

Visiones críticas del patrimonio cultural

Discursos, prácticas y alternativas

Visiones críticas del patrimonio cultural

Discursos, prácticas y alternativas

© Saúl Uribe Taborda (Coordinador)

Autores: Adrián Acosta Castro, Luis Javier Agudelo Palacio, Geovanny Calle, Carlos Alirio Flórez López, Julián García Labrador, Guadalupe Margarita González Hernández, Yefferson Camilo Monsalve Barragán, Marcos Aurelio Saquet, Víctor Hugo Torres Dávila, Saúl Fernando Uribe Taborda

1a. edición

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca, Ecuador
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE PSICOLOGÍA
Grupo de Investigación Estado y Desarrollo GIEDE

ISBN UPS: 978-9978-10-759-1
ISBN digital: 978-9978-10-761-4

ISBN ABYA-YALA: 978-9942-09-846-1
ISBN digital: 978-9942-09-847-4

Portada: Obra (tapiz) Mola Kuna Dule
Fotografía: Patricia Bermúdez
Tiraje: 300 ejemplares

Diseño
diagramación: Abya-Yala
e impresión: Quito, Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre de 2022

Publicación arbitrada por la Universidad Politécnica Salesiana



Índice

Introducción	9
--------------------	---

México

Mercantilización cultural y espacial en el turístico Centro Histórico de Zacatecas	15
<i>Guadalupe Margarita González Hernández</i>	

Precolombinismo y modernidad: entre vanguardias estéticas, conocimiento antropológico y prácticas de coleccionismo en México, 1946-1972	53
<i>Adrián Acosta Castro</i>	

Colombia

Una experiencia en la construcción de patrimonio cultural con mujeres y hombres en condición de desplazamiento forzado	91
<i>Saúl Fernando Uribe Taborda</i>	

Lugares de memoria y desarrollo social. Aportes al turismo comunitario desde la mirada local en la ciudad de Medellín.....	109
<i>Carlos Alirio Flórez López</i>	
<i>Yefferson Camilo Monsalve Barragán</i>	
<i>Luis Javier Agudelo Palacio</i>	

Ecuador

Ángel Incorpóreo, el intento del emplazamiento permanente de una escultura neogótica en un mercado municipal de la ciudad de Cuenca-Ecuador..... 139

Geovanny Calle

Hacia la innovación del discurso patrimonial del Centro Histórico de Quito..... 159

Víctor Hugo Torres Dávila

Brasil

El patrimonio territorial Realidad, concepto y categoría de la praxis contra-hegemónica 197

Marcos Aurelio Saquet

España

Patrimonio y cultura: un extraño matrimonio de conveniencia 221

Julián García Labrador

Sobre los autores y las autoras..... 243

Patrimonio y cultura: un extraño matrimonio de conveniencia

Julián García Labrador
Universidad Rey Juan Carlos (España)
julian.labrador@urjc.es
<http://orcid.org/0000-0001-7663-9562>

Introducción

En los últimos años se ha venido construyendo una visión crítica del patrimonio cultural y del papel de la UNESCO como garante de este (Fernández de Larrinoa, 2010). Desde acusaciones de politización en la toma de decisiones de la UNESCO (Bertacchini *et al.*, 2016), hasta el cuestionamiento mismo de su existencia (Anderson, 2016), las críticas arremeten contra un concepto restringido de cultura y desvelan el juego de intereses que, en muchos casos, se esconde detrás de una declaración patrimonial. También se ha puesto de manifiesto que el patrimonio cultural va de la mano de dinámicas sociales que conllevan la mercantilización, turistificación y consumo cultural (Fumaroli, 1991; Bui y Lee, 2015; Throsby, 2001).

El patrimonio cultural está atravesado por diferentes contradicciones, tensiones y complejidades, derivadas de los conceptos de cultura que se entrecruzan en su seno (Fernández de Larrinoa, 2010). Por una parte, aparece el concepto de alta cultura o cultura como refinamiento del espíritu, propio del evolucionismo decimonónico. Por otra parte, la cultura como especificidad de los modos de vida impulsa a la antropología a la catalogación e interpretación de los aspectos fenoménicos de los grupos locales. No obstante, la noción de cambio social y creatividad cultural ponen contra las cuerdas la pretendida atomización cultural, entendida como la atribución de rasgos distintivos a entidades discretas.

Este ensayo parte de estos presupuestos y asume que la UNESCO aplica la mentalidad del coleccionista al amplio campo de la cultura, convirtiendo en esencias lo que en realidad existe como una compleja red de relaciones humanas. A ello se refiere este ensayo como reificación. Partiendo de la noción de Grimson (2008), se asume que la reificación consiste en la homogeneización y territorialización teórica de la cultura por la acentuación de algunos de sus rasgos, eliminando la complejidad y diversificación.

El propósito de este trabajo es relacionar la tendencia reificadora de la UNESCO con la crisis del tiempo conocida como *presentismo* (Hartog, 2007). El *presentismo* consiste en dilatar el tiempo actual extendiendo indefinidamente su proyección futura, como si se viviera en un eterno presente, tratando de encontrar el sentido del tiempo en las huellas del pasado. Es una crisis derivada de la mentalidad historicista. En este sentido, se afirma que las políticas declaratorias de la UNESCO hunden sus raíces en esta crisis de sentido propio de la modernidad (Benjamin, 2010).

El texto se divide en dos partes. En la primera se aborda el problema de la reificación de la UNESCO en relación con la teoría del valor y la crisis del tiempo. Se constata que, en esta crisis hermenéutica, la necesidad de sentido, empujó a la confección de los listados patrimoniales sin posibilidad de aplicar un criterio objetivo. Cualquier jerarquización cultural incurre en una petición de principio, lo cual deja la puerta abierta a la politización de la agenda cultural. La segunda parte constata que la pretensión conservadora del patrimonio inmaterial choca con las dinámicas de invención cultural y desvela la distancia de la Declaración de la UNESCO con la práctica y teoría de la antropología. Se expone el eurocentrismo de esta Declaración y los diferentes juegos de poder que componen el campo patrimonial. Desde aquí se explica que el campo patrimonial está relacionado con los equilibrios de poder del régimen de patrimonio y que las decisiones políticas sobre los aspectos de cultura inmaterial presuponen una usurpación y una de-politización de los agentes culturales.

Declaraciones, fijación e historicidad

En 1972, la UNESCO, mediante la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural proclamaba la protección internacional del Patrimonio Cultural y Natural y establecía sendas definiciones de cada uno de ellos. Así, el Patrimonio Cultural estaba constituido por monumentos (incluyendo arquitectura, pintura, escultura, restos ar-

queológicos, inscripciones, etc.), conjuntos monumentales o lugares que presentaran un “valor excepcional” desde el punto de vista de la historia, arte, ciencia, antropología, estética o etnología (UNESCO, 1972). El Patrimonio Natural abarcaba, siguiendo el mismo esquema, los monumentos naturales, los conjuntos monumentales naturales y los lugares naturales, valorados según el criterio científico y/o estético.

La Declaración de la UNESCO avanzaba, además, que la conservación del Patrimonio Cultural y Natural se haría desde la atribución de una función en la vida colectiva de las comunidades (entendidas *grosso modo* bajo el paradigma del estado-nación). Por ello, en el art. 6 de la citada Convención se estipula que la colaboración internacional en la conservación del patrimonio ha de hacerse en el marco del respeto a la soberanía de los Estados. Y con el fin de concretar y planificar políticas de conservación patrimonial, esta Convención de la UNESCO, conminaba a la confección de “listados de bienes patrimoniales” (tanto culturales como naturales), de tal manera que se pudiera contar con una “lista de patrimonio mundial en peligro” a cuya conservación se destinarán los recursos del fondo de conservación (UNESCO, 1972).

Este breve resumen de la Convención de la UNESCO de 1972 sirva como presentación del problema que voy a tratar en las páginas siguientes: la declaración patrimonial de un objeto como bien de valor (veremos qué implica esta noción de valor) apunta en dirección contraria a las dinámicas sociales de la cultura como conjunto de experiencias y dispositivos de adaptación sujetas a cambio y transformación.

La Declaración de la UNESCO y las políticas derivadas de ella se dirigen a la conservación de monumentos y obras de arte, considerados como expresión o modelo de civilización (Williams, 1976), en una acepción elitista de cultura. En esta Declaración, a pesar de haber pedido los informes previos de Lévi-Strauss (1993, 1995), no fue capaz de desembarazarse de la noción evolucionista de la cultura refinada (Poulot, 1991) ni de desligarse de los intereses históricos del estado-nación (Poulot, 1997). Se trata de la “trampa” (Díaz de Rada y Velasco, 1996, p. 5) del aséptico e historicista concepto de cultura, puesto que obedece a una definición históricamente situada y estéticamente restringida a ciertas manifestaciones visibles y tangibles. Como indica Grimson “la cultura se restringía a la llamada «alta cultura», a la perfección espiritual de la música clásica o las artes plásticas consagradas” (2008, p. 48). Advertimos por ello, el alcance sesgado de la Declaración de la UNESCO, su dependencia de ciertos “fósiles teoréticos”

(Wagner, 1975, p. xxiii) que parten de los modelos civilizatorios y sus huellas en el tiempo. Así, si bien dicha Declaración está animada por una tangible acepción de la cultura no es menos cierto que esta visibilidad implica un movimiento previo de reificación que conduce a la consideración del patrimonio como el conjunto de objetos culturales valorados como “bienes” en el transcurso del tiempo.

En este sentido, la UNESCO ponía especial atención en reclamar el criterio de los especialistas para elaborar el listado de bienes culturales. Objetualizar las huellas del pasado era el cometido fundamental de los especialistas que ponían su pericia técnica para confeccionar estos listados. Pero hacer un listado implica jerarquizar, esto es, hacer confluír los objetos culturales hacia un estándar de medida, para lo cual se hace necesario, en primer lugar, convertir las expresiones culturales (cultura en su acepción restringida tangible) en objeto, es decir, ponerlo ante la mirada del especialista como una entidad autónoma para poder ser valorada y pasar a formar parte de un elenco. Hay que decir que la contextualización necesaria de los objetos culturales de la UNESCO (conjuntos monumentales, contextualización histórica, etc.) no impide que hablemos de autonomía, puesto que se trata de objetos a los que, según Bourdieu, podemos asignar una “autonomía relativa” (2002, p. 10). Bourdieu (2002) se refería a las obras de arte, las cuales se establecen como tales en los límites, referencias, relaciones, etc. que componen el “campo cultural”. En este sentido, los *bienes culturales* de la UNESCO también se dan en una compleja red de relaciones que componen lo que podríamos llamar *campo patrimonial*. Es decir, incluso en los casos de alta cultura hay que advertir el sistema complejo de relaciones que subyace en la asignación de valoraciones. Por ello, la UNESCO no habla de *objetos culturales*, sino de *bienes culturales*. El ejercicio de valoración de la UNESCO supone por ello un distanciamiento respecto al objeto y evaluación de tal objeto, como si a mayor consideración estética, histórica o científica correspondiera un mayor grado de calificación. Es en este punto donde conviene hacer algunas matizaciones ya que la consideración de algo como un bien cultural presupone una cierta teoría del valor aplicada a las huellas del pasado.

La insistencia de la UNESCO en contar con el criterio de los especialistas nos hace alejarnos de la concepción objetivista de la teoría del valor. Max Scheler indicaba que los valores eran captados por intuición emocional (2004), tratándose de una presentación objetiva *a priori*. Para Scheler, los valores se presentaban, de esta manera, directa, intuitiva e inmediata-

mente a la persona constituyendo el contenido de la ética, alejándose así del formalismo kantiano y su asimilación del valor a los fines (2000). Para Scheler los valores no dependían de las estructuras externas (bienes, fines y normas), sino que *valían* en sí mismos. Más no es este enfoque objetivista el que subyace en la Declaración de la UNESCO, sino la correlación entre valor e interés, haciendo que detengamos nuestra mirada en la propuesta de Ralph Barton Perry. En efecto, en *General Theory of Value* (1926) Perry defiende una concepción subjetivista del valor. Para él, los seres humanos tenemos diferentes reacciones ante los objetos. Unos son deseados, otros son rechazados. La atracción que sentimos por los objetos es el *interés* y en virtud de tal interés otorgamos valor al objeto. Si hay un objeto (del tipo que sea: real, imaginario, etc.) que despierta nuestro interés, ese objeto será valioso.

El patrimonio cultural no despierta interés objetivamente. En ese sentido no habría sido necesaria una Declaración de la UNESCO, ni el llamado a la confección de un listado para su conservación. Se trata de un interés subjetivo: el interés por la preservación de las huellas culturales, artísticas e históricas de la humanidad. Pero ¿cómo se determina este interés? Según Perry hay tres factores que aquilata nuestro interés: intensidad (se refiere a la intensidad del interés), preferencia (lo cual implica la comparación entre varios objetos de interés) e inclusividad (valor adicional de un objeto cuando puede satisfacer dos o más intereses independientes). Los tres factores son independientes e irreductibles entre sí. El problema radica en la elección de una magnitud de medición tanto de intensidad como de preferencia. Nos vemos abocados a aporía de la petición de principio, lo cual conduce a la arbitrariedad en la elección de criterio, tal como señala Frondizi (1987). No obstante Perry terminó indicando que era la inclusividad el criterio definitivo para otorgar más valor a un objeto (aunque la aporía no era superada).

La aporía de la postura subjetivista de Perry se replica en la declaración de bienes culturales patrimoniales que realiza la UNESCO. Amparado en diez criterios, el Comité para el Patrimonio Mundial de la UNESCO realiza una evaluación de dichos bienes culturales patrimoniales, señalando en el catálogo en línea los criterios aducidos para la declaración de un Bien Patrimonial Mundial.¹ Con adjetivos como *excepcionales, único, ejemplar,*

1 Hasta 2004 había seis criterios para el Patrimonio Cultural y cuatro para el Patrimonio Natural. A partir de ese año los diez criterios aparecen reunidos en un único listado. <http://whc.unesco.org/en/criteria/>

*destacado, obra maestra*² etc. y sus combinaciones, los criterios indican las supuestas razones de preferencia, sin que por ello podamos ir más allá, incurriendo en la petición de principio que indicamos arriba. ¿Por qué la ciudad vieja de Cartagena de Indias es declarada ejemplo de integración arquitectónica que ilustra una etapa histórica importante y no otra ciudad? ¿Qué hace de la Catedral de Burgos un compendio de la historia del gótico? La inclusividad es también para la UNESCO el factor decisivo para la declaración del valor de un objeto cultural. Así, en el listado se agrupan los criterios según los cuales un objeto es susceptible de tal declaración.

Por ejemplo, el *Qhapaq Ñan*, sistema vial andino, fue declarado Patrimonio por la concurrencia de cuatro criterios, la arquitectura colonial de Cartagena de Indias por la suma de dos y la Catedral de Burgos por la recopilación de tres. Entre los criterios de selección del Comité, el numeral VI es una declaración explícita de la inclusividad a la que se refería Perry: “que se asocien directa o tangiblemente con acontecimientos o tradiciones vivas, con ideas o con creencias, con obras artísticas y literarias de importancia universal destacada. (El Comité considera que este criterio *debería utilizarse preferentemente junto con otros criterios*)” (UNESCO, 2008).³ El hecho de que el Comité pida que se utilice un criterio junto a otros y que señale su “importancia universal destacada” ratifica la circularidad a la que se ven expuestos los criterios de selección de la UNESCO. Pero ello no quiere decir que esta circularidad se encuentre contextualmente injustificada. En mi opinión, esta Declaración responde a una crisis global de sentido que, siguiendo a Hartog (2007), podemos llamar *presentismo*.

La citada declaración se da en un contexto de preocupación por el pasado, en los llamados “años-patrimonio” (Hartog, 2007, p. 144) de los setenta y ochenta. El fin de la edad de oro del capitalismo tras los acuerdos de *Breton Woods* marcó las preocupaciones existenciales y sociológicas de mediados de los setenta (Van der Wee, 1986; Barciela, 2005). La crisis económica de 1973 revelaba una crisis mayor, la crisis del sentido de la historia, la crisis de un tiempo dilatado que no encuentra en sí mismo el sentido de identidad:

2 Originales en inglés: *exceptional, unique, exemplar, outstanding, masterpiece, etc.*

3 “To be directly or tangibly associated with events or living traditions, with ideas, or with beliefs, with artistic and literary works of outstanding universal significance (The Committee considers that this criterion should preferably be used in conjunction with other criteria)”.

A mediados de los años setenta aparece otra debilidad en este presente. Comienza a mostrarse preocupado por la conservación (de monumentos, de objetos, de formas de vida, de paisajes, de especies animales) y ansioso por defender el medio ambiente. Vivir en el país y la ecología, temas únicamente impugnatorios se convirtieron en temas movilizados e incitadores. Imperceptiblemente, conservación y rehabilitación sustituirían en política urbana al simple imperativo de la modernización, de la que hasta entonces la brillante y brutal evidencia no había sido cuestionada. Como si se quisiera preservar, de hecho, reconstituir un pasado ya desaparecido o a punto de perderse para siempre. Ya inquieto, el presente se descubre igualmente en busca de raíces y de identidad, preocupado por la memoria y las genealogías. (Hartog, 2007, p. 143)

Conservación y rehabilitación se convirtieron así en las herramientas con las se buscaba afianzar, conservar y encontrar el sentido al presente. No es de extrañar que se asignara valor a los objetos culturales en virtud de su capacidad para afianzar la comprensión presente de la humanidad como si esta fuera un sujeto único con una única historia. Tal vez Occidente, cuya identidad había sido sostenida en parte por la creación de museos (Hoffenberg, 2001), creyó que su “indigencia hermenéutica” (García Labrador, 2018) era aplicable y extensible a la humanidad concebida como un todo. Autores como Arendt (1996) o Benjamin (2010) ya habían denunciado el agotamiento del historicismo y habían anunciado la crisis de sentido que se avecinaba para el tiempo presente. La modernidad europea, tras haber exprimido la historia hacia un futuro indefinido, daba muestras de agotamiento. Era incapaz de comprenderse a sí misma. El patrimonio cultural acudía así en auxilio de la crisis del tiempo; la ausencia de horizonte fue colmada con la búsqueda de raíces. Agotado tras las guerras y el desarrollismo, el presente del siglo XX en Occidente no era capaz de encontrar en sí mismo ni sentido ni expectativa:

[...] así este presente que aparentemente reina por completo, “dilatado”, suficiente, evidente, se revela inquieto. Quisiera ser en sí mismo su propio punto de vista sobre sí mismo y descubre la imposibilidad de mantenerse ahí: [...] Al límite de la ruptura, se revela incapaz de colmar la distancia que el mismo no ha cesado de cruzar entre el campo de la experiencia y el horizonte de la expectativa. (Hartog, 2007, p.147)

El deseo de preservación era la marca de esta inquietud del presente y se convirtió en el índice del interés que hacía de un objeto un *bien cultural*. El afán de preservación hizo entrada en las políticas públicas y, animado por el artículo 5 de la Convención de la UNESCO, buscó “adoptar las medidas jurídicas, científicas, técnicas, administrativas y financieras adecuadas, para identificar, proteger, conservar, revalorizar y rehabilitar ese patrimonio” (UNESCO, 1972), delegando en los especialistas y técnicos la argumentación de las razones. A partir de entonces fueron los peritos de la conservación los encargados de asignar valor a los objetos culturales convirtiendo la cultura en historia, como si la historia anticuaria de Nietzsche (1999) hubiera cobrado carta de naturaleza. No es de extrañar que “solicitado, el historiador se ha encontrado en más de una ocasión, comisionado, como experto de la memoria y preso en el círculo del testimonio” (Hartog, 2007, p. 142).

Desde la Declaración de la UNESCO, el historiador, como especialista de la memoria, se enfrenta al reto de componer un campo patrimonial, transido a la manera de Bourdieu, de problemas, intereses y relaciones de poder. Por *campo cultural* Bourdieu entendía el “sistema de relaciones entre los temas y los problemas” (2002, p. 10) que manaba del inconsciente cultural y sus relaciones de poder y que dependía del campo intelectual y de su afán por la liberación de legitimidad exterior (poder económico, político, religioso, etc.). Por ello, en el contexto del siglo XX, la autonomía del campo intelectual se fraguaba en la liberación de las nuevas fronteras del poder. En este sentido, el nuevo *campo patrimonial* se verá constreñido por las posibilidades de conservación y los intereses de los Estados particulares (amén de las relaciones de poder entre los diferentes Estados). No es de extrañar que, como denuncian Bertacchini *et al.* (2016), la toma de decisión de la UNESCO sobre los lugares patrimoniales obedezca frecuentemente a razones estratégicas y políticas.

Las posibilidades de conservación que delimitan el *campo patrimonial* implican establecer fronteras de legitimidad entre lo que debe ser conservado y lo que será abandonado a la consunción y desaparición por el paso del tiempo. Al igual que para la obra de arte había unas fronteras entre lo artísticamente sagrado y profano —como bien puso en evidencia el atrevimiento de Duchamp al convertir un urinario en una obra de arte (por el mero hecho de ser expuesto en un museo)— así la delimitación de los bienes patrimoniales implica el establecimiento de dichas fronteras y la toma de decisión sobre lo que debe conservarse. Como ya he adelantado,

la decisión incurre en una petición de principio, por el mero hecho de no poder establecer objetivamente el valor, pero existe además una razón primordial que alimenta toda declaración de objeto patrimonial: tratándose de cultura nos encontramos con la dificultad de “acotar un objeto que de algún modo se resiste a ser objeto” (Díaz de Rada y Velasco, 1996, p. 1).

A pesar de que la declaración parece centrarse en los bienes tangibles y en los ejemplos y modelos de civilización, la duda sobre la reificación de la cultura sigue en el aire ya que, si bien la UNESCO pretende conservar, no es menos cierto que “la cultura, como bien que va de mano en mano y puede ser acumulado, se puede heredar, invertir, convertir, derrochar...” (Díaz de Rada y Velasco, 1996, p. 1). En este sentido, García Canclini señalaba que, si consideramos la cultura como un objeto que puede ser manipulado, la conformación de una “industria cultural” (2000) tiene como contraparte el “consumo” de cultura, entendido como “el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio” (1993, p. 34). En Vietnam, por ejemplo, la declaración de la ciudad imperial de Thang Long como patrimonio de la humanidad ha redundado en un aumento de la afluencia de visitantes, pero también en la consideración de lo que Bui y Lee llaman “mercantilización del patrimonio” (2015), es decir, su valoración desde el más puro interés turístico.

La cultura como objeto puede ser incluso destruida y reconstruida. Pongamos como ejemplo los Budas de Bamiyán. En marzo de 2001 los Talibán dinamitaron los dos budas de 35 y 53 metros de altura respectivamente en el valle de Bamiyán, a 130 km al noroeste de Kabul (Afganistán). Los budas habían sido excavados en roca arenisca en los años 507 y 554 de nuestra era en el estilo Gandhara (fusión de elementos helenísticos y budistas). En los siglos VI y VII el valle de Bamiyán fue un importante centro espiritual budista, con cientos de monjes y peregrinos que se congregaban en torno a sus diez monasterios. Las estatuas monumentales de Buda de Bamiyán eran similares a las excavadas en la provincia china de Gansu.

Con el advenimiento del Islam, los budas de Bamiyán fueron objeto de varios intentos de destrucción una vez que el Islam hubiera declarado la batalla contra la iconoclastia. En efecto, antes de que los Talibán destruyeran los budas por considerarlos ídolos, hubo intentos previos durante la existencia el Imperio Mogol. Su fundador, el emperador Babur (*Zahīr ud-Dīn Muhammad*) ordenó su destrucción en 1523, aunque no se llevó a efecto. Más tarde, en el siglo XVII, el emperador Aurangzeb (*Muhi-ud-Din*

Muhammad) utilizó artillería contra las estatuas, rompiendo sus piernas. El código religioso islámico (*sharia*) elevado como ley civil, exigía eliminar cualquier representación religiosa.

En febrero de 2001, los Talibán anunciaron la posterior destrucción de los budas, ante el horror y las protestas de la comunidad internacional. Cuando la destrucción con minas antitanque y otros elementos de artillería fue consumada, el director general de la UNESCO, Koichiro Matsuura, declaró: “[...] crimen contra la cultura. Es abominable presenciar la destrucción fría y calculada de los bienes culturales que eran patrimonio del pueblo afgano, y, de hecho, de toda la humanidad” (2001). Otros líderes mundiales también condenaron la destrucción. La UNESCO declaró el sitio Patrimonio de la Humanidad en 2003 mediante la aplicación de cinco criterios para declararlo “paisaje cultural y los restos arqueológicos del Valle de Bamiyán” (UNESCO, 2003b).

Sin embargo, la controversia surgió ante la posibilidad de reconstrucción de los Budas. Por una parte, la UNESCO recomendaba dejar vacío el nicho en el que se encontraba uno de los budas, para dejar evidencia del fanatismo, mientras planteaba la posibilidad de reconstrucción del otro buda. Por otro lado, hay quienes como Michael Falser (2011) indican que los talibanes destruyeron los budas en un ataque contra el afán globalizador del concepto de “herencia cultural”. Por su parte el activista de derechos humanos Abdullah Hamadi considera que los budas no deberían ser reconstruidos y los nichos vacíos deberían quedar como testimonio del fanatismo de los Talibán. En medio de la polémica UNESCO e ICOMOS (Consejo Internacional de Monumentos y Sitios) comenzaron a discutir técnicamente un plan de restauración de los budas, involucrando expertos y obreros de la población local.

La historia de los Budas de Bamiyán, aún inconclusa, muestra algunas de las contradicciones de las que he venido hablando. ¿Acaso los talibanes no son tan afganos como los que piden su restauración? ¿Se hubiera planteado tal reconstrucción si los budas hubieran sucumbido a la artillería del emperador Aurangzeb? ¿Existe una identidad cultural afgana a la que pertenezcan o no las estatuas monumentales de buda? ¿No estamos ante un “esquema sustancialista” al tratar “la *identidad* de las personas o los grupos como una realidad compacta y estática?” (Díaz de Rada y Velasco, 1996, p. 3).

Pocos meses después de declarar el sitio de Bamiyán Patrimonio de la Humanidad, la UNESCO en su 32ª reunión aprobaba la Convención

para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, indicando en su artículo 2 que:

Se entiende por *patrimonio cultural inmaterial* los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.

En un intento por desterrar aquel esquema sustancialista, la UNESCO indicaba que:

Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. (UNESCO, 2003a)

Ahora bien, ¿lo logra?

Invencción, identidad, cultura

La definición de patrimonio inmaterial reúne en una misma definición el aspecto inmaterial, intangible (usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas) y su contraparte material (instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales). Con ello, la UNESCO reconocía implícitamente que su primera Convención sobre el Patrimonio Mundial de los setenta necesitaba una complementación que hablara de los procesos humanos que nutrían la consolidación de las obras y conjuntos patrimoniales. Y si para el patrimonio material se establecían medidas de conservación, para el patrimonio inmaterial aparecen las medidas de salvaguardia “medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial” entre las que se señalan “[...] la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos” (UNESCO, 2003a).

No obstante, este avance, reconocemos el déficit de estudio antropológico de la UNESCO en el acercamiento al concepto de cultura, advirtien-

do un peso excesivo en el carácter ideacional de la misma. Kessing (1993) indicaba que existen al menos dos grandes acepciones de cultura: cultura como sistema adaptativo y cultura como sistema ideacional. Por una parte, podemos entender la cultura como un conjunto de “sistemas adaptativos”, una suerte de dispositivos conductuales con bases biológicas que permiten una producción técnica, cognitiva y simbólica. Por otra parte, existen nociones “ideacionales” de la cultura, entre los que encontramos las concepciones de la cultura como un sistema cognitivo, un sistema estructural y un sistema simbólico. De esta forma Kessing distingue cuatro grandes teorías de la cultura.

Para Kessing, entender la cultura en su acepción ideacional nos llevaría a entender la cultura en sus aspectos menos tangibles. Como ya antes indicara Murdock, en una línea conductual, lo ideacional responde a las normas, actitudes y creencias conforme a las cuales la gente actúa (Linton 1969; González, 2015). Percibimos el carácter contradictorio de la UNESCO en lo siguiente: aunque centre su atención primordialmente en un patrimonio cultural tangible, la cultura no es percibida tanto como un sistema adaptativo tangible, cuanto como un conjunto abstracto de creencias intangibles a las que se atribuye la agencia de las obras patrimoniales. Da la impresión de que existe una esquizofrenia asumida en la noción de cultura, pudiendo elegir por separado lo tangible y lo intangible, estableciendo su relación interna por medio de una declaración. En opinión de Liu (2015), la definición de patrimonio inmaterial de la UNESCO y el papel de los agentes como transformadores que lo recrean no deja de reflejar este desequilibrio, lo cual es para el autor muestra del carácter eurocéntrico de la posición de la UNESCO.

Este déficit en la concepción de cultura es especialmente insensible a la noción de cambio cultural. La UNESCO indica que el Patrimonio inmaterial es transmitido de generación en generación y recreado constantemente. ¿Se está refiriendo al cambio cultural? Además, para la UNESCO son las “comunidades, grupos y en algunos casos los individuos” los que tienen que “reconocer” qué sea para ellos ese patrimonio cultural y las partes integrantes que lo componen. Es decir, sin el reconocimiento previo de estos agentes humanos, la UNESCO no declarará tal o cual práctica, técnica o conocimiento como patrimonio inmaterial. Yang *et al.* (2018) han investigado los procesos y fluctuaciones en la sostenibilidad de la producción de artesanías en Pakistán. Algunas de estas artesanías (producto, conoci-

mientos y técnicas de producción) se corresponden con lo que la UNESCO llama “patrimonio inmaterial”.

No obstante, las dificultades logísticas, la producción en cadena del mercado globalizado, la pérdida de contacto intergeneracional, la introducción de nuevas tecnologías, etc. están alterando el modo de producción local. Se hace muy difícil transmitir los conocimientos y técnicas de generación en generación de una forma incontaminada. Si no se puede mantener la factura tradicional de artesanías ¿deja de ser con ello “patrimonio inmaterial”? Es más, los autores se plantean los posibles cambios de diseño que se producen en el contacto con otros patrones culturales que inspiran cambios en los artesanos. ¿Implicarían estos cambios una modificación en la Declaración de la UNESCO?

El cambio de diseño de una artesanía podría ser entendida como un préstamo cultural o copia de diseño externo y es solo una muestra de las fluctuaciones a que se ven sometidos los procesos culturales. Según Murdock (1993) el cambio cultural se da en las formas de *variación* (modificación de la conducta habitual), *invención* (transferencia o combinación de elementos en una nueva síntesis), *tentativa* (experimentación por azar o por necesidad), *préstamo cultural* (introducción de un nuevo hábito externo), *copia de conducta* (observada en relaciones comerciales, políticas...), etc. El cambio puede ser llevado a cabo por agentes individuales o ser socialmente compartido. Solo en el segundo caso podríamos hablar de cambio cultural. Es decir, para hablar de cambio cultural deberíamos contar con la eliminación selectiva de los elementos que son sustituidos, la integración de los nuevos y la aceptación social compartida. Este último apartado es al que se refiere la UNESCO cuando indica que comunidades, grupos y en algunos casos los individuos son los encargados de reconocer la recreación del patrimonio cultural.

Sin embargo, el planteamiento de la UNESCO no recoge algunos supuestos posibles que aparecen en torno al cambio cultural en la relación de una cultura con otras. Da la impresión de que el entorno, la naturaleza o la historia, en relación con los cuales, según la UNESCO, se da la recreación del patrimonio inmaterial, fueran entes abstractos, vacíos, no habitados por la actividad humana. Frente a ello, apreciamos que las teorías del cambio cultural recogen el contacto entre culturas como factor indisociable de las transformaciones (difusionismo, aculturación, convergencia cultural, etc.). Con ello nos acercamos al alcance real de lo que pueda significar la *recreación* del patrimonio inmaterial.

Me estoy refiriendo a lo que para García Canclini (1984) constituye el meollo de lo que llamamos cultura: la producción de sentido. Cultura es así toda producción de sentido (material y simbólica) que aparece en la interacción con la realidad. Pero esta producción de sentido no será siempre consciente y explícitamente reconocida, poniendo en solfa el alcance de la Declaración de la UNESCO. Es decir, si el cambio, inherente a todo sistema adaptativo, va de suyo con la cultura, no siempre será reconocido por los miembros de un grupo cultural.

Si volvemos la mirada hacia la práctica antropológica y su relación con la otredad descubrimos que, desde el trabajo de campo, el antropólogo contrasta su propia cultura (aquel aparataje de teorías, preconceptos, emociones, prejuicios, etc.) con aquello que ha convertido en objeto de investigación, dándose cuenta de que, en realidad, está inventando aquello que investiga y de que su propia cultura es *creativa*. Estimo conveniente incursionar en el aspecto creativo de la cultura para advertir hasta qué punto la Convención sobre Patrimonio Inmaterial de la UNESCO ha reificado también la noción de cultura inmaterial.

Roy Wagner (1975) ha insistido en este aspecto creativo de la cultura, extrapolando a todos los grupos humanos la capacidad inventiva de los antropólogos. Si el antropólogo se da cuenta de que su cultura es creativa, todas las culturas habrán de serlo. En este sentido, cada vez que no advertimos el carácter creativo de la cultura, esta aparece como “museo de cera”, dice Wagner (1975, p. 27). En relación con este afán museístico, Wagner indica que “el estudio de los *primitivos* se ha devenido en función de nuestra invención del pasado” (1975, p. 28). En este sentido, podríamos considerar que la Convención de la UNESCO de 1972 constituye un acto de invención cultural.

No es de extrañar que la indigencia hermenéutica occidental de la actualidad a la que aludíamos más arriba haya tratado de inventar un pasado en el que echar raíces para entenderse, asumiendo un concepto de cultura como acumulación de grandes ideas, invenciones y logros. Es decir, la cultura reificada aparece “marcada” (Wagner, 1975, p.19) y gracias a esas marcas podemos indicar qué elementos pertenecen a una cultura y cuáles a otra. En el caso de la cultura inmaterial ocurre lo mismo. Dice Wagner:

En muchos aspectos esta idea de la cultura nunca ha salido de la imaginación antropológica. Nuestros intentos de metaforizar a los pueblos tribales como “Cultura” los han reducido a técnica y artefacto; nuestros intentos de producir estas culturas etnológicamente, de comprender el “artefacto”

reproduciéndolo, dan como resultado “sistemas” sobredeterminados. La lógica de una sociedad en la que la “cultura” es algo consciente y deliberado, en la que la vida tiene algún propósito, en lugar de lo contrario, y en la que cada hecho o proposición se requiere para tener una razón, crea un efecto extrañamente surrealista cuando se aplica a los pueblos tribales. Tan poco, de hecho, son estas “funciones”, “hechos sociales” o “estructuras lógicas de la mente” creíbles en las experiencias de uno con los nativos como personas “sobre el terreno”, que nos vemos forzados a la posición de que las “razones” y “propósitos” aducidos teóricamente son propiedades universales subliminales, subconscientes o implícitas. (1975, p. 29)

Leer las dos declaraciones de la UNESCO con el trasfondo de estas palabras de Wagner crea la extraña sensación de que la reificación de la cultura, entendida como acto de invención sobre la otredad, niega precisamente tal capacidad creativa en el objeto reificado. Es decir, al declarar algo como patrimonio inmaterial se niega que ese patrimonio pueda, precisamente, cambiar en función del contexto y de la cultura como sistema de adaptación y creación. ¿Dejan entonces de ser patrimonio?

Wagner hablaba también de los *pueblos tribales*. La Declaración de la UNESCO de 2003 cita explícitamente a las *comunidades indígenas*. La conservación del patrimonio inmaterial de las comunidades indígenas, ¿implica la congelación de sus prácticas, técnicas y artefactos en medio de las transformaciones de la modernidad? La invención (que podríamos entender como la utilización de un referente convencional en un contexto no convencional) es el motor que constantemente recrea la cultura: “La necesidad de invención es dada por la convención cultural y la necesidad de convención cultural es dada por la invención” (Wagner, 1975, p. 52).

Es decir, la *continuidad e identidad* de la Declaración de la UNESCO podrían verse interpretadas, siguiendo a Wagner, como la continuidad creadora y la identidad dialéctica (entre convención e invención). Sin embargo, la distancia entre la posición de la UNESCO y la creatividad cultural parece demasiado grande como para poder colmarse mediante una discusión académica. Es más, la creatividad cultural podría no ser entendida de la misma manera en el marco en el que se da esta Declaración y los pueblos indígenas a los que alude.

Según Wagner “en culturas como la nuestra” —incluyo aquí la Declaración de la UNESCO— donde se acentúa los contextos convencionales, los controles colectivizadores se recrean mediante “actos de diferenciación

(deliberada invención)”, mientras que en sociedades tribales que subrayan los contextos no convencionales, los controles diferenciadores se recrean mediante “actos de colectivización (deliberada convencionalización)” (1975, pp. 58-59). Valga esta distinción para entender que no existe una única forma de *recreación* cultural y que, precisamente por ello, esta Declaración adolece de un marcado eurocentrismo y una asunción no dialéctica del concepto de cultura.

Pongamos como ejemplo el caso de la necesaria traducción del concepto de “patrimonio inmaterial” en lugares donde la distinción entre los planos material e inmaterial, tangible e intangible difieren de la simplicidad de la Declaración de la UNESCO. Liu (2015) señala que en China el Comité de Rescate del Patrimonio Cultural Popular se ve obligado a matizar y “traducir” los conceptos de la definición de la UNESCO. El comité no solo da una matización respecto a lo que se entiende por *intangibile* (en chino la traducción sería *espiritual*), sino que se realiza una crítica respecto a la propia definición y ofrece una versión alternativa. En 2005, prosigue Liu, el Consejo de Estado de China emitió las Medidas Provisionales para la Aplicación y Evaluación del Patrimonio Cultural Inmaterial Nacional. Liu señala que en esas Medidas Provisionales se aprecian tres diferencias en relación con la definición de la UNESCO.

En primer lugar, el Consejo de Estado chino no se refiere a los transmisores del patrimonio inmaterial como comunidades, grupos o individuos, sino como grupos étnicos. En segundo lugar, la distinción de comunidades, grupos e individuos de la UNESCO responde a un “concepto capitalista de sociedad” (Liu, 2015, p. 131). Con ello, la UNESCO presenta la cultura como un “valor universal” para medir las relaciones entre la gente. En tercer lugar, no sería posible establecer la cultura como un estándar único en China, puesto que la cultura del conjunto nacional siempre ha sido producto de la tradición de estos grupos étnicos.

Al cuestionar la definición de la UNESCO, Liu plantea con ello la necesidad de “indigenizar el patrimonio cultural inmaterial” (2015). En mi opinión se trata de una llamada a cuestionar la representación del patrimonio en el imaginario político de la UNESCO, el cual presentaba el patrimonio como objeto de gestión estatal, distribuyendo la toma de decisiones según el peso político de los actores, olvidando la posible consideración de los grupos locales sobre su propia cultura.

Bendix *et al.* (2013) hablan de los “régimenes patrimoniales”, es decir, del conjunto de normas y reglas que regulan las relaciones entre socie-

dad, estados y comunidad internacional en torno al patrimonio, las cuales constituyen la gobernanza del patrimonio. Los autores señalan que en torno a la Declaración de la UNESCO confluyen dos tipos de cuestiones. En primer lugar, indican que la agenda se pierde en la traducción cuando desciende a nivel estatal. Esto es lo que hemos visto en el caso chino, aunque yo no hablaría de “pérdida”, sino de necesaria integración en los intereses estatales. En segundo lugar, una vez en marcha, un régimen de patrimonio implica la puesta en juego de diferentes actores con sus intereses y dinámicas de poder, tomando decisiones sobre aspectos culturales que antes de la Declaración de la UNESCO no habían sido objeto de atención.

Ello nos lleva a considerar que, si el régimen de patrimonio aplica intereses particulares sobre un aspecto cultural, será ese aspecto el que reciba la valoración patrimonial, siguiendo la teoría subjetivista del valor. Y ello afecta de manera decisiva lo que cae bajo las políticas de conservación y las inversiones destinadas a tal fin (incluyendo el patrimonio material y el inmaterial). Así, las relaciones de poder entre los actores y los supuestos culturalmente no previstos (económicos, políticos, relevancia social, etc.) influyen y conforman el régimen de patrimonio, lo cual afecta directamente a lo que, siguiendo a Bourdieu, he llamado *campo patrimonial*. Con todo, estas relaciones de poder toman la cultura como rehén para, en su nombre, aplicar la gobernanza patrimonial. Por ello, no podemos olvidar que:

«Cultura» es solo una palabra. Sin embargo, a diferencia de otras palabras, la palabra «cultura» puede producir importantes efectos sociales. En nombre de la cultura es posible planificar un exterminio, negar la condición de humanidad completa a un trabajador manual, organizar una política educativa o diseñar urbanísticamente un barrio. (Díaz de Rada, 2010, p. 25)

En nombre de la cultura, los regímenes de patrimonio realizan inversiones, jerarquizan políticas públicas y determinan actuaciones sociales, sin que por ello podamos apreciar un análisis de la cultura y el cambio cultural. Es posible que no sea la cultura, sino las relaciones que marcan el campo patrimonial las que rigen la toma de decisiones. Este campo patrimonial establece que elementos deben ser “marcados”, como indicaba Wagner, para pasar a formar parte del museo de cera del patrimonio, con intereses en ocasiones nacionales, predominantemente identitarios, y generalmente excluyentes.

Pongamos por ejemplo la folclorización del patrimonio inmaterial tan utilizado por los imaginarios nacionales, donde la estilización y esencia- lización de los rasgos y los géneros tienden a simplificar los intercambios y préstamos culturales (Payne, 1998). En ocasiones, esta folclorización es un mecanismo de apropiación histórica, previa a la declaración patrimonial. Como indica Victoria Novelo en México, se trata de una “expropiación” de la cultura popular:

Arte popular entonces fue la danza, la música y la plástica de los grupos indígenas considerados por la fracción burguesa triunfante, en un mecanis- mo de neta apropiación de la historia, como los legítimos herederos de las formas de vida prehispánicas. (Novelo, 2002, p. 78)

Folclorización y expropiación son expresión de la de-politización de los agentes culturales, que se ven privados de la decisión sobre el sentido que dan a sus prácticas, costumbres, modo de vida, expresiones estéticas, etc. En algunos casos esta de-politización forma parte de la gobernanza patrimonial una vez que el Estado asume la “administración de la cultura” (Sánchez-Parga, 1988, p. 40). Es en estos casos cuando las premisas ideoló- gicas irrumpen en agendas de conservación patrimonial o en las políticas públicas de salvaguarda cultural, tratando de homogeneizar a los agentes e incluso la propia gestión cultural (Vega 2016).⁴

Discusión y conclusiones

Patrimonio y cultura van de la mano en lo que resulta un extraño emparejamiento. A la manera de un matrimonio su cohabitación en la aporía no hace sino mostrar la conveniencia de su emparejamiento. El Pa- trimonio fija, establece medidas, realiza catálogos y clasifica los objetos. La cultura, lejos de dejarse atrapar, se escapa a cualquier esencialización. Conservar el cambio es la principal aporía del patrimonio cultural. Sin em- bargo, la conveniencia no es tanto de la Cultura, cuanto del Patrimonio. Es el Patrimonio, auxiliar de una modernidad incomprensible, el que necesita de la Cultura, de los objetos culturales, del catálogo de las esencias.

En esta conveniencia aporética se han descubierto algunos núcleos gordianos. En primer lugar, el establecimiento de regímenes de patrimo-

4 La UNESCO, consciente del problema de homogeneización, presentó sendas Con- venciones en 2001 y 2005 sobre Diversidad Cultural.

nio, donde la valoración de los aspectos culturales a destacar patrimonialmente depende de una red de intereses y relaciones de poder, ajenas, en muchos casos, a la propia dinámica cultural. En segundo lugar, estos regímenes constituyen el marco normativo donde aparece la gobernanza patrimonial, la cual establece los criterios y distribuye los pesos para la toma de decisiones. Si existiera lo que podemos llamar un *campo patrimonial*, a la manera que Bourdieu establece el *campo cultural*, este estaría alimentado por un inconsciente patrimonial en el que la gobernanza internacional ocuparía un lugar destacado. En este sentido, la aplicación de esta gobernanza sobre los aspectos susceptibles de ser patrimonio cultural inmaterial llevaría consigo la de-politización de los agentes culturales.

El campo patrimonial elude la dialéctica del propio cambio cultural y en este sentido no solo podría de-politizar a los agentes culturales, sino llevar a cabo una imposición normativa sobre los aspectos esenciales que deberían ser conservados. La valoración subjetivista que permite elaborar catálogos y aplicar medidas de conservación y salvaguardia introduce los aspectos culturales en el circuito de los bienes de consumo, aplicando dinámicas en muchos casos serviles a los intereses nacionales. La folclorización y la apropiación histórica son algunas de sus consecuencias.

Como telón de fondo, la crisis del tiempo busca colmar con el patrimonio el vacío hermenéutico del presente, reificando las huellas del pasado en el caso del patrimonio cultural y tratando de preservar algunas muestras del mosaico cultural de la humanidad en el caso del patrimonio inmaterial. El *presentismo*, entendido como crisis del tiempo, es uno de los factores que podrían haber dado lugar a las preocupaciones conservacionistas de la UNESCO, hemos de entender ese *presentismo* como una de las crisis de la modernidad, como un intento de conservar aquello que daría sentido al presente. No es de extrañar que esta crisis sea una crisis eminentemente moderna. Ha sido la época moderna la que, apremiada por construir un proceso de perfeccionamiento permanente de la humanidad (Arendt, 1996), generó las primeras tesis evolucionistas y ha sido la modernidad la que, para construir tal proceso, vació el tiempo de su contenido humano. “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2010, p. 26).

Tal vez, echar la vista atrás para encontrar sentido al presente sea uno de los movimientos epistémicos de la modernidad. Llenar el tiempo vacío con datos y referencias responde a su imperiosa necesidad de en-

tenderse a sí misma. Si el patrimonio cultural, material e inmaterial, es convocado a paliar este déficit, lo hace con la ineludible aporía de conservar los restos de lo que ya no existe y detener el tiempo de aquello que se sigue transformando. Frente a ello surgen algunas voces que piden una indigenización del patrimonio, revisitando el concepto, desenmascarando su eurocentrismo y la concepción liberal de los agentes culturales.

Una indigenización del patrimonio podría romper con la hegemonía de la gobernanza patrimonial global, no solo politizando a los agentes culturales, sino ampliando el marco del patrimonio cultural inmaterial, entendido según la totalidad a la que aludía Kroeber: “La cultura [...] es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente” (Kahn, 1975, p. 17).

Referencias bibliográficas

- Anderson, M. L. (2016). *Antiquities: what Everyone needs to Know*. Oxford University Press.
- Arendt, H. (1996). *Entre Pasado y Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península.
- Barciela, C. (2005). La edad de oro del capitalismo 1945-1973. En F. Comín, M. Hernández, y E. Llopis (eds.), *Historia económica mundial, siglos X-XX*. (pp. 339-389). Crítica.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [ed. y trad. de Bo-livar Echeverría]. Desde Abajo.
- Bendix, R. F., Eggert, A. y Peselmann, A. (2013). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen University Press.
- Bertacchini, E., Liuzza, C., Meskell, L. y Saccone, D. (2016). The politicization of UNESCO World Heritage decision making. *Public Choice*, 167(1) 6, 95-129.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Montessor.
- Bui, H. T. y Lee, T. J. (2015). Commodification and politicization of heritage: Implications for heritage tourism at the Imperial Citadel of Thang Long, Hanoi (Vietnam). *ASEAS-Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 8(2), 187-202.
- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Trotta.
- Díaz de Rada, A. y Velasco Maillo, H. (1996). La cultura como objeto. *Signos. Teoría y práctica de la educación*, 17, 6-12.
- Falser, M. (2011). The Bamiyan Buddhas, performative iconoclasm and the ‘image’ of heritage. En: Giometti, Simone, Tomaszewski, Andrzej (eds.), *The Image of Heritage. Changing Perception, Permanent Responsibilities*. (pp.

- 157-169). Proceedings of the International Conference of the ICOMOS International Scientific Committee for the Theory and the Philosophy of Conservation and Restoration. 6-8 March 2009 Florence, Italy.
- Fernández de Iarrinoa, K. (2010). Razón y crítica del concepto 'patrimonio cultural'. *Jentilbaratz*, 12, 49-66.
- Fronzizi, R. (1987). *¿Qué son los valores?* Fondo de Cultura Económica.
- Fumaroli, M. (1991). *L'État culturel*. Éditions de Fallois.
- García Canclini, N. (1984). *Cultura y sociedad: una introducción*. Dir. Gral. Educación Indígena.
- García Canclini, N. (1993). El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica. En N. García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México* (pp. 15-42). Conaculta.
- García Canclini, N. y Piedras Feria, E. (2000). *Las industrias culturales y el desarrollo de México*. Siglo XXI/SRE/Flacso.
- García Labrador, J. (2018). Régimen de historicidad e indigencia hermenéutica en Hannah Arendt. *Pensamiento*, 74(280), 457-474. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i280.y2018.007>
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45- 67.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Hoffenberg, P. H. (2001). *An Empire on display: English, Indian and Australian exhibitions from Crystal Palace to the Great War*. University of California Press.
- Kahn, J. S. (1975). *El concepto de cultura: Textos Fundamentales*. Anagrama.
- González, A. (2015). Teorías de la cultura. En H. Velasco (comp.), *Lecturas de Antropología Social y Cultural* (pp. 51-82). UNED.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Raza y cultura*. Cátedra.
- Lévi-Strauss, C. (1995). Raza e Historia. En H. Velasco (comp.), *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La cultura y las culturas* (pp. 96-128). Cuadernos de la UNED.
- Linton, R. (1969). *The common denominator of cultures. The science of man in a world crisis*. Columbia University Press.
- Liu, Z. (2015). Indigenising Intangible Cultural Heritage: Comparison and Interpretation of the Concept of ICH in China. *International Journal of Intangible Heritage*, 10, 126-134. <https://bit.ly/3rCDaSm>
- Matsuura, K. (2001). U.N. Confirms Destruction of Afghan Buddhas, 12 March 2001, ABC News. Re-editado en línea 6 Enero 2006. <https://abcn.ws/3CDP3xB>
- Murdock, G. (1993). Proceso del cambio cultural. En H. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad* (pp. 348-362). FCE.

- Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Biblioteca Nueva.
- Novelo, V. (2002). La expropiación de la cultura popular. En *Culturas populares y política cultural* (pp. 77-85). CNCA.
- Payne, J. (1998). The Politicization of Culture in Applied Folklore. *Journal of Folklore Research*, 35(3), 251-277. <https://bit.ly/3fH3XtT>
- Perry, R. B. (1926). *General Theory of Value*. Longmans/Green.
- Poulot, D. (1991). *De l'héritage monumental à l'entreprise de patrimoine: pour une histoire de la transmission culturelle en France, XVIIIe-Xe*. European University Institute.
- Poulot, D. (1997). *Musée, nation, patrimoine (1789-1815)*. Gallimard.
- Sánchez-Parga, J. (1988). *Actores y discursos culturales Ecuador: 1972-88*. Centro Andino de Acción Popular.
- Scheler, M. (2000). *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Caparrós.
- Scheler, M. (2004). *Esencia y formas de la simpatía*. Ed. Losada.
- Throsby, D. (2001). *Economics and culture*. Cambridge University Press.
- UNESCO. (1972). *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural*. París (23 noviembre).
- UNESCO. (2003a). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París (03 noviembre).
- UNESCO. (2003b). *General Conference, 32nd*. Informe del Comité Intergubernamental de Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural sobre sus actividades (2002-2003).
- UNESCO. (2008). *Directrices Prácticas para la aplicación del Patrimonio Mundial*. Centro del Patrimonio Mundial de la UNESCO.
- Van Der Wee, H. (1986). *Prosperidad y crisis. Reconstrucción, crecimiento y cambio, 1945-1980*. Crítica.
- Vega, P. (2016). Gestión cultural y despolitización: cuando nos llamaron gestores. *Índex, revista de arte contemporáneo* (2), 96-102.
- Williams, R. (1976). *Keywords. A vocabulary of culture and society*. Oxford University Press.
- Wagner, R. (1975). *The invention of culture*. The University of Chicago Press.
- Yang, Y., Shafi, M., Song, X. y Yang, R. (2018). Preservation of cultural heritage embodied in traditional crafts in the developing countries. A case study of pakistani handicraft industry. *Sustainability*, 10(5), 1336. <https://doi.org/10.3390/su10051336>