

La problemática del patrimonio cultural inmaterial.

The problematic of intangible cultural heritage

Chiara Bortolotto

University of Cambridge

Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities
(CRASSH)

cb806@cam.ac.uk

Resumen

Este artículo aborda el establecimiento de la categoría de Patrimonio Cultural Inmaterial por parte de la UNESCO y examina las claves principales de la Convención internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial que supuso la institucionalización global de esta categoría patrimonial. A partir de un análisis antropológico de los retos teóricos y obstáculos prácticos asociados a la implementación de la Convención de la UNESCO tanto a nivel institucional como comunitario, el texto evalúa críticamente el concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial y reflexiona sobre los diferentes modos de compromiso antropológico en este campo.

Palabras clave: UNESCO, Patrimonio Cultural Inmaterial, Antropología de las políticas patrimoniales, Antropología de las instituciones

Abstract

This article considers the establishment of the category of ICH within the United Nations Organization for Education, Science and Culture (UNESCO) and examines the key principles of the international Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage that institutes this heritage category at the global level. Drawing on anthropological analyses of theoretical conundrums and practical hitches associated with the implementation of the UNESCO Convention at both the institutional and the community levels, the article critically assesses the concept of ICH and reflexively considers the different modes of anthropological engagement with this field.

Keywords: UNESCO, Intangible Cultural Heritage, Anthropology of heritage policies, Anthropology of Institutions



**Culturas. Revista de
Gestión Cultural**

Vol. 1, Nº 1, 2014

pp. 1-22

EISSN: 2386-7515

Recibido:24/06/2014

Aceptado:12/07/2014

1. La problemática del patrimonio cultural inmaterial

La última declinación de la noción de patrimonio, el patrimonio cultural inmaterial (PCI) puede ser la más enigmática y desconcertante¹. Esta nueva categoría, introducida por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), perturba hoy en día el ámbito del patrimonio, históricamente fundado sobre un "régimen de objeto": las instituciones patrimoniales se esfuerzan en concebir la dimensión inmaterial y en integrarla en su organización, y el tener en cuenta los valores sociales del patrimonio, que es la verdadera apuesta de las políticas de salvaguardia del PCI, no se apoya en las competencias técnicas ni científicas de los profesionales del patrimonio.

Si la irrupción del PCI plantea problemas concretos a los responsables del establecimiento de las políticas culturales, los teóricos del patrimonio denuncian sus límites conceptuales, ya que perciben en la noción una "aberración intelectual", último avatar de lo que Henri-Pierre Jeudy (2001) denomina "la obsesión patrimonial", esa ofuscación que carcome la sociedad contemporánea hasta aniquilar el presente en una "retroacción perpetua". Los etnólogos suelen tachar de universalistas las intervenciones de la Unesco y sospechan que propician la fijación por convertir en objeto de museo los procesos culturales (Amselle 2004), que fomentan la invención de tradiciones y la visión de la cultura llamada "tradicional" como un espectáculo a través de prácticas anticuadas carentes de significado para todo el mundo excepto para quienes siguen empleándolas; que intervienen en favor de la protección de la diversidad cultural mediante una herramienta global y globalizante (Nas 2002), que relanzan una etnología de salvamento influenciada por un modelo biológico que aplica principios que la teoría antropológica enterró tiempo atrás (Noyes 2006), que buscan la salvaguardia no de la cultura viva sino de sus representaciones, y que reducen a sus intérpretes a "archivos vivientes" (Kirshenblatt-Gimblett 2004). En el plano político, este programa ha sido acogido entre los etnólogos como causante de lo que Michael Herzfeld (2004) denominó "jerarquía global de valores", expresión de una economía moral ideológicamente occidentalista y neoliberal (Palumbo 2011).

¹ Una versión anterior de este texto fue editada como introducción del volumen *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, dirigido por la autora y publicado en 2011 por Editions de la Maison des sciences de l'homme, en la colección *Cahiers d'ethnologie de la France*. La mayor parte de trabajos a los cuales se va haciendo referencia a lo largo del texto, correspondientes a 2011, son los que componen ese volumen. La autora agradece a Albert Moncusí Ferré la propuesta de traducir este texto al español.

Ante este desasosiego de las instituciones patrimoniales y ante la perplejidad de la antropología crítica se alza un entusiasmo social cada vez más evidente para el PCI. Las tres primeras "Proclamaciones de obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad" (2001, 2003 y 2005) seguidas por la creación de listas internacionales del PCI por iniciativa de la Unesco estimularon, en efecto, la curiosidad y el interés de los accionistas del patrimonio. Las posibilidades que este dispositivo deja entrever en el ámbito de la visibilidad o del desarrollo económico han incrementado de forma progresiva el interés de la sociedad civil por esta nueva categoría patrimonial. Los portadores del PCI, los colectivos locales e incluso los animadores culturales se han organizado para constituir *dossiers* de candidatura en las listas de la Unesco. Frente a este entusiasmo, las instituciones que se encargan de implementar las políticas de salvaguardia del PCI a escala nacional tienen la obligación de tratar estos *dossiers* y, en primer lugar, de confeccionar inventarios nacionales de PCI.

El valor de este objeto tan controvertido está, por tanto, ampliamente ligado a su actualidad y al debate institucional, social e intelectual que suscita la instauración del PCI. Este último plantea en particular cuestiones propias de la etnología ya que la noción misma de PCI es el resultado de una antropologización progresiva de la noción de patrimonio en la Unesco (Bortolotto 2007a, 2007b; Bruman, 2013). La definición de PCI coincide ciertamente con las de cultura que los antropólogos desde Edward Burnett Taylor en 1871 (Tylor 1994) no han dejado de reformular otorgándole un sentido técnico y de las cuales, a partir de Kroeber y Kluckhorn (1952), reivindicaron la autoridad científica (Kuper 1999). Colectivo y social, el "cultural" del sintagma "patrimonio cultural inmaterial" ha perdido el carácter elitista propio de las acepciones más clásicas de la noción de patrimonio y de cultura, en el sentido humanista de *Bildung*. Relativista y plural, la noción de "cultura" que utilizan los antropólogos desde Boas se refleja en la noción de PCI que pretende distanciarse del modelo universalista, y no obstante ha desempeñado un papel crucial en el programa fundador de la Unesco. Debido a esta proximidad, se solicita la valoración antropológica para fabricar ese patrimonio en la fase de su marco jurídico internacional (Seitel 2001), en el proceso de transposición a escala nacional (Mariotti 2011), durante la preparación de los *dossiers* de candidatura (Sandroni 2011) o durante su evaluación (Macchiarella 2011a).

El valor antropológico de este objeto no depende únicamente de la cercanía o de las implicaciones que puede conllevar para la disciplina recurrir a la valoración antropológica en la gestión del patrimonio. La propia institución de esta categoría patrimonial es en si un objeto de estudio privilegiado para los antropólogos, dispuestos a centrarse en un

análisis reflexivo de su propio trabajo como expertos o a observar a distancia los procesos de patrimonialización tanto de los ámbitos clásicos como en el marco de las instituciones. La metamorfosis patrimonial de las prácticas que han sido alcanzadas por el efecto Unesco es, cada vez con más frecuencia, objeto de estudio de nuevas tesis doctorales; atraen la atención de los investigadores que, al regresar a su campo, encuentran versiones patrimoniales de las prácticas culturales que ya habían estudiado anteriormente (Noyes 2006); la invención misma de la categoría y su construcción política e institucional tanto en la Unesco como en las agencias culturales nacionales han llevado a los antropólogos a observar el PCI desde la etnografía institucional (Hafstein 2004; Bortolotto 2008). Estos procesos movilizan nociones ("identidad", "tradición", "transmisión") que siempre se han hallado en el núcleo de la disciplina. Como señala David Berliner (2010), la reflexión sobre la persistencia del pasado forma parte del discurso fundador de la antropología desde sus orígenes evolucionistas y sigue siendo el eje central en el paso del estudio de las supervivencias al de los fenómenos de aculturación hasta los trabajos antropológicos más recientes sobre la memoria o las neo-tradiciones. El interés en que se instituya el PCI prolonga hoy en día ese recorrido investigador.

Lejos de dejar que quedase simplemente en una preocupación de la disciplina, los agentes sociales se han apropiado la reflexión sobre la continuidad y utilizan, con un discurso tal vez simplificador y a menudo politizado, el vocabulario, las categorías y los marcos teóricos que los antropólogos concibieron para delimitar la persistencia del pasado. El uso del término portugués "*cultura*" en Amazonia o del pidgin "*kastom*" en Melanesia (Babadzan 2009) se nutre de un registro metadiscursivo que hace referencia a ciertas prácticas que ya no se viven como *habitus* sino como representaciones del mismo. Las nociones clave de la definición de PCI ("cultura", "identidad", "tradición" y "transmisión"), que los misioneros, etnólogos y administradores importaron al contexto colonial (Hugh-Jones 1996) hoy se transponen, según la fórmula que propone Manuela Carneiro da Cunha (2009), por un movimiento "de ida y vuelta" del contexto científico al social. Una vez integradas en el discurso de los agentes sociales, se utilizan desde una perspectiva pragmática que apunta habitualmente a reivindicar los derechos culturales. En este sentido, el patrimonio inmaterial encarna la forma más extrema de objetivación metacultural de la cultura entendida en su acepción antropológica.

Los retos que esta noción plantea a los agentes científicos, sociales e institucionales imponen una reflexión exhaustiva para comprender y delimitar la problemática del funcionamiento de este dispositivo y formular sus posibilidades y sus riesgos.

2. ¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?

El enfoque escogido para abordar la cuestión del PCI está basado en un análisis pragmático de la institución de esta categoría patrimonial. Por "PCI" no entendemos ni las prácticas culturales en sí mismas (acepción descriptiva) ni las prácticas culturales que han pasado por un proceso de patrimonialización independiente del marco normativo que imponen los programas de la Unesco (acepción ampliada). En resumen, hemos tratado de considerar una forma específica de institución de la cultura que no sólo atañe a los desafíos de la patrimonialización de las expresiones correspondientes a la definición antropológica de "cultura" sino que además cuestionan específicamente la problemática de instituir el "patrimonio cultural inmaterial" como consecuencia de la aplicación de un instrumento normativo internacional negociado por la Unesco: la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial.

Si bien las interpretaciones y apropiaciones de esta noción, tan sugerente como vaga, se multiplicaron pronto, su concepción y su institucionalización jurídica tienen un origen muy definido: surgen de los debates de los expertos (2001-2003) y de las negociaciones arduas entre los estados miembros de la Unesco cuando se redactó el texto de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. (2002-2003). Fue aceptada tras este proceso el 17 de octubre de 2003 por la Conferencia General de la Unesco (Unesco 2003). Menos de dos años después, en el momento de la firma de un trigésimo estado, el texto normativo, aún ambiguo para la mayoría de los profesionales del patrimonio, entraba en vigor, instaurando, a escala mundial, una nueva categoría patrimonial.

El texto de la convención (artículo 2.2) propone una lista, indicativa, de los cinco ámbitos "etnológicos" a los cuales las expresiones del PCI podrían pertenecer:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales.

El núcleo de la definición no reside, sin embargo, en esta serie de campos ejemplares, tanto tiempo considerados como resultantes de las disciplinas antropológicas. En el marco de esta Convención, el PCI en realidad no se identifica simplemente con elementos o prácticas

culturales "de interés etnológico". Los "usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes" relativos a los cinco ámbitos de la lista de la Unesco no podrían estar considerados como PCI salvo en caso de que:

- 1) sean reconocidos como parte del patrimonio cultural de las comunidades, grupos y, en algunos casos, individuos;
- 2) se transmitan de generación en generación;
- 3) sean recreados constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia;
- 4) les infunden un sentimiento de identidad y de continuidad;
- 5) sean compatibles con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

Esta definición aporta numerosas innovaciones sustanciales en comparación con las definiciones de los "bienes etnológicos" que hasta ahora se han utilizado, al menos en la mayor parte de los países europeos. Es más, la definición insiste en el papel de los agentes sociales ("comunidades, grupos y en algunos casos individuos") en el reconocimiento del patrimonio, en que la dimensión no es sólo histórica ("que se transmitan de generación en generación") sino también evolutiva y de proceso del patrimonio ("recreados de forma permanente") y en que su función es identitaria para los agentes sociales a los cuales este patrimonio otorgará un "*sentimiento* de identidad", siempre y cuando se limiten a las prácticas no discriminatorias y conformes a la ética global emergente. La puesta en práctica efectiva de esta forma de interpretar el patrimonio comportaba cuestionamientos y ambivalencias. A partir de esta constatación nos hemos dispuesto a desmenuzar la noción normativa de PCI para entender los retos de lo que se ha presentado como un nuevo paradigma patrimonial potencial.

3. La salvaguardia

La salvaguardia es el primer objetivo de la Convención y el único que se define en el texto como "medidas enfocadas a *garantizar la viabilidad* del patrimonio cultural inmaterial²". La adecuación del término, que

² Se entiende por salvaguardia las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial comprendidas 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 (Artículo 2.3).

figura en el título mismo de la Convención, en lugar de "protección", término que generalmente se utiliza en los textos jurídicos pertenecientes al ámbito del patrimonio material, se discutió en el momento de la preparación de la convención (Blake 2006). Según los redactores, la naturaleza dinámica de las expresiones culturales inmateriales, contrariamente a la del patrimonio material, que es fijo, debía de estudiarse desde una perspectiva nueva. "Proteger" el patrimonio material consiste en mantener las condiciones de integridad y autenticidad del elemento en el momento de su inscripción (Unesco/Comité intergubernamental para la protección del Patrimonio mundial, cultural y natural 2008). ¿Se podía "proteger" una serie de prácticas cuyo valor patrimonial no sería admitido por la Convención a no ser que se determinara que habían sido "transmitidas de generación en generación" y al mismo tiempo "recreadas de forma permanente"? El término "salvaguardia" parecía más adecuado para indicar la evolución duradera que los negociadores asignaban al PCI. Por otro lado, debía permitir un alejamiento del enfoque clásico de la "protección" tal cual se concibió para el patrimonio material.

Esta argumentación teórica a favor de la idea de "salvaguardia" forma parte de un discurso patrimonial del todo coherente: si el "folclore" podía interpretarse como el *producto* de una documentación cosificada (un objeto artesanal que se halla en un museo, una leyenda transcrita por un etnólogo, un canto transcrito por un etno-musicólogo), el PCI, en cambio, se entiende como el proceso contextual de recrear esos elementos a manos de los mismos grupos que, mediante esas operaciones, inician un proceso de identificación cultural. Desde este enfoque, salvaguardar el PCI no podía corresponderse con documentar la práctica o protegerla en los espacios de conservación (museos, archivos, bases de datos). Salvaguardar el PCI implica más bien operaciones indirectas (sociales, políticas) que permiten a los grupos reproducir la práctica en cuestión (Kurin 2007). Sin embargo la aplicación efectiva de este discurso resulta ser infinitamente problemática, no sólo para los profesionales y las instituciones del patrimonio sino también para los agentes sociales que llevan consigo y reproducen estas expresiones culturales.

Aunque la naturaleza dinámica de toda expresión cultural sea evidente para los etnólogos, los métodos, objetivos y herramientas de protección del patrimonio legitimados por las instituciones no están concebidos para acompañar y respaldar esta dimensión evolutiva. Se establecen, por un lado, para proteger el patrimonio material (objetos, lugares y monumentos) con el fin de evitar su degradación. Por otro lado, la inclusión de las prácticas "tradicionales" (narraciones, cantos, técnicas artesanales, etc.) ha tomado actualmente, al menos en la mayoría de los países occidentales, la forma de "protección simbólica", basada en la

documentación y en la investigación (Heinich 2009). En ambos casos, la restauración de un elemento arquitectónico o la grabación de un canto, la intervención produce una fijación del elemento. Ninguna de las herramientas de que disponen las instituciones del patrimonio está pensada para tener en cuenta la dimensión dinámica del elemento y para asegurar ante todo la "viabilidad" que promueve la Unesco. ¿Qué lugar ocupan pues las instituciones en la salvaguardia del PCI? ¿Cómo renovarán sus métodos y su manera de gestionar el patrimonio? ¿Están las competencias tradicionales de los profesionales del patrimonio adaptadas a este proceso?

La noción de salvaguardia, difícil de integrar en la cultura institucional, por añadidura, deja perplejos a los nuevos agentes que, según la Convención deben implicarse en la transmisión del PCI. "¿Qué es la salvaguardia?", se preguntan los cantantes sardos desde la asociación que han creado para patrimonializar sus prácticas. La complejidad de las expresiones culturales inmateriales, entre las cuales el *canto a tenore*, ejemplo analizado por Ignazio Macchiarella (2011b), complica la aplicación efectiva de un programa de salvaguardia: frente a numerosas variantes, ¿por dónde se debe empezar?

Partiendo de que estas complicaciones existen, surge la constatación que la mayoría de los expertos implicados en la preparación del texto de la convención han lamentado (Early & Seitel 2002), según la cual pese a las aproximaciones innovadoras fomentadas por la idea, sea o no abstracta, de la "salvaguardia", el principal dispositivo de la Convención sigue siendo el más habitual y, como subrayan varios teóricos del patrimonio, también objetivador: se trata de listas. La Convención prevé efectivamente que se cree una lista a escala nacional (de los inventarios del PCI en el territorio de cada Estado) y dos listas a escala internacional: una lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia y una Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Esta decisión, sujeta a debate largo tiempo por los negociadores de la Convención (Aikawa-Faure 2009) y basado en la visión racionalizadora del patrimonio, fue tachado de arbitrario y artificial (por imponer una dicotomía cartesiana entre lo material y lo inmaterial), simplista y tecnocrático (¿cómo plasmar la complejidad, aun si fuera la de una sola cultura, en una lista?), anacrónica (por estar inspirada en la etnografía del siglo XX que, considerando inevitable la extinción de las "culturas primitivas", entendía la documentación a todos los niveles como el único medio de conservar sus huellas; Brown 2005). En resumen, las listas, cuyo alcance otorga a los Estados visibilidad y prestigio, están consideradas por los "hombres del campo" como un procedimiento indigente que no da cuenta de la cultura y de sus portadores sino de las

representaciones objetivadas de esa misma cultura (Kurin 2008; Kirshenblatt-Gimblett 2004; Nas 2002). La cuestión es aún más delicada si se tiene en cuenta que, como lo han demostrado otros autores que se consagraron al análisis del concepto de lista, una vez creadas, las listas se convierten en sistemas autónomos que pueden ser adoptados y utilizados en perspectivas diferentes (Goody 1977; Gamboni 2001; Schuster 2002). Si se recortase y ordenase la cultura según una clasificación de inspiración naturalista, una lista la presentaría como un conjunto de elementos secuenciales. Esta abstracción prescriptiva de la realidad podría no sólo acarrear consecuencias para las representaciones cognitivas sino, además, una vez legitimada por un poder (político o religioso, por ejemplo), suscitar formas de manipulación.

4. Tradiciones en segundo grado: La lista representativa del patrimonio cultural inmaterial.

Incluso si el sistema del PCI prevé varias modalidades de salvaguardia a escala nacional e internacional (detalladas en los capítulos III y IV de la Convención) y si el discurso de la Unesco hace de la transmisión de la práctica a las nuevas generaciones una prioridad, el programa que más éxito ha cosechado entre los agentes sociales es sin embargo el de la Lista representativa del patrimonio inmaterial. El objetivo principal de esta lista es el de dar visibilidad a los elementos inscritos – que cuenta desde ahora con 282, frente a los 35 de la Lista “de salvaguardia urgente”. La intención de este mecanismo es encarnar un paradigma patrimonial muy diferente al de la Lista del patrimonio mundial, puesto que evacua la noción universalista de excepcionalidad. De todas formas, la Lista representativa simplemente se interpreta como el equivalente inmaterial de la Lista del patrimonio mundial y, al igual que esta, goza de la apreciación de los activistas del patrimonio en la medida en que es objeto de las críticas de sus analistas. Estos últimos denuncian que esta “escaparatación” es una forma de amaestramiento taxonomista y de normalización cultural (Nas 2002; Noyes 2006) que, al extender los procedimientos museológicos al espacio social de vida de los individuos, los introduciría en una nueva relación, ya no sólo cultural sino metacultural, con las prácticas culturales que antaño “se daban por sentado” (Kirshenblatt-Gimblett 2004).

Esta cosificación patrimonial que acompaña a la incorporación de la cultura oficial implica el efecto de normalización edulcorante del análisis de Valdimar Tr. Hafstein (2011) señalado también por Laurent-Sébastien Fournier (2011) con respecto a la patrimonialización de la Tarasca. Este último muestra cómo la pérdida de la fuerza simbólica de este rito festivo y de sus componentes socialmente marginales es una condición esencial para el acceso al nuevo estatus del patrimonio: la

transformación de los portadores de la Tarasca, que tenían reputación de “borrachos”, en “embajadores”, corresponde a la normalización de los aspectos subversivos de la comunidad. La interpretación que realiza en este caso Laurent-Sébastien Fournier nos muestra sin embargo que si el reconocimiento de la Unesco ha marcado el “paso definitivo de la risa al espectáculo”, la metamorfosis metacultural de la Tarasca no es una consecuencia del etiquetado de la Unesco sino su presuposición. Los agentes tarasconeses no han esperado a que la intervención de la Unesco les otorgue la conciencia patrimonial (es decir, una visión alejada y cosificante de sus expresiones culturales); esta existía mucho antes. El caso de la Tarasca es ejemplo de una patrimonialización cada vez más influenciada por la *agency* de los agentes sociales que transforman las “tradiciones” en recurso de identidad, económico o turístico. Pero, como se pregunta Dorothy Noyes (2011), ¿cuál es la representación efectiva de estos agentes con respecto al grupo más amplio que se identifica con una práctica? La museificación y la burocratización, observadas tanto por Fournier en Tarascón como por Noyes en Berga durante la fiesta de la Patum, resultado de la conciencia patrimonial de sus agentes, ¿son aceptadas por el conjunto de la “comunidad”?

La conciencia patrimonial que poseen los agentes sobre sus prácticas culturales desempeña un papel fundamental en la producción del PCI.

Al contrario que el folclore, que se entendía como el producto “natural” de la cultura de un grupo y podía estar aislado del mismo para asegurar su protección (mediante el estudio, el archivado o la exposición en un museo), el PCI se ha definido como la selección deliberada a manos de un grupo de los elementos que darían a conocer su cultura. La transformación en patrimonio se hace por lo tanto posible cuando la cultura procede de lo cotidiano y sus portadores, que se reivindican entonces como sus titulares, han desarrollado una relación a distancia con esta “cultura” utilizada desde entonces como herramienta de identificación, productora de una identidad colectiva.

El ejemplo de las recreaciones a escala real expuesto por Gil Bartholeyns y Daniel Bonvoisin (2011) es muy significativo a este respecto. Nos muestra una práctica que, experimentada de primera mano, no es susceptible de patrimonialización, al contrario que la fiesta de la Tarasca. Si en este último caso, el componente “ritual” se difumina con la transformación en espectáculo y la normalización pacificadora del rito, para las recreaciones a tamaño real, es explícita debido al vocabulario empleado por sus “iniciados”. En ambos casos el componente espectáculo desempeña un papel fundamental; sin embargo, si la puesta en escena es la razón misma de la Escala Real, no se teatraliza para unos espectadores, como en la versión patrimonial

de la Tarasca, sino que la practican sus propios agentes. Lo que distingue las dos prácticas es el nivel de explicitación de su alcance cultural, que determina los potenciales de patrimonialización: ejemplo consagrado del folclore francés, la Tarasca se ha transformado hoy en día en recurso patrimonial mientras que la idea de patrimonializar la recreación a escala real parece aberrante para sus propios agentes.

5. La “participación” de las “comunidades”

Hasta la fecha, los agentes sociales han tomado parte en las intervenciones de protección del patrimonio a título de “informadores” de los expertos profesionales en los que los poderes públicos han delegado la responsabilidad de establecer el interés arquitectónico, artístico, histórico, estético o etnológico de los elementos culturales. La Convención de 2003 sobre el PCI propone en cambio otorgar a las “comunidades, grupos e individuos” un nuevo papel, más activo, en las acciones anteriormente reservadas a los especialistas en el patrimonio. La plaza otorgada a las comunidades sitúa a la sociedad civil en el mismo corazón del sistema del PCI hasta el punto de que, según Valdimar Tr. Hafstein (2011), la Convención sería ante todo una herramienta de salvaguardia de las comunidades en sí, reflejando con ello el “deseo de comunidad” que caracteriza a la sociedad contemporánea y sostiene su necesidad de afirmar la pertenencia a una identidad compartida (Bauman 2001).

La importancia que se atribuye al papel de los agentes sociales desde la fase inicial de definición de este instrumento (Seitel 2001) proviene tanto de la influencia de la perspectiva del *public folklore* americano (Bortolotto 2007b) como de, en el plano institucional, las tensiones que ponen en entredicho la legitimidad de los Estados y de las organizaciones intergubernamentales que representan a la sociedad civil (Meyer-Bisch 2001).

El principio de participación de las comunidades, a menudo consideradas “indígenas”, es conocido en el derecho internacional de la salvaguardia medioambiental o de los derechos humanos (Blake 2009). En los últimos decenios este enfoque ha impregnado también la misión de las políticas culturales mientras se extendía a la esfera del patrimonio (Hufford 1994). El discurso más reciente de la Unesco recomienda precisamente la participación de las comunidades en la gestión de los emplazamientos inscritos en la Lista del patrimonio mundial (Unesco/Comité intergubernamental para la protección del Patrimonio mundial, cultural y natural 2008; Blake 2009; Merode, Smeets & Westrik 2004), lo cual no estaba previsto en las primeras etapas de este programa ni se había plasmado en el texto de la Convención con respecto a la protección del Patrimonio mundial,

cultural y natural (Unesco 1972). Esta sensibilidad es también evidente ahora a escala europea: la convención del Consejo de Europa sobre el valor del patrimonio cultural para la sociedad³ introduce la idea de “comunidad patrimonial” y amplía el principio de la participación de la sociedad civil en el reconocimiento y la protección de los bienes culturales.

La implicación de la sociedad civil en las diferentes etapas del proceso de patrimonialización, enmarcada hasta ahora en el modo espontáneo de un asociacionismo altamente territorializado, queda ahora legitimada por los dispositivos institucionales internacionales. Este enfoque detalla el alcance esencialmente político de las intervenciones patrimoniales: la producción del patrimonio no se concibe simplemente como una producción de conocimiento sino también como la expresión de un poder (Anderson 1991; Herzfeld 1991). Al elegir transmitir ciertos elementos culturales en detrimento de otros, las intervenciones patrimoniales, a menudo consideradas eminentemente técnicas o científicas, condicionan las representaciones identitarias de los grupos sociales y ponen de manifiesto su dimensión social y política. ¿Quién decide la legitimidad de esta opción? ¿En nombre de qué intereses? ¿De qué grupos? Estas preguntas ya no se encuentran sólo en el corazón de la reflexión antropológica, sino que en adelante se imponen a los responsables de la formulación y de la puesta en práctica de las políticas culturales.

¿Pero cuáles son las condiciones y las consecuencias de la aplicación efectiva de los principios que predica el discurso de la Unesco? El reconocimiento del valor patrimonial de un elemento por parte de una comunidad presupone el derecho de dicha comunidad a ser reconocida como tal (Maguet 2011). Por esta razón el término “comunidad”, que carece de una definición clara en el derecho internacional, ha sido ampliamente discutido durante la preparación de la Convención. La reticencia de los Estados a utilizar este término problemático procedía del temor de que pudiese legitimar la reivindicación de los derechos culturales por parte de las minorías y que dieran pie así a su soberanía. El compromiso que obtuvieron al final los negociadores convierte en principio la “participación” de las “comunidades, grupos e individuos” en el proceso de salvaguardia mientras mantiene para los Estados la responsabilidad de definir la política de salvaguardia nacional⁴.

³ Llamada “Convención de Faro”, debido al nombre de la ciudad de Portugal donde fue establecida (Consejo de Europa 2005).

⁴ El artículo de la Convención al que atañe (artículo 15) es producto de este mismo compromiso: descarta todo lenguaje prescriptivo y se conforma con pedir a los Estados un enfoque participativo (Blake 2006).

Una de las primeras ambigüedades de este enfoque concierne precisamente al papel *de facto* siempre preponderante de los Estados en las intervenciones de salvaguardia a escala nacional e internacional a la vez. Mientras que la atribución de *valor* patrimonial a una práctica depende de sus mismos practicantes (las “comunidades”), el *estatus* patrimonial siempre le es asignado por las instituciones gubernamentales que siguen siendo las únicas que se han consagrado a establecer una política de salvaguardia y de autorización patrimonial, mediante, por ejemplo, la propuesta de inscripción en las dos listas internacionales “del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad”. La mediación de los Estados – implícita en el funcionamiento de la Unesco – permite entonces seleccionar las comunidades portadoras del PCI de manera que no se animen las peticiones de grupos que se hallan en conflicto con ese mismo Estado.

El principio de la “participación” de las “comunidades” también acusa una ambigüedad conceptual. Qué define a una comunidad sigue siendo una pregunta abierta para la Convención de 2003 que se guarda de no dar una respuesta unívoca. En efecto, habría sido difícil incluir una definición consensuada de una noción tan controvertida y políticamente delicada. La interpretación de este término es por lo tanto remitida a la que los Estados quieran realizar.

Como demuestra Frédéric Maguet (2011), el concepto de comunidad ha ocupado un lugar central en los debates realizados en el seno de las ciencias sociales a lo largo de toda su historia. Las diferentes formas de concebir las comunidades así como la preponderancia de un discurso universalista o diferencialista implican unas interpretaciones contrastadas de la Convención e influyen por lo tanto los principios subyacentes a la institución del PCI en función de los contextos. En los países en los que la noción de comunidad tiene una acepción positiva, el PCI podrá presentarse como la encarnación de las diferencias étnicas dentro de la sociedad nacional. En otros países, como Francia, la noción de comunidad, vista como factor de disgregación de la cohesión social (Wieviorka 2001), pone en apuros a los funcionarios del Estado encargados de la puesta en práctica de la Convención. En este contexto de negación de la diferencia interna, la idea de identificar a una comunidad con el total de la nación sí es posible tal y como demuestra la inscripción de la comida gastronómica de los Franceses en la lista representativa.

Algunos expertos reunidos por la Unesco en Tokio en mayo de 2006 formularon sin embargo una definición no oficial pero muy reveladora puesto que sitúa PCI y comunidad en espejo: “Las comunidades son redes de personas cuyo sentimiento de identidad o cuyos lazos nacen de una relación histórica compartida, anclada en la práctica de la

transmisión de, o el apego hacia, su patrimonio cultural inmaterial" (Unesco-ACCU 2006). Diversos análisis a los que hemos ido haciendo referencia en este artículo y que se encuentran recogidos de forma extensa en otro lugar (Bortolotto, 2011) indican cómo estas definiciones del PCI y de las comunidades actúan sobre la realidad del terreno y cómo PCI y comunidades se ven afectados a su vez por las intervenciones de este sistema de salvaguardia. Tratar de comprender los objetivos y el funcionamiento de estas operaciones patrimoniales permite en resumen poner al día su poder competente. Lejos de sancionar a un patrimonio o a una colectividad ya existente, el proceso de patrimonialización produce nuevos objetos, no solamente culturales sino sociales. La institución del PCI puede entonces probar (según una perspectiva esencialista) o producir (según una perspectiva constructivista) un vínculo comunitario por el hecho de que una práctica cultural otorgue a un grupo un "sentimiento de identidad y de continuidad". No solamente las comunidades tendrán la posibilidad de crear su PCI sino que la aspiración patrimonial de un grupo más o menos homogéneo y numeroso podrá concretar nuevas comunidades alrededor de las prácticas a las que confieran una función identitaria federadora. Carlos Sandroni (2011) nos presenta un ejemplo paradigmático de este proceso en Brasil: para ver proclamada la *samba de roda*, ha hecho falta crear una comunidad de "*sambadores de Recôncavo*", indispensable para la presentación del dossier a la Unesco. Su análisis muestra que existían vínculos sociales entre los *sambadores* antes de la intervención patrimonial pero que estos no constituían una "comunidad" formalmente estructurada y homogénea y que desde entonces, a falta de un discurso consensuado, la legitimidad de su pertenencia al grupo de practicantes de la "verdadera" *samba de roda* se ha puesto en entredicho continuamente.

El uso que el dispositivo de la Unesco hace de la noción de "comunidad" no tiene en cuenta ni su complejidad ni su conflicto interno. Tal y como los etnólogos las observan sobre el terreno, las comunidades no son nunca grupos homogéneos y consensuados sino más bien sistemas sociales complejos y conflictivos atravesados por intereses específicos y sujetos a una distribución de poder que no siempre es democrática. De hecho, como demuestra el caso del *canto a tenore* presentado por Ignazio Machiarella (2011b), la adjudicación de un valor patrimonial basado en criterios internos y subjetivos puede ser fácilmente manipulada por los agentes que ocupen un puesto clave en el medio implicado. La patrimonialización de la *samba* descrita por Sandroni nos revela también que las ventajas que se han producido no están forzosamente distribuidas de forma equitativa en el conjunto de la "comunidad". Por último, tal y como nos los presenta Dorothy Noyes (2011), la patronal de la Patum no representa la diversidad sociocultural de los agentes de esta fiesta popular representada durante la fiesta del

Corpus Domini en Berga. Sin embargo se presta a ello de cara a las autoridades nacionales e internacionales. Una vez que este organismo ha sido admitido como representante de la comunidad, la participación de esta se limita entonces a la gestión de un icono cultural convertido en adelante en marca.

Los efectos perniciosos de la nueva autorización de las comunidades que destaca Valdimar Tr. Hafstein (2011) complican sumamente el marco de estas políticas culturales: la asociación entre una práctica y una comunidad, tal y como interviene en el proceso de patrimonialización, cuestiona la propiedad (legal o simbólica) de esta expresión cultural. ¿Pertenece únicamente a la comunidad que la ha reivindicado? ¿A qué formas de instrumentalización pueden recurrir los representantes de esta comunidad? Regina Bendix (2011) ahonda aún más en esta problemática al subrayar cómo, en cuanto una práctica cultural es concebida como "propiedad", cambian las implicaciones de su transmisión. La comparación entre la herencia individual y el patrimonio colectivo muestran cómo recibir algo por transmisión implica una inversión más importante que el subyacente a la mera posesión, puesto que el proceso de herencia reafirma o establece la continuidad de una pertenencia. Esta modalidad de apropiación de un bien se caracteriza entonces por una carga emocional más poderosa cuanto más diferentes sean los estilos de vida que separan a la generación que desaparece de la que hereda. Hafstein (2011) desarrolla esta argumentación y demuestra que pensar en la cultura en términos de propiedad hereditaria o de patrimonio bloquearía las dinámicas de la creación cultural fundadas en el préstamo.

6. De la etnología a lo inmaterial: el papel de los etnólogos

La novedad de los principios fundadores del PCI permite formular la hipótesis de que esta categoría no es una extensión etnológica del patrimonio sino el preludeo de un nuevo paradigma patrimonial. La noción francesa de "patrimonio etnológico" y las prácticas institucionales a las que ha dado lugar se han revelado rápidamente como falsos amigos. Jean-Louis Tornatore (2011) analiza con precisión estas ambigüedades y nos muestra por qué no se trata de un nuevo avatar del patrimonio etnológico.

La existencia institucional de este campo, en el seno del ministerio francés de Cultura, nació de una disciplina científica y se ha nutrido de los programas de investigación que se han ido poniendo en marcha. El patrimonio etnológico se ha interpretado desde entonces como un objeto intelectual, producto de una disciplina y una gestión científicas. Esta forma de proceder positivista, fundada en la autoridad y la objetividad científica de las investigaciones conducidas por

profesionales, se consideraba necesaria para evitar las interpretaciones “salvajes” y “profanas” otorgadas por los agentes sociales a sus propias prácticas y evitar “la ilusión pseudocientífica de una etnología espontánea” (*Informe sobre la etnología de Francia* dirigido por Redjem Benzaïd en 1979, citado por Jean-Louis Tornatore). La salvaguardia del PCI, postulada por este nuevo paradigma, se basa por el contrario en una legitimación de estas mismas interpretaciones y en la idea de una transmisión *efectiva* de las prácticas en una gestión que se pretende de desarrollo sostenible. El estudio no es más que una de las acciones previstas para este dispositivo de protección. Como lo recalca Jean-Louis Tornatore, el sistema del PCI no se distingue solamente de el del “patrimonio etnológico” por sus metas sino también por la renovación del papel de los agentes de la patrimonialización. El hecho de que la concesión del valor patrimonial ya no sea asunto de los profesionales sino que se convierta en una prerrogativa de los agentes sociales interpela a los etnólogos que, para intervenir en la salvaguardia del PCI, deben a día de hoy renegociar su papel y la naturaleza de sus consideraciones.

Hemos visto que el discurso de la Unesco insiste en la prioridad de los actos de transmisión de la práctica del PCI sobre el estudio y la investigación. La definición del “investigador, administrador y gestor” considerada en el glosario preparado por expertos reunidos por la Unesco en vistas de la redacción de la Convención nos propone algunos elementos de reflexión: “Especialistas que, a través de su *compromiso* [subrayado por la autora] personal, se convierten en promotores y mediadores de la cultura al presentarla en las organizaciones y las instituciones a niveles local, nacional, regional e internacional” (Van Zanten 2002:8). Esta definición, que asemeja a los investigadores con los administradores y gestores, acerca al investigador a lo que el *public folklore* americano califica de “*culture broker*”, un intermediario que permite que la cultura de un grupo sea accesible para el público en general. La mediación cultural ejercida por estos especialistas acaba inevitablemente produciendo interpretaciones de las culturas en las representaciones que les atribuyen así como formas de objetivación cultural. Estas intervenciones provocan animados debates dentro de la disciplina (Baron 2010): si una parte de los investigadores escogen ir más allá de esta perspectiva y se implican en la creación del PCI, la mayoría observa este fenómeno a distancia. La cuestión del compromiso, en el centro mismo de la definición dada por la Unesco, es un reto fundamental en la reflexión de la antropología contemporánea sobre sí misma y una de las más recientes formulaciones de este debate que ha mostrado cómo las distintas aproximaciones de la disciplina desembocan en distintos tipos de compromiso, teórico o aplicado: desde la crítica cultural de la antropología académica a la investigación militante (Low & Merry 2010; Hale 2006).

Más que servir para descubrir las ilusiones sociales, como en la perspectiva de la sociología crítica, los investigadores observan entonces “de lo que es capaz la gente” (Boltanski 1990) para comprender la lógica de los agentes. Lejos de disociarse de toda forma de implicación, esta neutralidad puede convertirse en compromiso en la medida en que su objetivo sea el de facilitar la comprensión recíproca de los agentes mediante la explicación de sus discursos y el análisis de las controversias en el contexto en que se producen (Heinich 2002).

Bibliografía

AIKAWA-FAURE, Noriko. 2009. La Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et sa mise en oeuvre, *Le Patrimoine culturel immatériel à la lumière de l'Extrême-Orient*. Paris/Arles : Maison des cultures du monde, Actes Sud, coll. «Babel», p. 13-45.

AMSELLE, Jean-Loup. 2004. Patrimoine immatériel et art contemporain africain, *Museum International*, n° 221-222, «Visages et visions de l'immatériel», p. 86-92.

ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres/New York: Verso.

BABADZAN, Alain. 2009. *Le spectacle de la culture : globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris : L'Harmattan, coll. «Connaissance des hommes».

BARNETT, Michael; FINNEMORE, Martha. 1999. The politics, power, and pathologies of international organizations, *International Organization*, Vol. 53, n° 4, p. 699-732.

BARON, Robert. 2010. Sins of objectification? Agency, mediation, and community cultural selfdetermination in public folklore and cultural tourism programming, *The Journal of American Folklore*, Vol. 123, n° 487, p. 63-91.

BAUMAN, Zygmunt. 2001. *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.

BENDIX, Regina. 2011. Héritage et patrimoine : de leurs proximités sémantiques et de leurs implications, en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 99-121.

BERLINER, David. 2010. Anthropologie et transmission, *Terrain*, n° 55, «Transmettre», p. 4-19.

BLAKE, Janet. 2000. On defining the cultural heritage, *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 49, n° 1, p. 61-85.

BLAKE, Janet. 2001. *Developing a New Standard-Setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for consideration*. Paris: Unesco. Édition révisée 2002 [Consultado: 06- 2011]. Disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001237/123744e.pdf>

BLAKE, Janet. 2006. *Commentary on the 2003 Unesco Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Leicester: Institute of Art and Law.

BLAKE, Janet. 2009. Unesco's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The implications of community involvement in "safeguarding", in Laurajane Smith & Natsuko Akagawa (dir.), *Intangible Heritage*. Londres/New York: Routledge, p. 45-73.

BOLTANSKI, Luc. 1990. *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, coll. «Leçons de choses».

BARTHOLEYNS, Gil y Daniel BONVOISIN. 2011. La création ludique est-elle soluble dans le patrimoine ? Culture et communauté du jeu de rôles grandeur nature », en Chiara Bortolotto (dir.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 187-210.

BORTOLOTTA, Chiara. 2007a. From the "monumental" to the "living" heritage: a shift in perspective, en John Carman & Roger White (dir.), *World Heritage. Global Challenges, Local Solutions. Proceedings of a conference at Coalbrookdale, 4-7 May 2006* hosted by the Ironbridge Institute. Oxford: Archeopress, coll. «British Archaeological Reports. International Series», n° 1698, p. 39-45.

BORTOLOTTA, Chiara. 2007b. From objects to processes. Unesco's intangible cultural heritage, *Journal of Museum Ethnography*, n° 19, p. 21-33.

BORTOLOTTA, Chiara. 2008. Il processo di definizione del concetto di "patrimonio culturale immateriale"? Elementi per una riflessione, en Chiara Bortolotto (dir.), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco. Analisi e prospettive*. Rome: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, p. 7-48.

BORTOLOTTA, Chiara (dir.). 2011. *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

BROWN, Michael F. 2005. Heritage trouble. Recent work on the protection of intangible cultural property, *International Journal of Cultural Property*, n° 12, p. 40-61.

BRUMANN, Christoph. 2013. Comment le patrimoine mondial de l'Unesco devient immatériel, *Gradhiva*, n° 18 p. 22-49.

COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES. 2001. *Gouvernance européenne. Un livre blanc*. Luxembourg: Office des publications officielles des communautés européennes. [Consultado: 06-2011]. Disponible en http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/fr/com/2001/com2001_0428fr01.pdf

CONSEIL DE L'EUROPE. 2001. *La Participation des citoyens à la vie publique au niveau local, Recommandation Rec (2001) 19 adoptée par le Comité des ministres du Conseil de l'Europe le 6 décembre 2001 et rapport explicatif*. Strasbourg: Éditions du Conseil de l'Europe.

CONSEIL DE L'EUROPE. 2005. *Convention-cadre du Conseil de l'Europe sur la valeur du patrimoine culturel pour la société*: Faro, 27 octobre 2005. Strasbourg : Éditions du Conseil de l'Europe, coll. «Série des traités du Conseil de l'Europe».

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. «Culture» and culture. *Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

EARLY, James. 2002. Cultural democracy. A global warming. *Talk Story*, n° 21, p. 12.

- EARLY, James; SEITEL, Peter. 2002. Unesco draft Convention for Safeguarding Intangible Cultural Heritage: "No folklore without the folk". *Talk Story*, n° 22, p. 19.
- FOURNIER, Laurent-Sébastien. 2011. La Tarasque métamorphosée», en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des sciences de l'homme, p. 149-166.
- GAMBONI, Dario. 2001. World heritage: shield or target?, Conservation. *The Getty Conservation Institute Newsletter*, Vol. 16, n° 2, p. 5-11.
- GOODY, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, coll. «Themes in the social sciences».
- HAFSTEIN, Valdimar Tr. 2004. *The making of intangible cultural heritage. Tradition and authenticity, community and humanity*, thèse de doctorat soutenue à l'université de Californie: Berkeley.
- HAFSTEIN, Valdimar Tr. 2011. Célébrer les différences, renforcer la conformité, en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des sciences de l'homme, p. 75-97.
- HALE, Charles R. 2006. Activist research v. cultural critique. Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology. *Cultural Anthropology*, Vol. 21, n° 1, p. 96-120.
- HEINICH, Nathalie. 2002. Pour une neutralité engage. *Questions de communication*, n° 2, p. 117-127.
- HEINICH, Nathalie. 2009. *La Fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme/ministère de la Culture et de la Communication, coll. «Ethnologie de la France».
- HERZFELD, Michael. 1991. *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press, coll. «Princeton Modern Greek Studies».
- HERZFELD, Michael. 2004. *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- HUFFORD, Mary. 1994. Introduction. Rethinking the cultural mission, en Mary Hufford (dir.), *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*. Urbana: University of Illinois Press for American Folklife Center, p. 1-11.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996. Éducation et culture: réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana. *Cahiers des Amériques latines*, 2e série, n° 23, p. 94-121.
- ICOMOS. 2008. *Déclaration de Québec sur la sauvegarde de l'esprit du lieu*, adoptée à Québec, Canada, le 4 octobre 2008. [Consultado: 07-06-2011] Disponible en http://www.international.icomos.org/quebec2008/quebec_declaration/pdf/GA16_Quebec_Declaration_Final_FR.Pdf
- JEUDY, Henri-Pierre. 2001. *La Machinerie patrimoniale*. Paris: Sens & Tonka, coll. «Essai 10/Vingt».

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. 2000. Folklorists in public. Reflections on cultural brokerage in the United States and Germany. *Journal of Folklore Research*, Vol. 37, n° 1, p. 1-21.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. 2004. Intangible cultural heritage as a meta-cultural production. *Museum International*, n° 221-222, «Visages et visions de l'immatériel», p. 53-66.

KROEBER, Alfred L.; KLUCKHOHN, Clyde. 1952. *Culture, a critical review of concepts and definitions*. Cambridge: The Museum, coll. «Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University», Vol. 47, n° 1.

KUPER, Adam. 1999. *Culture. The Anthropologists' Account*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.

KURIN, Richard. 1997. *Reflections of a Culture Broker. A View from the Smithsonian*. Washington: Smithsonian Institution Press.

KURIN, Richard. 2004. Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 Unesco Convention. A critical appraisal. *Museum International*, n° 221-222, «Visages et visions de l'immatériel», p. 66-76.

KURIN, Richard. 2007. Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Key factors in implementing the 2003 Convention. *International Journal of Intangible Heritage*, Vol. 2, p. 10-20.

LOW, Setha M.; ENGLE MERRY, Merry. 2010. Engaged anthropology. Diversity and dilemmas. An introduction to supplement 2. *Current Anthropology*, Vol. 51, n° S2, p. 203-226.

MACCHIARELLA, Ignazio. 2011^a. Dove il tocco di Re Mida non arriva. A proposito di proclamazioni Unesco e música. *La Ricerca Folklorica*, n° 63, p. 71-80.

MACCHIARELLA, Ignazio. 2011^b. Sauvegarder l'oralité ? Le cas du canto a tenore, en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des sciences de l'homme, p. 167-186.

MAGUET, Frédéric. 2011. L'image des communautés dans l'espace public, en Chiara Bortolotto (dir.) *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 47-73.

MARIOTTI, Luciana. 2011. Patrimonio culturale immateriale: un prodotto metaculturale, *La Ricerca Folklorica*, n° 63, p. 19-26.

MERODE, Éléonore de; SMEETS, Rieks; WESTRIK, Carol. 2004. *L'union des valeurs universelles et locales: la gestion d'un avenir durable pour le patrimoine mondial, actes de la conférence organisée par la Commission nationale des Pays-Bas pour l'Unesco, en collaboration avec le ministère néerlandais de l'Éducation, de la Culture et des Sciences*, 22-24 mai 2003. Paris : Unesco World Heritage Centre, coll. «World Heritage Papers».

MEYER-BISCH, Patrice. 2001. Acteurs sociaux et souveraineté dans les OIG, *Revue internationale des sciences sociales*, n° 170, «Contestation et gouvernance globale», p. 671-679.

NAS, Peter J. M. 2002. Masterpieces of oral and intangible culture. Reflections on the Unesco World Heritage List, *Current Anthropology*, Vol. 43, n° 1, p. 139-148.

NOYES, Dorothy. 2006. The Judgment of Solomon. Global protections for tradition and the problem of community ownership, *Cultural Analysis*, Vol. 5, « Theory/Policy », p. 27-55. [Consultado: 07-06-2011] Disponible en http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume5/vol5_article2.html

NOYES, Dorothy. 2011. La fête ou le fétiche, le geste ou la gestion: du patrimoine culturel immatériel comme effet pervers de la démocratisation, en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 125-148.

PALUMBO, Bernardino. 2011. Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco, Meridiana. *Rivista di storia e scienze sociali*, n° 68, p. 37-72.

SANDRONI, Carlos. 2011. L'ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la samba de roda, en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Maison des sciences de l'homme, p. 233-252.

SCHUSTER J., Mark. 2002. *Making a list and checking it twice. The list as a tool of historic preservation*, communication à la conférence semestrielle de l'Association for Cultural Economics International. Rotterdam, 13-15 juin 2002. Version 2.2 (novembre 2002). [Consultado : 06-2011]. Disponible en <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/workingpapers/Schuster14.pdf>

SEITEL, Peter (dir.). 2001. *Safeguarding Traditional Cultures. A Global Assessment*. Washington: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution Press.

TORNATORE, Jean-Louis. 2011. Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel: suivre la voie politique de l'immatérialité culturelle, en Chiara Bortolotto (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 213-233.

TYLOR, Edward Burnett. 1994. [1871], The Collected Works of Edward Burnett Tylor, Vol. 3-4 : *Primitive Culture*. Londres: Routledge.

UNESCO. 1972. *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*. Paris, 16 novembre 1972: Centre du patrimoine mondial. [Consultado: 06-2011] Disponible en <http://whc.unesco.org/archive/convention-fr.pdf>

UNESCO. 1996. *Our creative diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*. Paris: Unesco.

UNESCO. 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. Paris, 17 octobre 2003. [Consultado: 06-2011]. Disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540f.pdf>

UNESCO-ACCU. 2006. *Réunion d'experts sur la participation des communautés à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel: vers la mise en oeuvre de la Convention de 2003, 13-15 mars 2006*. Tokyo, Japon. [Consultado: 08-11-2007]. Disponible en <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00034-FR.pdf>

UNESCO/Comité intergouvernemental pour la protection du Patrimoine mondial, culturel et naturel. 2008. *Orientations devant guider la mise en oeuvre de la Convention du*

patrimoine mondial. Paris: Centre du patrimoine mondial. [Consultado: 06-2011]
Disponible en <http://whc.unesco.org/archive/opguide08-fr.pdf>

VAN ZANTEN, Wim (dir.) 2002. *Glossaire — Patrimoine culturel immatériel, élaboré lors d'une réunion internationale d'experts à l'Unesco du 10 au 12 juin 2002*. La Haye: Commission nationale néerlandaise pour l'Unesco.

WIEVIORKA, Michael. 2001. *La Différence*. Paris: Balland, coll. «Voix et regards».

PEREIRA RODERS, Ana; VAN OERS, Ron. 2011. Editorial: initiating cultural heritage research to increase Europe's competitiveness, *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, Vol. 1 Iss: 2, pp. 84 – 95. ISSN: 2044-1266. DOI: 10.1108/20441261111171657

ANTUÑANO MARURI, Isidro. 2012. Las acciones de cooperación al desarrollo impulsadas y ejecutadas por entidades públicas españolas cuyos proyectos se concretan en entidades de economía social, *La economía social y la cooperación al desarrollo: una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 175-194. ISBN: 9788437090245

VARELA RUIZ, Leticia T. 2012. *Emiliana de Zubeldía, una vida para la música*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, 189 p. ISBN: 9788423533268

GARCÍA CUETO, David. 2012). La verdadera identidad de Enrique de la Plutt, agente al servicio del II marqués de Castel Rodrigo, *Archivo Español de Arte*, vol. 85, n° 340, pp. 383-387 [Consultado: 18-03-2013]. Disponible en <http://xn--archivospaoldearte-53b.revistas.csic.es/index.php/aea/article/view/522/519>