y de las obras es el resultado de la lucha entre los que marcaron un hito (haciendo existir una nueva posición en el campo) y que luchan por perderlo (convertirse en “clásicos”) y los que a su vez no pueden marcar ningún hito sin relegar al pasado a aquellos que están interesados en eternizar el estado presente y en detener la historia (Bourdieu, 2007, p.69).

Este conjunto de luchas o contiendas por el capital global tienen como estrategia principal la representación del campo frente al espacio social como un apartado extracotidiano e incluso sagrado que apunta a una identidad preestablecida y que se reviste de un bagaje de conocimientos adquiridos y manejados solo por los iniciados. De hecho, la restauración como profesión ostenta hacia los campos “profanos” una imagen de especialización desmedida respecto a la formación impartida en las escuelas. En términos generales, se percibe como una profesión que otorga autoridad y licencia para introducirse en la comprensión de la identidad y destino de los grupos sociales a través de la “decodificación” del patrimonio cultural por el hecho de poder manipular y “traducir” el mensaje que guardan los objetos instrumentalizados para otorgar identidad. El poder social de los restauradores es comparable al que tienen los médicos, los abogados, los profesores o los religiosos. “Es una profesión [...] muy importante para la sociedad. Hacen de psicólogo y de artista”, expresó un asistente a una conferencia sobre restauración (Gómez, 2013).

La profesionalización es considerada así como elemento principal del binomio capital-poder (N. Rodríguez, 2008, p.62). Desde este punto de vista, la restauración es parte de las nuevas elites del poder porque, aun desde su subordinación, puede “influir en la agenda política de las instituciones públicas (gobiernos) y privadas (corporaciones) teniendo un papel activo y de lucha para la defensa de sus intereses” (N. Rodríguez, 2008, p.16).

Estos mecanismos muestran la facultad legitimadora de la restauración y la dinámica de exclusión bajo la cual se ha construido como un campo específico. En gran medida, los agentes de menor capital de los campos de producción cultural son quienes, al aceptarla, mantienen la noción de cultura como un objeto de adquisición a partir de la obtención de grados académicos, posibilidades económicas y relaciones sociales o intelectuales. En el campo de la restauración, tal visión trasparenta uno de los ejercicios más impactantes de violencia simbólica. Así, la fracción dominada del campo es la que ayuda a mantener la

hegemonía a partir de la aceptación y fomento de esta idea de cultura que se traduce en la actitud reverente con la que estos agentes se conducen frente a los objetos patrimonializados.

La imagen de la cultura originada de una idea de la historia como una línea sin conflictos, portadora de un pasado glorioso y generadora del presente, dificulta la posibilidad de autonomía del campo de la restauración, pues además, dada la burocratización de los proyectos como parte de las políticas del estado, la fracción dominante del campo político es quien suele tomar las decisiones sobre el patrimonio, llegando a veces a definir el destino (material y axiológico) de las piezas restauradas a través de las instituciones culturales y los funcionarios de la cultura, cuya trayectoria y capital suelen brindar una posición análoga a la clase política en el poder. En México es una realidad que la restauración ha estado subordinada al quehacer político de los políticos en el poder. En los proyectos de gobierno es el estado el que busca actuar y discurrir en la figura del restaurador. Bourdieu ahonda en esta problemática en su libro sobre lenguaje y poder simbólico y clarifica los modos de sacralización del lenguaje de los portavoces oficiales cuando habla de la retórica característica de los discursos de institución (Bourdieu, 2001, p.161). Uno de los escenarios más importantes de las pugnas entre heteronomía y autonomía es el conformado por el capital cultural bajo su dimensión académica. A través de actividades que regulan los principios de jerarquización interna y consagración —como los congresos, coloquios, seminarios, premios de investigación, becas, así como las publicaciones de libros, revistas, etcétera—, se producen los discursos que se incorporarán como capital al campo siguiendo una visión legitimada, o bien se rechazarán al valorarse como impropios o contrarios a los principios y reglas del juego o no suficientemente científicos. De ello dan cuenta las clasificaciones y selecciones, para su publicación y difusión, de las conferencias dictadas en tales foros, que llevan a cabo los agentes del sector dominante de ese campo y que son quienes en mayor medida controlan y fomentan la heteronomía.

Bajo las políticas culturales, el estado intenta recrear una visión particular de ciencia y de cultura. A través de las dependencias culturales y las instituciones formativas como escuelas y museos, el discurso y la comprensión del patrimonio cultural devienen propiedad de los agentes legitimados como profesionales del patrimonio, entre los que se pueden contar los restauradores académicos. El objeto se vuelve intocable para los otros, en museos, excavaciones y monumentos. Si en el plano físico-material esta inaccesibilidad no necesita argumentarse por razones obvias de conservación, al evitar una manipulación no apropiada del objeto, en el plano discursivo tal imposibilidad de acceso intelectual es parte de los mecanismos de sacralización del patrimonio cultural, motor de los procesos de patrimonialización y proceso privilegiado de construcción de capital global (simbólico, político y económico). En un sentido antropológico, esto excluye a otros sectores sociales y otras formas de concebir lo patrimonial. La existencia y permanencia del campo de la restauración, así como el reforzamiento de sus fronteras, se basan en el imaginario disciplinar acerca de la responsabilidad histórica y social de los restauradores respecto a la conservación de la identidad nacional. La deontología, de indudable valor en la tarea de modelar las acciones y actitudes profesionales, es al mismo tiempo el medio que hace factible que el estado se beneficie de la disciplina. En contraparte, el reconocimiento y la legitimación pueden ser parte de las estrategias de los especialistas del patrimonio para mantener o mejorar su posición dentro del campo. Estrategias que en su carácter de doxa, pasan desapercibidas incluso para los mismos especialistas.

Así, a medida que la teoría brandiana ha sido cuestionada en su aplicación al ámbito latinoamericano, el carácter antropológico de la restauración oficial en México, dada su pertenencia institucional al INAH, ha suscitado un creciente interés por una labor comunitaria (promovida por la CNCPC, dependiente del INAH), particularmente a través del programa Conservación, Identidad y Desarrollo, surgido en la CNCPC alrededor de 1996 y que cuestionaba el trabajo de la restau-

ración en las comunidades rurales por tener una actitud meramente asistencial (Schneider, 2005, p.285).

Si bien tal evolución ha tenido efectos positivos, también ha provocado un nuevo capital en disputa cuyo monopolio está vertido en esa preocupación institucional por los destinatarios del objeto restaurado. Así, esta vez para una comunidad, el restaurador interpreta y define, bajo sus esquemas de representación oficial —que en el extremo del caso ha sido definida como tal por la acción axiológica de los investigadores—, el significado y la función social de los objetos y, aún más, las formas de recepción y de reinserción de esos objetos en las dinámicas propias de las comunidades, todo ello debido en gran parte a las carencias de formación antropológica sumadas a la complejidad que presentan las comunidades rurales en nuestro país. Confirman estas afirmaciones las atinadas preguntas acerca de los límites, alcances e implicaciones antropológicas de la restauración que Renata Schneider expresa en su artículo sobre el proyecto de San Miguel Ixtla (2005, p.303). Hoy, una de las consideraciones de mayor peso metodológico y ético en el trabajo de un restaurador es la de su relación con la sociedad. Ciertamente, la restauración ha dejado de pensarse como una actividad cuyas decisiones son tomadas únicamente por el restaurador o por el grupo de especialistas a cargo.

Mirando el horizonte institucional que dibuja el INAH en el paisaje de la restauración mexicana, cobra sentido la afirmación de Bourdieu acerca de la antinomia de los profesionales–funcionarios:

Hay un cierto número de condiciones de existencia de una cultura crítica que no pueden ser aseguradas sino por el Estado. En breve: debemos esperar —e incluso exigir— del Estado instrumentos de libertad frente a los poderes económicos, pero también frente a los políticos: es decir, frente al estado mismo [...] Por eso es necesario que los artistas, los escritores e intelectuales, que tienen a su cargo algunos de los más singulares hallazgos de la humanidad, aprendan a servirse, contra el Estado, de la libertad que el propio Estado

asegura. Es preciso que trabajen, sin escrúpulo ni mala conciencia, para impulsar el crecimiento del compromiso del estado y a la vez a mantenerse vigilantes frente a la propia empresa del Estado (Bourdieu & Haacke, 1994).

Leídos a la luz de estas ideas, resulta gratificante constatar cómo algunos proyectos de restauración y trabajos de investigación generados por personal del INAH logran servirse de la institucionalidad impuesta por el estado para rebasar sus fronteras; así lo atestiguan los aportes de Eugenia Macías y de Renata Schneider, entre otros, y de los cuales puedo decir que intentan recuperar esa “visión omnicomprensiva de la totalidad material y social promovida por Manuel Gamio en 1920 y diluida al ritmo de los cambios posrevolucionarios y la fragmentación del conocimiento” (Consejo Editorial (*Dimensión Antropológica*), 1994).

En efecto, los estudios sobre las posibilidades de la inclusión de disciplinas sociales en la realización de proyectos de restauración de bienes culturales pertenecientes a comunidades que llevó a cabo Eugenia Macías a partir del ejemplo de Yanhuatlán y que están documentados y resumidos en la publicación coordinada por Luis Fernando Guerrero, ponen de relieve muchos de los problemas de interpretación a los que se enfrenta un restaurador, así como la necesidad de su formación socioantropológica, acerca de la cual mucho he insistido (Macías, 2009, pp. 259-274).

Por su parte, Renata Schneider, aunque parece defender ciertas reminiscencias de una visión paternalista del estado al hablar de la cesión de manejo del patrimonio, ofrece importantes elementos de emancipación al poner de manifiesto la necesidad de

[...] analizar, diagnosticar y, sobre todo, proponer alternativas que posibiliten que el patrimonio no quede prisionero de los intereses individuales de varios y dispares actores (gobiernos estatales, instituciones federales, comerciantes, lugareños, autoridades regionales,

empresas turísticas, etc.), sino para que adquiriera y cobre un sentido flexible que acreciente su sentido cultural y, a la vez, permita que sus posibles aspectos económicos se equilibren y conjuguen con políticas que beneficien a las comunidades; pero manteniendo sus rasgos y usos característicos, de modo que su función pueda ser estudiada y revisada constantemente, sin caer en discursos patrioterros, reappropriaciones monetarias o usos exclusivamente turísticos. Uno de los problemas más importantes en este caso, por ejemplo, es que la “cesión” del manejo del patrimonio no está precedida por una serie de mecanismos que ayuden a municipios, comunidades y gobiernos estatales a gestionar adecuadamente su patrimonio: la federación los faculta a usarlo libremente pero no se les dice cómo, ni tampoco se les otorgan recursos administrativos, económicos o culturales que les permitan entenderlo y protegerlo adecuadamente (Schneider, 2010, p.220).

Respecto a estos enfoques, no hay que olvidar la tesis de maestría de Katia Perdigón (1999), pionera en abordar la problemática de definir el carácter patrimonial para comunidades.

Paralelamente a estos esfuerzos reflexivos, en su afán por integrar el espíritu antropológico, la restauración oficial o institucional tiende a idealizar la imagen de las comunidades, por lo que los restauradores, a menudo carentes de métodos y con una precaria formación antropológica, suelen trasponer su visión a los grupos que detentan los objetos, identificándolos como los custodios de un patrimonio valorado *a priori* por la mirada oficial (y extranjera en todo caso, para dichas comunidades). En el fondo, talleres, pláticas, presentaciones e implementación de talleres *in situ* que laboran ante la mirada de la comunidad, no son más que el engranaje de los mismos procesos de patrimonialización. Tales acciones, aunque parten de una intención honesta, corren el riesgo de pervertir el trabajo “comunitario”. Pareciera que “tomar en cuenta” o “incluir” a las comunidades en la toma de decisiones, así como modelar las finalidades de la intervención si-

guiendo la idea de que “una buena restauración es aquella que hiere menos a un menor número de sensibilidades o la que satisface más a más gente” (Muñoz, 2003, p.177), garantizaría las bases para el establecimiento de una restauración democrática; pero recordemos que cantidad no es calidad. Huérfana de una explicitación epistemológica, la disciplina parece obligar a los restauradores a asociar y experimentar con distintas herramientas teóricas sin conocimiento profundo de ellas, sin aplicación correcta y sin un protocolo científico, ocasionando una serie de imprecisiones y una actitud pasiva de la mayoría de ellos ante la producción intelectual y la reflexión disciplinar.

El proyecto “Cementerio de Cristos”, expuesto en el X foro académico de la ECRO en 2013, ilustra algunas de estas dificultades:

Una de las grandes preocupaciones del Centro Cultural de Tzintzuntzan, así como del COLMICH [Colegio de Michoacán] y los profesores de la ECRO fue que el trabajo de conservación del acervo escultórico se difundiera con la comunidad de Tzintzuntzan. En este sentido, el taller de conservación y restauración funcionó de manera abierta al público y se programaron visitas de estudiantes tanto de secundaria, preparatoria y nivel universitario, donde los alumnos de Restauración explicaron los deterioros de las piezas y los procesos llevados a cabo, así como la importancia de las piezas en cuanto a sus valores históricos y artísticos. Finalmente, la temporada de trabajo culminó con una presentación a la comunidad sobre el trabajo realizado y la importancia de continuar con las acciones de conservación preventiva para la transmisión del acervo escultórico. El involucramiento de la comunidad resulta vital para la conservación efectiva, a pesar de que existe una valoración importante sobre su patrimonio, es necesario establecer líneas de diálogo abiertas bidireccionales en donde ambas partes aportan para lograr una meta común, que en este caso es la preservación de un acervo único en su especie (Quintero, Gómez & Castañeda, 2013).

El diálogo bilateral no es posible sin la lucidez de conocer el volumen de capital de los diversos agentes y grupos / instituciones involucrados, lucidez que evita, desde esta visión sociológica, la creación e imposición de discursos por parte de aquellos que dominan el campo o que en ese momento o espacio tienen la facultad de establecer leyes, reglas de entrada y formas de capital.

Para la restauración, una visión antropológica más coherente tendría que respetar el principio de recuperación de rasgos identitarios bajo el restablecimiento de una relación positiva entre identidad y pertenencia, como lo menciona Benjamín Maldonado al analizar el papel de la lengua como categoría de identidad según la mirada occidental-neocolonial de los estudios oficiales a través del INEGI (Maldonado, 2010, p.238). Él comenta que cuando una comunidad pierde su lengua de origen, no tiene algo propio que nombrar y significar, aunque acciones, costumbres y ritos (como el tequio) continúen existiendo en una especie de interfase expresada en español y no en la lengua originaria. Desde su perspectiva, el análisis de Maldonado nos proporciona una clave importante para el trabajo antropológico de la restauración que nos lleva a formular algunas preguntas: ¿cómo nombrar los bienes materiales con categorías lexicales y discursivas no originarias?, ¿cuál es entonces el papel del restaurador y la finalidad de los proyectos de restauración?, ¿para qué conservar lo material, o mejor, cómo conservar lo material para que sea un instrumento del restablecimiento de esta relación positiva entre identidad y pertenencia? (Maldonado, 2010, pp. 235-236). Y aunado a ello, ¿cómo definir lo patrimonial en comunidades de filiación indígena que ejercen su lengua con préstamos del castellano?, ¿cómo comprender desde la restauración estos pasajes híbridos dadores también de identidades y arraigos? La reterritorialización que Maldonado propone (2010, p.238) debe jugar, tanto en sus aspectos prácticos como en los simbólicos, un papel decisivo para esta recuperación y para la estructuración de proyectos de restauración de bienes culturales pertenecientes a pueblos originarios. Al respecto, el mismo autor comenta que

[...] el llamado rescate cultural es una práctica con la que se pretende recoger algún aspecto de la cultura que se considera en peligro, para preservarlo. Pero esta práctica tiene su sustento en una concepción empobrecedora de la cultura, dado que el rescate se dirige básicamente a los aspectos tangibles de las manifestaciones culturales y lo que es peor, se percibe a los objetos de rescate como elementos autocontenidos, no relacionados fuertemente con otro conjunto de elementos tangibles e intangibles sin los cuales pierde sentido y llega a carecer de significado (Maldonado, 2010, p.243).

El acto restaurativo, desde su dimensión antropológica, conduce así a revisar el estado en que se encuentra el conjunto de significados de una comunidad

[...] para reconstruir lo que sea posible y organizar la difusión y el estudio sistemático de ese conjunto o cadena de significados. De otra manera, el rescate superficial de la cultura contribuye a su folclorización y al menosprecio e ignorancia del conjunto de elementos que dan el sentido originario a cada parte interactuante (Maldonado, 2010, p.257).

A partir de todo ello, la pregunta fundamental en el contexto mexicano versa sobre la posibilidad de una restauración descolonizada y descolonizadora asumida desde una conciliación del interés especializado del restaurador con el interés nativo, al mismo tiempo que supone una colaboración interdisciplinaria e impone una empresa transdisciplinaria (Vega Cárdenas, 2011b). Solo un campo de la restauración autónomo tendría la facultad de engendrar procesos de descolonización a través de la realización de los proyectos y de la misma formación de los restauradores. En otras palabras, para que una restauración cumpla con su objetivo antropológico, debería ser forzosamente descolonizadora, puesto que un proyecto enunciado y estructurado únicamente bajo categorías cognoscitivas propias de una visión occidental de la cultura

y de la restauración “que hacen participar a la comunidad”, no es sino otra forma de sujeción o neocolonialismo. Se debe pugnar entonces por rebasar el esquema de comunidad que ha impedido a la restauración institucional mexicana salir del perfil asociado al antropólogo de la otredad, como lo manifiesta Eduardo Restrepo cuando afirma que hace solo tres décadas “un antropólogo era asociado con ciertos lugares y poblaciones más que con otros [...] Incluso en las antropologías periféricas donde los antropólogos centraban su atención en un otro dentro de los marcos de las fronteras de sus Estados-nación” (Restrepo, 2007, p.289).

Desde esta óptica, el patrimonio cultural aparece como una de las formas del capital simbólico que sirve de elemento generador de autonomía del campo burocrático y de heteronomía del campo de la restauración. Esto explica el hecho de que los restauradores, en no pocas ocasiones, caigan en el extremo de que al mismo tiempo que construyen una interpretación dominante frente al “público o comunidades”, deban doblegar sus decisiones y modelar los proyectos de restauración de acuerdo con los intereses políticos, económicos, sociales o incluso personales de los diferentes agentes del campo político que ostentan un mayor capital simbólico; o bien, en el extremo contrario, de querer dar gusto a los criterios de las comunidades respecto a los límites y formas del acto de restaurar, como lo ha comentado Renata Schneider (2005). Al hablar de violencia simbólica, los restauradores comparten con arqueólogos, historiadores, funcionarios de la cultura y otros especialistas del patrimonio esta sujeción. Por eso, muchos de ellos luchan por incidir, desde las instancias académicas, en las estrategias del campo burocrático para conservar o mejorar la posición de la disciplina y su posición personal, lo que explica la forma institucional que ha tomado la restauración mexicana.

EL HABITUS DE LOS RESTAURADORES: ORIGEN Y CARACTERÍSTICAS

*La restauración lo es [...] en tanto
las actuaciones propias de su actuación
corresponden desde el principio a esa actitud compleja,
que casi definiríamos como un modo de ser.*

GIORGIO BONSAINTI

*Eso que dice constantemente el individuo en público,
eso que dice cuando se siente al abrigo de la crítica,
eso que piensa pero que no dice todo, eso que piensa
pero que no quiere admitir para sí mismo,
eso que ha dispuesto a pensar o a hacer
cuando se le incita de diversas maneras.
Todos esos fenómenos pueden ser concebidos
como constituyentes de una estructura única.*

THEODOR ADORNO

A través de la analogía del juego, Pierre Bourdieu explica la noción y relación de dos de sus más importantes y complejos términos: campo y *habitus*. Una vez que los agentes de un campo, como jugadores, han interiorizado las reglas del campo, actúan conforme a ellas, poniéndose al servicio del propio juego en sí. Esa interiorización de las reglas de juego, que se corresponde con ese “cuerpo socializado”, es la que determina la capacidad de acción de los jugadores. El *habitus*, generado como disposición frente a una situación específica de condiciones sociales e históricas de un campo, genera a su vez formas distintas de capital. La formación del *habitus* supone también un trabajo de inculcación y de asimilación que implica la inversión de tiempo y de trabajo personal. Este proceso de adquisición es un trabajo del “sujeto” sobre sí mismo. El capital cultural es una propiedad hecha cuerpo que se convierte en una parte integrante de la “persona”, un hábito

(Bourdieu, 1979). El papel de una sociología de la restauración radica en explicitar los mecanismos y las formas de poder que la política mexicana del siglo XX fue construyendo como parte de un imaginario social y como estandarte de una identidad nacional con relación al proceso individual de gestación profesional del restaurador.

No obstante las variedades de perfiles y las particularidades de los diferentes grupos o sectores de restauradores, podemos enunciar que existe un *habitus* general entendido como el conocimiento adquirido, producto de condicionamientos sociales, políticos, económicos, científicos y cognoscitivos relacionados todos con una idea de patrimonio, historia, pasado, identidad, valores culturales, así como de su propia labor de restauración, la cual implementa un tejido complejo de realidades y de saberes científicos, técnicos y empíricos. Esta comprensión del propio trabajo descansa en los sistemas de disposiciones duraderas y en los principios generadores y organizadores de sus prácticas: intención y acción, sentido práctico y valoración de una situación determinada, todo lo cual les permite expresar con propiedad el juego del campo. Los restauradores, como productores culturales, engendran a través de su trabajo pensamientos y lineamientos de percepción del patrimonio cultural, de la ciencia y de la disciplina de la restauración que casi siempre concuerdan con los discursos de la lectura oficial de la historia y del pasado.

Como ya hemos visto, aún no se ha podido superar la escisión entre los discursos antropológicos de la restauración que resuenan en los espacios académicos e institucionales y las diferentes soluciones que se llevan a cabo en los proyectos. Si bien, en calidad de disciplina esta actividad profesional no puede uniformarse bajo una manera única de interpretación, sí puede entenderse tal fractura como producto de la inopia con respecto a los contenidos teóricos de la disciplina, a las herramientas epistemológicas expuestas anteriormente y a la incomunicación entre las diversas disciplinas correlacionadas; condiciones que pueden explicarse a la luz de la configuración del *habitus* propio de los agentes del campo de la restauración y especialmente de los mis-

mos restauradores. Así, una parte importante de ese *habitus* se edifica a partir de la autopercepción disciplinar basada en categorías éticas, que producen discursos y acciones delimitadas espacial y temporalmente y vistas como un deber por cumplir y que amerita un respeto consecuente. En el imaginario profano, los restauradores, junto con los demás profesionales del patrimonio, encarnan los valores identitarios de la Nación (con mayúscula). De ahí nacen las analogías con otras profesiones buscando la legitimación y reconocimiento, como lo mencionan Didier Demazière y Charles Gadéa al citar a Howard Becker:

Las profesiones “emergentes”, de las cuales los portavoces reclaman un estatus superior, están obligadas a probar que poseen las características de la actividad jurídica y médica. Si la medicina requiere una larga formación tanto como el derecho, entonces aquellos que reivindicán el estatus de profesión deben igualmente exigir de sus miembros una formación larga. Puesto que el derecho y la medicina tienen códigos de buena conducta, entonces los pretendientes deben igualmente tener uno (Demazière & Gadéa, 2009, p.10).

Parte del *habitus* del restaurador es el discurso sobre su deber profesional para salvaguardar la integridad y la autenticidad del patrimonio cultural (entendido a menudo como patrimonio nacional), labor definida como loable y que ennoblece a quien la ejerce. Este modo de estructurar la conciencia profesional no solo modela psicológicamente el perfil del restaurador sino que tiene consecuencias pragmáticas y concretas en los criterios bajo los cuales se ejerce su profesión y en las formas de relacionarse con los diferentes grupos que detentan el patrimonio cultural. González ha manifestado pertinentemente la necesidad de clarificar cómo los restauradores se representan la restauración como disciplina ante la sociedad (2010, p.28), lo que en términos sociológicos se traduce como la interacción de diversos campos a partir de las dinámicas expresadas por el *habitus* de los agentes. Se debe

considerar, desde esta perspectiva, la complejidad que subyace en el análisis del *habitus*, pues un restaurador, además de tener un sentido de pertenencia o estar identificado con su profesión, ancla su identidad en otras instituciones o realidades objetivas del mundo social, como su familia, su historia, sus creencias y convicciones religiosas y políticas, su nacionalidad, su clase social y, como ya se dejó en claro, la construcción de su deber ético-profesional.

Vemos cómo el *habitus* de un restaurador está definido así por esa autopercepción identitaria como sujeto temporal e históricamente determinado. La interacción que sigue este sujeto social con sus pares profesionales y en general con los grupos sociales en los cuales coexiste, influye también en la conformación del *habitus* en relación con una identidad basada en este sentido de pertenencia a uno o múltiples grupos profesionales. Además de ello, esta serie de pertenencias otorgan un conjunto de propiedades de distinción (Bonnewitz, 2003, p.85) a partir de su traducción en títulos, categorías o etiquetas. Estas propiedades de distinción son, por otra parte, la materia prima del capital simbólico que sirve a la acumulación de capital global (simbólico, económico y político). Los distintos perfiles de los restauradores en la restauración mexicana están determinados, bajo esta óptica sociológica, a partir de la interiorización de las condiciones objetivas de su mundo social.

De esta manera, el conocimiento del *habitus* puede explicar cómo algunos restauradores, desde los primeros años de su formación, parecen marcados por un destino exitoso para ocupar puestos importantes, mientras que otros parecen destinados a puestos subalternos y otros más a la deserción de la profesión como una consecuencia “lógica” de su falta de motivación, talento o nivel académico. La mirada sociológica nos ayuda así a no confundir las consecuencias con las causas. Estos errores, defectos o carencias, que son experimentados como falta de méritos, son en realidad el resultado de condiciones sociales (Ernaux, 2002) a partir de las cuales, en la gran mayoría de los casos, el *habitus* funciona a través de un mecanismo de autoexclusión por parte de las

categorías desfavorecidas. Los individuos aprenden a prever su futuro de conformidad con su experiencia del presente y por lo tanto a no desear aquello que en su grupo social aparece como eminentemente poco probable (Bonnewitz, 2003, p.99). Dicho con más exactitud, aprenden a desear lo que es alcanzable. Tal autoeliminación es provocada no solo por la propia percepción sino por la legitimación que de ella hacen los restauradores con mayor capital global. Sin embargo, no solo los procesos de autoexclusión que describe Bonnewitz no forman por sí mismos el *habitus* sino que habría que considerar categorías nuevas en un sentido inverso, como la *autoelección* y la *autorepresentación*, a través de las cuales se llevan a cabo las trayectorias de los agentes de un campo y se definen, en un sentido más general, la configuración de un campo y sus modos de interacción con los demás campos. Es importante recordar una vez más lo dicho al principio de este libro acerca de los límites de la sociología, pues el análisis del *habitus* de una persona, así como su posición y trayectoria al interior de uno o varios campos, son insuficientes para dar cuenta de la totalidad de la experiencia humana. Obviamente, cualquier disciplina comparte estas limitaciones y es por ello que en la actualidad la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad son metodologías que pueden dar mejor noticia acerca de la compleja incertidumbre de la realidad humana. La descripción y el análisis del *habitus* de los restauradores mexicanos deben entenderse bajo esta perspectiva heurística.

Así, para la restauración, los “perfiles” que identifican y traducen estas diferencias estaban hasta hace algunos años basados en la división entre restauradores profesionales y artesanos, y en el ámbito profesional, en la común trilogía de la disciplina, es decir, los técnicos, los científicos y los teóricos. Esto bajo el horizonte positivista de la ciencia como primacía en la restauración, del que ya se ha hablado con anterioridad; los que eran considerados los “buenos” restauradores, pertenecían a esta porción “científica” de la restauración; en segundo lugar, los teóricos, pues las ciencias sociales no eran vistas todavía como una parte importante de la actividad de restauración sino como

un “apoyo para el conocimiento del bien cultural” (es decir, no estaban legitimadas), y en último lugar, quedaban los restauradores “técnicos”, es decir, los que en pocas palabras no eran capaces de pensar sino solo de actuar. De hecho, hasta mediados de los años noventa del siglo XX, los talleres de la CNCPC del INAH eran compartidos con la ENCRYM, en donde la división entre restauradores académicos estudiantes y los restauradores llamados “trabajadores” respondía sobre todo a una distinción de estatus. Si para los restauradores formados antes del año 2000 esto es conocido, quizá no lo sea tanto la explicación de que tal selección se produce a través de un sistema de producción social y cultural que funciona veladamente y que, de acuerdo con Bourdieu, debe su existencia precisamente a ese carácter no aparente. Incluso los grupos dominantes dan por sentadas prácticas y representaciones que ven como naturales y que si, hipotéticamente, actúan en su contra, serían no solo mal vistas sino aún más, éticamente incorrectas. La incorporación de los tres estados del capital de Bourdieu (1979) como producto del actuar histórico tiene ahí su explicación más evidente.

Se observa entonces que para los restauradores profesionales o académicos, el significado que tiene el hecho de integrarse laboralmente a una institución oficial depende del capital que el restaurador posee y de su posición dentro del campo. De esta manera, mientras para unos esta integración supone la obtención de un puesto de trabajo como un fin en sí mismo, para otros con mayor capital cultural incorporado y adquirido, tal puesto laboral es percibido como una inversión para posicionarse cada vez mejor dentro del campo de la restauración y de la producción política y cultural en general. Las categorías señaladas en los estatutos del INAH responden, desde este punto de vista, a esta legitimación. Así, un restaurador perteneciente a un centro regional tendrá un capital menor que aquel que, además de su plaza, ocupa un puesto burocrático, académico o político. Esta diferencia se ha explicado ya también respecto a la institución formativa de la cual egresó ese restaurador y, en general, a su trayectoria educativa anterior. Los conflictos de las políticas generales de centralización del estado mexi-

cano se han visto así reflejados en la configuración del campo de la restauración.

Por otra parte, el sector dominante de los restauradores académicos comparte con sus pares de otros campos intelectuales y científicos los mecanismos de creación de capital simbólico, que enraizados en las particularidades de cada profesión y cuyo origen es el capital personal acumulado (familiar, intelectual, relaciones sociales, etc.), tienen la capacidad de imponer como universal eso que ellos tienen de particular, haciendo pasar por excepcional eso que tienen en común (Bourdieu & Wacquant, 1998, p.118). Las actitudes, las formas de hablar, los gestos, las expresiones corporales, la disposición en general hacia la profesión es considerada en vinculación con el carácter ético antes descrito, no como una particularidad o especificidad sino como un ideal, que además, quienes lo poseen, lo consideran un mérito (Bourdieu & Passeron, 1985, p.104). En el ámbito de la arqueología mexicana, Luis Vázquez lo situó bajo una dinámica política que él definió como adiestramiento reproductivo que rige las “situaciones de conflicto por la prioridad de los descubrimientos o de rivalidad por la consecución de prestigio, poder o validación de una teoría o interpretación” (1996, pp. 162–163). Por su parte, Daniel Schávelzon señala que el discernimiento de un profesional acerca de su campo científico es en realidad una historia del Poder (Schávelzon lo pone con mayúscula) porque, como él dice, el poder es un tema “del que se habla menos de lo que se debería; las instituciones no se construyen por deseos sino por decisiones y por acciones políticas” (2012, p.87). La sociología puede aportar, a partir del estudio del *habitus* de los restauradores, los instrumentos de análisis respecto a la construcción de las estrategias que establecen relaciones hegemónicas y redes complejas de agentes al interior del campo de la restauración, que en su interacción con otros campos se manifiestan a través de discursos, políticas culturales, permisos de realización de proyectos, decisiones reglamentarias y legislativas, etcétera. Tales instrumentos pueden ayudar a comprender que el poder es también la capacidad y posibilidad de generar acciones a través de la utilización

del patrimonio cultural, que garantizan el modo de percepción de la identidad cultural de un país como México, donde la centralización del estado acrecienta y radicaliza la separación entre los grupos dominados y los dominantes. La construcción y utilización del patrimonio cultural en México ha sido, en efecto, una estrategia privilegiada en la vida burocrática de las instituciones políticas y educativas.

LOS AGENTES DEL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN EN MÉXICO

Tomando en cuenta la imposibilidad de reducir la complejidad del espacio social a una descripción casi esquemática de los agentes del campo de la restauración, a continuación se enuncian sus principales protagonistas. Se delinean las dinámicas del campo creadas por la situación de muchos agentes que fluyen en varias direcciones y trayectorias con relación a otros agentes, sectores o campos. Con ello, un mismo agente es dominado respecto a un sector de mayor capital global, pero es dominante frente a otro sector de menor capital. En un sentido general, los dominantes basan el ejercicio del poder en la investidura que les proporciona el ser productores-gestores del capital y de las reglas del campo, y los dominados, por su parte, deben ceñirse a aprender el lenguaje y las reglas del grupo dominante para desenvolverse dentro del campo, este lenguaje puede ser el discurso oficial o una actitud hacia el patrimonio en los espacios destinados a su resguardo, como los museos, centros culturales y zonas arqueológicas.

Los grupos dominados tienden a aliarse con los dominantes bajo una interacción de mutua dependencia. El sector dominante necesita avalar su posición a través del respaldo del grupo de dominados o de intermediarios en mayor número. De alguna manera, se legitima a través de ellos. Los grupos o agentes dominantes de un campo sustentan su poder solo en la medida que los dominados lo acepten. No es posible que ningún grupo avale a otro si no existen ventajas de por medio. Así, el beneficio para los agentes con menor capital es su acceso a una posición del campo desde la cual puedan entablar relaciones y

transacciones de capital, lo que les permitirá una posible incorporación al sector dominante.

El sector dominante está dirigido por los *políticos* y los *funcionarios* que trabajan en las instituciones del estado relacionadas con el patrimonio cultural, son quienes ostentan el mayor capital, toman o condicionan las decisiones y establecen las reglas. Se encuentran también los *directores y coordinadores de instituciones*, como museos, escuelas, universidades. Están también algunos *investigadores* renombrados cuya trayectoria es significativa para la construcción de un capital y quienes son consultados o tomados en cuenta por los políticos. Están, por otra parte, los *empresarios*, quienes detentan un mayor capital económico respecto al capital cultural, pero de quienes depende en cierta medida la realización de programas y proyectos. Otros agentes circunstanciales pero no menos importantes son las *fundaciones e instituciones extranjeras* que participan en la construcción del imaginario nacional a través de intercambios académicos y culturales y de su participación en los proyectos mencionados. También se pueden encontrar aquí las *asociaciones civiles, los patronatos y los fideicomisos*.

Dado su poder de creación y transformación de capital global, un grupo que merece especial atención es el conformado por los *medios de comunicación*. Hasta hace algunos años estaba dirigido por las dos empresas de televisión existentes en México —Televisa y TV Azteca—, sin embargo, las redes sociales virtuales y las estructuras independientes, como la emisión de noticias de la periodista Carmen Aristegui, parecen ofrecer otras alternativas discursivas frente a los procesos de conformación del espacio social. La radio y la prensa, circunscritas a sectores cada vez más reducidos, tienen por consecuencia un impacto menor en las decisiones políticas y de información. Aun con la emergencia de las plataformas de interacción en la Internet, el duopolio televisivo sigue representando hoy en México uno de los campos con mayor grado de autonomía que impacta los extremos del campo del poder, es decir, los sectores dominantes, del cual forma parte, y los sectores dominados. Con los primeros, establece las reglas del juego y las negociaciones

para crear y recrear la iconografía, la identidad y la historia nacional (en singular) al ritmo de intereses políticos y económicos nacionales e internacionales; con los últimos, marca las pautas de lo que deben ser las aspiraciones de estos sectores, principalmente a través del fútbol y de los programas de concursos y de superación, definiendo lo que quiere decir diversión e información. Como creadora de *habitus*, la televisión en México es uno de los resortes de producción de violencia simbólica más contundentes a través principalmente de sus *periodistas* y *conductores de programas*, quienes toman postura y dictan líneas de interpretación de los diversos acontecimientos sociales, los cuales, la mayor parte de las veces, la propia televisión construye.

Por su parte, las redes sociales virtuales como “prolongación del mundo físico que da como resultado una reconfiguración mutua que ayuda a comprender la vida y la sociedad” (Meneses, 2014), suscitan contradiscursos culturales pero también provocan dinámicas plurales, ambiguas y polisémicas, que conllevan el riesgo de desinformación y alienación haciendo creer que cualquier opinión es válida como análisis de la realidad. Lejos de cumplir una revolución democrática del conocimiento y la información, las redes sociales se han convertido en uno de los principales terrenos de disputa y de creación de capital. Como ya es sabido, los datos que se recogen en las plataformas mundiales como Facebook o Google “no sólo sirven a las empresas para segmentar sus mercados, sino también al Estado para la vigilancia y la invasión a la privacidad” (Meneses, 2015, p.42), como se ha hecho palpable en México en la coyuntura actual de crisis diplomática con los Estados Unidos. Al respecto, la televisión en complicidad con el estado, con quien forma una amalgama ambigua y flotante, instrumentaliza también las redes sociales virtuales como otro espacio de creación de realidad y de la construcción social del miedo (Reguillo, 2000) con el objetivo de mantener la inercia política y social de los sectores subordinados. Estos procesos de configuración social son mucho más complejos en razón de los vectores que movilizan: la pluralidad y el anonimato de los actores inmiscuidos, los cambios rápidos de ofertas

tecnológicas y la dificultad de discernimiento frente a miles de proposiciones de “información” a través de *tweets*, videos y mensajes, que han tomado parcialmente el relevo como fuentes de información. Al igual que cada uno de los agentes aquí descritos, el análisis de los medios de comunicación requiere un trabajo colectivo y de largo alcance que aquí nos hemos limitado a señalar.

Un sector que se encuentra tanto en la porción de dominados como de dominadores es el conformado por las *instituciones religiosas*, especialmente por la iglesia católica, quien ha tenido un gran peso en las decisiones acerca de la conservación y transmisión del patrimonio, no solo por la cantidad de bienes culturales que posee sino por la red de relaciones políticas y económicas que conforman su capital global. A pesar de que hoy existe una pluralidad y desacralización de la sociedad, todavía los cánones religiosos rigen muchos de los aspectos y dinámicas sociales. En este sentido, estas instituciones generan *habitus* propios a su campo que impactan con mayor o menor fuerza los aspectos del patrimonio cultural.

Los *intelectuales*, *investigadores*, *artistas* y *restauradores*, entre otros especialistas del patrimonio, como los *arqueólogos*, los *historiadores*, los *científicos*, representan un sector heterogéneo dentro del campo, no obstante que las fronteras jurídicas que legitiman a unos y excluyen a otros se encuentran bien establecidas. En los restauradores, esta división está hecha a través de la separación entre aquellos de formación empírica y los que tienen grado académico. Al interior de esta última fracción de nivel profesional existe una jerarquía que, sin ser explícita, se encuentra bien establecida y codificada debido a que es el lugar donde se conforman las reglas y estrategias del juego por la lucha por el capital y la pertenencia al campo: los restauradores empresarios, los que son dueños de talleres encumbrados, los restauradores funcionarios que han realizado concursos de oposición para la adquisición de plazas de trabajo en los institutos oficiales, los restauradores investigadores y, finalmente, en la posición menos privilegiada respecto al volumen general de capital, los restauradores que trabajan por proyectos

con contratos eventuales. En este grupo se encuentran también algunos restauradores que no terminaron su formación académica pero que se han dedicado a la profesión incorporándose a los distintos proyectos o instituciones que lo permiten.

En cuanto a los restauradores empíricos, se pueden observar diferentes perfiles: los que se formaron en los talleres del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) y del INAH —antes de que existiera la ENCRYM—; los estudiantes de otras profesiones, como por ejemplo los fotógrafos, dibujantes, arquitectos, diseñadores, quienes, incluidos en proyectos de restauración han terminado por dedicar buena parte de su tiempo a la restauración, como auxiliares o aprendices, y finalmente, los artesanos que trabajan en talleres particulares y que combinan la creación de obras con la restauración de objetos. Generalmente al servicio de los acervos de iglesias e instituciones religiosas, la gran mayoría de estos artesanos entienden la restauración como renovación.

Si bien todos los restauradores comparten una posición de sometimiento con respecto al campo del poder y específicamente frente a los “conflictos de definición”, concretamente con respecto a las lagunas en la legislación disciplinar, cada sector o grupo busca imponer los límites del campo más propicios a sus intereses.

Por otra parte, cabe agregar que, dado el carácter evolutivo y dinámico que todo campo presenta, pueden emerger nuevos agentes, ya sean individuales o colectivos. El caso de dos agentes colectivos nos da una idea de esta dinamicidad: el primero es el conformado por la Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural (RedCAICPC) dependiente del Conacyt y que aglutina los principales actores del ámbito científico de la conservación y del patrimonio cultural. Esta red se conforma de 37 laboratorios e institutos de investigación, entre los que destacan las dos principales escuelas de restauración —ENCRYM y ECRO— y los laboratorios del IIE y del Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC), pertenecientes a la UNAM. Esta red

[...] vincula a especialistas que integran sus conocimientos en ciencias aplicadas al estudio del patrimonio para estudiar el objeto (desde un sitio arqueológico o un monumento hasta un manuscrito o una pintura) y de esta manera conocer sus características físicas y químicas, comprender los aspectos materiales y tecnológicos y establecer las estrategias más adecuadas para su conservación (RedCAICPC, s.f.).

Acreditándose el manejo del horizonte científico de la restauración bajo una visión positivista que sigue considerando a las ciencias sociales como ciencias auxiliares, esta instancia interinstitucional e interdisciplinaria ha acumulado en unos cuantos años la totalidad del capital científico del campo de la restauración en México. Esto la hace aparecer en una posición privilegiada en los aspectos económicos, culturales y políticos relacionados con la conservación del patrimonio cultural. Podríamos considerar que el surgimiento de este tipo de redes interinstitucionales auspiciadas por instancias oficiales, como en este caso por el Conacyt, responde a las estrategias del estado por “recuperar” el poder sobre las reglas del juego dentro de los campos de producción cultural. Esto nos lleva a confirmar además la vigencia de las estructuras de poder y su incidencia en la evolución del campo de la restauración, pues aunque el poder ya no se piense como una pirámide que opera de arriba hacia abajo sino como algo diseminado, sigue habiendo concentraciones monopólicas de fuerzas (García Canclini, 2013).

El segundo de estos agentes “emergentes” —usando la connotación geopolítica del término— es la Escuela de Formación Ciudadana y Conservación del Patrimonio, fundada en enero de 2009 por el Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México. De acuerdo con el *Plan integral de manejo del centro histórico de la ciudad de México (2011-2016)*, la escuela busca

[...] contribuir a la construcción de una ciudadanía corresponsable en las tareas de conservación de los sitios patrimoniales [a través de un] espacio para el intercambio de ideas y generación de propuestas respecto a diversos temas que se relacionan con la ciudad, el patrimonio histórico, el cuidado de los entornos urbanos y, sobre todo, de la convivencia entre ciudadanos (Gobierno Federal de México & Gobierno del Distrito Federal, 2011, pp. 110–111).

Dirigido a los habitantes del centro histórico, este programa se basa en cursos presenciales. Si bien su presencia dentro del campo de la restauración no es aún importante, el capital que puede movilizar y eventualmente producir, resulta interesante para las políticas sociales de los sectores dominantes del campo.

ACCIÓN E INTERACCIÓN DE AGENTES Y CAMPOS

Dos elementos de subordinación que constituyen al mismo tiempo una especie de frontera de los campos que intervienen en la producción del patrimonio cultural frente al campo del poder son la creación de leyes y normativas que regulan la difusión, construcción y conservación del patrimonio cultural en México; y las actitudes de respeto y distancia frente a ese patrimonio que se exigen a la fracción dominada de todo el espacio social. Tanto las normativas producidas por el campo jurídico como las actitudes (referidas concretamente al *habitus*) son la forma objetivada y codificada del capital simbólico que representa el deber ser, percibido por los agentes sociales como la realidad natural o doxa que, como producto de la labor de construcción de una idea de realidad, hace ver el mundo conforme a las creencias de los grupos que poseen el monopolio de la producción de discurso sobre el mundo social (Bourdieu, 1997a, p.92).

De esa manera, se establecen relaciones entre los agentes sociales y sus distintas posiciones. Cada agente ocupa una posición del campo de acuerdo con la posesión de capital, la distribución (estructura) y el

FIGURA 2.2 ESQUEMA DEL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN EN MÉXICO EN 2017



Adabi: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México AC; Cencropam: Centro Nacional de Conservación y Registro del Patrimonio Artístico Mueble; CNCPC: Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural; Conaculta: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Conacyt: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; ECRO: Escuela de Conservación y Restauración de Occidente; ENCRYM: Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía; INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia; INBA: Instituto Nacional de Bellas Artes; Labo MUAC: Laboratorio de Restauración del Museo Universitario de Arte Contemporáneo de la UNAM; Ladipa: Laboratorio de Análisis y Diagnóstico del Patrimonio; LDOA-IIIE: Laboratorio de Diagnóstico de Obras de Arte del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM; RedCAICPC: Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural; UAQ: Universidad Autónoma de Querétaro; UASLP: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Fuente: elaboración propia con base en Bourdieu (2007, p.17).

volumen de este. Con la acumulación de capital cambia la posición de los agentes en el campo; ese movimiento que se efectúa a lo largo del tiempo y el espacio constituye la trayectoria social del agente que va tomando posiciones de acuerdo con su capital. Esta dinámica propia de los campos se experimenta de manera particular en el campo de la restauración a través de los procesos de patrimonialización, los cuales, convertidos en capital, posibilitan la multiplicación del capital global, la consagración de diversos agentes, el mantenimiento de las estructuras políticas y la legitimación del poder. La administración sexenal, como base de estas estructuras políticas, organiza las instituciones y grupos sociales en el poder y recrea las posibilidades de los campos y sus maneras de interacción. El poder político, a través del campo burocrático busca, en efecto, apropiarse de la legitimación de los restauradores académicos como un medio de imponer su propia visión de la historia y de la cultura, mientras que los restauradores pueden actuar ya sea como portavoces de esta visión o como mediadores entre la visión oficial de la cultura y aquella propia a un territorio o a un grupo social determinado. Por supuesto, existen también aquellos restauradores que, la mayor parte de las veces de manera velada y a contracorriente dada la estatización del campo de la restauración, buscan controlar “las distintas prebendas materiales o simbólicas repartidas por el Estado” (Bourdieu, 1997a, pp. 84–85). Estas dinámicas ponen de manifiesto la posición dominada del campo de la restauración y más generalmente de los campos de producción cultural respecto al campo del poder, al estar invariablemente sometidos a los requerimientos económicos y políticos de los campos englobantes (Bourdieu, 1997a, p.321). En este juego de capitales, tal sometimiento puede medir inversamente el grado de autonomía del campo de la restauración a partir de las normas y las sanciones que llegan a imponerse al conjunto de restauradores y que, de acuerdo con lo mencionado por Bourdieu para los campos de producción cultural (Bourdieu, 1997a, p.322), afectan particularmente o con mayor fuerza a los restauradores y agentes del campo que ocupan posiciones dominantes, pues son los que están más cerca de los ocu-

pantes de la posición homóloga en el campo del poder y por lo tanto más sensibles a las exigencias externas. A través del cumplimiento de tales normas, frecuentemente por medio del control económico de presupuestos para la realización de proyectos, los restauradores dominantes resultan ser paradójicamente los menos autónomos.

Lo anterior explica el papel central de las políticas culturales y de su seguimiento o tácita aceptación por parte de los restauradores para la configuración del campo de la restauración. Así, el campo burocrático, a través del sector dominante del campo de la restauración, define los procesos de identidad cultural y nacional como el producto de una (en singular) historia lineal (progresiva y sin fracturas) que dibujó de una vez y de modo absoluto el perfil de una sociedad proyectada desde un pasado mitificado. Y si bien los restauradores dominantes poseen un considerable capital intelectual, desde su “racionalidad académica” no les es fácil plantearse y menos aplicar políticas culturales alternativas a esta mirada etnocentrista (García Canclini, 1999, pp. 35, 37).

A través de las nociones de historia, nación e identidad, el capital simbólico que ha estado en juego como parte del ejercicio de imposición en las relaciones entre los diversos campos, depende del capital económico y del político. En esta dinámica es en donde se fraguan las disposiciones de los agentes del campo entendidas como el *habitus*. Léonie Hénaut (2011, p.99), al estudiar la historia de la restauración en Francia, ha mostrado una faceta poco conocida, que es la observación que en su conjunto realizan los diferentes grupos profesionales entre sí. Esta observación, de acuerdo con nuestro ángulo de análisis, es principalmente un proceso de interpretación que participa en la configuración del *habitus* y modela en gran medida las formas de actuación e interacción entre los campos. Veamos, en el contexto mexicano, los principales modos, espacios y dinámicas en donde se apoyan la configuración del *habitus* y la consagración del campo de la restauración.

TAN LEJOS, TAN CERCA O DE CÓMO CONSTRUIR FRONTERAS DERRIBÁNDOLAS

Uno de los modos peculiares de consagración (y de definición de campo) es el de hacer conocer la disciplina como un mundo aparte por medio de exposiciones, como en el caso de la exposición “Luz renaciente. Imágenes restauradas”, que ya he citado y que nos muestra materialmente estas fronteras identitarias: “Los televisores separan al espectador del restaurador ejecutante: son la barrera que aísla los dos mundos, el del público en general y el del especialista profesional y científico” (Arroyo, 2014, p.95). Esta alternativa de mostrar la restauración a los profanos, o diciéndolo con Claire Casedas (2010), haciendo de la restauración un espectáculo, no es privativa de esta exposición ni es nueva, pues su origen corre a la par del desarrollo de la disciplina y de la evolución de los museos. Baste enunciar una breve lista de algunas exposiciones en el continente europeo: “Firenze restaura” (Florencia 1972), “Comprendre, sauver, restaurer” (Avignon 1976 y París 1978), “Sauver l’art” (Génova 1982), “La restauration de peintures” (París 1982), “Restaureringsbilleders” (Copenhague 1984) y “Science et technique au service de l’art” (París 1986). Así como algunas otras más recientes, como la restauración pública del “Agneau Mystique” (Institut Royal du Patrimoine Artistique (IRPA), 2013) en el Museo de Bellas Artes de Gante en Bélgica en 2010, la exposición sobre restauración “El oficio de conservar la memoria” en Casa Clavigero en Guadalajara en 2006, el taller *in situ* de la Pinacoteca de Brera en Italia, que funciona desde hace varios años o el proyecto de restauración del cuadro monumental de Gustave Courbet “L’atelier du peintre” en el Museo de Orsay de París realizado del 24 de noviembre de 2014 al 29 de noviembre de 2016 y para el cual se propuso un taller visible al público, como lo describe el dossier de prensa:

Como este tesoro pertenece a todos, el museo de Orsay solicita de nuevo la generosidad del público para ayudar a la financiación de su

restauración y permitir al mayor número posible participar en este proyecto, además de los mecenas tradicionales. Excepcionalmente, la obra será restaurada en su lugar de exposición y los visitantes podrán seguir la evolución del trabajo de los expertos en el día a día, durante varios meses (Musée d'Orsay, 2014a).

A partir de estos ejemplos, podemos observar que esta “vitrinización” del acto restaurativo obedece a situaciones e intereses particulares de cada contexto: mientras que la exposición sobre restauración en Guadalajara, México y el taller de la pinacoteca italiana presentan objetivos más didácticos (Borghese, 2010), el propuesto por el museo francés pareciera amplificar la experiencia de Bélgica y priorizar la mediación cultural y la adquisición de fondos a través del mecenazgo bajo modelos de políticas culturales que exaltan no solo las colecciones sino también los “donadores” y la supuesta pertenencia común del objeto patrimonial. La presentación de ese proyecto manifiesta también el lugar de la restauración frente a las demás profesiones museales y los conflictos de reconocimiento disciplinar propios del contexto francés; como se puede ver en el video de presentación (Musée d'Orsay, 2014b), la restauradora encargada de la intervención no aparece durante la exposición del proyecto y solo es invitada a subir al estrado al final de la presentación para responder las eventuales preguntas de orden técnico de parte del público. En Francia, en efecto, la restauración no ha dejado de constituir ante todo una actividad que, siendo profesional y rodeada del más riguroso halo científico respaldado por la implementación de comités científicos, no deja de considerarse subsidiaria de otras disciplinas como la historia del arte o de figuras institucionales como la del conservador, debido a las formas de configuración sociohistórica de las instituciones del estado que tienen a su cargo el patrimonio cultural.

Más allá de sus diversos objetivos, tales exposiciones juegan con la contradicción de mostrar las fronteras de la profesión para construir la consagración del campo: hacer ver de cerca un tratamiento para ale-

jar el estatus; hacer de la cercanía física un elemento diametralmente opuesto a la diferencia profesional; demostrar la especialización en directo y a simple vista para que no quede duda en el espectador-público-profano que la profesión es un privilegio-mérito, al mismo tiempo que responsabilidad ética e histórica. Todo ello amalgamado por frases más demagógicas que argumentativas, como “el patrimonio es de todos”, “el tesoro que a todos pertenece” o “la riqueza patrimonial del pueblo”. Así, se produce de un solo golpe una triple consagración: la del patrimonio, la de la disciplina y la del restaurador. Inédita trinidad para una nueva religión.

Además de estas estrategias, para entender la labor de un restaurador y los procesos de profesionalización vistos como oficialización y consagración disciplinar, resulta imprescindible ubicar el lugar que ocupan el restaurador y el objeto restaurable al interior del campo, así como su interacción (colaboración y resistencia) con el campo burocrático y con los campos de producción cultural. En estos procesos, las instituciones de formación de restauradores, como espacios privilegiados de consagración disciplinar, juegan un papel fundamental, como se describe a continuación.

LAS ESCUELAS DE RESTAURACIÓN O DE CÓMO LEGITIMAR Y REPRODUCIR

*Las enseñanzas y las opiniones que las facultades tienden,
bajo el apellido de los teóricos, a hacer enfrentarse recíprocamente,
circulan en otro público, a saber, el de la comunidad de eruditos
que se ocupan de las ciencias; el pueblo se resigna
a no comprender nada.*

IMMANUEL KANT

En México, hasta el año 2006, las dos instituciones formadoras de profesionales en restauración que otorgaban el grado académico de licenciatura eran la ENCRYM y la ECRO, ambas pertenecientes al siste-

ma gubernamental, la primera como una instancia del INAH y la segunda como un organismo público descentralizado dependiente en parte del gobierno del estado de Jalisco —en la que, de acuerdo con el decreto de su formación, el director debe ser designado por el gobernador del estado. Pero hacia el final de la década pasada, el surgimiento de tres instituciones universitarias que ofrecen la Licenciatura en Restauración —la UASLP, la UAQ y la escuela Refugio Reyes de Zacatecas—, así como la consolidación de algunos institutos privados de formación, como el Instituto para el Arte y la Restauración Botticelli en Cuernavaca y, en la Ciudad de México, el Centro Conservación y la asociación civil Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México (Adabi), cambiaron el panorama y la trayectoria del campo de la restauración.

Bajo distintos modos y volúmenes de capital, las instituciones de formación profesional en restauración son los espacios donde se adquiere el derecho de entrada a las posiciones dominantes, mostrando al mismo tiempo el control de la disciplina respecto al campo del poder, sobre todo a través del campo burocrático. Como parte del mismo campo, las diversas instituciones contienen no solo por el capital existente sino también por la producción de nuevas formas de capital, ya sea buscando establecer una visión propia tanto de la disciplina y su pedagogía, ya sea en relación con los espacios de actividad profesional o de formación / especialización que se ofrecen para sus titulados. Así, el plan de estudios 2013 de la Licenciatura en Restauración de la UASLP ayuda a revelar los trazos actuales del campo cuando describe que

[...] esta situación demuestra un importante crecimiento de la demanda de conservadores, pero también representa un reto para todos los programas de formación que ahora verán cómo sus egresados encuentran un campo profesional disputado en el que necesitan competencias adecuadas para destacar de los profesionales de otros programas (UASLP, 2013).

Sin embargo, a pesar de esta multiplicación de instancias de formación profesional, la ENCRYM, institución dependiente del INAH, continúa a la cabeza, detentando un volumen mayor de capital global (político, económico, cultural y simbólico) dado por su trayectoria sociohistórica actualizada a través de los programas de formación que ofrece y del volumen de publicaciones que produce. Para profundizar en la importancia de esta institución en el desarrollo de la disciplina, el capítulo primero de la tesis de Carmen Chami, sobre la formación profesional de los restauradores frente al mercado laboral, es un buen resumen de la historia y presencia de la escuela en el panorama de la restauración en México y proporciona una idea acerca de la capacidad de legitimación disciplinar frente a las demás instituciones del país y de Latinoamérica. La ENCRYM como

[...] escuela especializada que crea al profesional de esta disciplina, es quien marca las pautas y corrientes teóricas, y quien ha retroalimentado a la restauración en México. De ahí su enorme responsabilidad como institución, ya que el impacto que tiene y ha tenido en otros países de América Latina, ha hecho que funja como “capacitador” para los conservadores y especialistas de otras disciplinas humanísticas (Chami, 2004, p.35).

Al presentar el primer número de la revista *Intervención* en 2010, Alfonso de María y Campos, quien fungía como director del INAH, se refirió a los restauradores como “ese linaje que se asienta en la ENCRYM y que ha dado generaciones de importantes especialistas en la materia patrimonial en América Latina” (De María y Campos, 2010, p.3). El hecho de emplear el término “linaje” para nombrar a las generaciones de restauradores refleja los postulados de Bourdieu y Passeron acerca de las características de acceso a las universidades, plasmados en su libro *Los herederos*, y su implicación en la transmisión de los valores de éxito social en conjunción a aquellos de prestigio cultural (Bourdieu & Passeron, 1985, p.38).

Se enuncian a continuación las principales características de estas instancias de formación con relación a los mecanismos de legitimación profesional y de reproducción de representaciones culturales:

La primera característica, derivada de las exigencias que las competencias de egreso (o del perfil profesional del restaurador) imponen, es su reducida capacidad de admisión: la ENCRYM tiene una población aproximada de 150 estudiantes, contando a los que cursan los posgrados y maestrías, mientras que la población estudiantil de la ECRO se reduce a un promedio de 90 estudiantes distribuidos en los cinco años de la licenciatura. Situación similar presentan las otras escuelas (UASLP, UAQ y Refugio Reyes). Esta cantidad reducida de profesionales aumenta el carácter cerrado de la disciplina y la envuelve bajo un velo “enigmático” para el común de la población, es decir, para los profanos. Lo importante de ello es que esta aparente debilidad, en relación con su capacidad de admisión, es reconvertida en capital simbólico a través del estatus que adquiere un restaurador titulado. Cada generación inicia aproximadamente con 20 alumnos, de los cuales 15 terminarán su formación. De los egresados, no todos obtienen la titulación, así que la cantidad de restauradores con cédula profesional es más reducida aún, lo que refuerza este carácter de exclusividad (en su doble sentido de exclusión y de privilegio) de la profesión. Al año 2016, las tesis de licenciatura presentadas en la ENCRYM, según el catálogo de la biblioteca de la misma escuela, suman 240.

La segunda característica se refiere a la duración y modalidad de las pruebas de admisión: además de las pruebas de conocimientos generales, como aquellas aplicadas por el Centro Nacional de Evaluación para la Educación Superior (Ceneval), las escuelas de restauración realizan exámenes de habilidades manuales e intelectuales, así como diagnósticos psicológicos y de aptitudes para trabajar en equipo. Estas particularidades, difíciles de observar en otras instituciones de educación superior, son un buen ejemplo del precio de entrada al campo de la restauración.

La tercera característica es la que concierne a la estructura de los programas de formación: los planes de estudio son extensos, pues conjuntan talleres de restauración, materias transversales y materias específicas a cada tipo de material estudiado. En la ENCRYM, desde la puesta en marcha del nuevo plan de estudios, la duración de la carrera es de nueve semestres, mientras que en la ECRO es de cinco años. En las dos, la carga de materias es de tiempo completo. La estructura básica comprende los talleres de restauración, las materias teóricas y las tecnológicas. Esta cuestión, concebida desde la planeación y diseño de la licenciatura, incide indirectamente en este principio de exclusión, por ejemplo, en lo que se refiere a la relación entre carga de trabajo y permanencia en la licenciatura: para los alumnos, debido a los horarios y actividades escolares, la posibilidad de trabajar para costearse los estudios es muy reducida, a pesar de ello, es también común que desde los primeros años de su formación, los alumnos empiecen a integrarse a diferentes proyectos de restauración en talleres o instituciones. Sin embargo, es palpable también la relación directamente proporcional entre la ausencia de capital global de los estudiantes más desfavorecidos y la deserción escolar. Al respecto, la ECRO ha trabajado en el mejoramiento de los procesos de admisión, en otorgar becas y en dar tutorías como estrategias que aseguren el mismo nivel de población estudiantil, pues de acuerdo con el informe académico correspondiente a junio-agosto de 2012, la generación 2007-2012 “es la última generación con alto porcentaje de deserción. Actualmente, ningún otro grupo de la ECRO tiene menos de 18 alumnos” (ECRO, 2012, p.4); afirmación que corrobora los datos estadísticos del informe de la misma institución correspondiente al año 2015 (ECRO, 2015, p.2).

La cuarta característica se refiere al volumen de capital discursivo producto de las tesis e investigaciones que se realizan como parte de las actividades académicas de las escuelas; si bien para el contexto propio de la formación este rasgo es positivo, frente al campo de la restauración en general, refleja el rezago que este último presenta en comparación con los campos de la restauración de otras regiones, es-

pecíficamente frente a los países con mayor capital global. En efecto, la mayoría de las investigaciones y los aportes de los últimos 15 años se han dado al amparo de foros y de trabajos de tesis, lo que nos da noticia del volumen del capital discursivo al interior del campo y de sus estrategias, tema al que volveré en el apartado sobre las publicaciones como capital.

Frente a estas características, habría que señalar las dificultades que ha generado el hecho de que las instituciones de formación, como parte vital de los procesos de reproducción del campo de la restauración, se encuentren supeditadas a las estructuras y mecanismos de producción cultural y de dinámica burocrática a través de las diferentes instituciones gubernamentales, lo que se manifiesta con mayor o menor fuerza en la perspectiva teórico-metodológica bajo la cual se han modelado los planes de estudio. Esta situación es en realidad una desventaja para los restauradores “académicos”, quienes están capacitados para entrar a las filas del trabajo institucional, pero que tienen mayores dificultades para ejercer su profesión más allá de la esfera gubernamental, lo cual está directamente relacionado con la situación cultural y económica del país, dimensiones que representan los dos tipos de capital más importante desde el punto de vista de Pierre Bourdieu (Giménez, 2002). Al respecto, Isabel Medina ha insistido sobre la desvinculación y la disfuncionalidad entre la formación y la práctica profesional (Medina, 2011, p.7).

Aunado a lo anterior, otro de los problemas que sigue pendiente en la agenda formativa de la restauración es el que se refiere al estudio / análisis del objeto restaurable, circunscrito principalmente a la descripción de sus características tecnológicas, históricas y de alteración material, como lo muestran la gran mayoría de los expedientes y reportes de restauración en donde la interpretación, además de los datos ofrecidos por los aspectos técnicos y de laboratorio, no es sino la suma y repetición de los esquemas heredados por otras disciplinas, como la arqueología, la antropología o la historia, por lo que se dificulta que tal interpretación genere nuevos conocimientos o por lo menos produzca

relaciones inéditas de conocimientos ya establecidos. Hasta hace poco, como ya se describió en el primer capítulo, el único modelo reconocido para lograr la comprensión del objeto restaurable debía considerar obligatoriamente la inclusión de exámenes científicos de laboratorio. En 1997 había aproximadamente 240 titulados de la licenciatura, de los cuales solo tres abordaban en sus tesis problemáticas de “corte teórico”, situación que ha evolucionado gracias a los cuestionamientos disciplinares ya descritos, a la polisemia del patrimonio cultural y en cierta medida, a los retos metodológicos, teóricos y deontológicos que han supuesto una seria reflexión sobre los límites y alcances de la restauración del arte contemporáneo. La ENCRYM, al ofrecer un espacio de formación para esta problemática, intenta hacer un equilibrio entre una visión positivista asociada a la idea de una ciencia objetiva y una visión axiológica de carácter subjetivo.

Por otra parte, de acuerdo con el análisis sobre la distribución porcentual de las diferentes áreas del conocimiento en los programas de estudio de las tres escuelas más importantes —ENCRYM, ECRO y UASLP— (Meza, 2014, p.14), las ciencias sociales tienen en promedio 23% de la carga en esos programas en comparación con 12.6% dedicado a las ciencias físicas y experimentales, pero esta tendencia se invierte con relación a los temas de tesis escogidos, donde las ciencias físico-experimentales ostentan 39.13% frente a 8.7% de las ciencias sociales y humanas, en lo que concierne a la ENCRYM en el periodo 2005-2009. Estos últimos porcentajes demuestran que el horizonte científico expresado en la idea de que el estudio de un objeto restaurable estaría incompleto sin un análisis de laboratorio, como lo habíamos analizado en 1997 (Rocha & Vega Cárdenas, 1997), se ha mantenido a pesar del marcado interés en los aspectos de las ciencias sociales y humanas, particularmente de las ciencias cognitivas y del “regreso” del sujeto. Dicho de otra manera, la diferencia de porcentajes muestra la escisión entre las tendencias de programas académicos y los intereses reflejados en la selección de los temas de tesis, lo que podría interpretarse como la continuidad de separación entre lo que se considera teoría de

la restauración y práctica profesional. Pero más allá de su ilustración porcentual, el esquema de Alejandro Meza es un filón de interpretaciones. Por ejemplo, podemos ver en estas variaciones una etapa de cambios disciplinarios de fondo, que se podrían considerar una interfase cognitiva desde la epistemología o bien una pausa representacional desde la posfenomenología. Aún más, si miramos la historia de la restauración a la luz de la historia de las ciencias y comparamos el tiempo de vigencia del modernismo y del posmodernismo, nos damos cuenta que el primero, por obvias razones temporales, ha sido mucho más largo que el segundo, pero que ambos han sido igualmente cuestionados en razón de sus propios límites frente a la transformación vertiginosa de nuestra disciplina. Es por ello que, además de buscar “incorporar la perspectiva postmoderna para enriquecer o recrear desafíos postergados en el interior de la propia modernidad”, como lo sugería Martín Hopenhayn al final del siglo pasado (Hopenhayn, 1995, p.159), conviene, sobre todo desde las instancias de formación profesional de la restauración, trazarse un modelo epistemológico inédito que encuentre el justo medio en este movimiento pendular para mantenerse en una sana y permanente oscilación entendida como vigilancia epistemológica.

Además de estas escuelas, como las principales instancias de formación y reproducción, se encuentran también las instancias del INBA dedicadas al cuidado y promoción del patrimonio cultural y artístico “moderno” o “contemporáneo” y que, aunque consideradas un espacio oficial o gubernamental de la restauración, no presentan una estructura de educación formal a nivel superior. En todo caso, los conocimientos se transmiten a través de talleres y laboratorios relacionados con los proyectos realizados, pues básicamente son centros de trabajo y no de formación. Al respecto, la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) para la Educación, la Ciencia y la Cultura explica, a través de su sitio en la Internet, que al igual que el INAH, el INBA quedó a partir de 1988 bajo la coordinación del Conaculta para rescatar y promover el patrimonio artístico de la nación. A partir de 1992, estas instancias

del INBA se conformaron bajo el título de Centro Nacional de Conservación y Registro del Patrimonio Artístico Mueble (Cencropam), momento en el cual se le asignaron nuevas y mayores responsabilidades. Así, a las labores de conservación y restauración se le añadieron las de curaduría general, inventario de obras artísticas y control de la bodega central de los acervos artísticos del instituto, así como la coordinación del embalaje de las exposiciones artísticas. Esta evolución es significativa desde el punto de vista que aquí consideramos, al implementar la capacidad de producción de capital y la legitimación de sus espacios de reproducción discursiva.

Otro sector emergente que coadyuva a la reproducción de los esquemas dictados por las principales escuelas es el conformado por instituciones más pequeñas e interdependientes de las directrices metodológico-teóricas de las “grandes escuelas”, como el Centro Conservación; la asociación Adabi; el Laboratorio de Análisis y Diagnóstico del Patrimonio (Ladipa) del Colegio de Michoacán; o, desde el ámbito universitario, el Laboratorio de Diagnóstico de Obras de Arte (LDOA) del IIE y el laboratorio de restauración del MUAC, ambos pertenecientes a la UNAM.

Paradójicamente, los talleres particulares de los llamados restauradores empíricos refuerzan los mismos elementos de reproducción, al acentuar las fronteras que dividen los sectores académicos de los artesanales. Si bien estos talleres transmiten un saber desde la experiencia, reducen el ejercicio de la restauración a su capacidad técnica y de habilidad manual. Su perfil gremial basado en la noción de restablecimiento estético como recuperación de la forma y de un supuesto estado original, son las bases desde las que este sector “teoriza”.

Es importante mencionar, en este contexto, que la reproducción que las instancias de formación llevan a cabo radica sobre todo en la representación social del conocimiento sobre el patrimonio y el significado dado a las características educativas asociadas a una idea preestablecida de ciencia en concordancia con los estereotipos de la cultura dominante. De esta manera, tal reproducción se asienta sobre

los procesos de selección, pues en efecto, las escuelas, institutos y talleres seleccionan sin tener necesidad de excluir, puesto que todo ocurre como si los excluidos fueran solamente aquellos que se excluyen. Estas instituciones juegan —anulándola— con la delicada línea que divide las aptitudes y habilidades de la “esencia” de los candidatos y su valor para ser admitidos, es decir, legitimados. Al no realizarse frontalmente sino de forma velada, su construcción se instala en los esquemas culturales del campo del poder como producto de la doxa, lo que fortalece las reglas implícitas del campo de la restauración y constituye, en última instancia, una de las formas más estructuradas y por lo tanto sutiles de violencia simbólica, que consiste en legitimar —a menudo sin percibirlo— la jerarquía que ellas mismas producen.

TIPOS Y TRASFORMACIONES DE CAPITAL EN EL CAMPO DE LA RESTAURACIÓN EN MÉXICO

Todo campo se estructura a partir de diversos tipos de capital, como el político, el económico o el cultural. En el caso del campo de la restauración en México, estos modos de capital confluyen en el patrimonio cultural, potenciando su facultad de representación simbólica y polisémica. De acuerdo con los intereses de los actores sociales, los usos y las interpretaciones de las que el patrimonio es objeto responden generalmente a la elaboración o modificación de estrategias de dominación social. Este significado, así transformado e impuesto, define sus procesos de recepción, de apropiación y de reinserción y modela aquellos referidos a la identidad. Como resultado de todo ello, la conversión del patrimonio cultural en capital acarrea la modificación de trayectorias y posiciones de los diversos agentes del campo. Por la inercia y automatismo con que realizan su trabajo, muchos de los restauradores representan el ángulo muerto de una vigilancia epistemológica.

El intercambio, acumulación y modificación del capital se realiza de múltiples maneras: por medio de los discursos construidos sobre

el patrimonio, la restauración, la cultura, etcétera, expresados en publicaciones, congresos y coloquios; y a través de los premios dados a la investigación, así como de los grados académicos, lugares, países e instituciones en donde se realizó la formación o la especialización y se adquirió el grado. Todo lo cual modela la relación de los agentes entre pares y frente a los agentes del sector dominante que les permite establecer alianzas, grupos y cotos de poder a través de procesos de identificación. Si bien para el campo de la restauración la nota característica está dada por el patrimonio cultural como una de las formas de capital, la acumulación de capital a partir de la obtención de grados académicos en el extranjero (principalmente en Europa y Estados Unidos) es un recurso común en todos los campos científicos y culturales, como lo ha señalado Danilo Martuccelli (2015) en un difícil autoanálisis a propósito de los horizontes sociológicos en América Latina. Para la restauración, este recurso se manifiesta en el ejercicio concreto de publicaciones y cargos que los restauradores “privilegiados” que ostentan en su trayectoria una experiencia académica o de investigación “extramuros”, es decir internacional, pueden realizar u obtener.

Este capital se conforma y reproduce a través de la utilización de los medios de comunicación, la apropiación y la construcción de la cultura (y del patrimonio cultural) como un mundo aparte. Bajo esta óptica, los grupos dominantes construyen las reglas del juego para ejercer su poder a través de la palabra y el discurso, descalificando o excluyendo todo aquello que no se fundamente dentro del lenguaje del dominante. La “nacionalización” de la cultura representa así una forma de dominación social e imposición de ideologías.

Finalmente, como en todo campo, el capital económico es el que rige y modela en mayor medida la configuración y dinámica del campo a partir del establecimiento, aceptación y aplicación de políticas culturales como parte de las instancias gubernamentales que proporcionan los medios financieros para la realización de proyectos de restauración, proyectos de investigación y de los concernientes a los aspectos di-

rectamente relacionados con la explotación económica del patrimonio cultural, como el turismo y los usos colaterales de sitios e inmuebles catalogados como patrimonio, donde lo cultural se concibe a la par de actividades de esparcimiento y recreación. Habría que considerar si existe una relación entre lo anterior y el hecho de que el apoyo financiero al INAH por parte del gobierno de México se ha sostenido cuando, por el contrario, redujo lo otorgado a las otras instancias culturales (Sánchez, 2014). En México, la financiación de proyectos por parte de la iniciativa privada y empresarial ha visto un desarrollo moderado en comparación con los modelos establecidos en otras partes del mundo. Foremoba, uno de los programas importantes dedicados al sostenimiento de proyectos de restauración para comunidades, tiene un modelo de cofinanciamiento.

“PUBLICO, LUEGO EXISTO”: LA PRODUCCIÓN EDITORIAL DE LA RESTAURACIÓN EN MÉXICO: UN CAPITAL EMERGENTE

Bajo la mirada sociológica, la producción editorial que todo campo científico y académico produce y exige representa una de las principales formas de capital relacionada con las estrategias de reconocimiento y de consolidación disciplinar, aun sabiendo que solo una parte de esa producción es leída, de la cual únicamente un mínimo porcentaje interesará a sectores no involucrados directamente con una profesión o disciplina. Para la restauración, esta exigencia constituye actualmente una renovada forma de capital que, según el *cogito ergo sum* de Descartes, se podría enunciar aquí como “publico, luego existo”. En efecto, la dependencia que guardan los procesos de reconocimiento y legitimación hacia la publicación se vierte aquí en dos sentidos: el primero, evidentemente en la dimensión personal de los restauradores, que a través de la publicación buscan mejorar su posición dentro del campo y dirigir su trayectoria hacia su consagración profesional; y el segundo, en su dimensión colectiva, en la que por medio de las publicaciones se refuerza el capital cultural de las instituciones, ya sean de formación o

de coordinación, así como el reconocimiento de la profesión autorreferencialmente y frente a otros campos del conocimiento. Estas dos dimensiones forman parte vital de las estrategias de legitimación de la restauración frente al juego político de producción cultural, donde las diferentes disciplinas del patrimonio (y sus instituciones) compiten por su posicionamiento. Por supuesto, lo que aquí conforma el capital es finalmente la dimensión simbólica expresada en porcentajes de producción y el estatus dado por el “lugar” de publicación, es decir, por la reputación de editoriales, revistas o periódicos. Paradójicamente, estas exigencias llevan a un sistema perverso donde los investigadores pueden verse conducidos a desglosar una idea o un argumento en varias formas y traducciones para multiplicar y acrecentar el capital de producción editorial y de paso su consagración profesional. En el fondo, en esta lógica importa más la producción institucional que legitima una práctica, que la repercusión social como consecuencia de lecturas críticas.

Gracias a las condiciones específicas del campo de la restauración, las publicaciones académicas se han multiplicado en los últimos 10 años. Este interés por publicar responde a dos principales razones: la primera, como consecuencia del mismo crecimiento disciplinar e institucional y, la segunda, como resultado de los nuevos alcances tecnológicos y de comunicación que han modificado sustancialmente los procesos de difusión del conocimiento. En efecto, la facilidad con la que ahora se puede construir un espacio virtual de discusión, ha provocado una irrupción de foros y sitios donde se abordan los temas y problemas de restauración más diversos. Con lo que, para ser conocido (y eventualmente reconocido), ya no es indispensable hacer pasar los escritos por la imprenta, aunque la versión “papel” siga otorgando un estatus diferente. Como se sabe, las mismas publicaciones periódicas sobre la restauración presentan, como muchas otras, una versión en línea que permite una mayor difusión y una presencia permanente de su oferta. Aunado a ello, las plataformas de investigación son también una opción para difundir una reflexión, comunicar

los resultados de una investigación y transmitir contenidos formativos que las escuelas de restauración ya han empezado a considerar. Se puede decir entonces que entre la edición impresa y la electrónica, el capital simbólico es diametralmente opuesto al de la difusión. Tener publicaciones impresas sigue representando todavía un tipo de consagración profesional, aunque gradualmente el estatus que se puede adquirir con las publicaciones electrónicas, sobre todo por sus alcances de difusión instantánea e internacional, vaya ganando terreno. Obviamente se tiene que tomar en cuenta el tipo y el sitio de publicación, no es lo mismo publicar un artículo en un blog, que en una revista de apelación científica.

En México, durante el periodo de formación y consolidación profesional de la restauración (1960–1990), el número de publicaciones (fuera de los trabajos de tesis) fue muy pobre. No es sino hasta los últimos años del siglo XX, que la producción escrita de la restauración empieza a cobrar fuerza y a diferenciarse entre “reportes de intervención” y trabajos de tesis. Esta emergencia fue paralela a la profesionalización manifestada en su estructura institucional, concretamente en la ENCRYM, que como ya se ha descrito, aumentó el número de titulaciones de recién egresados y de los restauradores “antiguos” que, ocupando cargos administrativos y académicos, comprendieron que la obtención de grado iba siendo un imperativo de actualización y de sobrevivencia profesional frente a las nuevas generaciones. En este contexto, surgen las primeras revistas sobre la restauración en el seno del INAH: *Imprimatura*, de la ENCRYM, a iniciativa de los estudiantes, y *México en el Tiempo*, ambas con unos años de duración. La actual publicación periódica, que señala su carácter internacional como parte de esta legitimación, es la revista *Intervención*, que pertenece igualmente a la ENCRYM y que, a partir de 2009, ha publicado 16 números. Como parte de la producción editorial sobre la restauración, se encuentran también las memorias y actas de coloquios, como es el caso del coloquio anual del Seminario de Estudio y Conservación

del Patrimonio Cultural, que desde 1992 es organizado por el IIE de la UNAM.

Aunque México sigue quedando en un lugar bastante relegado en la producción y publicación de investigaciones sobre patrimonio cultural y conservación, conviene también subrayar que un trabajo sostenido de difusión y legitimación disciplinar como el que se esfuerza en construir la ENCRYM a través de *Intervención*, es la premisa de un diálogo basado en la argumentación pública y científica, más que en los reportes o programas académicos preparados en las diversas instituciones educativas o aún, en los comentarios o discusiones de pasillo que, si bien suelen ser interesantes y algunas veces crisol de nuevas ideas, no conducen a la confrontación académica y científica que supone el diálogo escrito.

Por otra parte, los modos de publicación que hasta hace algunos años se ceñían a la producción impresa, pugnan ahora por otro tipo de difusión a través de las publicaciones electrónicas y los diálogos virtuales que no solo no son menos reales ni menos científicos sino que modelan también formas nuevas, plurales y evolutivas de comprensión interdisciplinaria. Al respecto, la ENCRYM, siguiendo los lineamientos de las publicaciones electrónicas del INAH, ha abierto en su sitio oficial de la Internet un espacio dedicado exclusivamente a estos fines editoriales y se ha integrado al trabajo en redes internacionales, así como a las bases de datos de sistemas abiertos de publicación. Isabel Medina (2014, p.7) pone el acento precisamente en esta situación:

El escenario sin parangón que plantea la digitalización editorial conduce inevitablemente a la reflexión de los nuevos paradigmas que impactan la producción académica, el desarrollo científico, la investigación y la formación profesional en el sector patrimonial.

Aunque estas consideraciones sobre las posibilidades que otorgan los medios digitales no son nuevas, sí lo es el hecho de hacer visible que la producción editorial ayuda a configurar el *habitus* de los restauradores y colabora con la estructuración del campo de la restauración,

acrecentando al respecto la notoria asimetría entre la ENCRYM y las demás instituciones dedicadas a la formación. Queda claro que el sometimiento presupuestal de las escuelas de restauración, ya sean del estado o de las universidades públicas o privadas, dificulta la realización de proyectos editoriales, por lo que la difusión electrónica de foros académicos y de los resultados de investigaciones representa, en efecto, una vía más factible con la que esas instituciones cuentan. Sin embargo, independientemente de estos obstáculos, lo que es importante señalar es que el papel que juega la producción editorial apenas se empieza a considerar estratégicamente como una forma de capital para el crecimiento y la consolidación disciplinar, quizá este “retraso” se ha provocado porque la producción de investigación ha sido percibida como el trabajo aislado de restauradores que de antemano están destinados “naturalmente” a escribir y publicar, pues la formación académica y las competencias redaccionales y editoriales de los restauradores son difícilmente percibidas como el resultado de las trayectorias y disputas al interior del campo. Así, el restaurador que publica parece ver este hecho como parte de un mérito y no como el resultado de su itinerario social, es decir, como una exigencia implícita del campo. Ello traduce, en el imaginario y en la práctica, una idea de la investigación como una entidad objetiva y absoluta a la que se tiene acceso, como una realidad que existe previamente al interés del investigador y niega, de esta manera, tanto el carácter artificial o construido de las políticas y líneas de investigación, como la idea de que la ciencia es también el resultado de los intereses políticos y económicos de los grupos sociales e institucionales. Desde este punto de vista, el campo de la restauración experimenta los procesos de consagración-universalización por medio de los cuales un hecho viene poco a poco a ser reconocido como tal a partir de las publicaciones y las referencias bibliográficas (Bourdieu, 2001, p.58). Tal consagración expresa, por otra parte, el lugar y la concepción del mismo campo de la restauración y dibuja la cartografía de una geopolítica basada en este capital, pues en efecto, la producción editorial representa una vía

de legitimación de su facultad y derecho a establecer y hacer conocer (consagrar) sus propios espacios de reflexión. Aunque ha quedado atrás el tiempo en que las únicas investigaciones “publicadas” eran las tesis y los expedientes o reportes de proyectos de restauración, las publicaciones recientes, como reflejo de la situación disciplinar, aún adolecen de la escisión entre teoría y práctica tratando de justificar o argumentar un marco teórico a partir de diferentes enfoques, como lo ilustran algunos de los textos del heterogéneo libro *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones* (L. Guerrero, 2009), que constituyen un ejemplo de un momento específico en la construcción del campo y ejemplifican el modo en que se genera el *habitus* a partir de una estructura estructurante de legitimación. En algunas de las reflexiones de esta obra, la falta de actualización respecto a las fuentes consultadas (exceptuando las evidentes referencias históricas) denota que la inercia y el aislamiento documental continúan presentes, por lo menos en un sector de la restauración en el ámbito institucional.

Victoriano Garza (2009), apoyándose en el libro de Robert Day (1995) *How to write and publish a scientific paper*, se ha dedicado a difundir esta preocupación sobre la exigencia de la producción académica y las carencias en la formación de los programas universitarios en México, analizando además las estrategias institucionales para la publicación académica a través del Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep). En el mismo tema, conviene también resaltar el trabajo sobre bibliometría que realizaron María del Carmen Casas y Mauricio Jiménez (2011), el cual manifiesta claramente el rezago del campo de la restauración respecto a la producción de investigaciones y su publicación, que aquí he señalado.

Para que el campo de la restauración pueda construir y modelar la producción editorial como capital fuera del ámbito oficial que representa el INAH, es necesario considerar la realización de proyectos interinstitucionales e internacionales en estos rubros editoriales e implementar formas alternativas de difusión y discusión independientes de las instituciones. De ahí la importancia de hacer aparente el hecho de

que publicar representa, por un lado, un capital transversal a los campos de producción cultural, y por otro, la posibilidad de que los restauradores puedan reinvertir estas reglas del juego editorial para influir en las políticas culturales, que son las herramientas privilegiadas en el manejo del poder del campo burocrático.

Una última consideración acerca de la producción editorial desde la perspectiva del capital, es la de rescatar y hacer visibles los aportes sobre la restauración que son propios a México, en vinculación con la exigencia interdisciplinaria y extraterritorial que la investigación académica hoy presenta. El tema de la axiología nos puede ayudar a describir tal problemática: la restauración mexicana, a través de los primeros aportes de José Villagrán (1964), de Chanfón (Chanfón, 2001, p.36) y de Hernán Ferro de la Sota (Ferro de la Sota, 1996), así como del reciente interés por parte de los restauradores (Medina, 2014), explicitó estas ideas desde los años sesenta del siglo XX, posiblemente como derivación de los postulados que Aloïs Riegl (1987) había formulado acerca de los valores respecto a la restauración en los albores del siglo XX. En cambio, en el contexto francés, es en el año 2009 cuando aparece el artículo de Muriel Verbeeck-Boutin titulado “De l’axiologie” en la revista *CeROArt* que ella dirige y en donde ella describe al restaurador como un axiólogo que se ignora (Verbeeck-Boutin, 2009). Dejando en un lugar de referencia a Riegl y Brandi, su artículo busca renovar y sistematizar la cuestión del valor en el contexto actual del arte contemporáneo. Sin negar los aportes de tales ideas, esta manera de percibir la axiología como un nuevo campo de estudio para la restauración, provocó la aparición de otros artículos que hacen referencia a esta utilización axiológica como algo novedoso. ¿Se diría entonces que en estos temas Francia tiene un retraso de más de 30 años respecto a México? Evidentemente no, pues el tratamiento del tema es diferente, como lo son los contextos de tales reflexiones. Aún más puesto que las aportaciones de las organizaciones internacionales —como UNESCO, ICCROM, ICOM y principalmente el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios Histórico-Artísticos (Icomos; Jokilehto, 2008;

Tomaszewski, 2007)— en este tema no se han “traducido” a la reflexión de la axiología de la restauración de bienes culturales muebles como reflexión filosófica en ninguno de los dos países. Más allá de absurdas competencias cronológicas, debemos buscar la respuesta a tal cuestionamiento en las situaciones geopolíticas de la disciplina, pues el desconocimiento recíproco entre diversas geografías con relación a diferentes temas o experiencias profesionales, trasparenta las paradojas del mundo globalizado y su aparente acceso al conocimiento planetario, lo que evidencia al mismo tiempo las dificultades que suponen los enfoques inter y transdisciplinarios para las disciplinas científicas en general y para la restauración en particular.

MERCADO LABORAL Y TRANSACCIÓN DE CAPITAL

Una de las formas en que los restauradores contienden para mejorar su posición en el campo es participar en los aspectos discursivos con los principios, esquemas y enfoques de la hegemonía, es decir, desarrollar estrategias de conversión de otras especies de capital, que redundan en su configuración como portavoces oficiales. De este modo, aquellos que viven de la restauración porque “viven para la restauración”, mantienen conductas motivadas por el deseo de reproducción de una práctica social que, bajo sus instrumentos de legitimación, garantice una posición privilegiada. En términos sociológicos, la narratividad de la disciplina, como forma preponderante de capital al interior del campo de la restauración y como imaginario disciplinar al exterior de ese campo, posibilita el que los dominantes puedan tener poder sobre aquellos que les dan poder. Ello explica que todavía una parte considerable del mercado laboral de los restauradores sea dependiente de las estructuras del estado (Chami, 2004, pp. 71-73) o que se encuentre supeditado a sus lineamientos (reglas del juego):

Mercado laboral institucional gubernamental: conformado por aquellas organizaciones públicas de carácter estatal que tienen bajo su res-

guardo el patrimonio cultural “oficializado”. Entre estas instituciones se pueden mencionar:

- La Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural, integrada actualmente a la Secretaría de Cultura.
- La Coordinación Nacional para la Conservación del Patrimonio Cultural (CNCPC), perteneciente al INAH. Órgano institucional que autoriza, coordina, dirige y supervisa en todo el país los proyectos de conservación y restauración.
- La Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (ENCRYM).
- La Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (ECRO).
- Los centros regionales INAH, que dependen de la Dirección General del INAH y son instancias localizadas en cada uno de los estados de la república.
- Los museos que pueden ser del INAH, INBA o de alguna dependencia estatal o municipal.
- Otras dependencias del INBA, como el Centro Nacional de Conservación y Registro del Patrimonio Artístico Mueble (Cencropam).
- Los gobiernos estatales y municipales, los cuales también tienen programas de restauración y reestructuración de inmuebles. No dependen directamente del INAH o INBA sino que estas instituciones solo llevan a cabo una tarea de supervisión, sin embargo, los fondos y contrataciones dependen generalmente de la entidad.

Mercado laboral institucional privado: al estar conformadas estas organizaciones como institucionales, dado el manejo de sus recursos y organigrama laboral, es muy parecido al anterior, pero con algunas variantes, sobre todo en relación con la obtención de financiamientos:

- Fideicomisos.
- Museos.

- Asociaciones civiles y patronatos, como por ejemplo, “Adopte una Obra de Arte”.
- Fundaciones.
- Instituciones extranjeras.

Mercado laboral particular: conformado mayoritariamente por talleres de restauración particulares, este tipo de estructuras de mercado presenta una doble lectura de la profesión: por un lado, buscan distinguirse como instancias independientes de los sistemas gubernamentales, y por otro, se someten a los que ellos piensan que son los parámetros conceptuales establecidos por el INAH, con la finalidad de poder ser autorizados en su práctica profesional, al mismo tiempo que legitiman esta práctica frente a sus clientes. Tal situación muestra uno de los desafíos de largo alcance para la autonomía del campo de la restauración en México en lo que se refiere a la posibilidad de profesionalización fuera de la sujeción del estado.

Las presentaciones de algunos talleres en sus páginas de la Internet muestran esta paradójica tensión de los discursos entre la profesionalización fuera de la esfera institucional-política y la sujeción frente al INAH. Por ejemplo, el siguiente texto describe la preocupación por demostrar la científicidad de las intervenciones, sin embargo, los fundamentos que ahí se despliegan se refieren a una sensibilidad respetuosa y sacralizada “hacia la obra y el autor”:

Nuestro personal está altamente capacitado para realizar trabajos de restauración siguiendo los estándares que dicta el INAH en cuanto a materiales, químicos y procesos sintiendo siempre un profundo respeto por la obra y el autor. El taller supervisa cuidadosamente cada uno de los procesos y técnicas que la obra requiera dando como resultado un trabajo de alta calidad.

Uno de los elementos que comparten los diversos talleres es la inspiración brandiana, con todo y la confusión terminológica y metodológica entre obra de arte y bien cultural:

[...] tomando en cuenta que una obra de arte es a la vez materia física y un conjunto de elementos intangibles que trascienden lo puramente material, el trabajo de restauración parte de un profundo respeto, tanto a la obra de arte como al autor que la ha creado.

En la misma línea, otro sitio explica que “el respeto absoluto a la obra de arte es una filosofía indispensable para la práctica del trabajo de restauración. Delimitar la intervención a lo estrictamente indispensable para la conservación de la obra, asegura la integridad de la pieza”. Asimismo, la noción de trabajo profesional está estrechamente ligada a la visión positivista de la ciencia, colocándola por encima de las ciencias sociales como un esfuerzo por convencer a su clientela:

Y cuando la historia y la literatura agotan sus posibilidades de ofrecernos explicaciones suficientes, la ciencia y la tecnología actúan como un recurso casi infalible en la detección de elementos físicos y químicos inasequibles a la reflexión.

En una posición inferior a estos talleres que pregonan seguir las pautas de los principios de la restauración, se encuentran los talleres artesanales, los cuales, como señalé anteriormente, combinan la producción de arte sacro con trabajos de restauración encargados por las diversas instituciones y comunidades eclesiales. Evidentemente, este tipo de talleres tiene un menor capital cultural y político; la posibilidad de su labor de restauración desde una visión artesanal refleja, además, la disparidad de los procesos de profesionalización y los conflictos de legitimación que México comparte con muchos otros países respecto a la evolución disciplinar.

En otro contexto laboral, las galerías, casas de anticuarios y casas de subastas son otras instancias que brindan espacios de actividad profesional pero que muestran, dada la heterogeneidad de los perfiles de los restauradores, los mismos conflictos de legitimación ya enunciados, básicamente entre los llamados restauradores académicos formados en instituciones oficiales y aquellos denominados empíricos (artistas, artesanos o “personas de buena voluntad” que se autodenominan restauradores sin tener formación reconocida al respecto).

Como quedó asentado a lo largo de este capítulo, las prácticas y representaciones de los restauradores, como producto del campo de la restauración y de su carácter heterónomo respecto al campo del poder, pueden reproducir a su vez una noción de la historia, una interpretación del pasado y de los procesos de identidad bajo una *coherencia reconstruida por la ilusión retrospectiva*, que aquí he llamado patrimonialización. El uso del monolito de la Coyolxauhqui, perteneciente al Templo Mayor, ilustra abundantemente todo ello.

Una alquimia simbólica in situ

*Asombrosos vestigios descubiertos
[...], una vez que han sido consagrados, restaurados
y transmutados científicamente en gloriosos monumentos
probatorios del México eterno, del México de la geometría simbólica,
del México de la pirámide imaginaria,
del México de la comunidad racial de raíces profundas.
Acaso no seamos lo suficientemente mexicanos
como para replantearnos secularmente
todos esos símbolos monumentales que nos recuerdan
ser lo suficientemente mexicanos.*

LUIS VÁZQUEZ

EL MONOLITO DE LA COYOLXAUHQUI DEL TEMPLO MAYOR COMO HISTORIA, ESTRATEGIA Y REPRESENTACIÓN

Dice la versión oficial que el 21 de febrero de 1978, en el centro histórico de la Ciudad de México, los trabajadores de la entonces llamada Compañía de Luz y Fuerza del Centro instalaban cables subterráneos en la esquina de las calles Guatemala y Argentina cuando toparon fortuitamente con una gran piedra que parecía tener relieves trabajados. Se trataba del monolito de la Coyolxauhqui:

[...] un bloque de roca volcánica extrusiva, clasificada como andesita de lamprobolita, probablemente procedente de la zona norte de la Cuenca de México, de color rosado claro, cuyo diámetro irregular es de 3.25 m máximo y 3.04 mínimo, 30.05 cm de espesor total y un

peso cercano a las 8 toneladas. Corresponde en tiempo y espacio a la etapa constructiva IVb del Templo Mayor mexica (Axayácatl, 1469–1481) y es la más rica de las esculturas que decoran la plataforma sobre la que se construyó el Templo Mayor (Cué, Carrizosa & Valentín, 2010, p.42).

Este hallazgo dio por resultado la realización del Proyecto Templo Mayor bajo la dirección del arqueólogo Eduardo Matos, quien llevó a cabo la excavación completa de las estructuras y vestigios de esa zona, así como la recuperación de 110 ofrendas referentes a las actividades ceremoniales y rituales. El equipo de salvamento arqueológico estuvo bajo las órdenes del arqueólogo Ángel García Cook, del 23 de febrero al 15 de abril de 1978, periodo durante el cual se hicieron cargo del rescate y resguardo del gran monolito, así como de las primeras cinco ofrendas que excavaron en las inmediaciones de la diosa. Los trabajos del área de restauración estuvieron a cargo del restaurador Julio Chan (Conaculta, 2002). La historia de la excavación y de la investigación del Templo Mayor, sin embargo, era ya añeja, pues desde principios del siglo XX se tenía ubicado un emplazamiento de estructuras prehispánicas.

Los monolitos de Coatlicue y la Piedra del Sol se habían descubierto en 1790 y en 1791, respectivamente. Pero los trabajos con un control arqueológico en el área del recinto sagrado iniciaron bajo la supervisión de Leopoldo Batres en el año 1900 a partir de la construcción del colector de aguas negras, el cual destruyó todas las etapas constructivas del Templo Mayor en un diámetro de 2 metros. Hacia 1913, Manuel Gamio excavó en el área y encontró la esquina S-W del Templo Mayor. Posteriormente, se realizaron excavaciones en las que se ubicaron una serie de ofrendas, pero es hasta 1978, a raíz del descubrimiento de Coyolxauhqui, que se inician los trabajos del Proyecto Templo Mayor (Conaculta, 2002).

Así, este proyecto ha llegado hasta el presente a través de varias temporadas de excavación, investigación, realización de publicaciones, coloquios, foros y demás instancias académicas que han arrojado múltiples y ricas informaciones sobre la cultura mexicana, pero que también han generado una presencia en el imaginario social de los mexicanos. El análisis de su interpretación y su uso como estandarte de identidad nacional por parte del estado, a la luz del instrumental sociológico de Bourdieu, pone en evidencia la responsabilidad de los profesionales del patrimonio, especialmente de los restauradores, frente a los procesos de producción cultural de los cuales ellos son protagonistas.

En 1981, tres años después de que, por decreto presidencial, se iniciaran sistemáticamente los trabajos de excavación e investigación arqueológica a raíz del descubrimiento del monolito de la Coyolxauhqui, aparecía bajo la editorial de Bancomer un libro titulado *El Templo Mayor*, cuyo prólogo, escrito por José López Portillo, quien era presidente de la república en esos años, consagraba al monolito como capital simbólico dentro del espacio social, al ser considerado generador de la identidad mexicana:

Aquel 28 de febrero de 1978, sentí pleno y redondo el poder: podía, por mi voluntad, transformar la realidad que encubría raíces fundamentales de mi México, precisamente en el centro original de su historia, místico ámbito de su tragedia dialéctica, aún no resuelta. Se me aparecía como la oportunidad de tránsito para propiciar su integración, por lo menos como símbolo. Ponerle una plaza “cuata” a la de la Colonia, al Zócalo de nuestra Independencia, para que todos los mexicanos entendamos que venimos del Omeyocan —lugar de dos— que tenemos que aceptar para andar en dos pies por los rumbos de nuestro devenir, admitiendo la mezcla, como condición y fuerza de origen y destino [...] Descubierta para mí en la redonda crueldad de su místico descuartizamiento, levanté la mirada al entorno y vi las calles y las casas que cubrían el espacio sagrado,

torpe amontonamiento multiseccular de vida urbana vieja y sustituable [...] Y abajo, ahora, estaba la piedra, como clave mágica de un espacio que rescatar; de un ámbito que liberar de lodos, caños, ductos, porquería y sobre todo de la estulticia e inconciencia [sic] [...] Y yo tenía el poder para rescatar el espacio y redimir tiempos nuestros. Poner, junto a la plaza donde está el templo del crucificado, el de la descuartizada. Desconcertantes caminos de sangre de esta humanidad nuestra. Tal vez no habría otra oportunidad. Descubrir, sacar a la luz: darle otra vez dimensión a las proporciones centrales de nuestro origen. Abrir el espacio de nuestra conciencia de Nación excepcional. Y pude hacerlo. Simplemente dije: expropiense las casas. Derríbense. Y descúbrase, para el día y la noche, el Templo Mayor de los aztecas (López Portillo, Portilla, & Matos, 1981, pp. 25-27).

La aparición de este texto definió, a través de una interpretación específica del patrimonio cultural, lo que sería el destino de las ruinas aztecas, y a través de sus consecuencias pragmáticas, lo que sería el proyecto más emblemático de la arqueología mexicana; pero sobre todo, entendida como una construcción de capital simbólico del estado, fue la manifestación del poder y de las estrategias para garantizarlo. Empoderado por un nuevo nacionalismo, el presidente capitalizó el hallazgo del monolito arrojándolo bajo la tutela hegemónica para reafirmar los discursos y la instrumentalización del pasado indígena como el auténtico origen del pueblo mexicano. Bajo una lectura científica doblegada por el discurso oficial, el rescate arqueológico, la restauración, la exhibición y la difusión de la piedra de la Coyolxauhqui legitimaron la interpretación del pasado y reforzaron el imaginario histórico de los orígenes prehispánicos de la identidad de los mexicanos.

Si bien, como se sabe, la ubicación del Templo Mayor se conoció desde principios del siglo XX gracias a la demolición de una casa que ocupaba el predio en la esquina de lo que eran las calles Santa Teresa y Seminario, sin las condiciones socioculturales y políticas, el sitio se

mantuvo como zona arqueológica con un modesto museo etnográfico que presentaba la maqueta del Templo Mayor realizada por Ignacio Marquina. Así que cuando López Portillo ordenó la expropiación de los terrenos y la realización de un proyecto para el Templo Mayor, estaba actuando como el protagonista y creador de una demanda de mercado del patrimonio cultural de México o, en términos que ahora utilizan los especialistas en el patrimonio, estaba activando la maquinaria patrimonial (Jeudy, 2001) con una nueva iconografía. Esto consiguió formar expectativas acerca del pasado y del presente del “pueblo mexicano”, además de suscitar un interés desmedido por conocer aquella piedra que, de acuerdo con sus nuevos productores simbólicos, revelaba el auténtico origen de la identidad nacional. La “clave mágica”, como el presidente llamó a la Coyolxauhqui, efectivamente rescató un espacio que no fue el de la conciencia social sino el espacio político del poder simbólico. Aún más, porque el discurso contenido en el citado prólogo fue el corolario de la producción de noticias, artículos y publicaciones, que desde diversos campos como el periodístico, el científico y el cultural, fue amalgamado y legitimado por el campo político a partir de la aparición de ese libro oficial sobre el Templo Mayor.

La piedra de la Coyolxauhqui se conformó así en un objeto sacralizado a través de la participación desigual en capitales y reconocimientos de la mayoría de los agentes de los campos participantes. De forma similar al modo en que Bourdieu entiende la construcción de la obra de arte en el mercado de los bienes simbólicos, el monolito fue “producto de una inmensa empresa de *alquimia simbólica*” (Bourdieu, 1997a, p.257) que lo transformó en eje identitario y crisol del imaginario cultural; tarea en la que la puesta en valor de una creencia colectiva producida y reproducida en la imposición y consagración de tal objeto fue de trascendental importancia, al menos en el discurso. La analogía entre el templo cristiano y el de la descuartizada, como lo describe López Portillo, es además de literal, un planteamiento sin ingenuidad que

erigió al patrimonio cultural en fetiche. La piedra, depositaria ahora de la doxa, sirvió una vez más al ejercicio del poder.

Este evento de fetichización se fundamentó en la lucha por el monopolio de la definición del modo legítimo de producción de capital en el campo del poder. Su eje fue y continúa siendo la *illusio*, la creencia colectiva en el juego y sus reglas, bajo la utilización del campo de producción del patrimonio cultural y la sacralización de los objetos. Se comprende entonces cómo en la mayoría de los casos, los objetos categorizados como patrimonio cultural, que se estudian y se ponen en valor a través de su restauración y exhibición, presentan al campo político y cultural como universo de creencia en donde se produce y reproduce el valor del objeto como fetiche, al fomentar la creencia en el poder del agente creador. Es este último quien, bajo una determinada posición de privilegio dentro del campo y con un caudal de capital simbólico, puede generar tal puesta en valor.

En el caso del Templo Mayor, fue el presidente el que orientó esta fetichización haciendo que el monolito multiplicara su valor patrimonial al ser conocido y reconocido como objeto simbólico de carácter nacional antes que cultural, con una lectura acotada en esa idea de “nacionalización”. Tal labor axiológica intentó acrecentar el volumen de capital de José López Portillo, y en general del campo burocrático, para garantizar el éxito de sus políticas oficiales. Este deslizamiento aparentemente superfluo entre objeto cultural y objeto nacional es en realidad uno de los motores importantes en las estrategias de patrimonialización, que quiere hacer olvidar que las naciones son realidades históricas, artificiales y voluntarias (Thibaud, 2007, p.13) y que además, en el contexto del Templo Mayor, se quiso hacer ver como algo “natural” dada “la estrecha relación existente entre el centro de la capital, el patrimonio y el Estado” (Monnet, 1995, p.256). En efecto, esta estrategia consiste en hacer pensar la nación como un elemento valioso anterior al presente, soterrando el hecho de que más bien sea producto de sus estructuras objetivas, es decir, de sus “instituciones” y de sus estructuras mentales —en lo que suele llamarse “mentalidades” (Lenoir, 2012,

p.26)—, de tal modo que el cambio de estatus de patrimonio cultural a patrimonio nacional convierte a los objetos en artefactos políticos, con lo que se homologan el uso patrimonialista y el uso público bajo eufemismos que disfrazan las estrategias institucionales al hablar del patrimonio de la nación o del pueblo de México (Vázquez, 1996, p.3).

La implementación del Proyecto Templo Mayor generó obviamente un cambio de posiciones, trayectorias y estrategias, no solo dentro de los campos de producción cultural y por consiguiente en los campos específicos de la arqueología y la restauración, sino, más veladamente pero con mayor importancia, en la interacción de los campos político y económico. Por ejemplo, es ilustrador el comentario del arqueólogo y profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Enrique Nalda, acerca del proyecto diciendo que en realidad fue “una habilitación tardía que satisfizo más una preocupación personal que una necesidad social” (Nalda, 1993, p.129). Es Vázquez quien cita lo anterior, especificando que no se sabe a quién se dirige el comentario de Nalda, si a Matos o a López Portillo, pues tal confusión es factible en ambos (Vázquez, 1996, p.180); en todo caso, la consagración de la piedra aseguró la puesta en escena de un aparato social que, bajo la imagen de la reivindicación cultural y el interés por rescatar y salvaguardar la identidad nacional, otorgó al presidente mexicano nuevas propiedades sobre su posición de poder dentro del espacio social. En efecto, para López Portillo, este evento promovió el perfil intelectual de su personalidad que tanto gustaba mostrar como parte de su manejo del poder y le ofreció la oportunidad de renovar la iconografía nacional desde esa visión hegemónica. Como “principio de jerarquización interna”, de acuerdo con los términos de Bourdieu, la difusión de su perfil humanista pudo contribuir entonces a afianzar su autoridad en los espacios políticos, además de ayudar a revalorar su imagen ante los sectores populares en un momento en que la crisis económica se agudizaba y obligaba a no creer en la autoridad gubernamental.

López Portillo buscaba, en medio de esta compleja y agitada situación de cambios acelerados entre la sensación de un enriquecimiento

inusitado del país y la constatación de un pésimo manejo administrativo del estado, lograr que el capital cultural otorgado por el Proyecto Templo Mayor sirviera a esta otra forma de capital desde las trincheras ideológicas y nacionalistas, y no tanto desde los espacios políticos consagrados. El 1 de septiembre de 1981, un mes después de haber redactado el prólogo del libro sobre el Templo Mayor, José López Portillo evoca puntualmente, durante su V informe de gobierno, el tema de la conservación del patrimonio cultural:

En el campo de la cultura el Estado mexicano ha definido su política conforme a los principios de respeto y libertad de creación, estímulo a la producción cultural, participación en la distribución de bienes y servicios culturales y preservación del patrimonio cultural de la nación. Todo ello forma parte de la definición de nuestra democracia (López Portillo, 1981).

Es en ese mismo informe deja entrever su preocupación por recuperar una credibilidad política, al afirmar que “al inicio de la década de los ochentas, la sociedad mexicana cumple mejor su responsabilidad social, política y económica [y] se ha logrado lo más preciado: conciliación nacional y confianza pública” (López Portillo, 1981).

Usando los términos de Gilberto Giménez cuando analiza el VI informe de gobierno de López Portillo (Giménez, 1983), podemos afirmar que en el caso del Templo Mayor, el presidente operó una doble estrategia: la primera, para transmutar el hallazgo arqueológico en acontecimiento político, y la segunda, para transmutar este acontecimiento político en un rito. El prólogo del libro sobre el Templo Mayor antes citado es la “materialidad discursiva” (cf. Conein, Courtine, Gadet, Marandin & Pêcheux, 1981) de esta alquimia simbólica, es decir, es un discurso que constituye

[...] nuevas materialidades, hechos, experiencias y acontecimientos [...] como todo rito, tiene por función reafirmar determinados

valores y lealtades. En nuestro caso, se trata de legitimar la soberanía y la majestad del Estado [...] invocando los supremos valores de la nación (Giménez, 1983, pp. 507-508, 517).

Por supuesto que los profesionales del patrimonio no solo tenían conciencia de esta estrategia sino que, además, intentaban que los acontecimientos financieros no redujeran el impulso arqueológico ni afectaran consecuentemente su respectiva posición dentro del campo. El mismo Matos relata la anécdota de la broma que hizo a los presidentes López Portillo y James Carter durante su visita al proyecto arqueológico, a propósito de su temor de encontrar petróleo si las excavaciones continuaban en el Templo Mayor (Matos, 1998, p.16). Desde esta perspectiva, la aparición y multiplicación de los macroproyectos culturales durante su mandato, transparentan el modo de operar de las políticas culturales en la administración pública. Por ello, su característica común fue la de ser los instrumentos de descubrimiento y valoración de la identidad y de la historia para el pueblo de México. Esta identidad, vista como una línea continua y sin conflictos en el espacio y en el tiempo, fortalecía a través de esos proyectos culturales la estrategia política:

El sexenio durante el cual se dio el hallazgo fortuito de la Coyolxauhqui, descubrimiento realizado en 1978, que dio pie al rescate arqueológico y a la posterior construcción del Museo del Templo Mayor había sido marcado por el *boom* petrolero, el cual permitió impulsar proyectos de restauración de monumentos en el Centro Histórico (Palacio Nacional, Catedral, Archivos del Ayuntamiento, etc.) y alentó al Estado en su búsqueda de legitimación a través de la recuperación del pasado prehispánico (Rosas, 1992, p.12).

Sin embargo, hay que considerar, desde otro punto de vista, que las tácticas para la acumulación de capital a partir del juego identitario son mucho más complejas que la realización y el impacto de un dis-

curso, y en ellas entran en juego situaciones sociales que, sin estar bajo el control de los grupos dominantes de un campo, pueden cambiar la trayectoria de los agentes involucrados; así, al mismo tiempo que López Portillo erigía en monumento nacional el monolito de la Coyolxauhqui, el naciente neoliberalismo, que en México se afianzó a partir de la crisis de 1982 (un año después de la aparición del libro sobre el Templo Mayor), provocó una transformación importante en los imaginarios sobre la nación. Al pasar de una economía proteccionista a una de libre mercado, la crisis económica repercutió en el pacto de corporativismo que había sostenido al régimen durante décadas, con lo que el discurso político acerca de la revolución de 1910 dejó de ser una fuente de legitimidad para el estado y sus políticas y comenzó a representarse como un lastre del pasado que tendría que ser superado (A. Leal, 2014, p.444). Es por ello que en este nuevo contexto, el imaginario del pasado indígena se concentró en la arqueología, desplazando la identidad fraguada a partir de la idea del pueblo revolucionario.

Se trataba, ante todo, de “rehacer la nación”, de integrarla, como bien lo había redactado el presidente en el citado prólogo, y aunque esta idea de rehacer la nación se había ya gestado con anterioridad y respondía a un largo modelo de patrimonialización (Gándara, 1992, p.10), el monolito de la Coyolxauhqui procuró un buen apoyo para ese fin. Pensar en un México uniforme, concentrado en sus orígenes y amalgamado por el pasado, fue una manera de poner el acento del presente a la luz de un determinismo histórico que, bajo la idea identitaria, sirvió y continúa sirviendo para excluir. Hablar de identidad en singular es, por ello, ilusorio. La identidad siempre es múltiple. No es un dato que se pueda constatar. El antropólogo Emmanuel Terray (2007, p.15) añade al respecto que la identidad es una historia, porque una parte de nuestra identidad nos es legada por el pasado; es una estrategia, porque se fabrica en función de nuestros intereses; y es una representación, porque se trata de la imagen que damos de nosotros mismos. La noción de identidad nacional, en singular, es un instrumento históricamente determinado; siempre ha servido para excluir, a pesar de lo que

digán los discursos actuales. Revestida de un poder capaz de otorgar una identidad basada en el pasado glorificado, la Coyolxauhqui devino historia, estrategia y representación, encontrando en los campos de producción cultural un verdadero nicho para adorarse.

DE LAS VENTANAS DEL PASADO A LAS “VENTANITAS EN LAS BARDAS”: UNA CUESTIÓN DE ÓPTICA

A casi 40 años del hallazgo, el Proyecto Templo Mayor sigue vigente como uno de los principales eventos culturales del país. A lo largo de esas décadas, nuevos hallazgos y excavaciones, así como un trabajo sostenido de investigación y de divulgación a través de publicaciones y conferencias, han permitido una mayor comprensión del pasado indígena de México.

A la par de la versión oficial, el proyecto ha suscitado interpretaciones polisémicas sobre la identidad mexicana que reflejan diferentes formas de apropiación y de consumo cultural. Ana Rosas enfatiza esta pluralidad al poner de manifiesto la percepción de los diversos sectores sociales sobre esa institución. Su estudio es un telón de fondo que ayuda a complementar y profundizar en las implicaciones y consecuencias de la puesta en marcha del proyecto a raíz del hallazgo de la piedra de la Coyolxauhqui:

Los investigadores del Museo del Templo Mayor también se diferencian de los guías que se presentan en la plaza, sobre los que, con alguna excepción, no tienen una buena opinión. Argumentan que quieren mitificar al mexica, que son de baja condición social y niegan los sacrificios humanos aunque haya evidencias arqueológicas de ellos y, opinan en general, que “no tienen idea de lo que dicen”. Estos dos discursos, el del museo y el de los guías informales, buscan ofrecer interpretaciones opuestas del pasado mexica: por una parte, el MTM proclama como objetivo central la desmitificación de dicho pasado y, por la otra, los guías, en su intento por revalorar

el mundo prehispánico, acaban engrandeciéndolo y mitificándolo. Curiosamente, por lo menos en cuanto a sus objetivos, estos guías tienen más coincidencias con el Estado en cuanto al papel que el pasado prehispánico debe desempeñar en la construcción de la nacionalidad y la identidad mexicanas. Su discurso sobre la grandeza del mundo azteca resulta así más oficialista que el del propio museo (Rosas, 2006, pp. 259-260).

Con el mismo enfoque, Jacques Galinier (2011) se aboca a examinar la relación conflictual que existe entre los arqueólogos y danzantes en la lucha por la legitimidad territorial e histórica. Por un lado, con los representantes de un aparato de estado físicamente presente (en el Palacio Nacional) y protagonista en las excavaciones del Templo Mayor, conducido por los investigadores del INAH, “científicos modernos” (López, 1993, p.15), quienes son capaces de vehicular una historia que se construye como oficial a través de los museos y universidades. Por otro lado, con los ritualistas que recrean un dispositivo escénico inspirado libremente en la religión imperial anterior a la conquista (De la Peña, 2012). Así, este conflicto de legitimidades muestra claramente la separación entre la historia institucionalizada, grabada en la piedra de los monumentos, en los archivos, en el saber universitario, y aquella otra historia llevada por los adeptos a una religión prehispánica revisitada. Para la mayoría de la población —no inmiscuida en este juego de territorialización identitario—, tal conflicto no es aparente: los danzantes representan una especie de antesala del Templo Mayor. En efecto, para los profanos, quienes han asimilado que el Templo Mayor es la prueba y la presencia de un pasado mítico del cual son herederos, el colorido y el folclor de los danzantes no son sino la actualización de lo que los monumentos guardan silenciosamente dentro de los museos.

Bajo el auspicio de investigadores e intelectuales que ostentan el monopolio de la legitimidad cultural, el monolito de la Coyolxauhqui ha sido instrumentalizado como una estrategia de producción de capital y de ascensión de posición frente al campo del poder. Aun-

que algunos de ellos promueven la desmitificación, tanto del objeto como del evento cultural mismo —el rito de consagración en términos de Bourdieu—, su esfuerzo no ha logrado sino reproducir el orden simbólico establecido por el discurso oficial del hallazgo, al estar sujeto a las necesidades externas políticas y económicas de los proyectos culturales.

Por otra parte, resulta claro que al interior de la fracción social conformada por investigadores, intelectuales y profesionales que trabajan en el ámbito patrimonial existen jerarquías y diferencias de intereses, posiciones, trayectorias y acumulación de capital, por lo que no se puede enfundar en un solo plano esa intención desmitificadora de todos los investigadores que describe Rosas (1992, p.13). Al contrario, conviene tener presente la complejidad y diversidad de situaciones y trayectorias de los numerosos agentes que participan en la lucha dentro de un campo determinado. Aunque, por otra parte, las principales acciones de esta lucha están dadas, de acuerdo con Bourdieu (1998a, p.251), entre los agentes que comparten la posición de dominación en el espacio social. Ejemplos de esta visión nacionalista son las palabras de un funcionario de la Dirección de Monumentos Históricos del INAH, citado por Sonia Lombardo en 1985: “Los monumentos tienen un valor como símbolos de identificación ideológica, de unificación y de reforzamiento de la unidad nacional” (Melé, 1998, p.12); o aquellas de una restauradora adscrita igualmente al INAH, quien declara que

[...] en México, gracias al desarrollo de la antropología, el patrimonio cultural está ligado a la identidad nacional, a la recuperación y reconocimiento de valores y símbolos arraigados en el pasado prehispánico [...] una de las mayores hazañas del Estado surgido de la Revolución de 1910 fue haber creado una noción de identidad nacional y de patrimonio cultural aceptada por vastos sectores de la población [...] Por tener un pasado común este valor nos unifica, nos identifica y nos reafirma como mexicanos (L. Guerrero, 2009, p.287).

Este abuso de la semántica que agrupa patrimonio, memoria, historia e identidad en una masa informe, ilustra de manera contundente la fuerza implícita de la doxa y revela la instrumentalización de la gran mayoría de restauradores y demás especialistas del patrimonio en los procesos de legitimación ligados a estrategias de dominación. De esta manera, el restaurador queda atrapado por las ideas prefabricadas acerca de la trascendencia de su responsabilidad profesional, a la vez que acorralado por la exigencia deontológica de una teoría insuficiente. Respectivamente y por consecuencia, el bien cultural deviene para el restaurador un

[...] simple signo cultural [...] imagen fiel de la vanidad [...] fantasma de un meollo de realidad en el que vive toda consciencia mitológica; fantasma de la proyección de un detalle que sea el equivalente del yo alrededor del cual se organiza el resto del mundo (Baudrillard, 2003, pp. 89-90).

Sin contar con los instrumentos de análisis de su práctica y de sus representaciones, el restaurador *debe* dar cuenta de lo que entiende por actividad científica a través de un discurso que no traicione la lógica del paradigma patrimonial.

Aunque esta imposición tenga visos de universalidad, no se puede negar ni la heterogeneidad de posturas entre los académicos y restauradores, ni los esfuerzos de algunos de ellos por dar a conocer una versión menos idealizada del pasado. Desde la sociología de Bourdieu, tales posturas y esfuerzos son considerados como una respuesta a los procesos de apropiación o modificación de capital dentro de las dinámicas de configuración de un campo. Pero a la luz de otras perspectivas sociológicas sobre la forma en que los actores fabrican sus posturas, podemos tener un mejor entendimiento de los procesos de asimilación del paradigma patrimonial por parte de los restauradores. La noción de “hombre plural” forjada por Bernard Lahire (2013) desplaza la problemática del *habitus* hacia esferas de actuación entendidas desde

la complejidad del individuo y no solo desde las relaciones o trayectorias, como lo entiende la teoría de los campos.

En este sentido, retomando el caso de la Coyolxauhqui, es crucial contrastar la versión oficial que narra la forma en que se produjo el hallazgo y sacraliza el evento, con las declaraciones del arqueólogo Martín Arana, quien participó en el rescate arqueológico. Las diferencias entre estas dos versiones denotan las estrategias para la apropiación de capital y transparentan los conflictos e interacciones dentro del campo. Leamos la narración de Matos durante una entrevista hecha por Judith Amador en el vigésimo aniversario del descubrimiento de la Coyolxauhqui:

Corría la madrugada del 21 de febrero de 1978. Un grupo de obreros, de la Compañía de Luz, excavaba en la esquina que forman las calles de Guatemala y Argentina para realizar obras de mantenimiento. Pegaron de repente con algo duro que les impedía avanzar; al quitar el lodo y la tierra se dieron cuenta de que se trataba de una piedra con grabados. En ese momento detuvieron el trabajo, “lo cual es realmente de alabar: en la madrugada, ya con ganas de irse a dormir, en vez de romper con los aparatos y seguir trabajando. Pararon y, al día siguiente, el ingeniero responsable avisó al Instituto Nacional de Antropología (INAH) sobre el hecho. Poco después el equipo de rescate arqueológico, dirigido por Ángel García, hizo la excavación de la pieza y de algunas ofrendas”. Ésta es la crónica del hallazgo de la monumental escultura de la diosa Coyolxauhqui, uno de los más importantes en la historia de la arqueología, porque marca el inicio de los trabajos de exploración del Templo Mayor (Amador, 1998).

Con relación a esta narración de Matos, Raúl Arana nos comenta que en realidad el evento de la Coyolxauhqui no fue un descubrimiento fortuito sino la consecuencia de una negligencia institucional:

Varias fechas rondan alrededor de su hallazgo, pero esta aventura *debió iniciar “por lo menos” dos meses antes* [las cursivas son añadidas] de que el ingeniero Orlando Gutiérrez tratara de informar a las autoridades del INAH sobre lo que se convertiría en el descubrimiento más importante del siglo pasado, ocurrido en el Valle de México. Para su “afortunado” identificador, el arqueólogo Martín Arana, lo que pudo suceder hace 29 años, en torno a la aparición del monolito es que realmente *se reportó cuando no quedó otra alternativa* [las cursivas son añadidas].

Recordó que Gutiérrez, responsable de la cuadrilla que trabajaba en la zona, se presentó el 23 de febrero de 1978 y habló con él para decirle que hacía dos días que trataba de reportar la localización de una pieza de enormes dimensiones en el citado cruce.

Sin embargo —dijo Arana— “durante ese tiempo tuve la oportunidad de platicar con otro ingeniero, quien pertenecía al Departamento del Distrito Federal, y lo primero que me dijo fue: ‘Estos están violando la ley! ¡Y la excavación no debía ser tan grande!’. La autorización para realizar un pozo de sondeo cerca del lugar del hallazgo, para ver la pertinencia de colocar un transformador, se dio con tres meses de anterioridad”.

“La excavación que pude ver casi a la medianoche del 23 de febrero, medía aproximadamente cuatro metros de diámetro, no un metro, y dejaba al descubierto casi la mitad de la pieza: el penacho, la espalda con el cráneo en la cintura, y parte de una de las extremidades. Eso era lo que se apreciaba saliendo del fango”, recordó.

De acuerdo con el maestro, es posible que los primeros indicios del descubrimiento de Coyolxauhqui se dieran desde diciembre de 1977, momento en el que personal de Luz y Fuerza del Centro topó con el inicio de la misma.

“Pensaron que era más pequeña y la trataron de definir. Hasta que ya no les quedó otra más que reportarla y ver qué hacían con la ‘*papa caliente*’ que se habían encontrado”, adujo.

“Era muy difícil que esos señores hicieran ese pozo en tres días, debieron hallarla por lo menos dos meses antes. Nosotros, con todo el apoyo del Departamento del Distrito Federal, con maquinaria, trabajando día y noche para liberarla, tardamos hasta las 04:35 del 1 de marzo para tenerla completamente al descubierto”, recordó (Notimex, 2008).

Cabe mencionar que el trabajo apresurado del equipo de salvamento arqueológico se debió precisamente a la visita que López Portillo efectuaría ese 1 de marzo de 1978.

Así, bajo esta estrategia de mitificar el pasado, se impulsó un dispositivo ambivalente entre la pertenencia y la exclusión que buscaba, por un lado, fomentar en los sectores dominados el sentido de pertenencia a una estirpe gloriosa, suponiéndose parte de un origen cultural superior al actual y, por otro lado, conformar una barrera que excluye a tal sector de los objetos que se han calificado como estandartes de una identidad nacional. Esta doble intención del juego ha constituido la estrategia para la acumulación de capital y la permanencia de una hegemonía. Muestra de ello es la permanencia del discurso oficial a cargo del mismo Proyecto Templo Mayor, como puede leerse en la página oficial del Museo Templo Mayor del INAH y citada en la presentación del 27 aniversario del museo, en donde se repite la fórmula narrativa de aquella primera versión de Matos:

Todo comenzó la madrugada del 21 de febrero de 1978, cuando trabajadores de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro descubrieron el gran monolito de la diosa Coyolxauhqui, justo en la esquina de las calles de Guatemala y Argentina. Aquel hallazgo fortuito dio inicio a uno de los trabajos arqueológicos más relevantes del siglo XX, el Proyecto Templo Mayor (Alcalá & Ortiz, 2014).

Pero además, respecto a esta doble intención del juego, es el mismo Arana quien nos proporciona una imagen lúcidamente material de

la construcción de fronteras de los campos y de sus efectos de exclusión-consagración cuando menciona que la noticia del hallazgo:

[...] fue difundida por radio, televisión y por la prensa extranjera y de inmediato toda la gente empezó a visitar ese lugar como si fuera una peregrinación a la Villa de Guadalupe, día y noche y de manera continua. Eran colas y colas de gente. Desafortunadamente para la gente de la ciudad estuvo prohibido, nunca vio los trabajos de excavación. Se hicieron algunas ventanitas en las bardas para que se asomaran y vieran los trabajos que se llevaban a cabo al interior. Era una visita obligada (Notimex, 2008).

La intención de Arana de comentar y a su vez “sacar a la luz” la verdad sobre las condiciones del hallazgo del monolito, no está desligada de su trayectoria académica, pues responde a esta otra trayectoria que lo ha llevado a su actual posición dentro del campo de producción cultural.

Se muestra así la relación estrecha y desigual entre el sector en el poder del campo político y el de la producción del patrimonio cultural:

[...] en el caso del Museo Templo Mayor asistimos a la intersección de dos campos, el político y el científico, en la cual diferentes agentes culturales luchan por legitimar sus respectivos espacios de acción y por imprimir en el museo una orientación particular sobre el papel que debe desempeñar en la construcción de la nacionalidad y la identidad mexicanas (Rosas, 1992, p.12).

Estas dinámicas de poder, de las cuales los procesos de patrimonialización son su principal instrumento alquímico, tuvieron también como consecuencia otra consagración: la de las disciplinas dedicadas al patrimonio cultural. Patrimonialización disciplinar desde la que se puede explicar la prolongación analógica de la arqueología mexicana que hace Matos a partir de la imagen de la profesión de arqueólogo dada por Howard Carter en su libro *La tumba de Tutankhamón*:

Para la mayoría de los arqueólogos es sorprendente la creciente atención popular que recibe ahora nuestra ciencia. En el pasado hacíamos nuestro trabajo felizmente, interesándonos por él, pero sin esperar que los demás expresaran algo más que una moderada cortesía al referirse a nosotros; ahora, de repente, nos encontramos con que el mundo se interesa por nuestra actividad con una curiosidad tan intensa y ávida de detalles que se envían corresponsales especiales con crecidos sueldos para que nos entrevisten, informen de nuestros movimientos y se escondan tras las esquinas intentando sonsacarnos algún secreto (Carter, 1998, p.41).

Aún con las diferencias cronológicas y geográficas, lo escrito por Howard Carter puede aplicarse a diferentes lugares y épocas al traslucir los procesos de fabricación del patrimonio. Su texto, escrito con la finalidad de describir su experiencia, es rico en detalles que muestran los diferentes aspectos de la patrimonialización, como el evocar que un trabajo desapercibido es más feliz, el crecido interés por la arqueología y la inversión financiera para su mediatización, aspectos que coinciden con la creación del Proyecto Templo Mayor. Además de lo anterior, el “tratamiento personal” de la presidencia de la república respecto al descubrimiento del monolito de la Coyolxauhqui, la reacción de los medios de comunicación y la consecuente creación de discursos y aun de productos asociados (timbres, billetes, monedas, etc.), jugaron un papel central en este proceso de canonización disciplinar a partir del cual no solo la arqueología sino las disciplinas asociadas o con relación al patrimonio cultural —y la restauración entre ellas—, experimentaron una nueva percepción por parte de los profanos de los campos de producción disciplinar, concretamente por medio de un renovado imaginario de identidad nacional. Estos procesos de construcción simbólica, sin embargo, ya estaban presentes en el nacionalismo mexicano implementado por los criollos a través de la apropiación de la antigüedad indígena (Vázquez, 1996). Nacionalismo de doble juego puesto que, al mismo tiempo que recurrió al mito fun-

dador de reivindicación de ese pasado indígena, ejerció políticas de negación, exclusión o asimilación de lo indio (Reina, 2008, p.209), en cuya ambivalencia se posibilita su actualización, pues la sanción legal de lo que es patrimonial en una nación ha sido prerrogativa de quienes gobiernan y ello se refleja en las políticas culturales y en el contenido de las historias oficiales que forman parte del sistema educativo y de las instituciones que las crean y reproducen (Novelo, 2008, p.226), como la actuación de López Portillo lo demostró en el caso del Templo Mayor. Desde el análisis sociológico, la patrimonialización hace aparentes los límites, la trayectoria y la evolución de los campos de producción cultural y refuerza su carácter heterónomo; así, las disciplinas patrimoniales, como Vázquez (1996) lo había analizado en el contexto arqueológico, experimentan un recorrido inversamente proporcional entre profesionalidad y autonomía que paradójicamente las beneficia, al hacerlas depositarias del tesoro identitario de la nación. Insistir así en que la identificación de un centro histórico es una construcción social y política y el patrimonio una invención moderna (Capron & Monnet, 2003, p.9), hace que el Templo Mayor como objeto y como evento aparezca claramente bajo esa artificialidad que permite secularizar sus discursos, al tomarlos como instrumentos de un trabajo sociológico.

Lo anterior explicita y ensancha el proceso de patrimonialización más allá del caso concreto, redefiniendo a las disciplinas patrimoniales y a los bienes culturales como entidades ritualizadas, disociadas, por lo tanto, de la vida cotidiana y cuyo origen se encuentra en la intersección de los campos de producción cultural con el campo burocrático con relación al campo del poder. La conciencia de este proceso y su respectivo análisis constituyen el punto de partida de la des-intencionalización interpretativa de un bien cultural al momento de su intervención (rescate, conservación, restauración y exhibición), pues el discurso que se maneja al interior del quehacer patrimonial por parte de los investigadores con un capital cultural alto, inmersos en la heteronomía del campo respecto al espacio social y por lo tanto pertenecientes a la parte dominada de la fracción de los dominantes, pone de manifiesto

las pretensiones y reivindicaciones de ese campo, así como el avance de sus propios intereses y proyectos de ascensión.

De este modo, la construcción simbólica de la cultura constituye el espacio de lucha de esta fracción dominada por obtener una consagración interna, al margen de cualquier intención expresa o explícita, pero abierta de alguna manera a los demás agentes a través, al menos, de dos posturas (dependiendo de la posición y *habitus* del agente): la primera, más abocada al desinterés, la “recta intención de la investigación”, el cumplimiento de la deontología y que puede estar asociada a los esfuerzos de desmitificación de la cultura y del patrimonio cultural; y la segunda, al servicio del sector dominante, que asume un interés económico y que refuerza las políticas oficiales (Bourdieu, 1998a, p.251). Ambas posturas, fraguadas dentro del campo de la restauración y del esquema de relaciones en el campo del poder, se reflejan a través de los discursos creados por quienes participan en la lucha por la apropiación del espacio social. Como se puede entender, más que posturas cerradas o caricaturizadas, son expresiones de las reglas del juego que un mismo agente puede mostrar en periodos, momentos o espacios determinados.

Un ejemplo de la primera postura se encuentra en la opinión de uno de los arqueólogos participantes en el rescate de la Coyolxauhqui, quien a través de su descripción, pareciera minimizar la importancia del monolito y engrandecer los fines de la labor arqueológica:

El arqueólogo Francisco Hinojosa, investigador del Templo Mayor, que en 1978 era estudiante de tercer año de arqueología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH y “tuvo la fortuna” de participar en el rescate del monolito. Francisco Hinojosa, en entrevista, recuerda los antecedentes de las excavaciones en el sitio arqueológico. El arqueólogo Hinojosa comenta que a nivel de proyectos del INAH, éste destaca por su continuidad a lo largo de 23 años, en los cuales no se ha detenido la producción científica, actualmente se continúan escribiendo libros y realizando nuevos y

constantes hallazgos. El descubrimiento tuvo gran importancia por el momento histórico de México y porque fue interés del presidente que se excavara, sin embargo la Coyolxauhqui para la arqueología mexicana tiene la misma importancia que una punta de proyectil del norte de Sonora, en tanto que ambos dan información (Conaculta, 2001).

Ciertamente, los dos objetos que comenta Hinojosa son fuentes de datos culturales, pero el que los dos procuren información no homologa su valoración ni sus posibilidades de utilización ideológica. Ante tal afirmación, habría que determinar primero los principios y modos de valoración de un objeto arqueológico a partir de su capacidad para brindar información. Así, esta relación directamente proporcional que describe Hinojosa, al restarle importancia a la Coyolxauhqui mientras promueve el valor de obtener información, se explica, por lo tanto, desde la posición que ocupaba el arqueólogo dentro del campo de producción cultural y concretamente dentro del equipo que llevó a cabo el rescate (Matos, 1998, p.31). Generalmente, los profesionales del patrimonio con menor capital político son los que expresan este tipo de argumentos. En el mismo orden de ideas, pero desde una posición distinta de acuerdo con su capital global, Manuel Gándara hace una afirmación muy similar a la del arqueólogo Hinojosa al describir las actividades de un arqueólogo con lucidez sobre la conformación social de la arqueología y sus repercusiones: hay tres relatos acerca de divulgación de la labor arqueológica, comenta, el primero sobre los grandes hallazgos, el segundo sobre noticias de recuperación de patrimonio arqueológico con relación a saqueadores o coleccionistas y el tercero con relación a deterioros o daños ocurridos en algún sitio arqueológico.

Y entonces que [sic] sucede, que *la gente* no tiene idea de lo que hacemos los arqueólogos en otros casos. Pero los arqueólogos no sólo hacemos esto y para un arqueólogo, como fue mi caso, encontrar maíz silvestre en Guanajuato es noticia también [...] no solo los

relatos de la arqueología espectacular (Gándara, 2013; las cursivas son añadidas).

Con una visión que parece restar importancia al monolito con relación a los monumentos coloniales, los discursos de algunos reporteros expresan claramente estos conflictos por la legitimación de distintos tipos de capital, como lo muestra el artículo de Rafael Rodríguez de la revista *Proceso* de mayo de 1978, titulado “Hacen ruinas para descubrir viejas ruinas. Incertidumbre por el Proyecto Templo Mayor”, que al tiempo que critica las políticas oficiales del gobierno respecto al proyecto, argumenta, citando a investigadores, la carencia de conocimiento:

En medio de la incertidumbre de los habitantes del centro de la ciudad, la piqueta continúa abriéndose paso en la realización del Proyecto del Templo Mayor. Públicamente, sus propósitos y contenido son confusos, pero de lo que se sabe —conjeturas basadas en declaraciones poco claras— se deduce que se trata “de una amenaza de daños irreparables para la ciudad y sus habitantes”. En un documento elaborado por un grupo de estudiosos, de cuya redacción es responsable el investigador José Antonio Rojas, del Seminario de Historia Urbana del Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, se advierte de los riesgos del proyecto y se critica la falta de información al respecto (R. Rodríguez, 1978).

Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que casi siempre los periodistas no hablan del patrimonio sino para alarmar(se) del riesgo que corre (Monnet, 1995, p.178), pero independientemente de si los periodistas tenían la razón,

[...] las excavaciones del Templo Mayor y la consiguiente desaparición de un grupo de edificios coloniales en 1982 mostraron las consecuencias de ese orden. El interés del Estado —y del presidente en turno— redundó en la destrucción de monumentos his-

tóricos al favorecer la restauración de monumentos arqueológicos [...] las fundaciones aztecas, recuerdos de un poder central con el que se buscaba establecer una filiación directa, parecen ser más útiles al poder contemporáneo (Monnet, 1995, p.279).

En comparación con los arqueólogos, los restauradores tienen un menor capital de discurso público, lo que expresa en parte la heteronomía del campo de la restauración. Las declaraciones documentadas son escasas y provienen generalmente de los sectores dominantes. Al buscar el reconocimiento de la disciplina, acrecientan, paradójicamente, el establecimiento impositivo de la cultura y la visión ritualizada del patrimonio cultural como un *mundo aparte*. El mensaje del sector dominante es el de dejar claro que la historia y la cultura pertenecen a todos pero que solo son entendibles para aquellos que son especialistas. La descripción que hace la restauradora y funcionaria María Luisa Franco, ante la relación excluyente del sector profano respecto a los objetos arqueológicos —que en México se asocian comúnmente al patrimonio prehispánico, como en el caso de la Coyolxauhqui—, es prueba de ello:

De hecho, cuando *la gente* contempla las esculturas de los dioses prehispánicos, la mayoría supone que salieron limpias, enteras (o casi) y sin problemas. No imagina que desde el momento de su creación hasta el de su descubrimiento por el arqueólogo las esculturas prehispánicas han ido acumulando una serie de datos que forman ya parte de ellas mismas y las hacen más interesantes y valiosas. Hablamos de datos tales como: la razón político-religiosa por la que cada escultura fue elaborada, la función ritual para la que se creó y se colocó en determinado lugar, las atenciones que recibió, los motivos por los que dejó de ser venerada y fue protegida cubriéndola de tierra, los daños que sufrió mientras estuvo enterrada, o bien, los cambios que experimentó al ser descubierta siglos después. *No imagina la gente* las peripecias técnicas en el descubrimiento y tras-

lado, ni los análisis químicos que generan disertaciones sobre los tratamientos más adecuados a aplicar, ni las profundas investigaciones en los libros que nos dejaron los cronistas para poder argumentar las interpretaciones que vayan surgiendo. Pero cuando *el público* va adentrándose en su historia al leer este tipo de información y observa fotografías y, a veces, hasta videos que muestran la forma en que las esculturas de los dioses fueron encontradas y excavadas, entonces comienza a percibir que existen disciplinas especializadas cuyo específico fin es cuidar no solamente a los dioses —aunque éste sea el tema que nos ocupa por el momento—, sino también darles tratamientos de conservación y restauración a todos los objetos encontrados en excavación (Franco, 1994; las cursivas son añadidas).

La utilización de términos como *la gente* o *el público* es una de las maneras más eficientes de establecer las fronteras del campo de la restauración. Tal enunciación busca asegurar la distancia entre las posiciones de los especialistas del patrimonio con respecto a los demás agentes dentro del campo y más generalmente frente a los profanos. Esto redundaría en el proceso mismo de sacralización de disciplinas y objetos que ya se ha explicado. La *gente*, desde esta perspectiva, es obviamente el sector que no pertenece al campo. El público es entendido como el espectador, el que contempla, detrás de la línea, el trabajo misterioso y especializado de la restauración. Ello demuestra el modo en que los discursos funcionan como la “vitrinización” de la restauración, que anteriormente he enunciado en el contexto museográfico. Dadas las interacciones de los diferentes campos en el espacio social, al mismo tiempo que producto de los procesos de patrimonialización, la restauración —debido a su connotación heterónoma— presenta una figura de autoridad y privilegio ante los sectores con menos capital, especialmente cultural y simbólico, al igual de lo que ya se ha descrito con respecto a la arqueología.

Junto con las declaraciones de María Luisa Franco, las expresadas por Juan Alberto Román cuando era director del Museo Templo Mayor

son ejemplo de discursos académicos acordes a las políticas culturales oficiales, que mantienen vigente la sacralización del monolito de la Coyolxauhqui. Román, a 25 años del decreto presidencial de López Portillo, actualiza igualmente la figura de la Coyolxauhqui como la dadora de las “raíces nacionales” de los mexicanos, a propósito de la exposición “El rescate de un mito, Coyolxauhqui, 25 aniversario, en el Museo del Templo Mayor”, que se exhibió del 21 de febrero al 27 de abril de 2003:

A partir del 21 de febrero de 1978 [...] se desencadenó una serie de acontecimientos que marcaron toda una época en los aspectos arqueológico, científico, académico, social, gubernamental y cultural, pero, sobre todo, *en el rescate de una parte sustancial de las raíces nacionales [...] se inició la historia de una pieza prehispánica* que había permanecido enterrada 500 años en el subsuelo del Centro de la ciudad de México. *Y el mito cobró vida a través de lo que se expresó en el Museo del Templo Mayor.* Arqueológicamente, el hallazgo del monolito marcó el inicio de una nueva fase en la comprensión y estudio de la cultura mexica [...] propició un gran interés científico y académico en la información y materiales recuperados, cuyo análisis e investigación continúa hasta la fecha [...] El impacto social en la época se reflejó en un inusitado interés no sólo en la ciudad de México, sino también en todo el país y en el extranjero, y provocó la necesidad de permitir la entrada del público a la zona de exploración, los sábados durante dos horas, para admirar a Coyolxauhqui [y] que las autoridades cerraran al tránsito vehicular las vialidades alrededor del hallazgo, y posteriormente, por decreto presidencial, se creara el Centro Histórico. Ante la magnitud, magnificencia e importancia de lo recuperado en el lapso exploratorio —más de cinco años—, surgió la necesidad de crear un recinto que investigara, conservara y difundiera ese patrimonio, lo cual dio paso al Museo del Templo Mayor. Pero la recuperación física de la pieza ha permitido también *el rescate de parte de nuestras raíces, legado que*

deberá heredarse a las nuevas generaciones de mexicanos [...] Es la piedra que se convierte en símbolo y que preservará el mito más allá del tiempo de los hombres (Román, 2003; las cursivas son añadidas).

Otros ejemplos de este seguimiento o apoyo al discurso oficial se observan en la arquitectura y la museografía. En el primero, referente al ámbito arquitectónico, el diseño del Museo del Templo Mayor, realizado por Pedro Ramírez, conformó en gran medida esta nueva deificación de la Coyolxauhqui al colocarla en el centro mismo de una especie de espiral de recintos en donde puede ser apreciada desde diversos ángulos y alturas. En el segundo ejemplo, la museografía ha beneficiado esta sacralización con el tipo de presentación teatralizada de los objetos y ofrendas. No en vano conviene recordar que el museo surgió como parte del Proyecto Templo Mayor generado por el descubrimiento de la Coyolxauhqui, aunado a la coyuntura política del sexenio de López Portillo.

Obviamente, todas estas posturas triunfalistas sobre el pasado y el patrimonio no reparan en las dificultades y la negligencia en la que incurrió el equipo a cargo de la excavación de 1978, bajo la celeridad impuesta por el anuncio de José López Portillo de que iría a “ver y a inaugurar lo que saliera” (INAH, 2012), y que probablemente ocasionaron que la policromía, que hasta ese momento pudiera haber estado conservada, se perdiera debido a un tratamiento acelerado de excavación realizado prácticamente en menos de 10 días: de la tarde del 25 de febrero a la madrugada del 1 de marzo.¹ Hay que tomar en cuenta, al respecto, que ya los trabajadores de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro habían descubierto casi la mitad de la piedra, como lo testimonia el propio Arana:

1. Hipótesis que desgraciadamente queda en especulación, pero que puede pensarse desde la lógica de la metodología de la restauración y del conocimiento de los materiales y su posible estado de conservación debido a las condiciones físico-químicas del contexto en que se encontraba el monolito.

La excavación que pude ver casi a la medianoche del 23 de febrero, medía aproximadamente cuatro metros de diámetro, no un metro, y dejaba al descubierto casi la mitad de la pieza: el penacho, la espalda con el cráneo en la cintura, y parte de una de las extremidades. Eso era lo que se apreciaba saliendo del fango (Notimex, 2008).

Así que por lo menos, si se hubiera priorizado la postura científica frente a la política, o en nuestros términos, *si no hubiera habido una sujeción de los campos de la arqueología y de la restauración al campo burocrático*, quizá tendríamos hoy un monolito que ostentaría aún gran parte de su policromía. Todo ello sin considerar los datos, materiales y elementos de interpretación que del monolito y de los demás objetos encontrados —como ofrendas y esculturas asociadas— se perdieron a la hora de la excavación. Pero de esto nadie habla, a excepción de un comentario de Matos en su libro sobre la escultura monumental mexica en referencia a la visita presidencial:

Resulta lamentable que una visita de esa envergadura provoque precipitación en las tareas arqueológicas, pues puede acarrear pérdida de información. Tanto la escultura como, poco después, las primeras cinco ofrendas asociadas a la diosa y al Templo Mayor fueron recuperadas con cierta premura por parte del equipo de rescate. Cabe señalar que en ocasiones los trabajos de rescate deben hacerse con rapidez ante el peligro de que se pueda perder el dato, pero en este caso se contaba con tiempo suficiente para que terminaran su labor (López & Matos, 2009, pp. 329, 332).

Resulta interesante saber que Matos recibió el proyecto el 15 de abril de ese mismo año, de acuerdo con lo que él mismo comenta.

La hipótesis de Arana se contrasta y refuerza con los datos que ha revelado la reciente excavación de la Tlaltecuhltli en la séptima temporada del Proyecto Templo Mayor 2007–2014: la excavación para los arqueólogos es de igual importancia que aquella de la Coyolxauhqui,

pero su instrumentalización como soporte identitario ha sido menos aparente. Además, la restauración del monolito encontrado en 2006 tardó dos años en los procesos de consolidación estructural y pictórica y continúa estudiando los 37 depósitos rituales en torno al monolito de la Tlaltecuhltli y de los más de 50,000 objetos que ellos contenían. Este nuevo hallazgo ha dado pie a un programa de investigación científica a largo plazo (López, 2014, pp. 77-78).

La comparación entre las dos excavaciones y sus contextos institucionales y políticos, salvando las obvias diferencias en cuanto a acceso y uso de la tecnología y la concepción misma del trabajo interdisciplinario, constituye un pertinente campo de estudio que desde la sociología puede arrojar elementos precisos de comprensión de las trayectorias disciplinares al interior de los procesos de configuración y evolución de los campos.

“EN MÉXICO TODO SE LLAMA AZTECA...”

Conviene preguntarse qué representa actualmente la escultura monumental mexicana —utilizando la fórmula de Matos y López— para una sociedad mexicana compuesta como un gran conglomerado de sectores y culturas y cuyo único eje de unificación pareciera ser la crisis política, económica y cultural. ¿Cómo estas adversas condiciones sociales influyen en la lectura de la identidad y del patrimonio, de la historia y de la iconografía nacional por parte de los profanos de los campos de producción cultural?, ¿cómo se articula hoy la triada centro histórico-patrimonio-estado con relación al Proyecto Templo Mayor?, ¿cómo se realizan hoy estas “bodas impuras del mito y la filosofía política”? (Paz, 1987, p.11) y finalmente ¿cuáles son sus incidencias en las dinámicas culturales y en la configuración del campo de la restauración?

Obviamente, tales preguntas exigen respuestas que aquí nos limitaremos a señalar, debido a que requieren un espacio aparte para su consecución. En este sentido, López Luján —de quien tomamos la ex-

presión que da título a este apartado— nos proporciona algunas pistas interesantes. El arqueólogo, director del proyecto Templo Mayor desde 1991, comenta en una entrevista que la Ciudad de México muestra arquitectónicamente las diversas etapas históricas y culturales por las que ha pasado. Respecto a la identidad, añade que

[...] en la ciudad de México todos los tiempos y todos los estilos conviven, [pero] el pasado siempre está presente [...] Todo se evoca en el pasado con orgullo y a manera de identidad y los políticos obviamente lo usan como un agente de propaganda y de encumbramiento [...] En México todo se llama azteca, el estadio, el banco, las tiendas. Este uso y maluso [sic] del pasado tiene diferentes ángulos, los positivos y los muy negativos [...] Los habitantes de la ciudad de México, a pesar de nuestros orígenes diversos, nos sentimos herederos de ese pasado [...] por lo menos en el discurso y nos da una identidad ya sea real o ficticia, es un elemento de aglutinación importante y que es símbolo de orgullo (Proa TV, 2012).

A partir de sus comentarios, podemos reflexionar los modos en que la identidad se sigue construyendo a partir de los mismos mecanismos de patrimonialización aplicados a las imágenes y propagandas que dictan el *ser mexicano*.

Conviene también tener en cuenta que los procesos de patrimonialización son multifacéticos, cambiantes y adaptables de acuerdo con las situaciones en las que se desarrollan y los agentes sociales que las llevan a cabo. El estudio de la patrimonialización siempre designa un objeto, un grupo de objetos, un lugar, un tiempo o época determinados y las combinaciones de estos elementos. Como acabamos de leer, en el caso del Templo Mayor, las situaciones sociopolíticas y económicas en conjunción con aquellas de la cultura institucional se apropiaron de un hallazgo fortuito para hacer emerger el proyecto. Esta aclaración busca cuestionar la lectura de los descubrimientos hechos en la séptima temporada de ese proyecto y revisar, o al menos enunciar a la luz de los

instrumentos sociológicos, las formas de interpretación identitaria que toman los distintos sectores de los campos inmiscuidos con relación a la situación actual, donde el estado ha perdido su poder de persuasión y de convencimiento. La fuerza represiva del estado, única posibilidad de un sistema decadente, juega una parte en el sistema de construcciones y representaciones simbólicas con relación a la identidad. Ciertamente, los intentos burdos de creación de nuevas iconografías solo producen mayor desconfianza y burla en diversos sectores sociales.

Un ejemplo que puede ilustrar estas nuevas “patrimonializaciones” conceptuales, desde otra parcela de la realidad mexicana que más adelante vincularé con el Proyecto Templo Mayor, es el que se refiere a las “celebraciones del bicentenario”. Se pudo leer en la propaganda masiva que el gobierno implementó para el Día de la Independencia 2010: “Tú eres México. Cumple 200 años de ser orgullosamente mexicana”, en donde la frase se acompañaba de la imagen de un rostro de mujer que evocaba la obra pictórica “La patria”, que Jorge González Camarena realizó en 1962 y que fue utilizada de 1962 a 1971 para las portadas de los libros de texto gratuitos. Esta actualización de la identidad cultural denominada “mexicanidad” nació (significativamente) a partir de los imaginarios nacionalistas políticos del estado mexicano de la segunda mitad del siglo XX, lo que significa que es una construcción política ultranacionalista que sigue siendo eficaz en la vida política y cotidiana de México (Lozoya, 2012). La creencia casi religiosa en la *mexicanidad* como una verdadera y ancestral identidad, impide concebir la identidad como una construcción histórica que funciona como una herramienta o arma en constante cambio, utilizada por los individuos y las comunidades para sobrevivir en las condiciones sociales, políticas y económicas. Lozoya nos ofrece algunos elementos para analizar los modos en que se configura el *habitus* de los grupos dominados y dentro del cual este velado “victimismo”, que es un motor de la violencia simbólica, se manifiesta con más fuerza en los discursos acerca de “las conquistas, el colonialismo, las comunidades extranjeras, los poderes imperiales” (Lozoya, 2012), entre otros imaginarios de identi-

dad. Aunado a ello, hay que considerar además que los investigadores, arqueólogos y restauradores que trabajan desde posiciones de poder, conforman la fracción dominante de este campo de la restauración y fungen como los productores del discurso oficial. La certitud acerca de que el estado, a pesar de la crisis que actualmente experimenta, es quien modela los elementos simbólicos del patrimonio como herramientas de identidad nacional, debe conducirnos a adquirir nuevas formas de conocimiento e interpretación del patrimonio cultural en general y del objeto restaurable en particular.

En el mismo sentido, debe tenerse presente la otra estrategia del estado frente a estos procesos de *mexicanidad*, la de continuar promoviendo la idealización del pasado, reforzando en los grupos y sectores sociales el fantasma ideológico que anima el sueño del retorno a esa sociedad sin falla y la creación de un nuevo mundo inspirado en la civilización prehispánica (De la Peña, 2012, p.142) y que, aún bajo discursos desgastados, sigue nutriéndose de los estratos dominados del espacio social. En tales estratos se observan grupos conformados mayoritariamente por

[...] mexicanos mestizos de origen urbano ávidos de reencontrarse con lo que consideran sus auténticas raíces, se caracterizan por la promoción de distintas actividades que tienen como finalidad despertar y revitalizar la civilización ancestral (De la Peña, 2012, p.128).

Es a través de estas actividades que ellos fraguan y reproducen, sin saberlo, las patrimonializaciones alienantes del estado. Precisamente son la figura de la Coyolxauhqui y el rescate del Templo Mayor los elementos que han tenido mayor impacto para este imaginario mexicanista (De la Peña, 2012, p.135). El Proyecto Templo Mayor, como proceso cultural, sigue proporcionando claves de lectura para entender el presente mirándolo en el espejo de las relaciones que fabrican la historia a través de sus estrategias y representaciones. Desde la perspectiva generada por este análisis sociológico, se hace posible considerar que uno de

los principales objetivos de las disciplinas dedicadas a la transmisión cultural, como es la restauración, no es otro que el establecimiento y puesta en vigor de una metodología que permita rebasar la doxa impuesta y colaborar en la construcción de un enfoque del patrimonio y de la cultura más democrático por medio de la vigilancia epistemológica que esa tarea exige. Teniendo en cuenta que frente al campo del poder, tanto la fracción dominante del campo de la restauración como la fracción dominada tendrán un carácter de subordinación, el análisis e interpretación de los objetos por intervenir deberían considerar esa sujeción sin por ello someterse a sus estrategias. Cuando los grupos sociales cuestionan las administraciones políticas, reivindican, paradójicamente, una identidad mexicana bajo iconografías inusitadas o reinventadas que, de acuerdo con Foucault (2005), pudiéramos entrever como esos intersticios desde los cuales se fraguan los procesos de resistencia; lo que pudiera ser, en todo caso, un comienzo para pensar la autonomía del campo de la restauración.

En el crisol de una disciplina

***El pensamiento requiere la lejanía
para iniciar un hablar totalmente distinto.***

BYUNG-CHUL HAN

Desde su conformación como un dominio específico en el siglo XIX, la restauración ha sido una actividad dependiente, condicionada y cohesionada tanto por diversos quehaceres científicos, humanísticos y tecnológicos, como por las situaciones políticas y económicas de diversos países y épocas. Su recorrido ha experimentado, en términos generales, la evolución que muchas disciplinas presentan como parte de su consolidación. Por esa razón, los elementos que aquí se describen como un ejercicio de apertura a nuevas posibilidades de configuración disciplinar o, dicho de otro modo, como posibilidad de transmutación —empleando el lenguaje alquímico—, son también válidos para toda actividad científica y todo dominio de acción cultural. Las tres áreas que comúnmente bastaban hasta hace algunos años para dar cuenta de la restauración en su carácter de disciplina —científica, técnica y humanística— son ya insuficientes frente a su exigencia transdisciplinaria (Vega Cárdenas, 2011b), la cual comparte también con todo campo del conocimiento y experiencia humana. Bajo estos postulados, la restauración debe resolver el dilema entre seguir reproduciendo representaciones heterónomas o generar conocimiento desde una autonomía de campo. En efecto, los restauradores enfrentan hoy, entre otros, el desafío epistemológico y social de tomar el pasado como futuro, cuyas consecuencias se extienden tanto a la materialidad como a la narratividad del objeto restaurable.

LA DOXA DE LA RESTAURACIÓN: ¿UN CALLEJÓN SIN SALIDA?

Para lograr que la restauración consolide el proceso de explicitación epistemológica que defina y actualice sus objetivos, sus métodos y su lugar frente a las demás áreas del conocimiento, resulta imprescindible, junto con los aportes de las diversas disciplinas conexas, ahondar en los modos de construcción de los esquemas culturales del restaurador y en sus mecanismos de formación conceptual que, a manera de decisiones, no solo influyen sino que estructuran la restauración misma y que delinean por ello todo acto restaurativo (antes, durante y después de la intervención). En efecto, la comprensión del patrimonio cultural en su carácter de capital simbólico, así como de los procesos de patrimonialización, es una premisa obligada en la tarea de actualización del objeto restaurable. Mientras los restauradores no tengan acceso a una formación que les permita la adquisición y manejo de estos conocimientos y de aquellos referidos al modo en que se construyen sus propias decisiones y acciones, seguirán bajo la imposición de lecturas preconcebidas de la cultura y de esquemas disciplinares confusos. No está por demás repetir que aun los datos de aparente objetividad que los estudios de las ciencias exactas ofrecen en la realización del diagnóstico de un objeto por intervenir, están condicionados por una interpretación determinada histórica, social y políticamente.

Al develar la doxa (*habitus*, prejuicios, preconcepciones, creencias) incorporada en el restaurador —disfrazada de experiencia, ética, seguimiento de criterios establecidos, fidelidad a la teoría de la restauración, consenso comunitario, conveniencia política o social por el bien del patrimonio, etcétera—, el análisis sociológico se erige como un aspecto determinante para el ejercicio profesional de la restauración, así como para la actualización de los programas de formación de los restauradores. Por ello, el hecho de mantener la idea de que estos contenidos constituyen una especialización posterior a la formación básica de un restaurador o que representan un tema meramente tangencial a los objetivos de la disciplina —pues “el restaurador no

es *todólogo*”, como versa la frase común expresada por los mismos restauradores y erigida algunas veces en axioma—, no es sino otro elemento de la doxa. No en vano a finales del siglo pasado, el reto de la formación de restauradores en México se concebía como la suma de diversos conocimientos disciplinares:

Parecería necesario habilitar a una persona con al menos tres carreras simultáneas, una de humanidades (historia, arqueología, antropología o alguna otra), otra de ciencias (química, ingeniería, analista o cualquiera otra) y aún otra más de artes plásticas (escultura, pintura, etcétera). La realidad es que ni siquiera reuniendo esas tres carreras podríamos obtener un restaurador, porque aún faltaría la esencia del ser: el criterio propio y el espíritu crítico de la disciplina, la teoría de la restauración y su ética (Camacho, 1999, p.88).

Estas preocupaciones evidenciaban la falta de una estructura propia de pensamiento y conocimiento disciplinar, es decir, una epistemología particular que solo era posible intuir, dada la sujeción que la restauración en México en esos años tenía respecto a la teoría de la restauración y, más generalmente, respecto a la visión científico-positivista de la ciencia que ya se ha descrito anteriormente. Bajo reminiscencias aristotélicas, lo que Daniel Camacho llama “la esencia del ser del restaurador”, desde mi punto de vista, no es sino esta particularidad epistemológica. En ese sentido, la fórmula de esta otra alquimia para “obtener” un restaurador no es la adición de varias carreras sino la *síntesis* metodológica de un modo de conocer.

Lo anterior pone de relieve las formas en que los restauradores han tenido que ir conjugando en su quehacer diversas áreas del conocimiento sin un hilo conductor, haciendo malabares con los diferentes conocimientos a la hora de intervenir un objeto; por esas razones, la necesidad de salir de la doxa no es sino el mismo impulso para pugnar por una vigilancia epistemológica que otorgue estructura y coherencia

a la disciplina. A la pregunta acerca de la dispensabilidad de la sociología para llevar a cabo un acto restaurativo o a los cuestionamientos acerca de que los restauradores no son sociólogos —que no todos tienen una formación humanista o que a muchos de ellos no les interesan estos temas—, podemos responder que son precisamente esas posturas las que revelan, paradójicamente, uno de los elementos sustanciales de la violencia simbólica del campo de la restauración, al mantener esta visión dóxica integrada al *habitus* proveniente tanto de los mecanismos de imposición como de esta carencia epistemológica ya comentada. Salir de la doxa implica, por lo tanto, adquirir la capacidad de dialogar con los nuevos enfoques sobre la ciencia, el conocimiento y los diferentes tipos de saberes que desde ángulos diversos pueden ayudar a la construcción de esta forma específica de acceso a la realidad que es la restauración. Ciertamente, el restaurador no es “todólogo” sino restaurador.

El proyecto interdisciplinario entre la sociología y la restauración no radica solamente en lograr que el restaurador aprenda lecciones de sociología o en integrar a un sociólogo en el equipo científico pues, aunque estas dos cosas sean positivas, no son suficientes. Se trata de provocar la transformación de las disposiciones (*habitus*) del restaurador respecto a su campo disciplinar y al campo del poder, puesto que las cuestiones de la hegemonía en general y de la hegemonía patrimonial en particular —donde se asienta la restauración—, se producen más en el capital incorporado —es decir, en las condiciones particulares ejercidas a través de las disposiciones personales y colectivas, en las maneras de ver, pensar y hacer la restauración de manera cotidiana—, que en lo abstracto y demagógico de los discursos, sean estos oficiales, legítimos, intelectuales o subversivos. La transformación de estas condiciones por otras que estén destinadas a crear un campo renovado, con una visión pluralista y autónoma de la idea institucional de patrimonio y restauración, es determinante. Para conseguirlo, se requiere invertir las reglas del juego que absolutizan el poder y lo homologan a la figura del estado, y proponer condiciones de realización

patrimonial más apegadas a una realidad heterogénea, polisémica y cambiante, a partir del ejercicio profesional. Las interpretaciones y los discursos que del campo renovado emerjan, serán parte esencial de estas nuevas disposiciones integradoras, más allá de una doxa que encierra y limita la lectura patrimonial a un acervo visto como propiedad intelectual —y muchas veces material— de los sectores dominantes. Sin embargo, sería irrisoriamente dóxico pensar que esta obra invita a la disolución de instituciones, y del INAH en particular, o que incita a actuar subversiva y sistemáticamente contra el estado. Adoptando la expresión de Manuel Gándara, se trata sobre todo de impactar de manera directa y afectiva las disposiciones de diversos grupos sociales frente a las ideas de cultura e identidad, entendiendo el patrimonio cultural como una herencia colectiva que todos compartimos en virtud de ser humanos, y que se declina en sus particularidades regionales o geográficas por encima de instituciones, ideologías y políticas culturales. La tarea, si bien es política y cultural, debe comenzar en las trincheras reflexivas que dan sustento a toda actividad autónoma, lo que requiere o exige el soporte epistemológico que he venido anunciando.

LA FORMACIÓN DE UN PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO

Actuar contra la doxa supone también integrar al corpus interdisciplinario de los restauradores (desde su formación), los fundamentos conceptuales y las bases metodológicas para la realización de un ejercicio reflexivo de su práctica profesional que tenga por fundamento la constitución del objeto restaurable como entidad epistemológica.

En referencia a las cuestiones acerca de cómo sabe el restaurador que sabe y qué es lo que sabe, las instituciones educativas tienen la responsabilidad de incorporar los instrumentos epistemológicos en los programas y políticas de formación dirigidos tanto a los estudiantes como a los restauradores formados. Además de ello, desde la periferia institucional conviene promover la creación de grupos de investigación y reflexión que enfrenten las diversas y plurales maneras de ver y

hacer restauración y que puedan, desde una autonomía institucional, aportar su contribución al discernimiento transdisciplinario y al ejercicio autorreflexivo.

Se debe salir de la trampa designada con el término *especialización* que la trayectoria de la profesionalización de la disciplina ha provocado. Un restaurador no tiene que especializarse en materias humanísticas sino que un restaurador lo es por el hecho de estar formado también en esas áreas. Así, una parte no negociable de la formación de un restaurador debe ser la comprensión de los mecanismos sociales de producción y evolución de su profesión. Por eso, conviene rememorar el recorrido que ya se ha dado en las áreas de historia, iconografía y antropología aplicadas. En este rubro, es justo mencionar que ha habido grandes aciertos por parte de los especialistas en cada materia, a pesar de que estas disciplinas, bajo un enfoque utilitario para la restauración, no se han integrado completamente como soporte epistemológico de la labor restaurativa. En efecto, la formación de la historia como instrumento de la restauración continúa siendo, en gran parte, un cúmulo de información y descripciones retrospectivas del objeto y su contexto. El giro social propuesto por la ENCRYM, a través de la actualización de sus programas de estudio en 2013, ha buscado ir en otra dirección: la creación del “Eje de Fundamentos Científico-Sociales en la Restauración” entiende la historia desde la cultura material como una indagación de “los modos de producción, la organización del trabajo, la tecnología y los sistemas de manufactura (así como) el uso y el consumo de los bienes culturales a lo largo de la historia de México” (ENCRYM, 2014a, p.38). Sin embargo, en la restauración todavía no se ha consolidado una comprensión de la historia como una modelización del pensamiento frente a la producción de interpretaciones del pasado, es decir, como una construcción del presente en el sentido que Reinhart Koselleck, entre los primeros, dio a la disciplina histórica, entendiéndola como la comprensión que ayuda a “dar consciencia del tiempo enlazando juntas todas las dimensiones del tiempo y, por ello, agotando completamente la experiencia” (Koselleck, 1997, p.238).

O, en el mismo sentido, la propuesta de François Hartog acerca de los regímenes de historicidad (Hartog, 2012), donde el objeto de la historia ya no es el pasado como búsqueda de lo acontecido sino el presente como condición de posibilidad. La antropología, cuyo fin pareciera ser la formación de animadores comunitarios o mediadores del patrimonio y no la consecución de un sistema dialógico intercultural y motor de una restauración democrática cuya finalidad, quizá controvertida y paradójicamente, no sea ya el patrimonio cultural como objeto sino la comunidad en su cultura material. La iconografía, utilizada casi exclusivamente como instrumento de identificación de elementos formales, estilísticos y narrativos y no como el medio para conocer los mecanismos de conformación simbólica o social del objeto restaurable. Pero estas insuficiencias curriculares, que no dejan de considerar a tales disciplinas como un adosamiento para la restauración, son en realidad el reflejo de la ausencia de estructura epistemológica. La síntesis cognitiva a la que aquí se invita como directriz de identidad, no puede hacerse posible si la restauración no se concibe antes como un modo particular de acceso a la realidad. Todo lo cual, por obvio que parezca, no solo no se ha estructurado sino que ni siquiera se ha planteado aún.

De la misma manera que es difícil imaginar a un restaurador que no posea habilidad manual, aunque sorprendentemente los hay, el conocimiento y el manejo de las herramientas sociológicas que buscan comprender la construcción social de la disciplina, deberían considerarse como una dimensión esencial de sus competencias profesionales. Por ello quiero insistir en que la integración sistemática y transdisciplinaria de contenidos y herramientas epistemológicas en los aspectos humanísticos, tecnológicos y científicos de la formación, representa uno de los grandes desafíos de la restauración (Vega Cárdenas, 2001), pues constatamos que el desconocimiento de estas implicaciones es el que ha determinado, en gran medida, el devenir zigzagueante de la disciplina entre diversas áreas del conocimiento. La disertación de conceptos e ideas acerca del patrimonio cultural, y más específicamente del objeto restaurable, no debe considerarse un asunto de la llamada *teoría*

de la restauración, aunque se relacione con ella. La teoría, en efecto, podría ser analizada a través de la lente sociológica, contribuyendo a la actualización y aplicación de conceptos, principios y criterios, y a su correspondiente apropiación por parte de los restauradores. De hecho, el empleo genérico e impreciso de “teoría de la restauración” para designar todo esfuerzo reflexivo, de argumentación o de “justificación”, es también consecuencia de esta falta de estructura epistemológica. Todavía no hemos atinado en la búsqueda de ese sustento que pueda responder a la interrogante identitaria. Foros y publicaciones parecen devenir la forma de pensar la restauración, como si la pregunta fuera el fin en sí misma y no el medio para construir la disciplina. Esta sensación de incertidumbre permanente, si bien nos enriquece, deja también una estela de afirmaciones que podríamos calificar de “sociología ingenua”, cuando por doquier se habla de la crisis de la disciplina o de su novedad, o aún cuando se acude precipitadamente a las ideas de Thomas S. Kuhn (2008) sobre las revoluciones científicas, para afirmar que la restauración experimenta un cambio de paradigma, haciendo de su sola enunciación, la explicación de tal cambio. Esto no es forzosamente negativo, pero lo cierto es que la restauración parece correr detrás de su propio camino de reflexión, tratando de emular los modos de evolución de otras parcelas del conocimiento, como la historia del arte, la antropología, la arqueología, o más recientemente, la museología. Este préstamo referencial dista mucho de ser una colaboración interdisciplinaria y pone a la restauración en riesgo de cambiar el fin por los medios, haciendo de tal interrogación identitaria, el *statu quo* de su actividad reflexiva.

Conviene entonces repensar la restauración como una práctica ineludiblemente colectiva que es producto de las condiciones sociales en las cuales se desarrolla. Hacer visible esta dimensión social ayuda a tener presente que todo acto restaurativo, siendo una aproximación de contextos y un diálogo entre culturas (Vega Cárdenas, 2006), constituye también, desde su materialidad, una interpretación del mundo que no es neutra, como se ha ilustrado en el capítulo anterior. Ello nos

recuerda que la restauración es una disciplina que se despliega dentro del espacio social donde se producen los conflictos de definición cultural y donde se configuran las estrategias de poder e identidad. En él, las interacciones entre el campo de la restauración y los otros campos de producción cultural inciden directamente en la percepción de los restauradores acerca de su papel como agentes culturales y del alcance social de su labor profesional.

Hoy, ante la necesidad de reestructuración transdisciplinaria que entiende a la restauración como un proceso social que se construye, reconstruye y trasforma, la sociología tiene la empresa pendiente de integrar, desde su especificidad, un análisis que participe en la constitución del objeto restaurable como un acto de ruptura epistemológica. Esto requiere dotar al restaurador de una formación sólida para analizar y comprender su mundo social y suscitar dinámicas innovadoras y alternativas de producción cultural.

Si bien “las ciencias humanas no pueden codificar más que una ínfima parte de los conocimientos y de la experiencia requeridos para asegurar la eficacia de una práctica” (Lhotellier & St-Arnaud, 1994, p.104), en nuestro caso, el estudio del ejercicio profesional bajo su condición de fenómeno histórico-social, deviene una labor permanente, sobre todo porque la restauración sigue en vías de un re-conocimiento disciplinar.

Por esa misma razón —y a pesar de ella— habría que tomar en cuenta que aun con su capacidad de “entender el mundo social”, la sociología no representa la solución a todos los cuestionamientos disciplinares de la restauración, ni cualquier otra rama del conocimiento tomada de manera aislada, como se esperó algún tiempo de las ciencias exactas, por lo que esta complementariedad de perspectivas y de síntesis plural pretende fomentar y fundamentar vías de comprensión y colaboración incluyentes, cumulativas y complementarias (Giménez, 2002). Tal señalamiento incita, por lo tanto, al diálogo crítico y al emprendimiento de acciones que actualicen la estructura conceptual de la disciplina y configuren su reconocimiento como instrumento de cambio social a

través de “marcos de referencia para definir de manera más precisa el modo de enfrentar la conservación de los bienes culturales en virtud de su valoración” (Magar, 2010, p.20).

Consecuentemente, la dinámica establecida por el uso del patrimonio no está limitada solamente por las estrategias de dominación que aquí se han abordado. En México, Bolfy Cottom ha señalado que ceñirse a una visión dialéctica entre patrimonio y poder es una verdad a medias (2004, p.9), sin embargo, sin soslayar las otras situaciones de uso del patrimonio —como por ejemplo al interior de una comunidad—, habría que precisar que se debe considerar antes la idea de poder desde la que se hace tal consideración. Así, cuando aquí me he referido al poder, no solamente designo el aparato burocrático o el estado sino también las diversas formas de imposición, a veces ínfimas y efímeras, que se producen entre los agentes de un campo y que son las que le dan cuerpo y visibilidad. El poder es entendido, entonces, no como un aparato legal en el sentido althusseriano sino como una dinámica que ejercen los participantes de un campo determinado, sea cual sea su posición: desde el poder de la tendencia neoliberal que hace prevalecer los intereses económicos particulares o privados sobre los sociales en cuanto al uso del patrimonio y sus beneficios (Cottom, 2004, p.12), hasta los conflictos de poder entre los mismos restauradores. Por ello, convendría profundizar su propuesta acerca de los procesos de refuncionalización del patrimonio, que aquí podemos relacionar con la idea de resistencia que ya Durkheim había planteado y cuyo complemento aparece en los postulados de Bourdieu. Resumiendo, podemos afirmar que una parte esencial de la resolución de las problemáticas identitarias que se presentan para la restauración, en sus diferentes declinaciones cognitivas, sociopolíticas y éticas, depende de la conformación y explicitación del paradigma epistemológico. Las reflexiones de autores como Salvador Muñoz en España, Anna Lucia Maramotti en Italia, Frank Hassard en Inglaterra, Pierre Leveau en Francia, Marcelle Scott en Australia, Isabel Medina en México, así como mis propias colaboraciones, han trabajado en esa dirección.

AUTONOMÍA Y GENERACIÓN DE CONOCIMIENTO

A lo largo de este libro, he evocado de una u otra manera el tema de la autonomía del campo de la restauración como un objetivo por alcanzar y cuya finalidad principal es que el conocimiento producido por el restaurador se constituya como una herramienta de análisis de repercusiones sociales. Pues bien, esta reflexividad permite no caer en determinismos para creer que todo el conocimiento proveniente del más acendrado portavoz es acrítico o que aquel producido por los sectores más autónomos es por ello automáticamente crítico. Así que, en este momento conviene explicitar esta idea de autonomía que, si bien es de fondo, se ha dejado hasta el final por dos razones: la primera, para evitar el riesgo de una lectura “relativista” *a priori* de los argumentos aquí desarrollados y la segunda, para invitar al lector a la relectura del texto con el fin de encontrar nuevos puntos de reflexión. De esta manera, entonces, la idea de autonomía no radica en enfrentar a dominados contra dominadores, ni aun en suscitar la lucha o emancipación de unos sectores respecto a otros en sus relaciones internas y externas a su campo de pertenencia sino en una labor indisociable de la democracia cognitiva en un sistema de interdependencias. Así lo expone Bourdieu en su diálogo con el artista H. Haacke al hablar de la relación de los intelectuales y artistas con el estado, al afirmar que

[...] la defensa de la autonomía [...] no se limita a un corporativismo estrecho. Si bien se la considera efectivamente como la mejor garantía de un progreso de valores universales que beneficia al conjunto del espacio social, es necesario entonces convenir que la defensa contra las amenazas que pesan sobre ella no es reductible a la preservación celosa del territorio de los intelectuales. No hay que olvidar que el intelectual crítico necesita del Estado para automodelarse (Bourdieu & Haacke, 1994).

Por ello, cabe insistir una vez más en que la autonomía de un campo siempre es relativa o, más exactamente, evolutiva, así como lo son también su demarcación y su constitución, pues siempre se basan en su carácter relacional. Así, la emergencia o la desaparición de un tipo de capital en un campo determinado depende siempre del valor asignado a otros capitales, es decir, un capital es una red de relaciones, valores e intercambios que cada campo pondera en un momento determinado de su trayectoria. De esta manera, la dinámica de un campo se dibuja a partir de la economía general del poder que estructurando ese campo rebasa, sin embargo, su delimitación o frontera. La autonomía cobra razón solo a partir y por medio de un proceso sociohistórico determinado bajo condiciones específicas. Lo interesante es ver, entonces, que los grupos y agentes inmiscuidos en las luchas de conservación o de subversión de un campo modelan parcialmente estas condiciones sociohistóricas. Con ello, el término de autonomía como herramienta conceptual y metodológica, desde el pensamiento de Bourdieu, no representa ni una utopía ni tampoco un determinismo entendido etimológicamente como destino o fatalidad sino una posibilidad de libertad pues, de acuerdo con las ideas de Cornelius Castoriadis, citadas por Arnaud Tomès y Philippe Caumières,

[...] una sociedad autónoma es una sociedad que, consciente de su auto-institución, no cesa de interrogarse sobre el sentido de ésta y de retomar su elaboración; una sociedad consciente donde el poder no proviene sino de ella misma y que es asunto de todos. En suma, una sociedad autónoma se concibe como una sociedad propiamente democrática (Tomès & Caumières, 2011, pp. 81-82).

Esta idea se relaciona explícitamente con las ideas de democracia cognitiva y desposesión del saber que Edgar Morin desarrolla en su libro sobre el método (2006, pp. 169-172). Para el campo de la restauración, tal democracia ostenta irreductiblemente un carácter epistemológico que redunda precisamente en esa posibilidad de autonomía que Bour-

dieu expresaba con el término de revolución simbólica. Es desde ahí donde la aparente visión utópica de Castoriadis puede tomar un giro praxeológico y por lo tanto realizable. Esta posibilidad, establecida desde la teoría, tiene que contrastarse con la realidad actual e histórica de la disciplina.

La legitimación de la profesión, que en México se lleva a cabo principalmente por el INAH, experimenta aún la tensión entre los intentos extragubernamentales frente a las ideologías del estado traducidas por las estructuras y políticas culturales oficiales. El caso de la ECCO, que integra especialistas de la restauración de varios países, demuestra que el reconocimiento y profesionalización de la disciplina pueden ser desarrollados desde estructuras o colectivos que, sin estar al margen del estado, son independientes de él. Bolfy Cottom afirma que si el INAH no existiera, habría otra institución que llevaría a cabo las tareas que el instituto tiene a su cargo, como son la investigación, la formación y la legislación del patrimonio cultural (INAH, 2014). Pues bien, parte de la autonomía de la profesión radica en poder establecer otro tipo de espacios de discusión y de decisión que no dependan, al menos directamente, de los sistemas e instituciones políticas. Dejando de lado la cuestión de si debe o no existir el INAH, se trata de aprender a actuar autónomamente en medio de las estructuras existentes, promoviendo una participación local e internacional, así como disciplinaria e interdisciplinaria, de los agentes del campo de la restauración.

Desde esta perspectiva, puede entenderse el enfoque de la sociología de Pierre Bourdieu hacia la construcción de un pensamiento crítico de las prácticas sociales concretas, cuyas repercusiones originen formas nuevas, horizontales, críticas y democráticas de estructuración social. Para superar los esquemas identitarios propuestos por el estado, es necesario ubicar a los bienes culturales en un espacio público transnacional para liberarlos de la estrechez nacionalista y de la mera competencia por las clientelas. Se trata de que sean parte de la conversación que hoy trasciende las fronteras acerca de cómo construir nuevas formas de conocimiento, comprensión y ciudadanía globales

(García Canclini, 1999, p.18). En efecto, las problemáticas aquí expuestas en el contexto mexicano son compartidas o experimentadas bajo diversas modalidades y matices a escala internacional, especialmente las que conciernen al alcance social del acto restaurativo.

De este modo, las interpretaciones que el restaurador lleva a cabo de los objetos restaurables conforman, a través del discurso, un producto cultural que no es ni “ciencia histórica” ni “ficción narrativa” (Visacovsky, 2004, p.153) sino modelización de la realidad social. Esta característica intersticial del discurso es determinante para el acto restaurativo como sistema dialógico con relación a la temporalidad de la triada objeto restaurable–sujeto restaurador–campo de la restauración, puesto que

[...] el pasado se conoce y se moviliza por el presente, porque es a partir del presente donde se establece la relación analógica con el pasado. Esto quiere decir que cada proposición sobre el pasado es una proposición sobre el presente, aunque ideológicamente pareciera que, de acuerdo con [Valerio] Valeri (1990: 160–162) es el pasado el que justifica el presente (Visacovsky, 2004, p.164).

La interpretación como capacidad narrativa puede constituir un medio eficaz de democracia cognitiva al actuar como obstáculo, tope y punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta al poder, ya que si el discurso trasporta y produce poder, también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo (Foucault, 2005, p.123). Pero su elaboración no se lleva a cabo únicamente por el restaurador de manera individual sino como el producto del colectivo científico y de la comunidad o grupo social que detente, construya o modifique el patrimonio. Como el campo de la restauración participa en los diversos campos que conforman el espacio social, uno de los retos actuales implica el sacarla de su confidencialidad e intentar darle una consideración y una adhesión públicas en la afirmación de su especificidad cultural, científica y técnica (May, 2012). En suma, las reflexiones sobre las

fronteras disciplinares de la restauración nos hacen ver estas otras que conforman su ejercicio sociopolítico pues, en efecto, las decisiones en torno a la conservación, antes de ser técnicas, son siempre culturales (Magar, 2010, p.21) y políticas, cuestión que ya Philippot había señalado al invitarnos a no olvidar que los problemas técnicos de la restauración son una consecuencia de los problemas culturales (Philippot, 1985, p.7). De esta manera, los postulados aquí desarrollados no buscan la lectura fácil del recetario ni del manifiesto doctrinario, normativo o deontológico, ni mucho menos del texto inspirador pues, como decía Frantz Fanon, los entusiasmos son engañosos. Tratando de objetivar su alcance, esta disertación promueve un planteamiento reflexivo para emprender un proceso epistemológico de identidad social y de renovación del pensamiento sobre la restauración, al mismo tiempo que ofrece a los restauradores la visión de una alternativa democrática para no permanecer como los portavoces de la sin razón de estado (Vázquez, 1996, p.99) y saber negociar su objeto de estudio con otros actores sociales en la generación de conocimiento a través de la recuperación, interpretación y narración de la cultura y de la sociedad. Más concretamente, a partir de la actualización del objeto restaurable.

DEMOCRACIA COGNITIVA Y DERECHO A LA NARRATIVIDAD

En las páginas anteriores, he manifestado la posibilidad de una democracia cognitiva para el campo de la restauración a partir de la cual los restauradores reivindiquen los principios de su legitimidad y se constituyan en agentes de cambio social y de realización humana, antes que instrumentos de reproducción del poder. Tal esfuerzo se dirige a reinventar las trayectorias marcadas por la utilización del patrimonio cultural, sabiendo que el destino es, sobre todo, una construcción social. Parafraseando a Roger Brunet acerca de su desciframiento del mundo (2001, p.18), diré que siempre habrá ineludiblemente un restaurador para canalizar, producir, reproducir o imponer diversas representaciones, por lo que la cuestión de fondo no radica en el hecho de

ser productor o mediador de representaciones sino en la elección o la creación de las representaciones que se quieren legitimar. Para la restauración será posible, entonces, trascender los sistemas impuestos de reproducción proponiendo representaciones desalienantes a través de la ya descrita des-intencionalización del discurso patrimonial. Desde esta perspectiva, García Canclini nos recuerda que el fin de la restauración no es perseguir la autenticidad o restablecerla sino reconstruir una *verosimilitud histórica*, puesto que así como el conocimiento científico no puede reflejar la vida, tampoco la restauración logrará abolir la distancia entre realidad y representación. Toda operación científica o pedagógica sobre el patrimonio es un metalenguaje; no hace hablar a las cosas sino que habla de y sobre ellas (García Canclini, 1997, p.85). Así, desde mi perspectiva sociológica, la restauración deviene un espacio de acceso al conocimiento heredado pero también de producción de nuevos conocimientos, es decir, un espacio epistemológico y narrativo que concibe la democracia cognitiva como una acción frente a las asimetrías del campo en su participación con grupos y sectores cuya “identidad suele ser trastocada por los usos hegemónicos de la cultura” (García Canclini, 1997, p.86). Pensar esta democracia cognitiva en el campo de la restauración significa, para los restauradores, empoderarse del derecho a la narratividad y orientarse con una actitud crítica que permita secularizar las representaciones dominantes del campo del poder (y en él del campo burocrático y de aquellos de producción cultural). Implica, igualmente, ejercer el oficio permanente y vigilante de cuestionar, tanto la lógica sobre la que descansa el orden simbólico acuñado en las actitudes institucionales y personales de los que detentan el poder dentro del campo de la restauración, como aquella otra que impone límites identitarios a la disciplina en sus maneras de hacer y de ser.

El derecho a la narratividad deviene así una proposición a destejer la mirada sobre el pasado que se ha quedado anclada en las instituciones que la han creado (Heinich, 2009, p.121) y, más osadamente, a desmantelar la memoria de las colectividades (Halbwachs, 2004)

—que también ha sido sacralizada desde las instituciones— para poder irrigar el presente. De ahí que el pasado pueda ser considerado como futuro en el sentido de posibilidad social y no solo como crónica o representación. Por supuesto que tal reflexión representa un juicio del estatus patrimonial a cargo del objeto restaurable como instrumento metodológico y entidad epistémica; en otras palabras, el acto de restauración no debe suponer el carácter patrimonial del objeto restaurable sino, principalmente y sobre todo, su contrario, es decir, poner en suspensión o en pausa existencial tal estatus para comprobarlo o desecharlo a partir de la óptica particular que supone la restauración. La pregunta que surge es entonces si esta inversión epistemológica es suficiente en metodología y en autoridad para emitir tal juicio. La respuesta es afirmativa pero bajo ciertas condiciones: la primera dicta que solo un acto reflexivo puede dar cuenta de este análisis (un acto de restauración bajo los postulados que aquí se han desarrollado es, obligatoria e ineludiblemente, reflexivo); la segunda implica repensar este análisis más allá de los esquemas axiológicos que constituyen los engranes de la máquina patrimonial. El derecho a la narratividad como un lugar nuevo de análisis y conocimiento cultural quiere evitar el escollo que supone emplear la categoría axiológica prostituida a favor de una seudocomprensión acerca de los modos de fabricar el patrimonio. Así que, tomando en cuenta que la construcción social de la restauración es algo ya consensuado y establecido, el hecho de saber que la valoración es un elemento importante en los procesos de patrimonialización, es algo igualmente evidente; por eso, el derecho a la narratividad es una forma de hacer activa y operativa tal comprensión sociológica, proporcionando un ángulo inédito desde el cual se formulen cuestionamientos igualmente nuevos que puedan, en su caso, hacer aparente la valoración como una categoría producto de la estructuración de los campos en un momento y lugar determinados. Lo anterior, que viene descrito en unas cuantas líneas, es sin embargo un proyecto cuya radicalidad e importancia no puede aceptarse ni realizarse en un solo momento, pues supone, como ya dije, cambios

de mentalidad y de formas de convivencia que apenas empiezan a gestarse por encima de los prismas occidentales que hasta ahora han dirigido nuestras ideas acerca de lo que quiere decir conocimiento, racionalidad, progreso y civilización.

Robert Castel decía que alguien es o deviene sociólogo

[...] cuando ha comprendido que el mundo no está ahí para gustarnos, que la sociedad no hace regalos, y que el sujeto social se encuentra atrapado en las determinaciones que lo rodean: sumergido por el peso de la historia y asediado por fuerzas que lo rebasan (2012).

Más allá del sesgo pesimista (o tal vez demasiado realista) de tal afirmación, este trabajo intenta provocar que tal transmutación experiencial tenga lugar también en el restaurador. De esta manera, su identidad profesional estará constituida igualmente por esta comprensión y manejo del mundo social en donde los objetos que él tiene bajo su responsabilidad material e interpretativa, son también los instrumentos. Una disciplina en tránsito no es sinónimo de indefinición. Su constante transformación, lejos de escamotear una empresa de estructuración conceptual y metodológica, la supone y la exige. Jørgen Wadum sostenía hace más de diez años que la restauración se encontraba en la encrucijada de su historia (2003). Después del camino recorrido, tal intersección no significa ni coyuntura temporal ni exigencia de elección entre posibilidades sino el lugar transdisciplinario desde donde reformular la restauración para llevar a cabo esta democracia cognitiva con sus propios recursos reflexivos. Según nos cuenta Howard Becker, en los Estados Unidos de los años cincuenta del siglo XX, los estudiantes de fisiología, convencidos de los importantes descubrimientos científicos sobre los que se basa la práctica de la medicina, se pensaban como los científicos del campo en relación con los médicos, esto llevó a uno de ellos a afirmar: “Nosotros escribimos la música que los médicos tocan” (2006, p.246). Siguiendo esta

metáfora, seis décadas después y desde el vértice de una geografía planetaria, afirmo que la restauración ha comenzado a construir sus propios instrumentos, no solo para componer y tocar la música de la transmisión cultural sino para integrarse a la gran orquesta transdisciplinaria que hoy exige la sinfonía del conocimiento.

Epílogo

*Nuestros viajes parten hacia la lejanía
para descubrir en ella
lo que es presente entre nosotros,
pero que se ha vuelto irreconocible.*

MICHEL DE CERTEAU

ARS TRANSMUTATORIA: EL OTRO LADO DEL PODER

La sociología de la restauración que aquí he desarrollado exige su continuación y su confrontación con las herramientas y modelos de otros enfoques y marcos críticos. He afirmado que todo acto restaurativo, como acto de transmisión cultural, se encuentra condicionado por los monopolios y las estructuras de poder. Por ello, una de nuestras tareas permanentes como restauradores es la de asumir y elaborar, desde otras latitudes exploradas por nuestra práctica reflexiva y crítica, las dimensiones interpretativas y narrativas del objeto restaurable como contraparte de los mecanismos de imposición. Esta actualización del objeto restaurable implica, por lo tanto, “trabajar en las borrosas fronteras entre lo real y lo ilusorio, entre la transgresión y la formación de nuevos sentidos” (García Canclini, 2013, p.21).

Si admitimos que donde hay poder, hay resistencia (Foucault, 2005, p.116), el conocimiento producido por la restauración puede constituir también la manera de encontrar el otro lado del poder, la resistencia que modela los rasgos de los grupos sociales y que, aunque no puede ser separada de la lógica de la imposición, sí puede colaborar en su metamorfosis. Pero revelar el otro lado del poder no se limita a la

dicotomía de enunciar su contrario. La racionalidad con la que aún seguimos sosteniendo gran parte del conocimiento y de la experiencia humana, quizá no sea más que otro lugar común de la matriz occidental que nos ha inventado. ¿Sabremos construir el momento para trascender sus límites?

Concebida desde un emergente paradigma epistemológico, la sociología de la restauración nos invita a dejar la casa. Viajar para descubrir. Partir a la búsqueda de posibilidades nuevas. Alejarnos a pesar del riesgo, evocado por Descartes, de terminar siendo extranjeros en nuestro propio país. Marchar... porque solo este distanciamiento nos perfilará como los nuevos alquimistas de una transmisión cultural capaz de transmutar las estrategias de dominación en condiciones sociales justas y plenas para todo ser humano.

Bibliografía

- Alcalá, Mitzy & Ortiz, Lorena (2014). *27 aniversario Museo Templo Mayor*. Recuperado el 26 de diciembre de 2014, de www.templomayor.inah.gob.mx
- Alcántara, Rebeca (2000). *Un análisis crítico de la teoría de la restauración de Cesare Brandi*. México: INAH.
- Amador, Judith (1998). *La Coyolxauhqui, una de las grandes manifestaciones escultóricas del arte mexica: Matos Moctezuma*. Recuperado el 9 de diciembre de 2008, de <http://209.85.135.104/search?q=cache:sx5pibZZ8YcJ:www.cnca.gob.mx/cnca/nuevo/reporta/coyolxau.html+cnart+mx+cnca&hl=es&ct=clnk&cd=7>
- Appelbaum, Bárbara (2007). *Conservation treatment methodology* (1a ed.). Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Arroyo, Elsa (2014). Restauración-función en la cultura de masas: crítica a “Luz renaciente. Imágenes restauradas”. *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, No.9, 94-97.
- Baranger, Denise (2008, diciembre). *La recepción de Bourdieu en Argentina y en Brasil*. Ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina. Recuperado el 20 de agosto de 2014, de <http://fr.scribd.com/doc/225553803/Baranger-Denise-La-recepcion-de-Bourdieu-en-la-Argentina-y-en-Brasil>
- Bartra, Roger (1993). *Oficio mexicano*. México: Grijalbo.
- Basile, Giuseppe (2004). Restauración e interdisciplinariedad [Especial monográfico: restauración democrática]. *Revista PH*, No.50, 40-43.
- Baudrillard, Jean (2003). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.

- Becerril, José (2003). *El derecho del patrimonio histórico-artístico en México*. México: Porrúa.
- Becker, Howard (2006). *Le travail sociologique: méthode et substance*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Becker, Howard (2010). *Les mondes de l'art*. París: Flammarion.
- Bizberg, Ilán (1999). Las transformaciones del poder político en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 61(3), 139-161.
- Blanco, Isabel (2002). Pierre Bourdieu, trayectoria de un sociólogo. *Revista Universidad de Guadalajara*, No.24, 16-21.
- Bomford, David (2003). The conservator as narrator: changed perspectives in the conservation of paintings. En M. Leonard (Ed.), *Personal viewpoints. Thoughts about paintings conservation* (pp. 1-12). Los Ángeles: The Getty Conservation Institute.
- Bonfil, Guillermo (1997). Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. En E. Florescano (Coord.), *El patrimonio nacional de México I* (pp. 28-56). México: Conaculta / FCE.
- Bonnwitz, Patrice (2003). *Primeras lecciones sobre la sociología de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bonsanti, Giorgio (1997). Riparare l'arte. *OPD Restauro*, No.9, 109-112.
- Borghese, Paola (2010). La restauration en vitrine. *CeROArt*, No.5. Recuperado el 6 de septiembre de 2014, de <http://ceroart.revues.org/1439>
- Bortolotto, Chiara (2011). Le trouble du patrimoine culturel immatériel. En C. Bortolotto (Ed.), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie* (pp. 21-43). París: Maison des Sciences de l'Homme.
- Bourdieu, Pierre (1979). Les trois états du capital culturel. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No.30, 3-6.
- Bourdieu, Pierre (1980). L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No.35, 63-72.
- Bourdieu, Pierre (1982). *Leçon sur la leçon*. París: Les Éditions de Minuit.

- Bourdieu, Pierre (1984). *Questions de sociologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1985). Dialogue à propos de l'histoire culturelle. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No.59, 86-93.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo / Conaculta.
- Bourdieu, Pierre (1997a). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1998a). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1998b). *Le mythe de la "mondialisation" et l'état social européen*. Recuperado el 16 de agosto de 2014, de <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/contrefe/mythe.html>
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. París: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2007). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (4a ed.). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2013). *Manet, une révolution symbolique: cours au Collège de France, 1998-2000. Suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu*. París: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude & Passeron, Jean-Claude (1979). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre & Haacke, Hans (1994). Libre-cambio. Una conversación con Hans Haacke. *Acción Paralela, Revista de Ensayo, Teoría y Crítica del Arte Contemporáneo*, No.4. Recuperado el 15 de febrero de 2015, de <http://www.accpa.org/numero4/haacke.htm>
- Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean-Claude (1985). *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (1998). Sur les ruses de la raison impérialiste. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No.121-122, 109-118.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brandi, Cesare (2000). *Teoría de la restauración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Brandi, Cesare (2007). *La restauration: méthode et études de cas* [Textos seleccionados por Giuseppe Basile]. París: Éditions Stratis / Institut National du Patrimoine.
- Brunet, Roger (2001). *Le déchiffrement du monde. Théorie et pratique de la géographie*. París: Belin.
- Burawoy, Michael (2005). For public sociology. *American Sociological Review*, 70(1), 4-28.
- Cadiou, François, Coulomb, Clarisse, Lemonde, Anne & Santamaria, Yves (2005). *Comment se fait l'histoire. Pratiques et enjeux*. París: Éditions La Découverte.
- Caloca, Fernando (2017). *La tercera vía: reflexión hermenéutica sobre el patrimonio histórico*. Recuperado el 23 de abril de 2017, de <http://editorialrestauro.com.mx/la-tercera-via-reflexion-hermeneutica-sobre-el-patrimonio-historico/>
- Camacho, Daniel (1999). Formación profesional de restauradores en bienes muebles. En *Investigación y docencia. Actas del 6 coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico. Conservación, Restauración y Defensa* (pp. 87-93). México: IIE-UNAM.
- Capron, Guénola & Monnet, Jérôme (2003). Una retórica progresista para un urbanismo conservador: la protección de los centros históricos en América Latina. En P. Ramírez (Coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía* (pp. 105-136). México: Miguel Ángel Porrúa / Flacso.
- Carboni, Massimo (2006). Restauro come ermeneutica pratica. Brandi e Gadamer. En M. Andaloro (Ed.), *La teoría del restauro nel novecento. Da Riegl a Brandi: atti del convegno internazionale di*

- studi* (pp. 329–334). Florencia: Università degli Studi della Tuscia / Nardini.
- Carter, Howard (1998). *La tumba de Tutankhamon*. Barcelona: Destino.
- Casas, María del Carmen & Jiménez, Mauricio (2011). *El campo de la conservación–restauración de bienes muebles en México: primeras aproximaciones a su estudio*. Recuperado el 23 de agosto de 2017, de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/foro/article/view/4569>
- Casedas, Claire (2010). La conservation–restauration en spectacle: les dessous des chefs-d’œuvre révélés dans les expositions. *CeROArt*, No.5. Recuperado el 23 de agosto de 2017, de <http://ceroart.revues.org/1473>
- Castel, Robert (2012, 23 de enero). Face à la crise, allumer des contre-feux pour inventer une société solidaire. *Le Monde*. Recuperado el 14 de agosto de 2017, de http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/01/23/face-a-la-crise-allumer-des-contre-feux-pour-inventer-une-societe-solidaire_1633321_3232.html
- Castoriadis, Cornélius (1996). *La montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*. París: Éditions du Seuil.
- Castro–Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (Comps.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Chami, Carmen (2004). *El egresado de la Licenciatura en Restauración de la ENCRYM y su problemática en el mercado laboral: la importancia de la actitud empresarial como elemento de formación profesional* (Tesis de licenciatura). ENCRYM–INAH, México.
- Champy, Florent (2009). *La sociologie des professions*. París: Presses Universitaires de France.
- Chanfón, Carlos (2001). *Fundamentos teóricos de la restauración*. México: UNAM–Facultad de Arquitectura.
- Charaudeau, Patrick (2009). *Análisis del discurso e interdisciplinariedad en las ciencias humanas y sociales*. Recuperado el 27 de agosto de 2017, de <http://www.patrick-charaudeau.com/Analisis-del-discurso-e.html>

- Chauviré, Christiane & Fontaine, Olivier (2003). *Le vocabulaire de Bourdieu*. París: Editions Ellipses.
- Choay, Françoise (1996). *L'allégorie du patrimoine*. París: Éditions du Seuil.
- Ciarcia, Gaetano (2010). De qui l'immatériel est-il le patrimoine? *Civilisations, Revue Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines*, 59(1), 177-184.
- Conein, Bernard, Courtine, Jean, Gadet, Françoise, Marandin, Edward & Pêcheux, Michel (Eds.) (1981). *Matérialités discursives: colloques des 24, 25 et 26 avril 1980*. Université de Paris X – Nanterre. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (2001). Recuperado el 24 de octubre de 2007, de <http://www.cnca.gob.mx/cnca/nuevo/2001/diarias/feb/210201/coyolxau.html>
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (2002). *En el Museo del Templo Mayor. A 24 años de su descubrimiento la Coyolxauhqui es un ejemplo de conservación*. Recuperado el 23 de septiembre de 2007, de <http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2002/feb/200202/coyol.htm>
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (2010). *Atlas de infraestructura y patrimonio cultural de México*. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <http://sic.gob.mx/atlas2010/fo/ATLAS-1a-parte.pdf>
- Consejo Editorial (1994). Introducción. *Dimensión Antropológica*, 1(1). Recuperado el 24 de agosto de 2017, de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1573>
- Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural (2014). *Plan e informe de trabajo*. Recuperado el 23 de agosto de 2017, de <http://conservacion.inah.gob.mx/la-coordinacion/plan-de-trabajo>
- Coq, Dominique (Dir.) (2012). *Apprendre à gérer des collections patrimoniales en bibliothèque*. París: École Nationale Supérieure des Sciences de l'Information et des Bibliothèques (ENSSIB).

- Corcuff, Philippe (2009). Pierre Bourdieu (1930–2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4(7), 9–26.
- Coremans, Paul (Dir.) (1953). *L'Agneau Mystique au laboratoire: examen et traitement*. Amberes: De Sikkel.
- Cottom, Bolfy (2004). Patrimonio cultural: su dimensión social y su normatividad jurídica. *Hereditas*, No.9, 8–12.
- Cottom, Bolfy (2008). *Nación, patrimonio cultural y legislación: los debates parlamentarios y la construcción del marco jurídico federal sobre monumentos en México, siglo XX*. México: Cámara de Diputados, LX Legislatura / Miguel Ángel Porrúa.
- Cornu, Marie, Fromageau, Jérôme & Wallaert, Catherine (Coords.) (2012). *Dictionnaire comparé du droit du patrimoine culturel*. París: CNRS.
- Cué, Lourdes, Carrizosa, Fernando & Valentín, Norma (2010). El monolito de Coyolxauhqui. Investigaciones recientes. *Arqueología Mexicana*, No.102, 42–47.
- Day, Robert (1995). *How to write and publish a scientific paper* (4a ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Demazière, Didier & Gadéa, Charles (Dir.) (2009). *Sociologie des groupes professionnels. Acquis récents et nouveaux défis*. París: Éditions La Découverte.
- Douglas, Mary (1999). *Comment pensent les institutions: suivi de “La connaissance de soi” et “Il n’y a pas de don gratuit”* (Anne Abeillé, Trad.). París: Éditions La Découverte.
- Dumas, Claude (1982). Nation et identité dans le Mexique du XIX siècle: essai sur une variation. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, No.38, 45–69.
- Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- Eagleton, Terry & Bourdieu, Pierre (2003). Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En S. Žižek (Comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 295–308). México: FCE.

- Eizagirre, Andoni & Urteaga, Eguzki (2013). La cultura científica en la sociedad del conocimiento. *Revista Catalana de Filosofia*, 15(2), 51-65.
- Ernaux, Annie (2002). *El lugar* (Nahir Gutiérrez, Trad.). Barcelona: Tusquets.
- Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (2012). *Informe académico junio / agosto 2012*. Recuperado el 23 de agosto de 2016, de http://www.ecro.edu.mx/pdf/informacion_publica/6_gestion_publica/K/2012/3_sesion.pdf
- Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (2015). *Informe del director general. Informe académico, tercera sesión ordinaria 2015 de la junta directiva de la ECRO. Periodo reportado: junio-agosto de 2015*. Recuperado el 4 de septiembre de 2016, de <http://transparencia.info.jalisco.gob.mx/sites/default/files/Estadisticas%20departamento%20academico.pdf>
- Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (2014a). *Plan de estudios*. Recuperado el 28 de agosto de 2017, de <http://www.encrym.edu.mx/index.php/oferta-academica/licenciaturas#plan-de-estudios>
- Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía (2014b). *Plan de estudios licenciatura*. Recuperado el 29 de octubre de 2014, de <http://www.encrym.edu.mx/index.php/plan-estudios-lic>
- Espinosa, Agustín (1981). *La restauración, aspectos teóricos e históricos* (Tesis de licenciatura). ENCRYM, México.
- Étienne, Noémie (2017). *The restoration of paintings in Paris, 1750-1815: practice, discourse, materiality*. Los Angeles: Getty.
- European Confederation of Conservator-Restorers' Organisations (2003). *E.C.C.O. Professional guidelines (II): code of ethics*. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de http://www.ecco-eu.org/fileadmin/user_upload/ECCO_professional_guidelines_II.pdf
- European Confederation of Conservator-Restorers' Organisations (2011). *Lettre de l'ECCO concernant l'assemblée générale de*

- l'ICOM-CC du 19 septembre 2011 à Lisbonne*. Recuperado el 23 de septiembre de 2014, de www.ffcr.fr/ecco-europe/19-ecco-icom-cc-190911
- European Confederation of Conservator–Restorers' Organisations (2013). *Competencias necesarias para acceder a la profesión de conservador-restaurador*. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de http://www.ecco-eu.org/fileadmin/assets/documents/publications/ECCO_Competencias_ES.pdf
- Ferro de la Sota, Hernán (1996). *Axiología en la conservación de monumentos*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Florescano, Enrique (1997). *El patrimonio nacional de México*. México: FCE.
- Foucault, Michel (2005). *Historia de la sexualidad. Volumen 1: la voluntad de saber* (30a ed.). México: Siglo XXI.
- Franco, María (1994). Los cuidados de una diosa. *México Desconocido*, No.2. Recuperado el 30 de noviembre de 2007, de <http://www.mexicodesconocido.com.mx/notas/5154-Los-cuidados-de-una-diosa>
- Galán, Ilia (2015). Novalis o la estética del todo a través del fragmento. *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*. No.14, 1–9.
- Galinier, Jacques (2011). Le montage des autochtonies. Translocalisation de la Terre Mère dans le New Age amérindien. *Topique*, No.114, 23–34.
- Gándara, Manuel (1992). *La arqueología oficial mexicana: causas y efectos*. México: INAH.
- Gándara, Manuel (2013). *Entrevista con el Dr. Manuel Gándara Vázquez sobre protección del patrimonio arqueológico de México* [Video]. Recuperado el 27 de agosto de 2014, de https://www.youtube.com/watch?v=Y_NWzi5wnkU
- García, Rosaura & Ruiz de Arcaute, Emilio (2001). La escultura policromada: criterios de intervención y técnicas de estudio. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 169(667–668), 645–676.

- García, Valeria & Schneider, Renata (1996). *El proceso de rescate, conservación, restauración y análisis como una fuente primaria de investigación antropológica: el caso de la tumba I de la estructura XV de Calakmul, Campeche* (Tesis de licenciatura). ENCRYM, México.
- García Canclini, Néstor (1997). El patrimonio cultural de México y la construcción imaginaria de lo nacional. En E. Florescano (Coord.), *El patrimonio nacional de México I* (pp. 57-86). México: FCE.
- García Canclini, Néstor (1998). Introducción: la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En *Pierre Bourdieu, sociología y cultura* (pp. 5-40). México: Grijalbo / Conaculta.
- García Canclini, Néstor (1999). *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (2013). ¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia? *Revistarquis*, 2-1(3), 1-23.
- Garza, Victoriano (2009). *Publica o perece: escritura y publicación en la universidad*. Ciudad Juárez: El Colegio de Chihuahua.
- Giménez, Gilberto (1983). La controversia ideológica en torno al VI informe de José López Portillo. Ensayo de análisis argumentativo. *Revista Mexicana de Sociología*, 45(2), 507-544.
- Giménez, Gilberto (2002). Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu. *Colección Pedagógica Universitaria*, No.37-38. Recuperado el 31 de agosto de 2014, de http://www.uv.mx/cpue/coleccion/No_3738_Coleccion.htm
- Giménez, Gilberto (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (Colección Intersecciones No.18). Guadalajara: ITESO / Conaculta.
- Gobierno Federal de México & Gobierno del Distrito Federal (2011). *Plan integral de manejo del centro histórico de la Ciudad de México, 2011-2016*. Recuperado el 6 de septiembre de 2016, de http://www.autoridadcentrohistorico.df.gob.mx/noticias/Plan_integral_de_manejo.pdf

- Gómez, Christian (2013). La restauración, oficio de alto grado de sensibilidad. *Gaceta UNAM*, 4(528). Recuperado el 24 de agosto de 2017, de <https://boletinboces.wordpress.com/2013/07/31/la-restauracion-oficio-de-alto-grado-de-sensibilidad/>
- Gómez-Urquiza, Mercedes (1997). El concepto de patrimonio, fundamento para su conservación y especulación. En *Especulación y patrimonio, 4 coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico IIE-UNAM* (pp. 37-44). México: IIE-UNAM.
- González, Carolusa (2010). El restaurador como artista-intérprete. *Intervención: Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, 1(1), 7-15.
- González-Varas, Ignacio (2003). *Conservación de bienes culturales. Teoría, historia, principios y normas*. Madrid: Cátedra.
- Grignon, Claude (2008). La réfutation dans les sciences historiques. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 46(142), 35-53.
- Grondin, Jean (2008). ¿Qué es la hermenéutica? Barcelona: Herder.
- Guerrero, Juan (2010). *La autonomía del pasado. El papel de la arqueología en los procesos de autonomía indígena*. Recuperado el 27 de marzo de 2015, de <https://arkeopatias.wordpress.com/2010/05/19/la-autonomia-del-pasado/>
- Guerrero, Luis (2009). *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones*. México: INAH.
- Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halse, William (1910). The genealogical method of anthropological inquiry. *The Sociological Review*, 3(1), 1-12.
- Hartog, François (Ed.) (2012). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París: Éditions du Seuil.
- Hassard, Frank (2006). *Heritage, hermeneutics and hegemony: a study of ideological division in the field of conservation-restoration* (Tesis de doctorado). Brunel University, Londres.
- Heinich, Nathalie (2009). *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

- Hénaut, Léonie (2010). La construction des groupes professionnels: les restaurateurs d'œuvres d'art en France et aux États-Unis. *Formation Emploi: Revue Française de Sciences Sociales*, No.110, 49-62.
- Hénaut, Léonie (2011). Capacités d'observation et dynamique des groupes professionnels: la conservation des œuvres de musées. *Revue Française de Sociologie*, 52(1), 71-101.
- Hénaut, Léonie & Rouault, Anne-Elizabeth (2016). La professionnalisation de la conservation-restauration et ses limites: une analyse à deux voix. *In Situ*, No.30. Recuperado el 28 de agosto de 2017, de <http://insitu.revues.org/13856>
- Hibou, Béatrice (2011). *Anatomie politique de la domination*. París: La Découverte.
- Hopenhayn, Martín (1995). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Buenos Aires: FCE.
- ICCROM (2013). *Forum de l'ICCROM sur les sciences de la conservation*. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de http://www.iccrom.org/ifrcdn/fra/news_fr/2013_fr/events_fr/09_11_ICCROM%20Forum_fr.shtml
- Insaurrealde, Mirta (2008). *De la obra de arte al patrimonio cultural. Consideraciones para la conceptualización del objeto de restauración* (Tesis de licenciatura). ECRO, Guadalajara.
- Institut Royal du Patrimoine Artistique (2013). *Le traitement de conservation-restauration et l'étude de l'Agneau Mystique: bilan des neuf premiers mois*. Recuperado el 8 de enero de 2015, de <http://www.kikirpa.be/uploads/files/Dossier%20de%20presse%20IRPA%20Agneau%20mystique%20-%2027%20juin%202013.pdf>
- Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (2013). *Programa del 18 coloquio del Seminario de Estudio y Conservación del Patrimonio Cultural Miradas Convergentes: Colaboraciones / Interrelaciones para el Estudio y Conservación del Patrimonio*. Recuperado el 10 de septiembre de 2014, de <http://www.esteticas.unam.mx/node/172>

- Instituto Nacional de Antropología e Historia (2012, 7 de febrero). *Entrevista con Raúl Arana sobre Coyolxauhqui*. Recuperado el 23 de agosto de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=Y3kNk4KENDo>
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (2014, 12 de marzo). *Entrevista con el Dr. Bolfy Cottom. El INAH una reflexión a 75 años*. Recuperado el 28 de diciembre de 2014, de <http://www.youtube.com/watch?v=hvQRHtIxx7g>
- Jeudy, Henri-Pierre (2001). *La machinerie patrimoniale*. París: Sens & Tonka.
- Jiménez, Mauricio (2004). *El objeto de la restauración: fundamentos teóricos de una práctica* (Tesis de licenciatura). ENCRM, México.
- Jiménez, Mauricio & Sainz, Mariana (2011). ¿Quién hace al patrimonio? Su valoración y uso desde la perspectiva del campo de poder. *Intervención: Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, No.3, 14-21.
- Jodelet, Denise (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 3(5), 32-63.
- Jokilehto, Jukka (2008). *The World Heritage list. What is OUV? Defining the outstanding universal value of Cultural World Heritage properties*. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de <http://openarchive.icomos.org/435/>
- Kopytoff, Igor (1991). La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En A. Appadurai (Coord.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 89-122). México: Grijalbo.
- Koselleck, Reinhart (1997). *L'expérience de l'histoire*. París: Gallimard.
- Kuhn, Thomas (2008). *La structure des révolutions scientifiques*. París: Éditions Flammarion.
- Kuri, Viviana & González, Alejandro (Eds.) (2004). Categorías del patrimonio mundial [Número especial]. *Hereditas*, 2(8).

- Lacascade, Jean-Louis (2005). Sur la théorie de l'habitus. Témoignage d'un ex-étudiant lillois. En G. Mauger (Comp.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu* (pp. 101-114). Clamecy: Éditions du Croquant.
- Lahire, Bernard (Dir.) (1999). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. París: La Découverte.
- Lahire, Bernard (2002). Campo, fuera de campo, contracampo. *Colección Pedagógica Universitaria*, No.37-38, 1-37.
- Lahire, Bernard (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. París: Éditions du Seuil.
- Lahire, Bernard (2013). *El hombre plural: los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Langebaek, Carl (2004). Historia y arqueología. Encuentros y desencuentros. *Historia Crítica*, No.27, 111-127.
- Latapí, Cristina (2014). *Fondo de apoyo a comunidades para la restauración de monumentos y bienes artísticos de propiedad federal*. Recuperado el 24 de octubre de 2014, de http://www.conaculta.gob.mx/monumentos/FOREMOBA_2014.pdf
- Latour, Bruno (1992). *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor.
- Leal, Alejandra (2014). De pueblo a sociedad civil. *Revista Mexicana de Sociología*, 76(3), 441-469.
- Leal, Eusebio (2012). *La restauración no puede ser una cosa preciosista, sino sociológica* [Video]. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de <http://www.laentrevistadelmes.com/2012/06>
- Lenoir, Rémi (2012). Bourdieu, diez años después: legitimidad cultural y estratificación social. *Cultura y Representaciones Sociales*, 6(12), 7-30.
- Leveau, Pierre (2011). Le problème de l'apolitique de la conservation-restauration. *Revue CRBC Conservation-Restauration des Biens Culturels*, No.29, 5-26.
- Lhotellier, Alexandre & St-Arnaud, Yves (1994). Pour une démarche praxéologique. *Nouvelles Pratiques Sociales*, 7(2), 93-109.
- López, Leonardo (1993). *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH.

- López, Leonardo (2014). El proyecto Templo Mayor 2007-2014. *Arqueología Mexicana*, No.56, 76-78.
- López, Leonardo & Matos, Eduardo (2009). *Escultura monumental mexicana*. México: FCE / Fundación Conmemoraciones 2010.
- López Portillo, José (1981). *V informe de gobierno*. Recuperado el 2 de septiembre de 2016, de <http://cronica.diputados.gob.mx/DDeBates/51/3er/Ord/19810901-I.html>
- López Portillo, José, León Portilla, Miguel & Matos, Eduardo (1981). *El Templo Mayor*. México: Bancomer.
- Lozoya, Johanna (2012). Urban imaginaries of Mexican victimism: the images of silence. *Artelogie*, No.2. Recuperado el 26 de agosto de 2014, de <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article93>
- Luginbühl, Yves (2012). Les biens et les territoires. En P.-A. Gatier (Ed.), *Le biens en série du patrimoine mondial: nouvel enjeu, nouveaux critères* (pp. 11-24). Poitiers: Icomos.
- Macarrón, Ana (1997). *Historia de la conservación y la restauración*. Madrid: Tecnos.
- Macarrón, Ana (1998). *La conservación y la restauración en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Mac Gregor, José (2007). *Crítica al uso del adjetivo “intangible” en relación al patrimonio cultural y sus consecuencias sobre las culturas populares*. Recuperado el 22 de julio de 2014, de <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/1026.doc>
- Mac Gregor, José (2001). *Identidades globalizadas y patrimonio intangible en México*. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de http://www.geocities.ws/capacitacion_cultural/identidad-proceso.htm
- Macías, Eugenia (2005). *Sentido social en la preservación de bienes culturales: la restauración en una comunidad rural: el caso de Yanhuítlán, Oaxaca*. México: INAH / Plaza y Valdés.
- Macías, Eugenia (2009). Conservación del patrimonio cultural vinculado a las comunidades que lo albergan. El caso de Yanhuítlán, Oaxaca. En L. Guerrero (Coord.), *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones* (pp. 259-274). México: INAH.

- Magaloni, Diana (1997). La relación del hombre con sus objetos. En *La sociedad civil frente al patrimonio cultural* (pp. 77-94). México: IIE-UNAM.
- Magar, Valerie (2010). Responsabilidad en la acción y la formación en la conservación. *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, No.1, 19-25.
- Magar, Valerie & Meehan, Patricia (1995). *Investigación para la interpretación y la conservación de un disco de mosaico de turquesa* (Tesis de licenciatura). ENCRYM, México.
- Maisonnave, Virginia (2006). *Pierre Bourdieu, el "enfant terrible"*. Recuperado el 13 de octubre de 2007, de <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/bourdieu.html>
- Maldonado, Benjamín (2010). *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca, México: la nueva educación comunitaria y su contexto* (Tesis de doctorado). Recuperada de Leiden University Repository. (Código <http://hdl.handle.net/1887/15950>)
- Maramotti, Anna (2008). Cesare Brandi: epigono di Benedetto Croce? En A. Cangelosi & M. R. Vitale (Eds.), *Brandi e l'architettura. Atti della giornata di studio* (pp. 111-126). Siracusa: Lombardi Editori.
- Marçal, José (2016). Hermenêutica da permanência: preservar, conservar e restaurar. *Ágora Filosófica*, 1(2), 47-62.
- María y Campos, Alfonso de (2010). Palabras del director general del INAH. *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, 1(1), 3.
- Martí, Mónica (2010). Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepozotlán. *Dimensión Antropológica*, No.49, 43-89.
- Martuccelli, Danilo (2015). Cartografía y horizontes de la sociología sobre América Latina. *Papeles del CEIC*. Recuperado el 12 de abril de 2015, de <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/issue/view/1242>
- Matos, Eduardo (1998). *Proyecto Templo Mayor. Memoria gráfica*. México: Conaculta.

- May, Roland (2012). La politique de conservation-restauration du patrimoine en France. *CeROArt*, No.8. Recuperado el 23 de agosto de 2014, de <http://ceroart.revues.org/2818>
- Medina, Isabel (2009). Conservación de los relieves de estuco de Copán: plan integrado para la convergencia del pasado, el presente y el futuro. En L. Guerrero (Coord.), *Conservación de bienes culturales: acciones y reflexiones* (pp. 45-70). México: INAH.
- Medina, Isabel (2011). Hacia un nuevo centro de gravedad. *Conserva*, No.16, 5-15.
- Medina, Isabel (2014). Editorial. *Intervención: Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, No.10, 2-5.
- Melé, Patrice (1998). Sacralizar el espacio urbano: el centro de las ciudades mexicanas como patrimonio mundial no renovable. *Alteridades*, 8(16), 11-26.
- Meneses, María (2014). *Redes sociales virtuales. Escenario de la cultura y política de nuestro tiempo*. Recuperado el 11 de agosto de 2017, de <http://mariaelenameneses.com/publicaciones/redes-sociales-virtuales-escenario-de-la-cultura-y-la-politica-de-nuestro-tiempo/>
- Meneses, María (2015). Redes sociales virtuales: potencial democratizador y herramientas de vigilancia. En R. Winocur & J. Sánchez (Coords.), *Redes sociodigitales en México* (pp. 40-61). México: FCE / Conaculta.
- Meza, Octavio (2014). *Historia del arte y restauración. Un análisis de la interdisciplina en el estudio de la pintura de caballete novohispana* (Tesis de licenciatura). ECRO, Guadalajara.
- Michalski, Stefan & Rossi-Doria, Matteo (2011, septiembre). *Using decision diagrams to explore, document, and teach treatment decisions, with an example of their application to a difficult painting consolidation treatment*. Ponencia presentada en la 16 conferencia trienal del ICOM-CC, Lisboa, Portugal.
- Monnet, Jérôme (1995). *Usos e imágenes del centro histórico de la ciudad de México*. México: Ediciones del Equilibrista.

- Moreno, José (2005). Chercheur, intellectuel consacré, prophète: trois réceptions de Pierre Bourdieu en Espagne. En G. Mauger (Comp.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu* (pp. 363–375). Clamecy: Éditions du Croquant.
- Morin, Edgar (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- Muñoz, Salvador (2003). *Teoría contemporánea de la restauración*. Madrid: Síntesis.
- Muñoz, Salvador (2008). Pertinencia de la teoría del restauro. En G. Basile (Dir.), *Il pensiero di Cesare Brandi. Dalla teoria alla pratica. Atti dei seminari di München, Hildesheim, Valencia, Lisboa, London, Warszawa, Bruxelles, Paris* (pp. 115–118). Saonara: Editore Il Prato.
- Musée d'Orsay (2014a). *En plein cœur Musée Orsay. Magnifique 22m². Importants travaux à prévoir*. Recuperado el 3 de febrero de 2015, de http://www.musee-orsay.fr/fileadmin/mediatheque/integration_MO/PDF/Dossier_Courbet.pdf
- Musée d'Orsay (2014b). *Un nouveau projet: "L'atelier du peintre" de Courbet* [Video]. Recuperado el 4 de enero de 2015, de <http://www.youtube.com/watch?v=92ZafJCamGE>
- Nalda, Enrique (1993). Elementos para la elaboración de una política de conservación del patrimonio arqueológico. En E. Florescano (Comp.), *El patrimonio cultural de México* (pp. 129–144). México: Conaculta / FCE.
- Nicolescu, Basarab (1996). *Scientisme, l'autre affaire Sokal*. Recuperado el 13 de abril de 2015, de <http://ciret-transdisciplinarity.org/Sitesel/SokalEsprit.pdf>
- Nieto, Gratiniano (1971). *Consideraciones en torno a la conservación de bienes culturales. Aplicaciones prácticas en la provincia de Murcia*. Recuperado el 9 de diciembre de 2014, de http://www.regmurcia.com/docs/murgetana/No35/No35_003.pdf
- Noiriel, Gérard (2012, 23 de enero). Esprit de Bourdieu, es-tu là? *Le Monde*, p.17.

- Notimex (2008, 2 de enero). Celebrarán tres décadas del hallazgo de la Coyolxauhqui. *El Universal*. Recuperado el 11 de enero de 2008, de <http://archivo.eluniversal.com.mx/notas/471577.html>
- Novelo, Victoria (2008). Patrimonio, políticas culturales y culturas populares en los museos: un caso mexicano. En X. Pereiro, S. Prado & H. Takenaka (Coords.), *Patrimonios culturales: educación e interpretación, cruzando límites y produciendo alternativas* (pp. 223-235). Donostia: Ankulegi Antropologia Elkarteak.
- Passeron, Jean-Claude (1994). Homo sociologicus: réponses à objections. *Le Débat*, 2(79), 94-111.
- Paz, Octavio (1987). Arte e identidad. Los hispanos de los Estados Unidos. *Vuelta*, No.126, 10-17.
- Peña, Francisco de la (2012). Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la New Age. *Cuicuilco*, No.55, 127-143.
- Peñuelas, Gabriela (2015). *La valoración del patrimonio cultural en el campo de la restauración mexicana: estudio del caso ENCRYM-INAH* (Tesis de maestría). Recuperado el 23 de agosto de 2016, de <http://iconos.edu.mx/qrtesis/160266EC.html>
- Perdigón, Judith (1999). *Los que curan a los santos. Un estudio antropológico de los restauradores del Centro Churubusco y su relación con los objetos de culto* (Tesis de maestría). ENAH-INAH, México.
- Philippot, Paul (1985). La conservation des œuvres d'art, problème de politique culturelle. *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie*, No.7, 7-14.
- Pinto, Louis (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI.
- Prats, Llorenç (1996). Antropología y patrimonio. En J. Prat & A. Martínez (Eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat* (pp. 294-299). Barcelona: Ariel.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Proa TV (2012). *Entrevista al arqueólogo Leonardo López Luján en el Coloquio Dioses...* [Video]. Recuperado el 23 de agosto de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=CnzU-hp7qhg>

- Quintero, Diego, Gómez, Alma & Castañeda, María (2013). *Cementerio de Cristos*. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de http://www.ecro.edu.mx/pdf/memorias_x_foro/3-Diego%20et%20al.pdf
- Red de Ciencias Aplicadas a la Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural (s.f.). *La red: qué es la red*. Recuperado el 13 de octubre de 2017, de <http://www.fisica.unam.mx/externos/RedCAICPC/la-red/que-es-la-red/>
- Reguillo, Rossana (2000). La construcción social del miedo. Narrativas y prácticas urbanas. En S. Rotker (Ed.), *Ciudadanías del miedo* (pp. 185-201). Caracas: Nueva Sociedad.
- Reina, Leticia (2008). La etnización política: ¿necesaria para la construcción de la nueva nación mexicana? *Memoria Americana*, 16(2), 197-221.
- Restrepo, Eduardo (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial* (pp. 289-303). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Ricœur, Paul (1997). *L'idéologie et l'utopie*. París: Éditions du Seuil.
- Riegl, Aloïs (1987). *El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen* (Ana Pérez, Trad.). Madrid: Visor.
- Rocha, Juan & Vega Cárdenas, Alfredo (1997). *Iconografía y restauración* (Tesis de licenciatura). ENCRYM-INAH, México.
- Rodríguez, Nuria (2008). *Manual de sociología de las profesiones* (Col. Textos Docents 343). Barcelona: Edicions Universitat Barcelona.
- Rodríguez, Rafael (1978). *Incertidumbre por el proyecto Templo Mayor*. Proceso, No.82. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de http://hemeroteca.proceso.com.mx/?page_id=278958&a51dc26366d99bb5fa29cea4747565fec=123381
- Román, Juan (2003). *El rescate de un mito. Coyolxauhqui, 25 aniversario, en el Museo del Templo Mayor*. Recuperado el 30 de noviembre de 2007, de <http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2003/24feb/rescate.htm>

- Rosas, Ana (1992). Historia y vida cotidiana: la apropiación del patrimonio mexicana dentro y fuera del Museo del Templo Mayor. *Alteridades*, No.3, 11-20.
- Rosas, Ana (1998). Presentación. *Alteridades*, No.16, 3-9.
- Rosas, Ana (2006). Museografía monumental y mitificación del mundo prehispánico: la apropiación del patrimonio mexicana dentro y fuera del Museo del Templo Mayor. En G. Sunkel (Coord.), *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación* (pp. 245-268). Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Sánchez, Luis (2014, 15 de noviembre). Cultura, con ligero avance presupuestal. *Excélsior*. Recuperado el 11 de febrero de 2015, de <http://www.excelsior.com.mx/expresiones/2014/11/15/992502>
- Santos, Agatha de (2014, 2 de febrero). Restauradores, entre el arte y la alquimia. *Faro de Vigo*. Recuperado de <http://www.farodevigo.es/sociedad-cultura/2014/02/02/restauradores-arte-alquimia/959401.html>
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso / Siglo XXI.
- Schávelzon, Daniel (2012). Ignacio Bernal y la historia de la arqueología en México. En N. Robles (Ed.), *Homenaje a Ignacio Bernal* (pp. 87-92). México: INAH.
- Schneider, Renata (2005). Proyecto San Miguel Ixtla, Guanajuato. En D. Magaloni (Coord.), *Lineamientos y limitaciones en la conservación: pasado y futuro del patrimonio* (pp. 285-306). México: IIE-UNAM.
- Schneider, Renata (2010). Rehabilitación, conservación y restauración de bienes culturales en comunidades marginadas. El caso de Santa María Acapulco, San Luís Potosí. *Cultura y Representaciones Sociales*, 4(8), 213-250.
- Serna, Arturo de la (1997). El restaurador y su función de enlace entre la sociedad y los proyectos de restauración. En F. Vidargas (Comp.), *3er coloquio del Seminario de Estudio del Patrimonio Artístico*.

- Conservación, Restauración y Defensa. La Sociedad Civil frente al Patrimonio Cultural* (pp. 73-75). México: IIE-UNAM.
- Snow, Charles (1961). *The two cultures and the scientific revolution*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Teixeira, José (2000). *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*. México: Conaculta / ITESO / Secretaría de Cultura-Gobierno de Jalisco.
- Terray, Emmanuel (2007). Identité. *Philosophie Magazine*, No.12, 15.
- Thibaud, Paul (2007). Dossier identité. *Philosophie Magazine*, No.12, 12-14.
- Timón, María (2009). Frente al espejo: lo material del patrimonio inmaterial. *Revista Patrimonio Cultural de España*, No.0, 62-70.
- Tomaszewski, Andrzej (Dir.) (2008). Values and criteria in heritage conservation. *Proceedings of the International Conference of Icomos, Iccrom and Fondazione Romualdo Del Bianco*. Florence, March 2nd-4th 2007 (pp. 35-40). Florencia: Polistampa.
- Tomès, Arnaud & Caumières, Philippe (2011). *Cornelius Castoriadis. Reinventer la politique après Marx*. París: Presses Universitaires de France.
- UNESCO (2003). *Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado el 20 de septiembre de 2014, de <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>
- Universidad Autónoma de San Luis Potosí (2013). *Propuesta curricular 2013*. Recuperado el 23 de agosto de 2017, de <http://habitat.uaslp.mx/acad%C3%A9mica/propuesta-curricular-2013>
- Valeri, Valerio (1990). Constitutive history: genealogy and narrative in the legitimation of Hawaiian kingship. En E. Ohnuki-Tiemey (Ed.), *Culture through time. Anthropological approaches* (pp. 154-192). Stanford: Stanford University Press.
- Van de Vall, Renée, Hölling, Hanna, Scholte, Tatsja & Stigter, Sanneke (2011, septiembre). *Reflections on a biographical approach to con-*

- temporary art conservation*. Ponencia presentada en la 16 conferencia trianual del ICOM-CC, Lisboa, Portugal.
- Vázquez, Luis (1996). *El leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. Leiden: CNWS.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2001, abril). *La función de la restauración de bienes culturales en los procesos de identidad social*. Ponencia presentada en el 5 Congreso Internacional Patrimonio Cultural, Contexto y Conservación, La Habana, Cuba.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2003a, abril). *La sociología de Pierre Bourdieu y los criterios de la conservación-restauración en México: una vinculación con la historia del arte*. Ponencia presentada en el 11 coloquio del Seminario de Estudio y Conservación del Patrimonio Modas y Tendencias de la Conservación y Restauración: el Punto de Vista de la Historia del Arte sobre la Teoría, Criterios e Intervenciones de Restauración, Toluca, México.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2003b). *Programa de Teoría de la Restauración I-2003*. Manuscrito no publicado, ECRO, Guadalajara.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2006). Los bienes culturales y su definición: una invención del patrimonio. En A. Gómez (Ed.), *Memorias del 1er Coloquio Internacional sobre Patrimonio Cultural Tangible e Intangible* (pp. 219-223). México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2008). *El oficio de restaurador como instrumento de destino. Elementos teóricos y metodológicos para una sociología de la restauración* (Tesis de maestría). ITESO, Guadalajara.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2011a, septiembre). *Identité, nation et patrimoine culturel. Perspectives sociologiques pour la conservation-restauration*. Ponencia presentada en la 16 conferencia trianual del ICOM-CC, Lisboa, Portugal.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2011b). *Restauration épistémologique*. CeROArt, No.6. Recuperado el 13 de noviembre de 2014, de <http://ceroart.revues.org/2120>

- Vega Cárdenas, Alfredo (2012). Tiempo de definiciones: multi-, inter-, transdisciplinariedad. Tres perspectivas para la conservación-restauración. En A. Gall-Ortlik & A. González (Eds.), *Actas de la XIII reunión du grup tecnic* (pp. 175-193). Barcelona: Museo Nacional de Arte de Cataluña.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2013). Perpétuer l'éphémère? Notes épistémologiques pour la conservation de l'art contemporain d'après la philosophie de Xavier Zubiri. *Plastir*, No.32. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de <http://www.plasticites-sciences-arts.org/plastir-n32-092013/>
- Vega Cárdenas, Alfredo (2016). Esquisse d'une poïétique disciplinaire. Des théories à la constitution épistémologique de la restauration des biens culturels. *Plastir*, No.43, 29-45.
- Vega Cárdenas, Alfredo (2017). Patrimoine culturel et implicites idéologiques. En A. Guillaume (Dir.), *Traduction et implicites idéologiques* (2a ed., pp. 177-189). Recuperado el 29 de agosto de 2017, de <http://www.revue-texto.net/docannexe/file/3909/traduction.pdf>
- Velasco, David (2002). ¿Mandar obedeciendo? Pierre Bourdieu y el campo político. *Revista Universidad de Guadalajara*, No.24, 22-29.
- Velasco, David (2004). Reflexividad y reunificación de las ciencias sociales. La herencia intelectual de Pierre Bourdieu. *Metapolítica*, 8(33), 37-48.
- Verbeeck-Boutin, Muriel (2009). De l'axiologie. Pour une théorie des valeurs appliquée à la conservation-restauration. *CeROArt*, No.4. Recuperado el 24 de agosto de 2014, de <http://ceroart.revues.org/1298>
- Vicente, María (2012). El restaurador de obras de arte en España: los primeros concursos por oposición en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. *e-rph*, No.11. Recuperado el 24 de agosto de 2017, de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5370817>
- Villagrán, José (1964). Teoría de arquitectura. *Cuadernos de Arquitectura*, No.13.

- Villaseñor, Isabel & Zolla, Emiliano (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y Representaciones Sociales*, 6(12), 75-101.
- Viollet-le-Duc, Emmanuel (2004). *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle* (Vol. 8). París: Librairies-Imprimeries Réunies. (Obra original publicada en 1860)
- Visacovsky, Sergio (2004). Un concepto de realidad en el análisis de las narrativas sobre el pasado. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, No.19, 151-168.
- Wadum, Jørgen (2003). La conservation au carrefour de son histoire. *Les Nouvelles de l'ICOM*, 56(2). Recuperado el 14 septiembre de 2014, de http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/ICOM_News/2003-2/FRE/p3_2003-2.pdf



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

Alfredo Vega Cárdenas es maestro en Filosofía Social por el ITESO y en Conservación y Restauración por la Universidad París 1 Panthéon-Sorbonne, donde colaboró en la creación de la Maestría Valor y Materialidad de Bienes Culturales, de la que es docente. Es miembro del Centro Internacional de Investigaciones y Estudios Transdisciplinarios (CIRET). Colaboró en la fundación de la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente (ECRO).



“Los nuevos alquimistas” es como el autor denomina a quienes se aventuran en el campo de la restauración. Desde una mirada sociológica bourdieana, constituida a partir de los conceptos de campo, capital y *habitus*, Vega Cárdenas entrega una perspectiva nueva y reflexiva que posibilita a los agentes implicados en este campo incorporar en la actividad de la restauración tanto los materiales y técnicas específicos como los factores teóricos, políticos, sociales, económicos y filosóficos, para preservar, conservar y socializar el legado cultural.

Desde esta nueva comprensión y con base en análisis teóricos y de casos históricos, como el hallazgo en 1978 de la Coyolxauhqui, el autor hace sentir la necesidad, pertinencia y relevancia del ejercicio reflexivo al interior del campo de la restauración en México, el que permite a estos alquimistas, por un lado, generar un mejor entendimiento de los elementos que le dan identidad, forma y sentido a este campo y, por otro, reconocer y cuestionar las estructuras de poder que lo condicionan y determinan. Los restauradores pueden entonces cambiar su propio quehacer mediante procesos dialécticos, dinámicos y creativos de transformación social.

La obra así constituida es un aporte decisivo en la creación de una sociología de la restauración y, por ello, una lectura fundamental para restauradores, sociólogos, historiadores y todo interesado en el estudio de los procesos de transmisión cultural.



ISBN 978-607-8528-92-9