

Patrimonio cultural inmaterial: interpretación a partir de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), desde la dicotomía del concepto cultura como tradición y cultura como reivindicación de derechos humanos

Jhon Mario Bermudez

Directora:

Liliana Ortiz Bolaños

Pontificia Universidad Javeriana Cali

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Departamento de Ciencia Jurídica y Política

Carrera de Derecho

Junio de 2021

Resumen

El presente trabajo de grado titulado “*Patrimonio cultural inmaterial: interpretación a partir de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), desde la dicotomía del concepto cultura como tradición y cultura como reivindicación de derechos humanos*”, se encuentra dividido en tres capítulos: en el primero, se hace un acercamiento al concepto de “patrimonio cultural inmaterial” desde su desarrollo teórico e institucional, principalmente en el seno de la UNESCO. Posteriormente, se nutrirá el debate sobre el patrimonio cultural inmaterial a partir de aproximaciones al término “cultura” desde enfoques aparentemente rivales; por lo que en el segundo capítulo, se tratará la cultura desde la tradicionalidad y los postulados antropológicos; y, en el tercer capítulo, se hará un acercamiento al entendimiento de la cultura como desarrollo jurídico universal expresado en los derechos humanos y sus diversas reivindicaciones.

Abstract

This thesis entitled “Inmaterial cultural heritage: interpretation since the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003), from culture concept’s dichotomy as tradition and as a claim for human rights”, is divided into three chapters. First, I approach the concept of "intangible cultural heritage" from its theoretical and institutional development at UNESCO. Then, I support the inmaterial cultural heritage’s debate with approximations to the “culture” concept from seemingly contradictory approaches; thus, in the second chapter, the “culture” concept is approached from tradition and anthropological postulates; and, in the last chapter, I focus in the understanding of the “culture” concept as an universe juridical development expressed in human rights and its diverse vindications.

Índice paginado

Resumen	2
Abstract	3
Índice paginado	4
Introducción	5
Capítulo 1: Patrimonio cultural inmaterial y su desarrollo como concepto en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003	8
Capítulo 2: Cultura como tradición.....	23
Capítulo 3: Cultura como reivindicación de derechos	31
Conclusiones	39
Referencias	43

Introducción

La evolución conceptual del término patrimonio cultural, permitió el reconocimiento de manifestaciones de carácter inmaterial, como objeto de salvaguarda en las comunidades que las producen. Tal aspecto, hizo que países que no contaban con lugares, monumentos y edificaciones materiales, pudieran tener una participación en la protección internacional de su patrimonio cultural. En este sentido, las expresiones intangibles creadas y reproducidas generacionalmente por grupos sociales, adquieren relevancia en el entendimiento del ser humano como portadores, transmisores y agentes de su patrimonio cultural. El reconocimiento de la inmaterialidad de la cultura por medio de un instrumento multilateral se logra con la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003*, la cual, permitió incluir “una variedad de bienes que a menudo se dan además en minorías culturales, como afrodescendientes, o en grupos indígenas, y cuyas expresiones se habían invisibilizado o no se contemplaban como aportes a la cultura internacionalmente” (Maraña, 2015, pág. 11). Por ello, la Convención del año 2003, buscó llenar la laguna normativa en el campo de patrimonio inmaterial; y, además, hizo frente a las problemáticas jurídicas, sociales y económicas que impulsan la desaparición de las manifestaciones culturales tradicionales, como, por ejemplo, la expansión de culturas de masas.

El patrimonio cultural inmaterial es expresión del desarrollo normativo de los derechos culturales, los cuales necesariamente son justificados a partir del reconocimiento de los derechos humanos como expresión de una cultura universal y civilizatoria. Sin embargo, el relacionamiento no es pacífico cuando hay escenarios en donde manifestaciones emanadas de comunidades y tomadas como parte de su identidad, pueden implicar violaciones de derechos humanos o poner en riesgo reivindicaciones de estos. Es el caso, por ejemplo, de la evidente transgresión a la integridad que trae la ablación femenina como práctica de mutilación de órganos genitales de las

mujeres en comunidades tradicionales, que, justificada en percepciones culturales, se practica principalmente en África, Medio Oriente, Asia; asimismo, en nuestro país se han registrado diversos casos en las comunidades Emberá. Este procedimiento, es abiertamente rechazado en el plano internacional bajo la premisa de que los derechos culturales no pueden poner en peligro los derechos humanos, ni mucho menos, puede implicar su directa violación. De otra manera, el escenario de dialogo entre los derechos culturales (visto desde la tradicionalidad) y los derechos humanos es más difuso, cuando hablamos de casos en donde no existe una práctica materializada que afecte la integridad humana, sino que hablamos de culturas que históricamente se han fundado en principios de subordinación de género y sistemas patriarcales, que, aun así, tienen manifestaciones protegidas y reconocidas con fundamento en la Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial 2003. Por ello, “si atendemos a la relación entre género, cultura y derechos humanos, debemos admitir que a menudo nos enfrentamos con la “utilización de la legitimación cultural para justificar desigualdades y discriminaciones de género” (Maraña, 2015, pág. 14). Vemos, por ejemplo, que la base de construcción cultural en el Paisaje Cultural Cafetero Colombiano tiene marcadas fundamentaciones sociales de patriarcado y roles de género; o, el hecho de que el sistema normativo Wayúu y el conocimiento Hee yaia keti oka, esté estrictamente en cabeza de hombres con la figura de palabreros y chamanes respectivamente. Situación que, para corrientes feministas, podría implicar un choque con desarrollos de análisis de la realidad basados en derechos humanos, como los enfoques diferenciales, específicamente el de género; o, podría enfrentarse con el mandato sobre “el derecho de la mujer a ser valorada y educada libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de inferioridad o subordinación” (Convención Belem Do Para , 1994), contenido en la ampliación del

“derecho a la vida sin violencia” de la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la Mujer 1994.

En este sentido, “la tensión entre posiciones normativas contrarias está presente en la idea misma de que existen múltiples valores, es decir, múltiples aspiraciones normativas todas ellas (...) en el ámbito de la discusión filosófica en torno al pluralismo de valores” (Álvarez, 2008, pág. 33), que, constituyen un elemento imprescindible en la activación de referentes patrimoniales de determinada comunidad. Así, el patrimonio cultural se presenta como la selección de algunos referentes de la cultura tradicional, que, a través del otorgamiento del estatus institucional de patrimonio cultural, despliega garantías de protección y salvaguarda para garantizar su viabilidad en el tiempo. Por ello, en el presente documento, se responderá a la pregunta de investigación *¿cuál es la interpretación del concepto de patrimonio cultural inmaterial previsto en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, desde la dicotomía de “cultura como tradición” y “cultura como reivindicación de derechos humanos”?*, a partir del desarrollo de tres capítulos en donde primero, se hará una aproximación al desarrollo teórico e institucional de la acepción de “patrimonio cultural inmaterial”; segundo, se explicará el término “cultura” visto desde la tradicionalidad, representado principalmente por postulados antropológicos; y, tercero, se tratará la “cultura” como equivalente al desarrollo de las garantías y reivindicaciones de los derechos humanos.

Capítulo 1: Patrimonio cultural inmaterial y su desarrollo como concepto en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003

El patrimonio cultural, es en primera medida un sistema de representación que “ha sido reforzado como consecuencia de las tensiones de la identidad en la era de la globalización que afectan a países, ciudades, pueblos, sectores sociales (...) proporcionando emblemas, señas y signos de identidad que singularizan a los pueblos y que afirman el sentido de pertenencia a ellos” (Velasco H. , 2009, pág. 37). Por ello, la historia, el sentir identitario y la memoria colectiva de las sociedades, han hecho que se creen representaciones simbólicas, se instituyan discursos históricos y se le atribuyan valores sociales a un lugar, una cosa, un saber o un hacer de su comunidad. Tal construcción, tiene lugar en la “confluencia de los sujetos sociales en los modelos cognitivos propios de un grupo cultural y en los sentimientos de adhesión compartidos por los individuos que pertenecen al mismo grupo” (García García, 1998, pág. 13). En este sentido, la identidad por referente simbólico obedece a un proceso cultural complejo, resultado de la interacción humana con el territorio, fruto de la forma particular en que los grupos han interpretado su realidad y han cimentado su organización social.

De esta manera, el patrimonio cultural como construcción histórica, implica la selección de referentes simbólicos de una cultura específica, que, desde una perspectiva de cultura como tradición, implica la fundación de discursos generacionalmente transmitidos alrededor de valoraciones identitarias sobre un bien o una manifestación. Así, cuando surgen activaciones patrimoniales alrededor de estos referentes culturales, “su función expresiva les transforma en objetos de otra naturaleza: no son sólo parte de la cultura, sino también elementos del constructo patrimonial y como tales signos que participan de la significación propia del patrimonio cultural”

(García García, 1998, pág. 16). Por lo que hablar de patrimonio cultural, entonces, implica abarcar el concepto de cultura como producto social; término, que tiene dos fuentes semánticas: cultura entendida como civilización universal, que nace a partir del “significado adquirido durante la Ilustración, asimilado de su etimología latina relacionada con el cultivo del campo, en el sentido de desarrollo del intelecto mediante un cúmulo de conocimientos eruditos. Y otra, que procede de la antropología, relativa a las habilidades extrasomáticas de los seres humanos” (Temiño, 2010). En la misma línea argumentativa, Cívico (2018) afirma que la cultura como concepto, ha tenido diversas interpretaciones sobre su contenido a lo largo de la historia, siendo las corrientes antropológica y filosófica las más relevantes:

En la primera, la idea de relativismo cultural es un punto de partida, pero también, a menudo, un frustrante y excesivamente conservador punto de llegada, la cultura se hallaba siempre en la relación con un contexto físico y temporal en el que se integran tradiciones, legitimaciones simbólicas, estructuras socio-económicas, construcciones políticas, representaciones del mundo y universos de sentido que variaban tanto geográfica como históricamente; la segunda (de Kant a Simmel) se ha esforzado en una definición ponderativa de cultura de tipo universal y en reflexionar sobre la idea de progreso y su relación con asuntos que van desde la naturaleza del hombre a cuestiones jurídico-políticas, y, al mismo tiempo, y paradójicamente, en la elucidación tanto de lo que podemos llamar «universales culturales» como del significado de conceptos del tipo «relativismo» o «etnocentrismo» y las relaciones que la propia antropología mantiene con el derecho y la filosofía (Cívico, 2018, pág. 6).

El sustento teórico del patrimonio cultural, desde su desarrollo en la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003* e instrumentos internacionales anteriores,

contiene un enfoque antropológico de la cultura, resultado de los diferentes movimientos reivindicatorios de minorías étnicas, el planteamiento del multiculturalismo como realidad y el interés de la ciencias sociales en la “definición de patrimonio como entidad compuesta de expresiones diversas, complejas e interdependientes, que se revelan a través de las costumbres sociales. Hoy es la diversidad de expresiones lo que constituye la definición de patrimonio más que la adhesión a una norma descriptiva” (Bouchenaki, 2004). En este sentido, tal como señalan Tugores & Planas (2006), la construcción cultural del concepto de patrimonio, se mira respecto de cada contexto y momento histórico donde surja; pues, su valoración o patrimonialización “no proviene de los objetos, sino de los sujetos, y el proceso de patrimonialización es un proceso de construcción de memoria colectiva” (Tugores & Planas, 2006). Por lo anterior, la importancia del patrimonio cultural no recae en que este sea corpóreo o no, sino que su relevancia obedece al significado simbólico y los valores que represente para la comunidad. Como indica Caballería (2005), “el bien cultural no se identifica ya con una cosa apropiable (...), sino con varias entre las que puede haber discontinuidad tanto física como dominical. La identidad del bien cultural, que lo diferencia de las cosas y/o los bienes patrimoniales, viene dada por su valor” (pág. 94); que, cuando pasa a ser activado como patrimonio cultural propiamente, implica una respuesta jurídica y gubernamental para su protección.

Actualmente, el concepto institucional del patrimonio cultural, abarca bienes materiales muebles e inmuebles, monumentos, paisajes, espacios y manifestaciones humanas “que una sociedad ha recibido como herencia histórica, y que constituyen elementos significativos de su identidad como pueblo” (Peñalba, 2005), entendiendo la identidad como factor inmaterial de las culturas. Dicho contenido de inmaterialidad del patrimonio cultural no estuvo presente en textos internacionales, pues, por mucho tiempo, estuvo ligado solo a la corporalidad de una cosa o lugar.

El primer llamado de atención internacional sobre patrimonio cultural fue la *Carta Atenas* de 1931, la cual, se suscribió en la *Conferencia Internacional para el Estudio de los Problemas Relativos a la Conservación y a la Protección de los Monumentos de Arte y de Historia*. El concepto de patrimonio cultural de la Carta estuvo representado netamente por los monumentos que poseían una relevancia artística e histórica; además, las recomendaciones esbozadas en este escrito señalan la importancia de que los Estados garanticen la permanencia de los monumentos con su contexto social y territorial específico.

Con posterioridad a la creación de la UNESCO en 1945, surge la preocupación internacional por el deterioro de bienes culturales como consecuencia de los diferentes enfrentamientos armados, específicamente los desarrollados en medio de la Segunda Guerra Mundial. Por lo que en 1954, se firmó en La Haya la *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto*; la cual presenta al patrimonio cultural como bienes muebles e inmuebles, en general monumentos, con contenido histórico y significación cultural. Esta perspectiva materialista del patrimonio cultural se mantiene en la *Carta de Venecia* de 1964; sin embargo, en ella se hace una primera aproximación a su legado generacional y su vínculo con la memoria de los pueblos, estableciendo que las obras monumentales se encuentran:

Cargadas de un mensaje espiritual del pasado (...) continúan siendo en la vida presente el testimonio vivo de sus tradiciones seculares. La humanidad, que cada día toma conciencia de la unidad de los valores humanos, los considera como un patrimonio común, y de cara a las generaciones futuras, se reconoce solidariamente responsable de su salvaguarda” (ICOMOS, 1964).

Aunque la *Carta de Venecia* establece un lazo histórico e identitario entre el patrimonio cultural y la comunidad; esta fue claramente enfocada a definir criterios de restauración, selección

y documentación del patrimonio cultural material, específicamente monumentos históricos y elementos arqueológicos. Las *Cartas de Atenas y de Venecia*, sin duda fueron suscritas con un carácter eurocéntrico; fue hasta 1967, en donde se abre la discusión sobre la conservación del patrimonio cultural en países diferentes a los europeos. En este año, la Organización de Estados Americanos (OEA) instaló la *Reunión sobre Conservación y Utilización de Monumentos y Lugares de Interés Histórico y Artístico*, cuyo informe final fue titulado como las *Normas de Quito*. En ellas, se expresa la necesidad urgente de cooperación interamericana para la conservación de bienes culturales de los Estados parte, reconociendo la diversidad de expresiones artísticas; en este sentido, el patrimonio cultural se concretizaba en los legados monumentales de las culturas precolombinas y de los periodos coloniales. Aunque las Normas de Quito tienen una perspectiva de conservación patrimonial para el aprovechamiento turístico de este, es relevante en cuanto plantea la necesidad de protección del espacio cultural y natural en donde se encuentra el bien, para propiciar el desarrollo económico y social de este.

Un año después, se celebra en París, el 19 de noviembre de 1968, la decimoquinta reunión de la *Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* (UNESCO, en la que se hace la *Recomendación sobre la Conservación de los Bienes Culturales que la Ejecución de Obras Públicas o Privadas pueda poner en Peligro*, debido al deterioro de estos como efecto de la industrialización. Las indicaciones hechas en el mencionado documento estaban dirigidas a la conservación de los bienes culturales, los cuales componían en ese momento el significado de patrimonio cultural, y, aunque se persiste en la visión materialista, la misma recomendación señala que “(...) los bienes culturales son producto y testimonio de las diferentes tradiciones y realizaciones espirituales de lo pasado, y constituyen así el elemento fundamental de la personalidad de los pueblos” (UNESCO, 1968).

Igualmente en París, pero en 1972, se redacta la *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*, la cual, crea el Comité de Patrimonio Mundial, el Fondo de Patrimonio Mundial e institucionaliza el concepto de patrimonio cultural en un instrumento jurídico internacional; pues, como se ha descrito anteriormente, hasta el momento no se hablaba de patrimonio cultural propiamente, sino que se referían a los términos de monumento histórico y bien cultural respectivamente. Esta Convención, hizo hincapié en dos significaciones: la primera, patrimonio cultural orientado al reconocimiento de lugares, monumentos y conjuntos con excepcionalidad artística, histórica y científica. La segunda, patrimonio natural, en donde entran a formar parte los monumentos con formaciones físicas naturales o geológicas con hábitat propio y los lugares naturales; todos, con un valor excepcional estético y científico. Se evidencia en tal Convención, la persistencia de la marcada línea materialista del significado de patrimonio cultural; aspecto, que tal como indica Salge (2018), fue criticado por países como Australia y Bolivia; , “el Australian Institute for Aboriginal Studies recalcó lo inadecuada que es la definición “monumentalista”, que se le otorgó al patrimonio con este instrumento. El Gobierno boliviano, por su parte, insistió en la necesidad de establecer una convención internacional sobre derechos de autor para la preservación de saberes tradicionales” (Ferro, 2018, pág. 21). En este sentido, si bien la Convención de 1972 marca un hito para el patrimonio cultural en el plano internacional, la poca relevancia dada al entorno socio cultural en donde este nace y otras formas de expresiones patrimoniales diferentes a una representación física, llevaron a que muchos países quedaran sin opciones de participación, en la creada con posterioridad *Lista de Patrimonio Mundial*, que fue precedida por candidatos europeos.

En este momento, hablar de patrimonio cultural como objeto de protección jurídica, fue posible a partir del desarrollo de las teorías y descripciones técnicas italianas sobre los bienes

culturales; que, como indica Caballería (2005), parten de los “trabajos de la conocida vulgarmente por el nombre de su Presidente como Comisión Franceschini, (...) del Parlamento italiano para estudiar las condiciones vigentes y las necesidades en orden a la tutela y protección de las cosas de valor cultural” (pág. 90). Posteriormente, “inspirado en el texto de esta Declaración, Massimo Severo Giannini publicó, en 1976, su ya clásico estudio sobre *I beni culturali*, donde se sientan las bases de una doctrina medular en la dogmática italiana posterior sobre patrimonio cultural” (pág. 90), en donde Giannini (citado por Caballería 2005) explica la acepción del bien cultural a partir de los términos de inmaterialidad y publicidad. Respecto al primero, resalta la importancia del valor cultural que se tiene a un objeto material; dicho valor, es lo que hace que a una cosa tangible se le quiera dar o no protección jurídica para su preservación, por lo que la cosa como corporalidad no es el sustento para su relevancia. Con relación al término de publicidad, esta entraña la funcionabilidad pública de los bienes culturales, independientemente de que su titularidad sea privada; es decir, se hace un llamado social de su disfrute.

Después, también en París, la Conferencia General de la UNESCO de 1978 realizó la *Recomendación sobre la Protección de los Bienes Culturales Muebles*; en ella, se expone la preocupación por el aumento de robos, tráfico ilícito, clandestinidad y vandalismo que sufren los bienes muebles de contenido patrimonial. Igualmente, se encomienda a los países la tarea de promoción de museos y protección de colecciones de este tipo de bienes, conjunto con la de educar a las comunidades sobre la importancia que estos tienen para la identidad cultural de los pueblos.

Posteriormente, para los años ochenta, en los escenarios académicos sobre patrimonio cultural, empieza a tomar importancia la inmaterialidad dentro del concepto, dando paso a análisis sobre elementos diferentes a la monumentalidad de este. Por ejemplo, en 1981, la *Carta de Florencia* dirigida a la salvaguardia de los jardines históricos, reconoce el carácter de “vivo” en

este tipo de patrimonio cultural, y, concluye que, dada tal naturaleza, su protección no puede hacerse de la misma manera como se gestiona un monumento o edificio. Más tarde, en la *Carta de Washington* de 1987, se resalta la necesidad de proteger los elementos espirituales de los núcleos urbanos históricos, los cuales se encuentran en deterioro a nivel mundial por el desarrollo urbano traído con la industrialización de los países.

En la misma década, aunque sin darle el nombre de patrimonio cultural inmaterial, la *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular* de 1989, puntualiza sobre la necesidad de salvaguardar el folclor de las comunidades, como parte de su identidad; tal enunciación, supone que en el seno de la UNESCO, comienzan a ser importantes los procesos culturales y sociales que se crean en los pueblos, que dan lugar a manifestaciones y expresiones propias, ligadas a elementos espirituales, religiosos o consuetudinarios que surgen de las dinámicas de vida comunal. En este sentido, para efectos de la Recomendación, se definió como cultura popular y tradicional a:

El conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes (UNESCO, 1989).

Adicionalmente, es importante resaltar que la *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular 1989*, reconoce como derecho de los pueblos, el hecho de proteger sus tradiciones culturales y a los portadores de estas; concretizando la necesidad de que los países

desarrollen normatividad para las finalidades de salvaguarda, y, sugiriendo que se impulsen en sus territorios la valoración de la cultura. Sin embargo, sus recomendaciones muestran debilidad en aplicabilidad, por no ser un instrumento internacional que obligue directamente a los estados a disponer de herramientas legales, institucionales, reglamentarias y presupuestarias para la protección de la cultura tradicional.

A finales de los años 80s y comienzos de los 90s, como indica Jiménez (2017), en la antropología “comenzó a hablarse de los procesos de patrimonialización para subrayar el carácter construido y metacultural del patrimonio” (pág. 20), por lo que el paso del tiempo conjunto con la interacción humana, su contexto y los diferentes acontecimientos históricos, se mezclan en un proceso de reconocimiento de manifestaciones y bienes culturales en donde “*se le añade valor a dichos elementos para que pasen a formar parte de nuestro repertorio patrimonial*” (Jiménez-Esquinas, 2017, pág. 20). En este sentido, “el tiempo es un factor esencial en la naturaleza metacultural del patrimonio. La asincronía entre los relojes de la historia, el patrimonio y las costumbres, así como las diferentes temporalidades de objetos, personas y acontecimientos, crean una tensión entre lo contemporáneo y lo actual” (Kirshenblatt-Gimblett, 2004, pág. 61), permitiendo nuevas interpretaciones sobre el patrimonio cultural y transformaciones valorativas respecto al mismo.

Ya a partir de la década de los 90s, las producciones, el entretenimiento y la cultura de masas se expanden por el mundo, gracias a los diferentes avances tecnológicos y comunicativos. Por ello, “la sensibilidad y el discurso internacional en relación con las consecuencias de la globalización se habían acrecentado notablemente. Muchos observadores culturales de todo el mundo pensaban que las tradiciones locales, regionales e incluso nacionales estaban devaluadas, amenazadas o ambas cosas” (Kurin, 2004, pág. 70). Este escenario, sumado al hecho de no contar

con un instrumento internacional coercitivo y obligatorio a los Estados, hacía que el patrimonio cultural inmaterial careciera de un efectivo llamado mundial a su protección jurídica; con algunas excepciones como Japón, que, desde 1950, contaba con programas y marco jurídico legal, para apoyar y reconocer sus tradiciones culturales nacionales. Tal preocupación, fue protagonista en varios espacios académicos promovidos por la UNESCO, como la *Conferencia Internacional sobre la "Evaluación global de la Recomendación sobre la protección del folclor y la cultura tradicional de 1989: potestación local y cooperación internacional"* celebrada con apoyo del Instituto Smithsonian de Estados Unidos, en 1999.

Con la llegada del siglo XXI, persistía el vacío normativo internacional sobre patrimonio cultural inmaterial; no obstante, es en la década de los 2000, en donde se construye formalmente un instrumento jurídico para llenar tal vacío. Con anterioridad a la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* celebrada en el año 2003, hay dos momentos importantes en el campo del patrimonio cultural inmaterial a resaltar: el primero, es la redacción de la *Carta de Cracovia* en el 2000, la cual, concibió el patrimonio cultural como un proceso social atravesado por la memoria e historia colectiva, y, cuyo contenido se encuentra sujeto a concepciones comunitarias y valores diversos; permitiendo relacionar el patrimonio cultural directamente con el contexto sociocultural en donde este se encuentre ubicado. El segundo momento relevante previo a la Convención sobre patrimonio cultural inmaterial, es la *Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* hecha en 2001, en donde se hizo un listado de 19 manifestaciones de interés mundial por su excepcionalidad patrimonial, incluyendo espacios culturales, tradiciones y ritos orales, lenguas, danzas y música de diversos países. Este listado, quiso ser el equivalente a la *Lista de Patrimonio Mundial* de 1972 pero en el campo del patrimonio cultural inmaterial. Dicho reconocimiento a las comunidades y a

sus manifestaciones inmateriales fue criticado por su evidente concentración occidental, que, como menciona Kirshenblatt (2004), “(...) mantiene la brecha entre Occidente y el resto del mundo, produciendo una lista fantasma de patrimonio inmaterial que recogería lo que no es ni indígena, ni minoritario, ni no occidental, aunque no por ello menos inmaterial” (pág. 58). La *Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* fue modificada posteriormente en 2003 y 2005 respectivamente, en donde se incluyeron manifestaciones con un rasgo más diverso territorialmente a la lista inicial de 2001.

En París, el 17 de octubre de 2003, se firma la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* como instrumento jurídico multilateral, que, a diferencia de la Convención de 1972, tuvo finalidades de salvaguarda, reconocimiento y colaboración internacional para gestionar el patrimonio cultural inmaterial; cuyo significado abarcó:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad (UNESCO, 2003).

En este sentido, los Estados partes de la Convención se obligaron a ejecutar acciones de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en sus territorios, dentro de las cuales se encuentran: hacer inventarios de las manifestaciones culturales de sus comunidades; adoptar herramientas jurídicas, presupuestales y administrativas para tal fin; la creación de planes de acción para

fomentar la valoración de las expresiones a través de la educación y la investigación; y, además, buscar la participación de los grupos portadores de tales tradiciones, buscando su transmisión generacional. También, la Convención crea, para efectos de garantizar la cooperación internacional en la materia, el Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, la Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, la Lista del patrimonio cultural inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia y el Fondo del patrimonio cultural inmaterial.

Sin duda, la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial* 2003, le otorgó relevancia a las comunidades portadoras de su patrimonio intangible, por lo que las discusiones sobre patrimonio cultural no solo pueden estar limitadas a la participación de los Estados y las diversas entidades supranacionales como garantes de su protección, ni la de los profesionales de las diferentes disciplinas artísticas, técnicas y científicas que lo estudian; sino que además, es necesario abarcar las formas en las que el patrimonio cultural impacta o es utilizado en el plano social inmediato; por lo que sociedad y patrimonio cultural, termina siendo una relación necesaria en la valoración de los referentes patrimoniales específicos.

Canclini (1999), presenta cuatro “paradigmas socioculturales” que explican la forma de relacionamiento patrimonio – sociedad: el primero, es llamado por el autor “tradicionalismo sustancialista”, paradigma que justifica las diversas acciones de conservación de bienes culturales muebles e inmuebles, considerando que el patrimonio cultural “está formado por un mundo de formas y objetos excepcionales en el que han desaparecido las experiencias sociales y las condiciones de vida y trabajo de quienes lo produjeron” (Canclini, 1999, pág. 22). El patrimonio cultural desde esta perspectiva, busca que la esencia estética pase inalterada a través del tiempo, manteniendo una convicción de gestión patrimonial de un bien soportado materialmente; cuestión

difícil de aplicar en el campo del patrimonio cultural inmaterial, pues, el intercambio sociedad – contexto – tiempo le dan un sentido dinámico que no puede ser desconocido. Por ello, los cuestionamientos a la valoración del patrimonio cultural inmaterial desde la tradicionalidad, critican “la expresión dominante e institucional (...) de diferentes culturas, imaginadas como tradicionales —estáticas y arqueologizadas en muchos aspectos—, distintas y separadas radicalmente de una mayoría” (Sarrazín, 2019, pág. 143). Esta percepción, ignora el dinamismo propio de los fenómenos culturales y sociales, bajo el propósito de conservar lo auténtico como “no modificable”; cuestión que, como analiza Sarrazín (2019), “oculta que la autenticidad es siempre una invención cultural que no puede ser definida meramente a través de conceptos técnicos. Y al pretender que supuestas culturas étnicas preservadas sean los representantes auténticos y verdaderos de la diversidad cultural se refuerzan dispositivos que minimizan o invisibilizan” (pág. 144); o, en otros casos, fomentan la burocracia en la obtención de beneficios estatales bajo la defensa de la etnicidad, en donde recursos en muchos casos, no llegan directamente a las comunidades que se pretende proteger.

Siguiendo con el sistema explicativo de Canclini (1999), encontramos en segundo lugar el “uso mercantilista” del patrimonio cultural, en donde los “criterios artísticos, históricos y técnicos se sujetan a la espectacularidad y la utilización recreativa del patrimonio con el fin de incrementar su rendimiento económico. Los bienes simbólicos son valorados en la medida en que su apropiación privada permite volverlos signos de distinción o usufructuarlos” (pág. 23). Pues, sin duda una de las consecuencias que emana, por ejemplo, de la declaración de una manifestación intangible como patrimonio cultural a raíz de la *Convención de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003*, es la conversión de la expresión reconocida en “elemento conformador de los destinos en sitios de interés turístico y como oportunidad de desarrollo para los territorios,

al generar en las comunidades posibilidades y expectativas de riqueza económica” (Madariaga & Asencio, 2018, pág. 351); creando un incentivo económico para salvaguardar el patrimonio inmaterial que es objeto de proyección en el campo del turismo cultural.

Sin embargo, existen varias críticas alrededor de las declaraciones de patrimonio cultural inmaterial y la protección de la diversidad cultural, debido a la idea de que la “masificación turística y una inadecuada gestión puede producir efectos negativos como la banalización del patrimonio, obviando sus significados simbólicos e identitarios, ofreciendo una imagen distorsionada o sobredimensionada de éste para aumentar su atractivo hacia el turismo” (Madariaga & Asencio, 2018, pág. 361). Tal problemática, desplaza la intención de recrear la manifestación para transmitirla generacionalmente a su comunidad, objetivo que quiere lograr la *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003*; reemplazada por su comercialización como producto de agentes no locales, y, por ende, la pérdida de su connotación simbólica. Como lo afirma Sarrazín (2019), “las comunidades étnicas paradójicamente han emprendido procesos de transformaciones culturales que les permitan adaptarse a los estándares globalizados del comercio, de las élites o de las instituciones globalizadas” (pág. 137), para ser sujetos de una declaración, ya sea nacional o internacional, de patrimonio cultural.

El tercer paradigma propuesto por Canclini (1999) es el “conservacionista o monumentalista”, en donde promover la gestión patrimonial se encuentra en cabeza del Estado, quién debe:

Rescatar, preservar y custodiar especialmente los bienes históricos capaces de exaltar la nacionalidad, de ser símbolos de cohesión y grandeza. (...) Pero es grande la tentación de asociar al Estado con las herencias monumentales para legitimar el sistema político actual: se manifiesta así la voluntad de defender lo propio, se busca significar el

arraigo histórico de quienes lo conservan , y en la forma más plena de apropiación se le usa como sede física de un organismo oficial (Canclini, 1999, pág. 24).

En este sentido, el Estado interviene no solo en la protección del patrimonio cultural, dirigiendo las diferentes iniciativas jurídicas e institucionales de salvaguarda, sino que además, tiene injerencia en la definición de lo que es o no patrimonio cultural, que, en el caso internacional corresponde a la UNESCO, necesitando de igual manera la inscripción en las listas por parte del Estado. Como expone Bortolotto (2014), “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 salvaguarda y de autorización patrimonial” (pág. 19); teniendo la facultad para visibilizar o invisibilizar patrimonios culturales.

Por último, el cuarto paradigma propuesto por Canclini (1999) es el “participacionista”, en donde el patrimonio cultural responde a las necesidades contemporáneas de la sociedad, por lo que “la selección de lo que se preserva y la manera de hacerlo deben decidirse a través de un proceso democrático en el que intervengan los interesados y se consideren sus hábitos y opiniones” (pág. 24); buscando que el patrimonio cultural no se quede en la monumentalidad, sino que pueda ser apropiado por el contexto social en donde se ubique. Tal supuesto, más que apoyarse en un concepto antropológico de la cultura, tiene una visión universalista de la misma, en donde se concibe como un “proceso de auto-perfeccionamiento, directamente relacionada con una idea de crecimiento moral del hombre vinculada con la noción de progreso, un tipo de conciencia relativa a las exigencias derivadas del reconocimiento de la dignidad humana” (Cívico, 2018, pág. 19); por lo que el patrimonio cultural se encuentra ligado, desde esta postura, a las diferentes reivindicaciones desarrolladas a partir del sistema de derechos humanos y su análisis sistemático.

Capítulo 2: Cultura como tradición

La descripción del contenido del patrimonio cultural inmaterial, tal como afirma Bortolotto (2014), implica conceptualizarlo a partir de lo que es la cultura desde la antropología cultural; que a su vez, incluye nociones como la tradición, la identidad y la transmisión generacional. En este sentido, “el patrimonio inmaterial encarna la forma más extrema de objetivación metacultural de la cultura entendida en su acepción antropológica” (pág. 4), es decir, el patrimonio cultural hace referencia a algunos modos de vida seleccionados como referentes simbólicos que identifican a una comunidad consigo misma o con las demás, pero no abarca la cultura como totalidad.

La concepción de la cultura a través de la tradición, no fue una versión analizada sino a partir de la madures teórica de la antropología; pues, antes de su posicionamiento, las ideas renacentistas caracterizaron un concepto de cultura humanista que se describía como “algo distinto y superior, a natura, pasando a designar el perfeccionamiento de las aptitudes del ser humano mediante el entrenamiento y la educación, una actividad orientada a sacarlo de su ruda y cruda vinculación a la naturaleza” (Ariño, 2005, pág. 2). De esta manera, la cultura estaba destinada a describir selectivamente y de forma jerárquica los dones del ser humano para desempeñarse, por ejemplo, en el mundo de las artes; así, la cultura era “un bien cuya posesión ennoblece, dignifica, perfecciona, mientras que su carencia rebaja al nivel de los brutos” (Ariño, 2005, pág. 3), acepción que debela su carácter elitista y restrictivo a ciertos círculos sociales. Como indica Piña (1985), cobra atención la teoría cultural a partir del “asombro renacentista ante la constatación de "lo diferente".

Desde el siglo XVI, periodo en el que para occidente el mundo queda descubierto en totalidad, hasta la segunda mitad del siglo XIX, época en que el evolucionismo contribuye sustantivamente a la formalización “científica” de la antropología” (pág. 21), y, se le entrega a esta disciplina la cultura como objeto de estudio. En *Primitive Culture (1871)*, el británico Edward Taylor (citado por Millán (2000)) define la cultura, entendida equivalente a la civilización, como “ese complejo de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad” (pág. 8); este concepto antropológico inicial de cultura, incluye un llamado de atención a la diversidad cultural del mundo, producto del choque entre “viejos y nuevos” continentes. Por lo que, Ariño (2005), afirma que la cultura desde la antropología fue nutrida de “dos manantiales (...): la difusión del nacionalismo y la implantación de la ciencia social” (pág. 4); es decir, por un lado la idea de la cultura nacional de los pueblos se comportó como forma de enfrentar el expansionismo; y, por el otro, el nacimiento de la antropología noroccidental permitió su estudio disciplinario.

La cultura emerge, entonces, como una categoría construida en gran medida a partir de esta nueva problemática que planteaba la expansión colonialista y su correspondiente visión del mundo: el cruento y asimétrico encuentro con la diversidad respecto a Occidente, con los “otros”. Lo que interesa puntualizar aquí es que la diversidad estuvo representada tanto por el aspecto físico de los “otros” como -y principalmente- por las distintas formas de comportamiento, de prácticas rituales, de sistemas de creencias, de valores, de símbolos, en suma, de culturas (Gravano, 2008, pág. 3)

Ya para finales del siglo XIX y mitad del siglo XX, Kroeber y Cluckhohn (citados por Velasco, 2009) reunieron definiciones antropológicas del concepto de cultura en este lapso temporal, y, tal como afirma Velasco (2009), sobresalen las significaciones de cultura que la

conciben alrededor de “las ideas, los procesos cognitivos, los ideales, los valores, las preferencias e intenciones. Y por supuesto, las acciones, las conductas, las actitudes, las pautas y las normas (...) Incluso el grupo numeroso de definiciones que han puesto el énfasis en la tradición, la herencia no genética sino social, la transmisión intergeneracional” (pág. 28) de la misma. De esta manera, los antropólogos norteamericanos Cluckhohn y Kroeber (citados por Millán, 2000) englobaron en el año 1952 al concepto de cultura como:

Pautas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas y transmitidas mediante símbolos y constituye el patrimonio singularizador de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales (...) y, especialmente, los valores vinculados a ellas; los sistemas de culturas, pueden ser considerados, por una parte, como productos de la acción, y por otra, como elementos condicionantes de la acción futura (Millán, 2000, pág. 9).

Más adelante, en la década de los 70s, la cultura se entrelaza con conceptos como identidad y colectividad, en donde el tiempo y las interacciones humano - contextual definen comportamientos de diferenciación entre comunidades e individuos. Tal acepción, llamada corriente constructivista y postulada por Pierre Bourdieu (citado por Podestá, 2006), encuentra que la cultura “transmitida por el origen social contiene los valores que la persona llevará durante el resto de su vida adulta; vale decir, la dimensión axiológica se encuentra presente desde el origen social; y hay allí una correspondencia en términos de la profundidad en la que estos aspectos yacen en alguien” (pág. 33). De otra manera, encontramos el concepto lingüístico de cultura, desarrollado por Ward Goodenough (citado por Millán, 2000), en donde la cultura es vista como una construcción simbólica de lo que "debe conocer (saber o creer) para comportarse aceptablemente de acuerdo con las normas de los demás” (pág. 10), que, como afirma Millán

(2000), implica una interpretación de la cultura como lo aprendido por el ser humano durante su proceso de “enculturación”; es decir, cultura en la relación exterior/contexto - individuo/interior.

Por su parte, Piña (1985) encuentra que la cultura “no aparece como inmediatamente derivado de las estructuras genéticas y naturales, sino en tanto invención, que surge a partir de condiciones naturales dadas, pero que las trasciende y modifica. El hombre es entonces básicamente como un ser productor de cultura” (pág. 23). Entonces, continuando con el argumento de Piña (1985), se pueden encontrar tres paradojas teóricas desde este entendimiento conceptual: “en primer lugar, el carácter universal y, a la vez, particular de la cultura (...), lo que se traduce en el hecho de que toda comunidad o grupo social, independientemente de su ubicación geográfica y características particulares, hace cultura, y por ende, es esta a su vez el factor diferenciador de un grupo en específico respecto de los demás.

Una segunda paradoja, radica en la “concreción omnipresente de la cultura y su simultáneo ocultamiento”, que, como explica Piña (1985), hace que la cultura a pesar de encontrarse presente en todas las dimensiones sociales no sea percibible como proceso dinámico, aunque, puede ser estudiado, como lo hace la antropología y otras ciencias sociales. “El carácter específico y la identidad de cada cultura se expresan y hacen presentes en cada momento; ella está inscrita en cada gesto, en cada objeto, en cada vestimenta, en cada conflicto; pero su transcurrir por circuitos inconscientes y ocultos la camuflan en toda la complejidad de su estructura” (pág. 24); esto hace que pueda identificarse un elemento de “inmaterialidad” de la cultura, en donde entran en juego los valores sociales, símbolos e identidades de cada grupo cultural.

Por último, Piña (1985), señala que la tercera paradoja dentro del concepto de cultura consiste en que es “un producto humano, una invención de los hombres en sociedad y, a la vez, cada uno de ellos ingresa a la vida social con la necesidad de aprender respuestas que otros ya han

pensado por él” (pág. 24); por lo que la cultura se transmite generacionalmente, y, en cada paso de generación, se recibe de los antepasados un contenido cultural, el cual se transforma a través aportes y nuevos significados, y, finalmente, conecta a las generaciones pasadas con las futuras.

De otra manera, a partir de los postulados teóricos de Clifford Geertz, se describe a la cultura como proceso o red de significado, que pasan de lo individual a lo colectivo. Así, Geertz (2000), conceptualiza que las culturas son “sistemas en interacción de signos interpretables (...), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales” (pág. 27). De esta manera, para Geertz (2000) la cultura son sistemas simbólicos que devienen en “un entramado complejo de interpretaciones y acciones urdido por símbolos, que posibilitan las relaciones complejas de un conjunto de personas” (Hoyos, 2009, pág. 4); los cuales, dice Geertz (2000), caracterizan a los pueblos y las religiones, a través de la constitución de marcos morales y estéticos, en los que se desenvuelve la cosmovisión como forma de entendimiento particular del mundo.

Pese a los diversos desarrollos teóricos del contenido del concepto de cultura desde la antropología, Kuper (2001) identifica las características descriptivas, de cierta manera consensuadas en las distintas posturas:

En primer lugar, “la cultura no es un asunto de raza; se aprende, no la llevamos en nuestros genes” (pág. 262); es decir, no es una producción natural, sino un proceso humano, aprendido y contextual. Por ello, como resalta Ariño (2005), “no se reduce a la forma de vida (...) de algunos grupos sociales, sino que es genérica y universal” (pág. 5); por lo que todas las sociedades producen cultura. A su vez, la cultura es la forman en que las comunidades se identifican y presentan ante los demás grupos humanos, siendo cada identidad única y particular respecto de las otras. En este sentido, la identidad cultural “encierra un sentido de pertenencia a un grupo social

con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior” (Reyes Rodríguez, 2016). El grupo social a su vez, comparte una memoria que, “antes que colectiva, es, por supuesto, una construcción social, como es una construcción también, de carácter más o menos individual (...) la memoria constituye el discurso, o mejor dicho, el conjunto de discursos, cambiantes, de la comunidad sobre la comunidad (reproducción social)” (Prats, 2005, pág. 26). La memoria compartida es producto de las activaciones patrimoniales, que, como indica Ferro (2018), son sustentadas en discursos y escenarios histórico-sociales que representa un pasado común, o por lo menos, fija una versión de él.

En segundo lugar, para Kuper, “esta cultura humana común ha avanzado” (2001, pág. 262). Lo que quiere decir que la cultura es dinámica, por lo que el tiempo es un elemento imperante en su desarrollo y constante transformación, así como en su transmisión generacional. Al ser la cultura un producto de la adaptación humana a su contexto natural, las diversas contingencias y causas de transformación son en sí mismas la expresión de la cultura a través del tiempo”; pues, “los fenómenos culturales no son entidades fijas y fosilizadas, sino dinámicas y cambiantes conforme lo hace la sociedad que les da vida” (Temiño, 2010, pág. 90). De esta manera, las comunidades adaptan sus tradiciones al devenir del tiempo, y, en cambio desechan costumbres temporales, que, al ser dejadas de practicar, se convierten en las llamadas por Agudo (2012) “costumbres del pasado”. Al respecto, el mismo autor señala que las:

Costumbres y tradiciones conviven en el mismo tiempo y es posible que intercambien sus significados, que algunas costumbres se conviertan en tradiciones o, en sentido contrario, que dejen de ser tradiciones para quedar como costumbres. Ambos

valores y las prácticas en las que se materialicen serán de uso y aceptación muy común, pero con el paso del tiempo sólo a las tradiciones les damos el derecho de transmitir unos valores colectivos que consideramos significativos y dignos de perpetuarse (pág. 17).

En este sentido, la transmisión generacional de tradiciones, y, su necesaria transformación como respuesta al contexto y el pasar del tiempo, crean colectividad, que, como tercera característica descriptiva del concepto de cultura planteadas por Kuper (2001), implica la concreción de “un molde mental colectivo. Las ideas y valores. la cosmología, la moralidad y la estética se expresan mediante símbolos y, consecuentemente, si el medio es el mensaje, se puede describir la cultura como un sistema simbólico” (pág. 262); por lo que la cultura no es una manifestación individual, sino grupal, constituida a partir del encuentro entre individualidades. Tal sistema simbólico, y por ende los símbolos, se constituyen “por sustitución respecto de un referente real o imaginario: cualquier palabra remite a una cosa, a un estado, a “algo” que actúa de referente de lo que la palabra misma significa” (Gravano, 2008, pág. 4). Así, por ejemplo: un sombrero aguadeño identifica a algunas regiones cafeteras de Colombia, y, en el caso de la costa atlántica lo hace el sombrero vueltiao; el currulao es la danza madre del pacífico colombiano, y, para los llanos orientales su referente simbólico musical y dancístico es el joropo; o, para los nariñenses en son sureño. Por ello, para que un símbolo tenga eficacia social, es decir, que represente a un grupo particular, deberá producirse, como afirma Prats (Prats, 1998), una contextualización de “símbolos en prácticas y discursos, y el nivel de consenso de que gocen referentes y significados. (...) la principal virtualidad de un símbolo es su capacidad para expresar de una forma sintética y emocionalmente efectiva una relación entre ideas y valores” (pág. 66); los cuales, como se ha mencionado anteriormente, se dinamizan y adaptan al paso del tiempo.

Así entonces, desde un enfoque antropológico, puede afirmarse que la cultura es el “conjunto de operaciones simbólicas y prácticas mediante las cuales el hombre está en el mundo transformándolo, produciéndolo como un mundo específicamente humano (...) en una determinada sociedad, grupo u organización, la gente, los pueblos, los sectores sociales, dan sentido, en forma compartida (...) a las acciones y actividades que realizan” (Gravano, 2008, pág. 8). Además, “el sentido antropológico sirve para tomar conciencia que todas las manifestaciones humanas de cualquier latitud y cualquier época son, han sido y serán cultura, como parte de la producción simbólico-material de la especie” (Gravano, 2008, pág. 17); por lo que enfoque humanista o jerárquico de la cultura, no opera como criterio de definición de lo que es o no cultura. También, la cultura desde la antropología cultural, tal como señala Reyes Rodríguez (2016), “indica una forma particular de vida, de gente, de un período, o de un grupo humano” (pág. 198) cualquiera, atendiendo a la diversidad realidades como forma de entendimiento entre culturas.

En consecuencia, “el uso antropológico es relativista cultural, ya que afirma la validez igualitaria de la pluralidad de culturas, sin que sea admisible que una prepondere sobre otra y cada una deba ser comprendida en sus propios términos, es decir: tal como la interpretan sus propios miembros” (Bortolotto, 2014, pág. 12). Así, como indican Grimson & Semán (2005), se convierte en un marco de análisis del mundo desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, fruto de las amplias críticas al racismo y la jerarquización racial que en ella se promovió; por lo que a partir de ese momento, la diversidad cultural es concebida como una característica de valor en la humanidad, no como una razón para validar el sometimiento. En este sentido, al ser la cultura un producto de los referentes valorativos de una u otra comunidad, como afirma Cívico (2018), el entendimiento antropológico cultural parte de la aceptación de variabilidad simbólica y tradicional de cada sociedad, fruto de su historia, geografía y diversidad de estructuras sociales; y, en este

sentido, permite la reivindicación de las culturas populares, que, históricamente, no han sido valoradas en función de su singularidad respecto de las culturas dominantes en el contexto social específico.

Capítulo 3: Cultura como reivindicación de derechos

Frente al uso relativista del concepto de cultura, respaldado teóricamente por su vertiente antropológica; encontramos una concepción de cultura de tipo universalista, que, ubica en todas las sociedades un objeto común de convivencia y reconoce el intercambio cultural que hoy es común con la globalización y cada uno de sus fenómenos consecuencias. La cultura universalista se encuentra “ligada a una idea formativa de cuño ilustrado (o, antes, a una *theoria* que tiene por objeto lo universal) relacionada con la metáfora del cultivo” (Cívico, 2018, pág. 7); que por origen etimológico, define la “acción de estar en un lugar y de estar allí protegido por un dios. Para los latinos, estar en un lugar, en sentido cultural, era estar laborando (labrando) la tierra: ser humano y tierra interactuando. Culto es, entonces, el labrador de la tierra y el laborador de la Tierra” (Cepeda, 2007, pág. 33). Tal acepción, indica que de la interacción del ser humano con la naturaleza, la cultura es el fruto de su relacionamiento; por lo que como explica Cepeda (2007), la cultura se describe con “la conocida fórmula heideggeriana *In-der-Welt-sein* = “estar en el mundo” para expresar este habitar cultural del ser humano puesto que, al fin y al cabo, el ser humano está en el mundo necesariamente de forma cultural: la cultura es la forma de estar del ser humano en el mundo” (pág. 33); la cultura es producto de la sociedad, de todas, es universal en el sentido de que todos los seres humanos generan cultura desde su entorno.

También, la cultura humana “puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal” (Cassirer, 1967, pág. 197). Dicha liberación, se inscribe dentro de los aportes de la Ilustración para alcanzar un progreso moral individual, colectivo y universal, representado en un discurso de historicidad y razón frente al estado de naturaleza. Por ello, el derecho es un producto cultural, ya que es generado a través de fenómenos culturales, sociales e históricos, los cuales varían dependiendo del entorno geográfico en que se ubique y se relaciona de manera diferente dependiendo del nivel normativo desde el que se hable: veredal, comunal, barrial, local, regional, nacional, internacional, universal. Así, el derecho es una manifestación cultural que resulta de “la aportación inteligente y razonada a la humanidad por la humanidad (...). Cada contribución de la razón humana al conocimiento y su utilización por los propios hombres es cultura (...), expresan la concatenación entre pasado, presente y futuro de una comunidad, su identidad colectiva. (Zárate, 2017, pág. 110); por lo que ante la realidad multicultural de las sociedades, el derecho debe dar una respuesta normativa integral, ya que como “producto histórico y social es también, o sobre todo, un fenómeno cultural o un objeto cultural, un fenómeno evolutivo que integra normativamente hechos según unos valores que son valores histórico-culturales” (Cívico, 2018, pág. 13); consecuentemente el derecho debe dinamizarse y corresponder a los requerimientos socio jurídicos que se demanden en el contexto específico, pues, como analiza Zárate (2017), el derecho conjunto con otros sistemas normativos constituyen la cultura de una sociedad y un tiempo específico, que se transforma y evoluciona conforme lo haga la comunidad.

Por su parte, Hoyos (2009) habla de dos tipos de cultura universal: una como unidad civilizatoria y otra como diversidad valorativa, ambas, embarcadas dentro de las dinámicas de temporalidad y cambio, debido a que “el cambio, y no la estabilidad, caracteriza a las culturas (...) porque las culturas posibilitan a los individuos rangos de acción bastante amplios, es decir, son ambiguas, y porque son entidades abiertas a los intercambios con otras culturas” (pág. 12); que dependiendo de la cultura particular que se esté analizando, varía la amplitud de tales características como presupuestos de la cultura como fenómeno social y cambiante:

Cultura, con mayúscula, que nos distingue a los seres humanos de otros animales, lo que nos da una identidad común y hace que reconozcamos como miembros de la misma especie a todos aquellos que la posean. Hay también unas culturas, con minúscula, que son las diferentes realizaciones. La Cultura es, por tanto, una potencia, o, si se quiere, una suerte de capacidad determinada por nuestra historia evolutiva, y su característica más importante es su plasticidad, su aptitud para cambiar conforme a las circunstancias (pág. 12).

De la misma manera, Cívico (2018) aborda la cultura universal desde dos perspectivas: la primera, una visión descriptiva en donde “se defiende que bajo las particularidades de cada cultura (aquí sinónimo de sociedad, comunidad humana, etc.) hay elementos comunes que operan de hecho como una suerte de universales culturales” (pág. 7); y, en segundo lugar, desde un enfoque propositivo “tenemos que se trata de una concepción atravesada por un componente valorativo bajo el cual hay determinadas expresiones o hitos culturales deberían operar como universales porque contribuyen a un progreso civilizatorio en un sentido moral” (pág. 7); expresando en el campo jurídico internacional, la necesidad del reconocimiento de los derechos humanos como producto cultural de una civilización universal, para tender puentes de entendimiento comunicacional entre las diversas culturas y sistemas de valoración existentes en el mundo.

Así, la cultura en la modernidad es concebida como el proceso de “autoperfeccionamiento, de desarrollo, (...) directamente relacionada con una idea de crecimiento moral del hombre vinculada con la noción de progreso, un tipo de conciencia relativa a las exigencias derivadas del reconocimiento de la dignidad humana” (Cívico, 2018, pág. 19), y, la formulación de mínimos jurídicos para su protección universal; ya que en el Estado moderno, “el sujeto se reconoce como tal, de ahí que para ser ciudadano se requiere que el sujeto se reconozca a sí mismo como parte del entramado social mediante el abandono de su libertad natural hacia la libertad civil. (...) Este es el soporte filosófico y político que sustenta la idea de ciudadanía” (Fonseca, 2017, pág. 108). Como consecuencia, el amparo jurídico del valor “dignidad”, describe que “el ser humano es digno por sí mismo, con independencia del aprecio, reconocimiento o valoración social, o de su vínculo con la divinidad. Lo humano, la naturaleza humana es concebida con una dignidad y un valor intrínsecos” (Goyri, 2013, pág. 48), por lo que la identidad cultural de cada individuo, como indica Rivas (2012), es equivalente al reconocimiento de la humanidad misma de la persona, es una humanidad cultural. Así:

La cultura vinculada a la idea de progreso— capaz, (...) resultaría, a su vez, de una acumulación de factores de distinto peso, de discursos, de una serie de idas y de reveses, de hechos bélicos terribles, de situaciones geopolíticas, etc., pero cuyos fundamentos filosóficos (aquí como sinónimo de «culturales») es posible rastrear en el pasado. (...) A la perspectiva cultural del derecho que hemos esbozado aquí le interesa una concepción de cultura consciente de la historicidad del pensamiento de lo universal, y, a la vez, mantenga una proyección universalista (Cívico, 2018, pág. 33).

De esta manera, con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, las concepciones positivistas del derecho perdieron solides teórica para responder al trágico escenario,

principalmente, por su incapacidad de atender y juzgar responsabilidades del genocidio provocado por el régimen de Adolfo Hitler, así como de los instrumentos legales que “respaldaba” el actuar de sus colaboradores nazis; “la realidad de la posguerra influenció a las naciones sobre la necesidad de concretizar acuerdos tanto políticos como sociales que pudieran apoyar los reclamos sobre los DDHH ” (Farina, 2017, pág. 219). Tales acuerdos, representarían un producto cultural, en donde la búsqueda común de “ofrecer al mundo una promesa de no repetir las atrocidades del Holocausto, una fuerza moral en favor del bien en el mundo al afirmar un conjunto básico de derechos emergentes de las necesidades y preocupaciones de las personas mientras que se brindaba apoyo a los intereses nacionales e internacionales” (Farina, 2017, pág. 222), buscando la concreción de una civilización universal y un lenguaje común a todas las culturas. Ese lenguaje, es necesario para una construcción de civilización universal, pues, el “ordenamiento de la realidad social opera a través de la asimilación, acomodación y comprensión del mundo que se realiza a través del lenguaje. Sin lenguaje no hay cultura, porque en éste yace implícito el conjunto de códigos, sentidos, significados y símbolos que la componen” (Fonseca, 2017, pág. 99); por ello, los derechos humanos terminan siendo un lenguaje para el contacto entre las culturas universales, representado a través de la institucionalidad jurídica internacional que alrededor de ellos se conformó.

En este orden de ideas, haciendo uso del planteamiento de Fonseca (2017), los derechos humanos “están envueltos innegablemente en una idea democrática (...) que conduce a reconocer un tipo de sujeto y Estado específicos (pág. 114)”, y, aunque la tradición liberal fundó varios de sus presupuestos generales, su desarrollo teórico contemporáneo se ha ido nutriendo de nuevas y variadas fuentes interdisciplinarias que han hecho que se rebata el alcance y concepción de los

mismos; así, por ejemplo, al margen de los derechos humanos se han iniciado discusiones sobre violencia de género y violencia étnica.

Una crítica común al discurso de los derechos humanos ha sido en razón a sus pretensiones universalistas, que inicialmente buscaban expandir la idea de civilización occidental que representaban. De hecho, los presupuestos que se expresan en los derechos humanos, son todos desarrollados en occidente: “hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe defenderse contra la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo libre requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica” (Santos, 2019, pág. 110); por lo que la idea de cultura universal, verdaderamente es la visión europea de la misma. Como consecuencia del anterior planteamiento, se ubica un choque de la idea de cultura universal con argumentos multiculturalistas que no se encuentran identificados con las descripciones valorativas que en ellos se hacen, pues, la “universalización del Derecho internacional bajo el estándar cultural y civilizatorio europeo beneficiaba al Imperialismo europeo. El dominio de Europa sobre gran parte del resto del mundo se hizo sobre la base de considerar que la civilización europea era superior a las demás, lo que justificaba su dominación” (Liesa, 2018, pág. 20).

En otras palabras, el discurso de los derechos humanos, es cuestionado por posturas descolonizadoras, reclamando que la imposición de esa idea universal de cultura es evidencia de la “lucha de occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte. Concebido de esta manera, el ámbito global de los derechos humanos se obtendrá a costa de

su legitimidad local” (Santos, 2019, pág. 107), que, en muchos casos, termina en la inaplicabilidad del régimen de derechos humanos en todos los contextos.

Sin embargo, como indica Fonseca (2017) “los derechos humanos en la sociedad de occidente se han constituido en una ideología con la que han pretendido dar forma a un ethos ecuménico, en el que se asegure la diversidad de creencias, doctrinas, normativas, protocolos y declaraciones como un todo” (pág. 98), no desconociendo la diversidad cultural, si no haciendo de ella un punto de encuentro. Así:

Los orígenes turbios de los derechos humanos, como un monumento de la cultura occidental, no pueden observarse solo en la dominación imperial y doméstica que ellos una vez justificaron, sino también en su carácter compuesto original en cuanto artefactos culturales. Los presupuestos de los derechos humanos, (...) en sus formulaciones claras, ilustradas y racionales, hacen eco de las vibraciones de otras culturas y sus raíces históricas se extienden mucho más allá de Europa (Santos, 2019, pág. 123).

Por lo que pese a la concreción teórica inicial de los derechos humanos desde una visión eurocéntrica, el pasar del tiempo y el interés de su estudio teórico, ha abarcado contextos no jurídicos y no occidentales, que han permitido extender el alcance de los derechos humanos en busca de diversas reivindicaciones sociales, principalmente en la protección de grupos culturales, poblacionales y étnicos, históricamente sometidos. Así, “los derechos emergieron como el terreno en el que se ubicarían casi todas las luchas por la igualdad y la justicia social (...). El discurso de los derechos humanos se había extendido entre los Estados-nación desde la Segunda Guerra Mundial, pero fue hasta el postsocialismo cuando también se globalizó como un discurso de resistencia” (Speed, 2006, pág. 76) de culturas marginalizadas.

En definitiva, conforme se desarrollaba la teoría jurídica de los derechos humanos, el creciente relacionar de los Estados y el fortalecimiento del derecho internacional; el factor cultural es concepto emergente en las discusiones internacionales, en el sentido que “sólo un orden mundial basado en las civilizaciones podía ser una garantía segura para evitar los conflictos. (...) el papel de la cultura estuvo ausente en los debates sobre el Derecho Internacional, pero, desde los años ochenta se empieza a plantear desde diversas ciencias sociales la necesidad de una aproximación interdisciplinar al papel de las civilizaciones/culturas” (Liesa, 2018, pág. 25), para responder a las demandas de heterogeneidad valorativa y cultural, que hoy por hoy se presentan en el intercambio cultural plantario. Tal como plantea Quijano (2020), existe un acercamiento entre sociedades facilitado por el avance de las tecnologías, que, “entraña un flujo creciente de intercambio de elementos culturales, entre sociedades de diferentes bases concretas de ordenamiento social, y entre culturas cuyas orientaciones valórico-cognitivas no son en todos los casos ni equivalentes ni compatibles” (pág. 757), o que si bien, pueden compartir presupuestos valorativos. De esta manera, los derechos humanos como cultura universal “aunque mantiene un origen geográfico y temporal, es resultado de un proceso de intercambios de muchos siglos, (...) al mismo tiempo, es la extensión de una serie de hitos culturales directamente relacionados con el derecho” (Cívico, 2018, pág. 35) que no busca hacer uniforme la heterogeneidad cultural, sino, tender puentes de diálogo entre diversos mediante un lenguaje común y universal de respeto a la humanidad de las personas.

Conclusiones

Habiendo hecho una aproximación teórica de la noción de patrimonio cultural inmaterial contenido en la *Convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*; así como el análisis del concepto de cultura desde un enfoque de tradicionalidad sustentado en desarrollos de la antropología; y, de hacer un acercamiento a una visión de la cultura, expresada en los derechos humanos y sus diversos contenidos; paso a esbozar algunos planteamientos a modo de conclusiones:

En primer lugar, el patrimonio cultural es un concepto que se concretiza en la selección de referentes culturales, que, desde la cultura como tradición, implica la escogencia valorativa de cierto bien mueble e inmueble, espacio o manifestación, por su importancia en la construcción de memoria colectiva y la generación de identidad en las comunidades. Así entendido, el patrimonio cultural es un constructo social, en donde “cada contexto y momento de la historia se dan diferentes consideraciones del tipo de objetos que merecen sobrevivir al tiempo, hecho que reflejará la ideología y el sistema de creencias de cada momento” (Tugores & Planas, 2006, pág. 19). A su vez, el patrimonio cultural desde una visión de cultura como reivindicación de derechos humanos, es una garantía de los llamados derechos culturales, y, su reconocimiento en el campo jurídico “conlleva obligaciones y responsabilidades para individuos y comunidades, así como para organizaciones y estados” (Maraña, 2015, pág. 20), buscando su gestión y protección a partir de instrumentos internacionales marco. De esta manera, concurren en el patrimonio cultural “un valor jurídico, en cuanto que legitima a los poderes públicos competentes a intervenir (...) en la tutela de los mismos bienes” (Caballería, 2005, pág. 93), y, un valor cultural que es el que a activa y da sustento a la protección jurídica.

En segundo lugar, la división del patrimonio cultural como material e inmaterial es una clasificación imprecisa, debido a que la valoración cultural o lo que el patrimonio cultural representa específicamente, viene dado por factores inmateriales relacionados con la identidad colectiva y la creación de memoria histórica; como expone Caballería (2005), tal clasificación, indica una posibilidad de enfrentarse a un patrimonio cultural material y otro inmaterial, “cuando lo cierto es que el patrimonio cultural –todo él- es patrimonio de cultura y, por ende, es forma, no materia” (pág. 79). Esto implica que, independientemente de que hablemos de un bien corpóreo o estemos refiriéndonos a una manifestación intangible, lo que hace que sea concebido como patrimonio cultural no es el hecho de que se exprese en la materialidad o no, sino que en él recaigan valores culturales que identifiquen a cierta comunidad. También es cierto, que el patrimonio intangible puede expresarse materialmente, ya que “no es en absoluto ajeno a la materia: de hecho, dentro de los bienes protegidos se integran ciertas cosas (...) que les son inherentes. Aunque sí es claro que el bien trasciende a la materia, que es en sí mismo -en cuanto al valor que merece su protección- inmaterial” (Caballería, 2005, pág. 98); piénsese por ejemplo en la manifestación tradicional del “Barniz de Pasto”, un patrimonio cultural inmaterial colombiano que recae sobre las técnicas y el saber hacer artesanal, pero se materializa en los objetos de madera decorados con la corteza vegetal de los cogollos de la planta Mopa – Mopa.

En tercer lugar, específicamente el patrimonio cultural inmaterial, como concepto central de la *Convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*, es un patrimonio que se encuentra vivo socialmente; es decir, las comunidades creadoras han recibido generacionalmente la manifestación, la han reproducido, es parte de su modo cultural en el espacio geográfico, y, se transmite a generaciones futuras a través de redes de conocimientos comunales. En estos términos, “gestionar el patrimonio inmaterial incluye tratar con un patrimonio (...), que

solo se da en la medida en que las personas se expresan. La protección de los sitios, por otro lado, conlleva necesariamente otros enfoques diferentes en la protección de los derechos al patrimonio de la comunidad” (Maraña, 2015, pág. 20); por lo que al hablar de salvaguarda de una manifestación, se incluye la necesidad de velar por las condiciones necesarias para que esta se siga reproduciendo en su entorno cultural, en otras palabras, buscar que las comunidades portadoras del patrimonio intangible y sus expresiones tengan posibilidades de realización en su territorio, reforzando a través del tiempo su identidad colectiva y promoviendo el acceso a la participación en tal construcción.

Finalmente, como afirma Villaseñor (2012), el patrimonio cultural tiene su punto de encuentro con los derechos humanos a partir de los derechos culturales que reconocen la vida cultural en comunidad y buscan su disfrute, acceso y beneficio. Consecuentemente, en ningún caso las garantías de respeto a la dignidad humana y demás expresiones de derechos humanos contenidas en instrumentos internacionales, pueden ser ignoradas bajo argumentos de protección a la diversidad cultural, tal como lo señala *Convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003*. En este sentido, un enfoque de derechos humanos en el estudio del patrimonio cultural requiere el trabajo en campo que busque el aseguramiento de la participación real de las comunidades en la definición de su patrimonio; también, es imperante el análisis de dinámicas que provoquen discriminaciones en el acceso y disfrute del patrimonio cultural, teniendo en cuenta que su fundación en discursos sociales e históricos pueden invisibilizar culturas y jerarquizarlas, pues, “el trabajo en patrimonio no siempre ha tenido en cuenta la importancia y necesidad de trabajar específicamente con poblaciones más vulnerables dentro de las comunidades” (Maraña, 2015, pág. 9); por lo que herramientas de análisis de la realidad como los enfoques diferenciales, permiten trabajar en el campo del patrimonio cultural, con reivindicaciones

de derechos humanos asociadas al género, la diversidad sexual, la libertad de culto y otras situaciones que normalmente no son tenidas en cuenta en la valoración de los patrimonios culturales, y, que sin duda, son temas de gran relevancia para los desarrollos jurídicos de garantías a partir del sistema de derechos humanos; lo que permite una sinergia en el entendimiento del patrimonio cultural desde una visión de cultura como tradición, y, una visión de cultura como defensa de la dignidad humana.

Referencias

- Agudo Torrico, J. (2012). Patrimonio etnológico y juego de identidades . . *Revista Andaluza de Antropología* 2, 3-24. Obtenido de <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/72802/jagudo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ariño, A. V. (2005). La concepción de la cultura. *En La mirada inquieta educación artística y museos*.
- Bortolotto, C. (2014). *La problemática del patrimonio cultural inmaterial*. University of Cambridge.
- Bouchenaki, M. (2004). Editorial. En UNESCO, *Patrimonio Inmaterial*. Museum International.
- Caballería, M. V. (2005). La protección jurídica del patrimonio cultural inmaterial . *Museos. es: revista de la subdirección general de museos estatales*, 88-99.
- Canclini, N. G. (1999). Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En E. A. Criado, *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (págs. 16-33). Junta de Andalucía: Consejería de Cultura.
- Cassirer, E. (1967). Introducción a una filosofía de la cultura. *ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA*.
- Cepeda, J. (2007). Ontología de la cultura T1. *Cuadernos de filosofía latinoamericana Vol. 28, No. 97* , 31-38.
- Cívico, J. G. (2018). Derecho y cultura: una dimensión cultural del derecho. *Anuario Facultad de Derecho - Universidad de Alcalá XI*, 3-43.
- Farina, M. (2017). En la encrucijada: Profundizando el diálogo entre religiones, culturas y derechos humanos. *Horizontes Decoloniales / Decolonial Horizons , Vol. 3, VIEJOS DILEMAS, NUEVOS DILEMAS: Religión e interculturalidad desde una mirada pluralista*, 205-246.

- Ferro, M. S. (2018). *El principio arcóntico del patrimonio: Origen, transformaciones y desafíos de los procesos de patrimonialización*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes. Obtenido de <http://www.jstor.com/stable/10.7440/j.ctvf3w30z.7>
- Fonseca, E. F. (2017). Reflexiones sobre el Sujeto y los Derechos Humanos en la Modernidad. *Revista de Filosofía*, Nº 87, 97-118.
- García García, J. L. (1998). De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural. En *Política y Sociedad* (págs. 9-20). Madrid: Universidad Complutense.
- Geertz, C. (2000). La interpretación de las culturas (Vol. 1) . Obtenido de https://www.academia.edu/download/56733647/Clifford_Geertz_-_La_interpretacion_de_las_Culturas.pdf
- Goyri, V. M. (2013). Reflexiones sobre la dignidad humana en la actualidad . *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, XLVI(136),39-67, 40 - 67.
- Gravano, A. (2008). La cultura como concepto central de la Antropología. *Apertura a la Antropología, alteridad, cultura, naturaleza humana*, 93-121.
- Grimson, A., & Semán, P. (2005). Presentación: La cuestión cultura. *Etnografías contemporáneas*, 1(April), 11-22.
- Hoyos, P. A. (2009). El sujeto del conocimiento y el sujeto de la cultura en el concepto «cultura» de Paul Feyerabend. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 1-20.
- ICOMOS. (1964). Carta Internacional sobre la Conservación y la Restauración de Monumentos y Sitios. Venecia, Italia. Obtenido de https://www.icomos.org/charters/venice_sp.pdf

Jiménez-Esquinas, G. (2017). El patrimonio (también) es nuestro. En I. A. Urtizberea, *El género en el patrimonio cultural* (págs. 19-49). Bilbao.

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). El patrimonio inmaterial como producción. *Intangible Heritage*.

Obtenido de

https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14680033/56/1%E2%80%90?__cf_chl_captcha_tk__=f06e3ae396800d4ee17b90171b8c1015f34b8d02-1606936504-0-AZIYTTL5x22YHt4ruSX_yh4SbBsqRpMBmBXEPTDFVUZle3bQI901R6IXmK4zUEkUPtLS_peJbz7mV4Hqeg5N2DShj5P_x1IXKwXScSvVD6eoR-LNwSv3ENR

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Intangible*

Heritage. Obtenido de

https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14680033/56/1%E2%80%90?__cf_chl_captcha_tk__=f06e3ae396800d4ee17b90171b8c1015f34b8d02-1606936504-0-AZIYTTL5x22YHt4ruSX_yh4SbBsqRpMBmBXEPTDFVUZle3bQI901R6IXmK4zUEkUPtLS_peJbz7mV4Hqeg5N2DShj5P_x1IXKwXScSvVD6eoR-LNwSv3ENR

Kuper, A., & Roca, A. (2001). Cultura: la versión de los antropólogos. *Paidós Básica*.

Kurin, R. (2004). La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de

2003: una valoración crítica. *Intangible Heritage*. Obtenido de

https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14680033/56/1%E2%80%90?__cf_chl_captcha_tk__=f06e3ae396800d4ee17b90171b8c1015f34b8d02-1606936504-0-AZIYTTL5x22YHt4ruSX_yh4SbBsqRpMBmBXEPTDFVUZle3bQI901R6IXmK4zUEkUPtLS_peJbz7mV4Hqeg5N2DShj5P_x1IXKwXScSvVD6eoR-LNwSv3ENR

Liesa, C. F. (2018). Cultura, Derecho internacional de los derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas. *I. Los derechos de los pueblos indígenas*, 23 - 30.

- Madariaga, C. J., & Asencio, F. S. (2018). Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y turismo. *International journal of scientific management and tourism*, 349-366.
- Maraña, M. (2015). Patrimonio y Derechos Humanos: Una mirada desde la participación y el género en el trabajo de Naciones Unidas en patrimonio cultural. Obtenido de http://www.unescoetxea.org/dokumentuak/patrimonio_derechos_humanos.pdf
- Millán, T. A. (2000). Para comprender el concepto de cultura. 1(1), 1-11. Obtenido de <http://members.tripod.co.uk/tomaustin/ant/cultura.htm>
- Peñalba, J. L. (2005). Evolución del concepto y de la significación social del patrimonio cultural. *Arte, Individuo y Sociedad*, vol. 17. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid . Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513551273009>
- Piña, C. (1985). Lo popular: notas sobre la identidad cultural de las clases subalternas. *I Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G.* Santiago de Chile.
- Podestá, P. (2006). Un acercamiento al concepto de cultura . *The bi-annual academic publication of Universidad ESAN*, 25-39.
- Prats, L. (1998). El concepto de patrimonio cultural. *Política y sociedad*, 27(1), 63-76.
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de antropología social* (21).
- Quijano, A. (2020). Dominación y cultura (Notas sobre el problema de la participación cultural). En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (págs. 743 - 770). Argentina: CLACSO.
doi:10.2307/j.ctv1gm019g.24

- Reyes Rodríguez, Y. (2016). UN ESTUDIO DE ENFOQUES Y CONCEPTOS DE CULTURA Y SU RELACIÓN CON LA NOCIÓN DE IDENTIDAD. *Revista Didasc@lia: Didáctica y Educación*, 195-206.
- Rivas, P. D. (2012). Una aproximación al iusculturalismo de Peter Häberle. *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 165-192.
- Santos, B. d. (2019). Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos. En *Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas, Volumen II* (págs. 34 - 107). Argentina.
- Sarrazín, J. P. (2019). Elementos para una crítica de las políticas dirigidas a la protección de la diversidad cultural en Colombia. *Estudios Políticos*, 127-148. Obtenido de <http://doi.org/10.17533/udea.espo.n54a08>
- Speed, S. (2006). Entre la antropología y los derechos humanos: Hacia una investigación activista y comprometida críticamente. *Alteridades*, 73-85.
- Temiño, I. R. (2010). Sobre el patrimonio cultural. En *Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*. Sphera Pública. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29719717005>
- Tugores, T. F., & Planas, F. R. (2006). Introducción al patrimonio cultural. En *Gijón, Ediciones Trea*. <https://elibro.net/es/ereader/javerianacali/120167?page=16>. Obtenido de <https://elibro.net/es/ereader/javerianacali/120167?page=16>.
- UNESCO. (1968). Recomendación sobre la Conservación de los Bienes Culturales que la Ejecución de Obras Públicas o Privadas pueda poner en Peligro. París, Francia. Obtenido de https://mega.nz/#!GxNhGD6b!1q_yLOzNXopzShHES3-t33mmCEhmZf-aXLnrWHX3Qo8
- UNESCO. (1989). Recomendación sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular. París, Francia. Obtenido de <http://nuevamuseologia.net/wp-content/uploads/2015/12/tradicionpopular.pdf>

UNESCO. (2001). Declaración Universal sobre Diversidad Cultural. Obtenido de

http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/afrodescendientes_instrumentos_internacionales_Declaracion_Universal_UNESCO_diversidad_cultural.pdf

UNESCO. (2003). Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial. París, Francia.

Obtenido de

<https://mega.nz/file/GgdCUBQC#TdmZlulDqHeta3WH3jTHtYfXmKTfkAfWrsqO07TZpOk>

Velasco, H. (2009). El Patrimonio cultural como sistema de representación y como sistema de valor. En

La protección jurídico internacional del Patrimonio Cultural (págs. 35-70). Madrid.

Velasco, H. M. (2009). El patrimonio cultural como sistema de representación y como sistema de valor.

La protección jurídico internacional del Patrimonio Cultural. Especial referencia a España. , 35-

70. Obtenido de [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500383-Libros-](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500383-Libros-5540/Documento.pdf)

[5540/Documento.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500383-Libros-5540/Documento.pdf)

Villaseñor, I. (2012). EL PATRIMONIO CULTURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS: UNA REFLEXIÓN DESDE EL

ÁMBITO DE LA CONSERVACIÓN. *IX Foro académico de ciencia, creación y restauración* .

Guadalajara : Escuela de Conservación y Restauración de Occidente .

Zárate, J. F. (2017). El derecho en la cultura. *Misión Jurídica: Revista de derecho y ciencias sociales*.