

# El patrimonio como una forma de culturización<sup>1</sup>

MAURICIO PARDO

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA,  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE CALDAS  
CALDAS, COLOMBIA

Este texto apunta a mostrar que dentro de políticas públicas aquello designado por el término *patrimonio* –en sus versiones material e intangible–, está inscrito en regímenes de culturización. El surgimiento del sinuoso y flexible concepto de cultura, de la etnografía, del museo, de la antropología, de las instituciones de políticas públicas culturales, y más recientemente del patrimonio, corresponden a etapas y aspectos del régimen de culturización.

La culturización es un régimen integrado por discursos y prácticas que opera desde sus comienzos en Europa en el siglo XVIII representando a los grupos sociales a partir de la manipulación discursiva, política y económica de ciertos rasgos expresivos de sus dinámicas semióticas por fuera de sus contextos históricos y sociales.

En el trayecto de constitución de la culturización se ha ido configurando un denso entramado de prácticas políticas, institucionales y académicas. Las sucesivas variantes del régimen de culturización apuntan a separar la dimensión semiótica del resto de la complejidad social y neutralizan, cosifican o manipulan esa dimensión a través de la construcción de identificaciones legitimadoras o de representación de grupos sociales subalternos dentro de dinámicas de configuración y gobernabilidad del Estado-nación y en el escenario de instituciones multilaterales.

---

<sup>1</sup> En este artículo se está utilizando el sistema de referencia Chicago (autor-fecha).

## CULTURA, LA BÚSQUEDA DE RAÍCES EN LO DISTANTE Y DIFERENTE

Esta perspectiva de análisis lleva al examen de procesos análogos y conexos, y a indagar sobre el origen de lo cultural: ¿Es lo cultural realmente un campo de lo social, que es discreto, que es distingible, que posee una indisputable objetividad? ¿Cuáles son las implicaciones del concepto de cultura?: ¿Cómo surge? ¿Cuáles debates lo han engendrado y cuáles ha provocado? ¿Cómo analizar los principales hitos en cuanto a algunas definiciones de cultura, entre ellas las que se han planteado desde la antropología? Sobre las posibles respuestas hay infinidad de literatura, de discusiones de distinto calibre.

Es interesante constatar que el concepto de cultura sea algo tan variable e inasible. Aunque según visiones extendidas la cultura posee supuestamente unos valores intrínsecos irrebatibles, ha habido muchos intentos de definición. Las respuestas que se han dado desde la antropología no han surgido endógenamente, no se originaron en una cuestión que Tylor (1871)<sup>2</sup> dedujo sobre la base de una operación analítica. Es una herencia que tiene antecedentes en la Ilustración en tiempos de la consolidación del Estado-nación,<sup>3</sup> paralela a la consolidación de las reglas del mercado, de la juridicidad que constituyen los espacios donde funcionan las mercancías y donde el capitalismo se desarrolla, de la configuración de unas reglas de pertenencia de las personas y grupos sociales a los colectivos político territoriales. Las reglas que definen, o que hacen efectiva la comunidad imaginada de la que trata Anderson (1983), reglas que hablan de elementos comunes, que apelan al sentimiento colectivo de identificación. Reglas que no pueden salir abiertamente del discurso capitalista, del progreso económico, porque, ya lo señalaba Marx, hay una contradicción entre el carácter social de la producción y el carácter individual de la apropiación de los bene-

<sup>2</sup> “Culture or civilization taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” (Tylor 1871, 1)

<sup>3</sup> Para unos recuentos del surgimiento y evolución del concepto de cultura ver Williams (1973) y Kuper (1999).

ficios de esa producción y de la propiedad de los medios. En ese sentido, para exaltar lo colectivo no es lo más consecuente aludir a prácticas individualistas por excelencia.

Había que argumentar desde algo que no fuera contaminado por lo social, por lo histórico, por lo económico, por el reino del interés individual que se estaba instaurando, y eso va a ser ubicado en el campo de lo semiótico, el cual aparentemente se aísla de esos factores contaminados del poder político y de la cuestión mercantil. Tales argumentos surgen de manera nítida en el siglo XVIII con Herder ([1784-91] 1959) en Alemania quien los va a arropar en el concepto de cultura (Williams 1973, 89). La cultura es la que alude a esa diversidad de colectivos humanos, que confluyen en agrupamientos nacionales, ese proyecto nacional al que a los alemanes aún les faltaba un siglo para lograr realizarlo política y militarmente bajo el liderazgo de Bismarck. Herder argumenta esa nación en potencia en términos de los campesinos, de las culturas rurales específicas en su lenguaje y pensamiento. El folclor nació ligado a la idea de búsqueda de las raíces nacionales. Los hermanos Grimm, padres fundadores del folclor académico a comienzos del siglo XIX, eran fervientes partidarios de la unidad alemana y seguían el planteamiento de Herder de investigar la “poesía natural” de los campesinos.

Los franceses que ya llevaban, diferentemente, desde el siglo XVI, dos siglos y medio en esa consolidación del Estado-nación, no tuvieron que hacer tal búsqueda de las raíces para justificar ese colectivo. Se dedicaron a la argumentación de un cultivo aún más sofisticado de la Cultura con mayúscula de las bellas artes, de la cultura “cultivada” que va a contrastar con esa cultura con minúscula, de Herder y de los alemanes. La Cultura de las Luces, no una particular, sino la universal de la razón, que más tarde el imperialismo napoleónico se sentiría en la obligación de expandir e imponer a toda Europa.

Al seguir el trayecto de cómo algo aparece como patrimonio y cómo se conecta con otros distintos elementos, aparece que el concepto de cultura es parte de esa invención discursiva. Los dos términos están indisolublemente ligados, “patrimonio cultural” y

“patrimonio” a secas son ya quasi sinónimos en la mayoría de las referencias sobre el tema. Pero la cultura construida por el discurso académico occidental no es algo que existe como una entidad discreta. No en vano, como ha sido notado por innumerables comentaristas, gran diversidad de debates han dado vueltas diciendo que la cultura son al mismo tiempo varias cosas. La cultura es la definición culinaria de ingredientes de Tylor y son todos esos otros asuntos. Oscilamos entre las costumbres, entre lo colectivo, la diferencia. Argumentos que dan la vuelta una y otra vez pero que siempre giran en torno a lo que ya había planteado Herder: los pueblos tienen lenguajes distintos, ergo formas de pensamientos distintos, ergo formas de vida distintas.

Y lo que resulta es que siempre está refiriéndose preferentemente como “cultural” a lo que es lo simbólico, o lo discursivo, o lo lingüístico, lo expresivo, o lo estético, lo que tiñe de diferente a lo que es común a todos los grupos humanos, pero siempre es algo que se supone que tiene una dinámica aislada de lo político y aislada de lo productivo, de lo económico. Así el concepto de cultura se ha enraizado como un poderoso utensilio de reificación de las relaciones sociales, de opacamiento de la dominación colonial y de la dominación del capital sobre procesos semióticos y de subjetivación. Guattari lo plantea sin ambages: “El concepto de cultura es profundamente reaccionario. Es una manera de separar actividades semióticas (actividades de orientación en el mundo social y cósmico) en una serie de esferas, a las que son remitidos los hombres. Una vez que son aisladas, tales actividades son estandarizadas, instituidas potencial o realmente y capitalizadas por el modo de semiotización dominante; es decir, son escindidas de sus realidades políticas” (Guattari y Rolnik 1986, 27).

## ANTROPOLOGÍA, DE LA REPRESENTACIÓN DE LOS OTROS A LA DESPOLITIZACIÓN DEL NOSOTROS

Cuando la academia occidental se encontró con los pueblos dominados por la imposición colonial, estos encajaron muy convenientemente en el receptáculo discursivo de lo cultural y surgió así el paradigma disciplinar de la antropología. Durante la vigencia

del período colonial el objeto de estudio antropológico fue en su casi totalidad el de los “otros” indígenas del colonialismo externo o interno. Y para esos “otros” más cercanos, los campesinos, se configuró el “folclor” como en los países eslavos, o en la Alemania que se reconcentró aún más en los estudios folclóricos, al perder todas sus colonias después de su derrota en la primera guerra mundial. Así los países del norte colonialistas construyeron la “cultura” de los nativos colonizados y los países sin colonias y buscaron unos otros en su interior y construyeron el folclor de sus campesinos. Nativos y campesinos fueron metonimizados como “culturas” a través de algunas de sus producciones expresivas: sus narraciones, sus músicas, sus bailes, sus formas de parentesco, sus celebraciones, sus objetos utilitarios, rituales y artísticos, sus conocimientos y fueron usados como elementos de las narrativas en la construcción de la idea de nación como íconos de raíces de identidad colectiva. Las poblaciones rurales, pasadas y presentes por medio de este ingenioso discurso, quedaron convertidas en “culturas” desconectadas de la historia, de la política, y más aún de la situación de dominación a que eran sometidas.

Guattari se refiere sucintamente a este procedimiento: “Y así se acaba desembocando en una situación en la que aquello que yo llamaría «actividades de semiotización» –toda la producción de sentido, de eficiencia semiótica– es separado en una esfera que pasa a ser designada como la «cultura». Y así a cada alma colectiva (los pueblos, las etnias, los grupos sociales) le será atribuida una cultura. Sin embargo, esos pueblos, etnias y grupos sociales no viven esas actividades como una esfera separada” (Guattari y Rolnik 1986, 31).

A su vez la antropóloga palestino-norteamericana Lila Abu-Lughod escribe sobre este aspecto esencial de la configuración de la antropología como disciplina y a la centralidad del concepto de cultura:

El concepto de cultura es el término oculto en todo lo que se acaba de decir sobre la antropología. La mayoría de los antropólogos estadounidenses creen o actúan como si la “cultura”, notoriamente resistente a la definición y de referente ambiguo, fuera sin embargo el verdadero objeto de la investigación antropológica. Sin embargo, también podría decirse que la cultura es importante a la antropología ya que la distinción antro-

pológica entre Yo y el Otro descansa en ello. La cultura es la herramienta esencial para fabricar al Otro. [...]. El discurso antropológico da a la diferencia cultural (y la separación entre los grupos de personas que implica) el aire de lo auto-evidente. (Abu-Lughod 1991, 470)<sup>4</sup>

Al transformarse grandemente los sujetos que había usado como objeto de estudio, la antropología trató de extender su objeto al conjunto de la sociedad capitalista e incluir tanto a las poblaciones rurales como a las sociedades urbanas.

Kuper señaló esta artificiosa y contradictoria reducción y generalización del uso académico del término cultura: “(...) recurrir a la cultura puede ofrecer solamente una explicación parcial de porqué la gente piensa y se comporta de tal forma, y de qué la hace cambiar. Fuerzas económicas y políticas, instituciones sociales y procesos biológicos no se pueden pasar por alto, o ser asimilados a sistemas de conocimiento y creencias” (Kuper 1999, xi).<sup>5</sup>

Durante su constitución como campo académico la antropología había cosificado los distintos aspectos comprendidos dentro de su categoría de “cultura” y los había separado del resto de la dinámica social. En su siguiente etapa buscó consolidar su objeto como el campo de lo “cultural” en el que los procesos semióticos están separados del análisis crítico del poder y de la economía política.

Wolf retoma el término “cultunitas” para referirse a esas creaciones antropológicas de los pueblos como culturas y señala la separación del análisis antropológico del resto de las dimensiones sociales:

---

<sup>4</sup> Consigno en pies de página los textos originales de las citaciones. Las traducciones son de mi autoría. M.P.

“The concept of culture is the hidden term in all that has just been said about anthropology. Most American anthropologists believe or act as if “culture”, notoriously resistant to definition and ambiguous of referent, is nevertheless the true object of anthropological inquiry. Yet it could also be argued that culture is important to anthropology because the anthropological distinction between self and other rests on it. Culture is the essential tool for making other. [...] Anthropological discourse gives cultural difference (and the separation between groups of people it implies) the air of the self-evident”.

<sup>5</sup> “(...) appeals to culture can offer only a partial explanation of why people think and behave as they do, and of what causes them to alter their ways. Political and economic forces, social institutions, and biological processes cannot be wished away, or assimilated to systems of knowledge and belief”.

Los “cultunitas” de la antropología –para usar el término orwelliano de Raoul Naroll (1964)– no precedieron a la expansión del comercio y al capitalismo, surgieron y se diferenciaron en el transcurso de los mismos (Wolf, 1982). [...] No se desarrollan como sistemas independientes [...] Por el contrario, los conjuntos culturales y conjuntos de conjuntos, están continuamente en la construcción, deconstrucción y reconstrucción, bajo el impacto de múltiples procesos operativos más amplios campos de relaciones sociales y culturales. Estos procesos y las conexiones de estos son ecológicos, económicos, sociales, políticos, y también involucran el pensamiento y la comunicación. (Wolf 1984, 396)<sup>6</sup>

En las últimas tres décadas muchas investigaciones antropológicas han tratado de subsanar este defecto congénito del concepto “cultura” recurriendo a vertientes críticas de la filosofía política, de la sociología, de la historia y de la economía política. Muchos de estos estudios de hecho forman parte de una teoría social crítica contemporánea, aunque la antropología siga existiendo como un campo disciplinar institucionalizado en las universidades y siga insistiendo en la consistencia de la categoría de “cultura” y proclamándola como su objeto disciplinar.

Miremos cómo se pueden reconnectar esas distancias de lo cultural que desde la Ilustración se han abierto con la invención misma de la cultura. Si es desde la antropología crítica, una variante como la antropología de economía política de Eric Wolf, donde se plantea que la supuesta cultura de las comunidades locales desde el principio de la expansión colonial europea está conectada con el mercado, conectada con el Estado, no es una cultura que está allí en un cierto estado prístico. Pero el Estado la ha convenido en un equivalente de la sociedad, primero en los Estados-nación de la revolución burguesa al interior de Europa, y siglo y medio después en el giro populista en los albores del estado de bienestar. En la operación de metonimizar la cultura con la sociedad hay

---

<sup>6</sup> “The “cultunits” of anthropology –to use Raoul Naroll's (1964) Orwellian term– did not precede the expansion of commerce and capitalism; they arose and differentiated in the course of it (Wolf 1982). They develop not as independent systems, [...] Rather, cultural sets, and sets of sets, are continuously in construction, deconstruction, and reconstruction, under the impact of multiple processes operative over wide fields of social and cultural connections. These processes and these connections are ecological, economic, social, political; they also involve thought and communication”.

una equivalencia semántica en la práctica entre cultura y sociedad. Pero cuando se dice cultura todo aparece en el universo rosa de lo cultural, en la expresividad, en la estética, en el sentimiento colectivo, en el ámbito de la comunicación del lenguaje, de las tradiciones colectivas.

Es por eso que en la teoría crítica social contemporánea los intentos que se hacen consisten en reconectar, en restituir esas ligazones perdidas o fetichizadas, en develar la reificación de aspectos de ese ámbito de lo semiótico llamado cultural. Por ejemplo en el motor de los estudios culturales, de la línea Birmingham, que dice que lo cultural es político y lo político es cultural, reafirma que desde el principio la cultura ha sido política. Lo que hace la institucionalización disciplinar antropológica de esa esfera de lo semiótico es recortarle, quitarle sus apéndices políticos y presentarla como un ámbito expresivo que tiene una cierta autonomía.

### CATALOGACIÓN Y EXHIBICIÓN DE OTREDADES

El folclor como construcción discursiva y campo de actividad intelectual había aparecido desde la primera mitad del siglo XIX en Alemania como *volkskunde*, y más tarde en el este de Europa, en Inglaterra, en Rusia. En Norteamérica surgió hacia los 1920's y dos décadas más tarde en Latinoamérica. El folclor se desarrolló tanto en clubes de aficionados como en las universidades y a través de la institución museística: "En Inglaterra , en donde el término *folklore* fue acuñado en 1846, se refería a "survivencias" dentro de una sociedad civilizada (...) En el continente, el término o sus equivalentes (*Volkskunde, traditions populaires*) se refería a la pureza de la cultura nacional preservada en parajes rurales por fuera del alcance cosmopolizante de la metrópoli" (Kirshenblatt-Gimblett 1988, 1998, 297).<sup>7</sup>

Desde finales del siglo XIX y por cerca de medio siglo la antropología, el folclor y el museo con sus secciones etnográficas y folclóricas surgieron paralela e interdependientemente. Aspectos

<sup>7</sup> "In England, where the term *folklore* was coined in 1846, it referred to "survivals" in a civilized society (...) On the Continent, the term or its rough equivalents (*Volkskunde, traditions populaires*) referred to the purity of national culture preserved in rural backwaters outside the cosmopolitanizing reach of the metropolis".

y objetos fragmentarios de esas formas de vida y de su producción expresiva, fueron estudiados, catalogados, clasificados, inventariados, consignados en museos, en textos o representados como actos folclóricos, mientras las poblaciones reales eran dominadas, sus tierras usurpadas, su trabajo explotado y sus formas de vida alteradas y empobrecidas. Stuart Hall plantea así los fundamentos políticos de esta afición a colecciónar de las élites: “Desde el siglo dieciocho, colecciones de artefactos culturales y trabajos de arte también han estado estrechamente relacionados con la educación pública informal. Han llegado a ser parte, no simplemente de ‘gobernar’, sino de las prácticas más amplias de la ‘gubernamentalidad’ –o sea de cómo el estado indirectamente y desde la distancia induce y solicita actitudes apropiadas y formas de conducta de sus ciudadanos” (Hall 1999, 4).<sup>8</sup>

Campo de la cultura, campo de los folcloristas, campo de los antropólogos. Se desarrolla durante medio siglo ese campo disciplinar, discursivo, científico antropológico al que recurren incesantemente las configuraciones de lo que ahora llamamos políticas culturales cuando necesitan hacer una revitalización de esos sentidos de pertenencia colectiva.

En la década de los setentas del siglo XX se consolidó en distintos países sobre todo en África y Latinoamérica un nuevo aire para el folclor, esta vez en escenarios institucionales bajo la forma de festivales y este ambiente favoreció la renovación de las discusiones sobre la protección a estas expresiones.

### POLÍTICAS CULTURALES O EL GOBIERNO SOBRE LOS SIGNOS

A mediados del siglo XX las luchas anticolonialistas comenzaron a dar por resultado el nacimiento de los nuevos países en África y Asia, y a finales de ese mismo siglo los pueblos nativos ya habían logrado que se les reconocieran formalmente derechos a vivir en sus territorios y de acuerdo con sus formas de vida.

<sup>8</sup> “Since the eighteenth century, collections of cultural artefacts and works of art have also been closely associated with informal public education. They have become part, not simply of ‘governing’, but of the broader practices of ‘governmentality’ – how the state indirectly and at a distance induces and solicits appropriate attitudes and forms of conduct from its citizens”.

Siguiendo el argumento de Wallerstein (2004), ocurre que en la medida que el sistema mundo se va ajustando, se van transformando los énfasis de las configuraciones colectivas dentro del Estado-nación, se dan periódicas revisiones de lo cultural. En un principio las élites europeas o de origen europeo en las nuevas naciones de las Américas apelaron a modelos homogeneizantes, europeizantes, a la ideología de una manera de ser única, ciudadana, liberal, universal, lo cual va a tener un quiebre en la primera mitad del siglo XX con el auge de los nacionalismos populistas y la introducción oficializada del folclor.

Hacia la década de 1980, empieza a cambiar la visión sobre esos otros, pues ya no parecía ser suficiente y efectivo tener sus objetos o imágenes como colecciones de mariposas en los museos, o los datos sobre ellos en las bibliotecas. Había que involucrarlos de alguna manera también dentro de los Estados-nación, ya no por medio de sus objetos e imágenes sino en sus mismas existencias en la medida de que se va ampliando el espectro de pertenencia de ciudadanos. Pero esa es la parte más oficial, audible del discurso. La otra parte discursiva antinómica que permanece subyacente pero no menos activa implica que aquellos recién llegados desde los márgenes, deben ser involucrados en regímenes de gobernabilidad, deben ser ciudadanizados e involucrados de una u otra manera a la órbita del Estado y al mercado.

Comienzan así a fraguarse con sus distintas variantes estas políticas y prácticas institucionales en el campo de lo político-semiótico que conocemos como multiculturalidad la cual nace en la mayoría de los casos como una multiculturalidad neoliberal. Es la multiculturalidad que le dice a los otros étnicos que tienen todo el derecho a tener su diferencia y también a inscribirse como ciudadanos.

Las acciones de vinculación de los grupos étnicos, campesinos, moradores urbanos y otros sectores de la población a las acciones institucionales del Estado o de incluir algunos aspectos de sus creaciones y prácticas en museos, programas folclóricos o planes patrimoniales, son parte de lo que se ha dado en denominar políticas culturales. García Canclini y Rosas Matecón las han definido como "...conjunto de intervenciones realizadas por el

estado, las instituciones empresariales y los grupos comunitarios a fin de orientar el desarrollo simbólico y satisfacer necesidades culturales” (García Canclini y Rosas Matecón 2005, 175). Dentro de este sentido crítico y amplio de concebir la política cultural se la considera como un campo conflictivo en el que los actores subalternos pueden apartarse o controvertir los preceptos hegemónicos orquestados por las élites, las instituciones y los expertos.

## PATRIMONIO, LA CONFIGURACIÓN DEL CONCEPTO Y DE SU NORMATIVIDAD MULTILATERAL

Pese a su vertiginosa difusión y adopción por entidades oficiales y privadas y en la esfera pública, el concepto de patrimonio inmaterial es muy reciente. Para poder desarrollar una reflexión crítica sobre “patrimonio” es necesario diferenciar aquellos aspectos del mundo social incluidos en el discurso del patrimonio, del patrimonio como proceso discursivo, sociopolítico e institucional. Pues es común oír afirmaciones como que “el patrimonio tiene existencia milenaria” y para demostrarlo se alude a las edificaciones, o a los rituales, o los conocimientos de algún grupo humano. Los cuales por cierto pueden tener indisputable antigüedad, pero lo que es cierto es que solo en años muy recientes han sido sometidos a procesos de patrimonialización.

Desde los años cincuenta del siglo XX, e incluso antes, se tenían en la Unesco esporádicas discusiones sobre la preservación o protección de expresiones artísticas o folclóricas.<sup>9</sup> Algunos debates y propuestas apuntaban a establecer algún tipo de protección legal del tipo de propiedad intelectual para los creadores y para las expresiones folclóricas y populares en contra del uso inconsulto o comercial por parte de agentes exógenos. Pero no lograron hallar ni los términos ni los consensos para alguna normatividad internacional más allá de exhortaciones a proteger las manifestaciones folclóricas contra la indebida explotación comercial.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Para detallados recuentos durante varias décadas de antecedentes del proceso que llevó a la adopción de la Convención Internacional sobre el Patrimonio Inmaterial, véase Aikawa (2004, 2007) y Sherkin (2001).

<sup>10</sup> En 1952 la Unesco aprobó la Convención Universal de Propiedad Intelectual en

Otras discusiones se daban sobre acciones concretas para asegurar la preservación y continuidad de tales expresiones, ante la evidente insuficiencia de los procedimientos meramente museísticos y taxonómicos del paradigma folclórico. Ante la carencia de acuerdos internacionales algunos países adoptaron medidas por su propia cuenta. El pionero fue Japón, y en su Ley de Protección de las Propiedades Culturales de 1950, además de lugares, monumentos y edificaciones, incluyó manifestaciones expresivas y a conocedores sobresalientes de tales manifestaciones bajo el rubro de “tesoros humanos vivientes”. Pocos años después Corea implementó una política similar. Estos son programas para honrar a los exponentes más insignes de distintas expresiones tradicionales y apoyarlos con medios para ejercer, enseñar y divulgar su actividad. Allí estará el maestro flautista tradicional destacado, el escultor de madera de antecedentes milenarios, la señora virtuosa de los tejidos, los del teatro local antiquísimo, los alfareros. En otras palabras, connotados artesanos y ejecutantes de música tradicional, de artes narrativas y de otras expresiones. Para ambos países, esos son programas centrales de su política cultural. Porque, dicen ellos, se necesita una política de Estado para proteger las expresiones importantes de sus naciones ante peligros como la comercialización, globalización, educación, turismo, urbanización creciente, pérdida de tradición, etc.

En 1972 la Unesco aprobó la *Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural* y la *Lista del Patrimonio Mundial*, lo cual culminó una serie de iniciativas continuas desde el fin de la segunda guerra mundial y la preocupación surgida de la destrucción y desprotección normativa de reliquias arquitectónicas y urbanísticas durante la conflagración. Esa noción de patrimonio referido a construcciones monumentales aunque es una práctica

---

la que no se consideran las manifestaciones del folclor. En 1963, en la Reunión Regional de Unesco para el Estudio de los Derechos de Autor en Brazzaville, se recomendó a los distintos países la adopción de legislación dirigida a la protección e integridad del folclor. En 1967, en la Conferencia de Estocolmo sobre la Convención de Berna de 1886 para la Protección de Obras Artísticas y Literarias, tras discutirse la posible protección del folclor bajo los principios de derecho de autor, sólo se logró acordar adicionar el parágrafo 4(a) al artículo 15, que insta a los países a proteger los derechos de autores desconocidos de obras no registradas o no publicadas (c.f. Sherkin 2001).

institucional que data de mucho antes, se establece firmemente después de la segunda guerra mundial a raíz de la destrucción considerable de ciudades y diversas construcciones históricas, tanto urbanas como rurales en toda Europa. La “Convención de patrimonio mundial”, establece un tipo de discurso institucional cuya lógica establece que determinada construcción o monumento tiene una notable relevancia histórica, estética, pero esa importancia no sólo concierne a los vecinos ni siquiera a los habitantes locales, sino que es de un valor colectivo al nivel de la región, de la nación, y no solo en lo nacional sino que, en la medida que las características se intensifiquen, son también de significación mundial. Y se estableció una competición de patrimonio mundial con una serie de reglas dentro de las cuales cada país hace una propuesta para el patrimonio mundial y la somete con un dossier en el que se indican las calidades del monumento propuesto y las medidas que se tomarán para protegerlo.

Paralelo a este programa de patrimonio mundial, en el que, en el caso de Colombia, están consagrados Cartagena, Mompox, San Agustín y Tierradentro al lado de otras zonas arqueológicas, arquitectónicas y construcciones en el mundo, se venía dando en la Unesco un esfuerzo parecido respecto de la llamada área cultural social pero no se sabía cómo proceder, pues aquello del patrimonio tenía una resonancia inmediata con monumentos o construcciones, pero no parecía adecuado para creaciones orales, destrezas artísticas o conocimientos tradicionales. Incluso al interior de la Unesco y en los diferentes países, con la temprana excepción de Brasil, las seccionales o entidades encargadas del patrimonio eran diferentes e inconexas con aquello que se identificaba dentro de la órbita del folclor o a la cultura.

Esa discusión atravesó por resoluciones, seminarios, y diferentes instrumentos que emite la Unesco en documentos. En 1973 Bolivia propuso que se expediera una normatividad internacional para la protección de la propiedad intelectual de las manifestaciones del folclor. Pero sucesivos comités de la Unesco y de WIPO (*World Intellectual Property Organization*) entre 1975 y 1984, tal como dos décadas antes había ocurrido, llegaron a la conclusión de que

no era realista pensar en una protección del “folklore” dentro de las normas internacionales de propiedad intelectual y dentro de la esfera de WIPO y que tal protección debería surgir, por un lado, de legislaciones especiales de propiedad intelectual en cada país y, por otro lado, de acuerdos en el seno de la Unesco sobre una estrategia general de protección del folclor.

En uno de tales debates, en un Comité de Expertos para la protección legal del folclor citado por el director de Unesco y reunido en Túnez en 1977 (Unesco 1977), se señalaron algunas características del folclor: el hacer parte integral del modo de vida de las sociedades, el estar indisolublemente integrado por aspectos materiales e inmateriales, el comprender tanto expresiones de las artes como del conocimiento. En el documento en un par de ocasiones el folclor es referido como un patrimonio cultural.

Pero, irónicamente, no fue en las discusiones sobre la protección al folclor que el tema de los aspectos tangibles e intangibles se originó. En medio de la intensa competencia por los nombramientos del patrimonio mundial material arquitectónico, se hacían propuestas de distinto tipo. Por un lado los clásicos: la catedral de Colonia, las murallas de Cartagena, el circo romano, las pirámides, etc., etc. Las maravillas del mundo antiguo y no tan antiguo de todas las latitudes. Pero también se empezaron hacer propuestas que no coincidían con los aspectos usuales de monumentalidad material y antigüedad, por ejemplo, la casa Schröder diseñada por Rietveld en Holanda, construcción paradigmática de arquitectura ‘moderna’. Por otro lado se empiezan a hacer propuestas sobre paisajes urbanos que no son exactamente una construcción: el mercado del Cairo, algún tipo de concentración urbana de notable significación.

En los mitos de origen sobre el concepto de patrimonio inmaterial o intangible, los expertos suelen mencionar los debates que se dieron cuando el *templo* sintoísta en la ciudad de Ise, Japón, fue propuesto para la lista del Patrimonio Mundial. Es un templo en madera muy significativo y famoso entre los japoneses. Pero el templo tiene una tradición que ordena que cada veinte años el templo sea desbaratado, desmontado y vuelto a construir con materiales nuevos ¿Qué es lo que se protege allí? El argumento era

poderosísimo en términos de la importancia de la construcción, pero es una construcción efímera, es una construcción que se construye y se destruye. En la argumentación dijeron que lo que tiene continuidad es el aspecto *intangible* de ese patrimonio, el conocimiento, el hacer. Es el saber y la práctica de la tradición de los monjes arquitectos y carpinteros lo que se está valorando y lo que se está reconociendo. Empezó a hacer carrera el concepto del aspecto intangible o inmaterial como componente esencial del patrimonio material. Se armó un concepto, un argumento y de ahí en adelante progresivamente el término y el concepto de “las culturas tradicionales y el folclor” fueron dando paso al término y al concepto de patrimonio inmaterial.

En términos coloquiales lo patrimonial es lo que nos corresponde a todos. El patrimonio es lo que se hereda de los padres, de los ancestros, y supuestamente se tiene con el patrimonio una implicación afectiva, emocional fuerte y de identificación.

Pero al llevar al patrimonio a una dimensión nacional de propiedad afectiva no importa que sean un grupo nómadas de unos pocos individuos cuatro sobrevivientes portadores de un raro y único conocimiento botánico. Si se les declara patrimonio colectivo, ya no son los cadáveres de mariposas que están preservados en las vitrinas del museo tal como lo trató de hacer la Unesco inicialmente reciclando el concepto del folclor, sino es algo que interesa a la comunidad imaginada nacional. Hall se refiere a lo anterior como un doble proceso: “El patrimonio está ligado al patrimonio de la nación a través de una doble inscripción. Lo que la nación significa es esencializado. (...) El patrimonio es también un ejemplo clásico de lo que Raymond Williams llamó tradición selectiva (...) Como la memoria personal, la memoria social es también altamente selectiva, destaca y pone en primer plano, impone comienzos, cursos medios y finales sobre lo aleatorio y contingente. Igualmente empequeñece, silencia, desaprueba, olvida y evade muchos episodios (...)” (Hall 1999, 5).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> “Heritage is bound into the meaning of the nation through a double inscription. What the nation means is essentialised (...) The Heritage is also a classic example of the operation of what Raymond Williams called the 'selective tradition (...) Like

En 1982 la Unesco abrió la Sección de Patrimonio No-Físico y en 1984 inició el programa Estudio y Recolección de Patrimonio no-Físico. Entre 1984 y 1989 la Unesco llevó a cabo varias reuniones de Comités de expertos gubernamentales para la preservación del folclor. El comité convocado en 1989 elaboró una Recomendación para la Salvaguardia de la cultura tradicional y el folclor que fue acogida por la asamblea General (Unesco 1989).

En esta Recomendación ocurre un cambio importante en los discursos, conceptos y terminología de la Unesco. Se afirma reiteradamente que el folclor es una parte integral del patrimonio de la humanidad y de la cultura viviente, y se define que los términos folclor y cultura tradicional y popular son términos equivalentes. Pero en cuanto a las acciones recomendadas la Resolución seguía anclada en la visión museológica folclorista de la catalogación y el registro, y entretanto los japoneses y los coreanos continuaban adelante divulgando sus programas de los llamados tesoros humanos vivientes, que apoyan y destacan el desempeño de las personas que portan ese conocimiento y practican esas habilidades, y a través del programa gubernamental tienen un reconocimiento nacional, un salario y unas instalaciones.

En 1992 la Unesco, con el apoyo financiero del Japón, creó el programa Patrimonio Cultural Inmaterial el cual hacía énfasis en los creadores y las comunidades y se distanciaba del paradigma anterior del folclor que pretendía conservar congelando y catalogando. En 1993 este programa adoptó el sistema de Tesoros Humanos Vivientes que exhorta a los países miembros a adelantar programas que reconozcan a creadores notables del patrimonio inmaterial y apuntaba a crear una lista mundial.<sup>12</sup>

---

personal memory, social memory is also highly selective, it highlights and foregrounds, imposes beginnings, middles and ends on the random and contingent. Equally, it fore-shortens, silences, disavows, forgets and elides many episodes (...)".

<sup>12</sup> En 1994 el Informe de la comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo reconocía que bajo la situación normativa internacional vigente se subvaloraba el patrimonio inmaterial frente al patrimonio material. En el Documento sobre Autenticidad de Nara, Japón, del panel de expertos convocados por Unesco, ICOMOS e ICCROM en 1994, se declara abiertamente que el patrimonio cultural está constituido por "expresiones tangibles s intangibles" (ICOMOS 1994).

Las acciones para apoyar a los creadores en sus propios contextos sociales poco a poco se iban convirtiendo en una estrategia de política mundial. La cual se intensificaría aún más seis años después con la designación de Kōichirō Matsuura del Japón en la dirección general de Unesco, quien venía de ser director del Comité del Patrimonio Mundial (material) de la Unesco y traía como tema central de su mandato adelantar una convención internacional análoga al programa de los tesoros humanos vivientes.

En 1997 la Unesco inició el programa de “Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” el cual fue una especie de híbrido entre un concepto ampliado de los Tesoros Humanos vivientes y el procedimiento de proclamación de expresiones del Patrimonio Mundial material.

La Unesco hizo en 1999 la primera proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial, un programa con ideas afines a las de la ley japonesa de Protección a las Propiedades Culturales y su componente de Tesoros Humanos vivientes.

La Recomendación de 1989 había sido prácticamente ignorada por los países y entre 1995 y 1999 se llevaron a cabo evaluaciones al texto y acciones previstas por la Recomendación.<sup>13</sup> La Unesco en 1999, en su 30<sup>a</sup> Reunión, decidió emprender estudios preliminares y reuniones de expertos para la elaboración de una convención internacional sobre el patrimonio intangible.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> En 1999 se realizó en el Smithsonian Institution en Washington una Conferencia para la Evaluación Global de la Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular. Allí se concluyó que la recomendación había fallado por concentrarse todavía en el registro y documentación, por encima de la salvaguarda de los creadores y sus colectividades (Seitel 2001, 2002).

<sup>14</sup> En marzo de 2001 se llevó a cabo en Turín la reunión de expertos Mesa Redonda Internacional sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial y se recomendó que la salvaguardia del PCI debe fundarse en principios de equidad, y derechos humanos y que esa salvaguardia debe partir de dentro de las comunidades portadoras. Los documentos del Smithsonian y de Turín constituyeron el marco teórico para la discusión en la 31 Conferencia General de Unesco de 2001, tras la cual se encargó al Director General de presentar un anteproyecto de convención para la siguiente asamblea general (Unesco 2001).

## EL PATRIMONIO NORMATIZADO EN LOS ÁMBITOS NACIONAL Y MULTILATERAL

En septiembre de 2002, febrero de 2003 y junio de 2003, se efectuaron en la Unesco reuniones inter gubernamentales de expertos de los países miembros para la redacción del texto de la convención y el 17 de octubre de 2003 la Unesco, en su 32 Asamblea General, aprobó la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, en la cual se establece que el programa de Obras Maestras se convertirá en el de las Listas Representativas del Patrimonio Inmaterial.

Como se ve, esa convención surgió, no sin dificultades. En todas aquellas reuniones y discusiones anteriores hubo varios borradores, se hizo necesario hacer concesiones a los estados, evitar en el texto de la convención cualesquiera alusiones “peligrosas” que se refirieran a la autonomía de los grupos sociales o pueblos, de aquellos portadores del patrimonio inmaterial y que contradijeran las políticas nacionales particulares de sujeción a los pueblos aborígenes y minorías étnicas. Porque el argumento central de esa convención es que los portadores del patrimonio inmaterial deben ser fortalecidos, ya que lo que hay que fortalecer es la reproducción de tal patrimonio que reside en el conocimiento de las personas el cual, a su vez, depende de la posibilidad de la reproducción de su médium que es la sociedad y de los espacios donde esta existe.

Así como las convocatorias para reconocimientos del patrimonio mundial material tenían una argumentación en términos de la conservación material de esos sitios, las candidaturas al patrimonio inmaterial de la humanidad deben proponerse en términos de un plan de salvaguarda de la expresión candidateada, lo que implica una preservación y protección de las circunstancias en las que ese patrimonio es producido. Ese es el reglamento y ese es supuestamente el espíritu de la convención.

## PATRIMONIO COMO CULTURIZACIÓN

El patrimonio es la otra vuelta de tuerca dentro de los regímenes de culturización. El patrimonio convierte a las manifestaciones expresivas y a sus portadores en objetos del control burocrático a quienes atribuyen unas características y las declara de pertenencia

común, patrimonio colectivo. Ya aquí se advierte una contradicción. Se declara a los portadores y creadores del patrimonio sus auténticos dueños pero el control de las reglas y los procedimientos los tiene el Estado, los supervisa una entidad multilateral como lo es la Unesco. Se da entonces una integración de una gran complejidad institucional. Nunca antes había habido tal alcance del régimen de culturización, tal nivel de instrumentalización de las llamadas *expresiones culturales*, como en el proceso patrimonial. El régimen de culturización en su extensión patrimonial tiene reglamentaciones a distintos niveles, distintas instancias administrativas, las propuestas para reconocimientos del patrimonio mundial pasan por numerosos filtros, para decir si sí es o si no es. Esto en cuanto se refiere al aspecto burocrático institucional expresado en la letra misma de sus reglamentos y procedimientos.

Cruces ha planteado este preocupante aspecto:

Resulta paradójico que sean las sociedades globalmente consideradas –la “comunidad” o “comunidades” y su diversidad de grupos e individuos– el sujeto, titular y receptor de un proceso [el patrimonio] que sin embargo implica en la práctica, sobre todo, a las instituciones científicas que lo investigan, a las instituciones estatales que lo gestionan y a los organismos internacionales que velan por él a distancia. Pues ese trabajo precisa contemplar las culturas, por así decirlo, desde fuera, como objeto: objeto de inventario, de conservación, de investigación, de difusión, de legislación, de reanimación, de defensa y salvaguardia, etcétera. Pero al mismo tiempo se quiere reconocer y activar el carácter de las culturas mismas como sujeto agente... (Cruces 1998, 79)

Como en muchas políticas públicas, el discurso oficial sobre el patrimonio predica unas tesis y en la práctica se despliega en otras direcciones. Teóricamente el patrimonio busca o tiene un enfoque desinteresado, en el que hay un beneficio colectivo y una preocupación gubernamental y oficial en la protección de la supuesta, o de la nombrada expresión cultural y de la población que lo porta o que lo engendra. Y en todo caso hay una sucesiva manipulación de ese patrimonio para reivindicarlo, unas sucesivas puestas en escena y unas reglamentaciones que lo van a definir de diferentes maneras.

Aún con todas las implicaciones políticas que eso implica, el problema es mucho más grande al considerar lo que sucede tras

bambalinas. El juego tiene una agenda oculta de manera análoga a la de los regímenes de desarrollo en los cuales la mayoría de los esfuerzos burocráticos e institucionales son procedimientos circulares que se traicionan a sí mismos en términos de promesas incumplibles. En términos de las proclamaciones mundiales de patrimonio inmaterial, supuestamente son los estados los que hacen la propuesta, hacen el proceso de selección y proponen una expresión. Hay también un dossier obligatorio que el estado proponente debe enviar; es una elaboración sobre la expresión propuesta, con argumentaciones documentadas sobre la historia, sobre las tradiciones relacionadas, sobre las características demográficas de la población histórica, etc. El dossier contiene también el plan de salvaguarda en que el estado se compromete a ejecutar una serie de hechos concretos. Pero como lo ha observado Anthony Seeger (2009), quien para la época era el presidente de la Asociación Mundial de Etnomusicología y quien fue gestor de la selección de jurados para varias de estas proclamaciones, los estados son muy generosos en la propuesta y bastante tacaños en la implementación. Y no solamente tacaños en recursos económicos sino en recursos políticos.

En esos manejos del patrimonio, pese a los discursos sobre el bien colectivo, de que el interés manifiesto es el de la salvaguarda de dinámicas culturales únicas, creativas, importantes, que además están amenazadas por los procesos de alienación y de mercantilización, supuestamente ese es el objetivo central, pero, como lo decía Raymond Williams ([1977] 1988), y como lo retoma Stuart Hall (1999) en su apreciación crítica sobre estos procesos de patrimonio, se terminan convirtiendo en unos procesos selectivos de tradición que no se usan para el fortalecimiento y salvaguarda de lo local sino para legitimación y reforzamiento de las instancias hegemónicas del poder.

Estos procesos de patrimonialización, a pesar de lo que digan las normas y los discursos, oficiales operan dentro de una dinámica burocrático-institucional con una serie de reglamentaciones complejas, y resultan llenando vacíos de conexión y dominación burocrática sobre esas expresiones locales. Estas últimas supuestamente pasan por revitalizaciones culturales, por procesos de de-

mocratización; pero que en realidad operan en la mayoría de los casos como la generación y configuración de emblemas locales identitarios que son aprovechados, cooptados por élites locales y así las personas directamente implicadas en la generación de esas expresiones patrimoniales son frecuentemente marginalizadas, apartadas del control de los procesos institucionales a pesar de su supuesto protagonismo.

Las políticas del patrimonio han tenido una capacidad de difusión y de instalación y de inserción asombrosa. Tienen una extensión prácticamente ya universal en los distintos países y en las distintas manifestaciones de la institucionalidad cultural. Y han pasado a ser un espacio de convergencia de la serie de discursos de culturización anteriores y actuales, en los que se incluyen las distintas variantes del multiculturalismo o las distintas instancias de la identidad local, las de la diversidad cultural, las de la multi, inter, pluri y todas las culturalidades posibles. Y donde, de manera omnipresente y generalizada, aparece como un mecanismo de democracia cultural incluyente, en la que los actores locales de distintos niveles, desde la comunidad local, pasando por las municipalidades, las provincias y las naciones están haciendo ese ejercicio solidario de fortalecimiento cultural.

Mecanismo que lleva a una escenificación más de procesos de objetivación de la llamada cultura, o sea una vez más los procesos de configuración de espacialidades y procesos de identificación y de pertenencia que, aunque aparecen des conectados del resto de la realidad social, en realidad son consustanciales a la configuración de la territorialidad, normatividad y espacio político de los componentes del Estado-nación.

El patrimonio llegó para quedarse, es parte de la institucionalidad contemporánea, está absolutamente inscrito, enraizado, es un término, un concepto, que ha aparecido en la institucionalidad de Estado y que se ha insertado en su corta vida de manera robustamente ubicua en el imaginario colectivo.

Los discursos que justifican las políticas públicas patrimoniales siguen una lógica peculiar de reglas de actualización y argumentación análoga a la que da cuenta Bourdieu en *Las Reglas del Arte* ([1992] 1997). En general, en los reglamentos de reconoci-

miento patrimonial los argumentos pragmáticos de valorización son evitados, y en buena parte también los argumentos problemáticos sobre autenticidad. En la configuración de las propuestas para proclamaciones internacionales y de los reconocimientos patrimoniales en niveles más locales tales argumentos se evitan a toda costa. Como en el caso del arte, el argumento central es el del valor intrínseco cultural, con esa regla se dice que la obra o la expresión tiene que tener justificaciones en el tiempo, en lo colectivo, en la identidad. Pero no bien se dan las declaratorias, ya se hace abierta una mayor libertad de argumentación y los agentes económicos entran a adjudicarles una valorización y un pragmatismo en otros términos, tanto económicos como políticos. Una vez que se ha efectuado el reconocimiento patrimonial oficial, con la justificación de divulgación, reconocimiento o celebración de la expresión, ya se hace lícito la promoción comercial o turística, la manipulación política de las élites y el manejo institucional sin incidencia de la población que origina la expresión. Es recurrente la escenificación de autenticidad y desinterés en los procesos de proclamación y de reconocimiento. Lo que terminó sucediendo con la convención de la Unesco fue la creación de esa institucionalidad ritualizada y su reproducción por todo el planeta. Alguna instancia institucional hace el reconocimiento de lo patrimonial, o el alcalde o el concejo, o la gobernación o los ministerios o la Unesco en los distintos niveles de santificación o canonización patrimonial, canonización en los dos sentidos de la palabra.

### LA ACCIÓN COLECTIVA Y AGENCIA DE LOS SUJETOS

García Canclini propone entender el patrimonio como espacio de lucha material y simbólica desde el concepto de capital simbólico:

Si bien el patrimonio sirve para unificar a una nación, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos [...] Por eso, la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de no presentarlo como un conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentidos fijos, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos que los diversos sectores se apropián en forma desigual. (García Canclini 1999, 18)

Una cosa es que una política patrimonial sea ejercida sin escenarios de confrontación en cierto ámbito social, y otra cosa es que los sujetos sociales, activistas u organizaciones en ámbitos politizados o activos de la sociedad civil, reten esas políticas del Estado y asuman agencia y asuman proyectos políticos dentro de esas políticas mismas. En ausencia de oposición, el Estado en su inercia institucional lo que hace es incorporar a sus dinámicas gubernamentales las creaciones y manifestaciones expresivas, propender por su patrimonialización y manejárlas por fuera de la agencia de los de los actores que la encarnan.

La importancia de la lucha de las poblaciones locales e indígenas en ejercer el control sobre los procedimientos, discursos y recursos de patrimonialización es destacada por Kearney: “Hay un vínculo esencial entre autogobierno y autodeterminación ya que ambos son fundamentales para el reconocimiento y afirmación de los derechos indígenas. El derecho a determinar la naturaleza del patrimonio cultural intangible es sobre el derecho a definir la propia identidad y lugar en el mundo de hoy. En todo el mundo los pueblos indígenas resisten los esfuerzos del estado por definirles su identidad y su lugar y por subvertirles sus sistemas de conocimiento y sus leyes” (Kearney 2006, 221).<sup>15</sup>

## CONCLUSIONES

El patrimonio no es una entidad o una cualidad distingible con una autonomía de existencia por sí misma. Es una modalidad reciente de regímenes de culturización a través de discursos de expertos y acciones institucionales por los cuales ciertas manifestaciones de la creatividad humana son sacadas de sus contextos y dotadas de nuevos significados y al hacerlo refuerzan ideologías o propuestas de identificaciones sociales, frecuentemente legitiman élites políticas y económicas, construyen representaciones de los sujetos autores de tales manifestaciones o los someten a ciertos tipos de control y gobernabilidad.

---

<sup>15</sup> “There is an essential bond between self-governance and self-determination as both are fundamental to the recognition and assertion of Indigenous rights. The right to determine the nature of ICH is about the right to define one’s cultural identity and place in the world today. Indigenous people worldwide are resisting state efforts to define this identity and place and efforts to subvert their systems of knowledge and law”.

Los régímenes de culturización se comienzan a configurar en el siglo XVIII en Europa, cuando se toman ciertos procesos semióticos desarticulados de la dimensión política para construir representaciones colectivas tanto de la mismidad nacional como de la otredad de las poblaciones subyugadas. Progresivamente a la representación se sumaron la administración y la mercantilización y lo ‘cultural’, aunque presentado por los discursos hegemónicos como aparte de la esfera política, así entró de lleno al dominio de la economía política al pasar a ser un campo de la gubernamentalidad burocrática y de la producción capitalista.

Desde el siglo XIX algunos estudiosos se dedicaron a registrar, a clasificar, a catalogar y a divulgar esas creaciones y así se originó en el campo de saber del folclor otra etapa o dimensión del régimen de culturización.

Un siglo después se va configurando la disciplina académica de la antropología que estudia a los pueblos colonizados externos o internos pasados y presentes, los que son calificados de primitivos, y retomando el concepto implementado en la Ilustración alemana al conjunto de sus creaciones orales, artísticas y materiales, y a sus formas de vida, se les va comprender bajo el término de cultura. En un paso inmediato esos grupos sociales son metonimizados como culturas, creando un sinónimo funcional entre culturas y grupos sociales. Así, mientras las personas reales eran colonizadas, sus tierras expropiadas, su trabajo explotado, los museos y la academia las “conservaban” y “conocían” como ‘culturas’ en colecciones de objetos en los museos o en descripciones etnográficas siempre y cuando no se mencionara la subordinación económica y política de esos pueblos.

El folclor y la antropología toman los procesos semióticos y los convierten en ‘cultura’ como una esfera desligada de otras dimensiones, sociales, políticas y económicas, las cuales dentro del panorama de fragmentación de la ciencia social han sido estudiadas aisladamente desde otras disciplinas como la ciencia política, la economía, la sociología, y la historia.

Uno de los principales procesos engendrados por el crecimiento y expansión del sistema capitalista y la necesidad de

reglamentación y administración de los mercados fue el surgimiento de los Estados-nación a partir del siglo XVI. Dentro de fronteras resultantes de guerras o de acuerdos entre nobles feudales fueron agrupados pueblos diversos a los cuales les fue paulatinamente impuesta una ideología de la unidad nacional a través de una lengua, una tradición, unos emblemas comunes. Cuando en los siglos XIX y XX las colonias fueron logrando su independencia, adoptaron el modelo de Estado-nación surgido en las antiguas metrópolis.

Los procesos de unificación y afiliación nacional necesitan renovarse con incorporaciones al conjunto de elementos de la memoria y del repertorio simbólico no solo de la nación sino también de regiones y municipalidades. Así, a mediados del siglo XX y frente a la desaparición o deterioro de edificaciones tanto por conflictos bélicos como por la dinámica capitalista de continua destrucción y producción, se establecieron medidas para proteger construcciones históricas y monumentos, principalmente las medidas para inscribirlos en normatividades de patrimonio. El patrimonio surgió así como un conjunto de prácticas institucionales de construcción de valores y significados asociados a la construcción de memorias colectivas, sentidos de pertenencia y de legitimación y prestigio de élites regionales y nacionales.

Instituciones internacionales y nacionales, especialmente desde la década de 1970, buscaban la implantación de políticas que evitaran la acelerada pérdida de prácticas expresivas y artísticas en el seno de poblaciones nativas y campesinas. Se habían reconocido las grandes limitaciones de la catalogación y museificación de tales expresiones frente a la pérdida progresiva de las prácticas y procesos sociales que producen tales expresiones, hasta entonces clasificadas como “culturas tradicionales y folclor”.

Tras dos décadas de discusiones y reuniones de expertos auspiciados por la Unesco y otras entidades multilaterales, se había llegado en los años noventa del siglo pasado a la conclusión de que la manera efectiva de frenar esa pérdida inexorable era la de aplicar una conceptualización y una institucionalidad semejante a la del patrimonio monumental. Surgió así la categoría de patrimonio

inmaterial como un ámbito de intervención sobre esas expresiones y procesos que hasta ese tiempo lo habían sido también de los procedimientos institucionales del folclor y la antropología.

Tres lustros después de la aprobación por parte de la asamblea general de la Unesco de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, los discursos y las prácticas institucionales se han extendido por muchos países y las ideas sobre el patrimonio han pasado a ser parte del conocimiento común de grupos sociales y medios de comunicación.

Pero como toda política pública, el patrimonio está sujeto a controversias y a la acción colectiva de grupos y organizaciones sociales. En ausencia de oposición, el patrimonio se convierte fácilmente en un instrumento de legitimación y control por parte de los sectores hegemónicos. Pero puede ser también una herramienta para que las poblaciones locales y los movimientos sociales avancen en agendas por la protección y control de sus producciones estéticas y expresivas, agendas que pueden estar articuladas con otras reivindicaciones políticas y económicas. Algunas de esas confrontaciones se han dado en términos de reclamos sobre el libreto de la Convención y de legislaciones nacionales de apoyo a los grupos que portan y crean ese patrimonio, términos que a menudo son escamoteados por las élites y las instituciones más afanadas con los despliegues mediáticos y la promoción turística que con el apoyo y empoderamiento de los grupos que generan las creaciones patrimonializadas. Pero si las acciones colectivas de los sectores subalternos no solo reclaman el cumplimiento de las normas sino que develan críticamente la genealogía de las acciones y discursos sobre el patrimonio, pueden ampliar significativamente el horizonte emancipatorio de sus reivindicaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. En *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. Richard G. Fox, 137–54, 161–2. Santa Fe: School of American Research Press.
- Aikawa, Noriko. 2007. The conceptual development of UNESCO's programme on intangible cultural heritage. En *Safeguarding Intan-*

- gible Cultural Heritage—Challenges and Approaches, ed. Janet Blake. Buith Wells: Institute of Art and Law.
- \_\_\_\_\_. 2004. An historical overview of the preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. *Museum International* 56(1–2): 137–49.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bourdieu, Pierre. 1997 [1992]. *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo de la Unesco. 1995. *Nuestra Diversidad Creativa*. París: UNESCO.
- Cruces, Francisco. 1998. Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología. *Alteridades* 8(16): 75–84.
- García Canclini, Néstor. 1999. Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En *Cuadernos Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Encarnación Aguilar Criado, 16–33. Junta de Andalucía: Consejería de Cultura.
- García Canclini, Néstor, y Ana Rosas Mantecón. 2005. Políticas culturales y consumo cultural urbano. En *La antropología urbana en México*, coord. Néstor García Canclini, 168–195. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Guattari, Félix, y Suely Rolnik. 2006. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Ediciones Traficantes de Sueños.
- Hall, Stuart. 1999. Whose heritage? Un-settling ‘the heritage’, re-imaging the post-nation. *Third Text* 13(49): 3–13.
- Herder, Johann Gottfried von. 1959 [1784-91]. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Ed. Losada.
- ICOMOS. 1994. *The Nara document on authenticity*. Nara.
- Kearney, Amanda. 2009. Intangible cultural heritage Global awareness and local interest. En *Intangible heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 209–226. Inglaterra: Routledge.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. Folklore's Crisis. *The Journal of American Folklore* 44(111): 281–327.
- \_\_\_\_\_. 1988. Mistaken Dichotomies. *The Journal of American Folklore* 400(101): 140–155.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: The anthropologists account*. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press.

- Seeger, Anthony. 2009. Lessons learned from the ICTM (NGO) evaluation of nominations for the Unesco Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. En *Intangible Heritage*, eds. Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, 112–128. New York: Routledge.
- Seitel, Peter, ed. 2002. Defining the scope of the term Intangible Cultural Heritage. Ponencia presentada en la *Reunión Internacional Patrimonio cultural inmaterial: ámbitos prioritarios para una convención internacional*, organizada por la Unesco. Río de Janeiro, Brasil, 22-24 de enero.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Safeguarding traditional cultures: A global assessment of the 1989 UNESCO recommendation on the safeguarding of traditional culture and heritage*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Sherkin, Samantha. 2001. A Historical Study on the Preparation of the 1989 Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore. En *Safeguarding traditional cultures: A global assessment of the 1989 UNESCO recommendation on the safeguarding of traditional culture and heritage*, ed. Peter Seitel. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray
- Unesco. 2001. *Final Report. International round table on 'Intangible Cultural Heritage – Working Definitions'*. Turín, Italia, 14-17 marzo.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Recommendation on the safeguarding of traditional culture and heritage*. Portal de la Unesco. [http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- \_\_\_\_\_. 1984. *Study of the possible range and scope of general regulations concerning the safeguarding of folklore*. París: Second Committee of Governmental Experts on the Safeguarding of Folklore.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Study of the various aspects involved in the protection of folklore*. Committee of experts on the legal protection of folklore. Túnez, 11-15 julio.
- Wallerstein, Inmanuel. 2004. Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others? *Journal of the Interdisciplinary Crossroads* 3(1): 505–521.
- Williams, Raymond. 1988 [1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford U. Press.

Wolf, Eric R. 1984. Culture: Panacea or Problem? *American Antiquity* 2(49): 393–400.



**MAURICIO PARDO** es licenciado en antropología de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá, magíster en antropología del desarrollo en la State University of New York-Binghamton y doctor en antropología social en la Universidad Federal de Santa Catarina. Entre su extensa obra en capítulos de libros, libros y artículos en revistas especializadas, se destacan los siguientes textos: *Música y sociedad. Traslaciones, legitimaciones e identificaciones* (ed., 2009), *Panorámica afrocolombiana* (como co-autor, 2004), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (co-autor, 2001), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (co-autor, 2001), *Karta Jarabada, Bubada. Cartilla de lectoescritura emberá* (autor, 1988), *El convite de los espíritus. Notas sobre chamanismo chocó* (autor, 1987), *Fonología del idioma emberá del noroccidente de Antioquia* (autor, 1986) y *Literatura oral emberá* (autor, 1984). Desarrolla las líneas de investigación: movimientos sociales, Estado e identidad nacional; grupos étnicos colombianos, sus tradiciones y transformaciones; poblaciones negras y modernidad.