

ANÁLISIS GENEALÓGICO DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL: CONFORMACIÓN DEL CONCEPTO E IDENTIFICACIÓN DE SUS ARBITRARIEDADES¹

GENEALOGICAL ANALYSIS OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: CONFORMATION OF THE CONCEPT AND IDENTIFICATION OF ITS ARBITRARINESS

Cleyton Cortés Ferreira²

Resumen: Este artículo propone una revisión crítica del concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) propuesto por la Convención para la Salvaguardia del PCI de la Unesco de 2003. La justificación de esta revisión se explica a partir de los potenciales efectos sociales que genera la patrimonialización de las prácticas culturales. La hipótesis que guía la investigación es que la noción de folclor plantea una alteridad a partir del binomio tradicional/moderno, generando una serie de arbitrariedades teóricas en la comprensión de esa diferencia que el concepto de patrimonio cultural inmaterial no resuelve del todo. El objetivo de la investigación es examinar las fuentes documentales del repositorio en línea de la Unesco sobre el tema para explicar las arbitrariedades en su origen histórico, analizar su proceso de racionalización y evaluar su vigencia. Para llevar a cabo este objetivo, se adopta una dimensión procesual del patrimonio cultural, entendiendo que la patrimonialización inmaterial es una capacidad de resignificación que es aplicada a las

1 Artículo realizado en el marco del Doctorado en Estudios Americanos de la Universidad de Santiago de Chile, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID-Subdirección de Capital Humano/Doctorado Nacional/2021-21211327).

2 Universidad de Santiago de Chile. <https://orcid.org/0000-0002-1792-4707>

culturas. La metodología corresponde al análisis genealógico, buscando mostrar el carácter arbitrario y convencional del patrimonio inmaterial aplicado a las culturas. Los resultados de la investigación muestran que la vigente noción de PCI está construida en función de su origen conceptual asociado al folclor, derivando en que la noción de PCI puede ser comprendida como su sofisticación, pues ambas están construidas conceptualmente bajo los mismos elementos constitutivos que aseguran la estabilidad de sus arbitrariedades. *Palabras clave: Patrimonio cultural inmaterial, Patrimonialización, Alteridad, Diferencia cultural, Folclor*

Abstract: This article proposes a critical review of the concept of Intangible Cultural Heritage (ICH) proposed by the Unesco Convention for the Safeguarding of the ICH. The justification for this review is explained from the potential social effects generated by the heritagization of cultural practices. The hypothesis that guides the research is that the notion of folklore poses an alterity from the traditional/modern binomial, generating a series of theoretical arbitrariness in the understanding of that difference that the concept of intangible cultural heritage does not fully resolve. The research objective is to examine Unesco's open access content repository on the subject to explain the arbitrariness in its historical origin, analyze its rationalization process and evaluate its validity. In order to realize this objective, Heritage Studies were used, adopting a procedural dimension of cultural heritage, understanding that heritagization is a capacity for resignification which is applied to cultures. The methodology corresponds to genealogical analysis, seeking to show the arbitrary and conventional nature of intangible heritage applied to cultures. The results of the research show that the current notion of ICH is built based on its conceptual origin associated with folklore, resulting in that the notion of ICH can be understood as its sophistication, since both are conceptually built under the same constitutive elements that ensure the stability of its arbitrariness. Keywords: Intangible cultural heritage, Heritagization, Cultural difference, Alterity, Folklore

Introducción

Este artículo³ surge como un esfuerzo de revisión crítica del concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) utilizado en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco. La justificación de esta revisión se explica a partir de los potenciales efectos sociales perjudiciales que estaría generando la patrimonialización de ciertas prácticas culturales en las personas y comunidades involucradas (Bortolotto, 2017; Flores, 2017; Lacarrieu, 2013; Santamarina, 2013; Villaseñor & Zolla, 2012).

Para llevar a cabo lo anterior, se realiza un análisis genealógico del PCI a partir de los documentos de las deliberaciones y reuniones organizadas y coordinadas por la Unesco que resultaron en la aprobación de la Convención de 2003. El marco teórico está compuesto por las Epistemologías del sur y una propuesta analítica de los Estudios Patrimoniales, realizándose un especial énfasis en la crítica poscolonial al concepto de diferencia cultural.

El análisis consiste inicialmente en rastrear los antecedentes del PCI en el folclor decimonónico, defendiendo la idea de que este último es un concepto que plantea discursivamente una alteridad a partir del binomio tradicional/moderno, existiendo en aquello una serie de arbitrariedades teóricas en la comprensión de esa diferencia. Esto sirve de base para iniciar el análisis de los documentos de la Unesco, prestando atención a la transformación del concepto de folclor al de cultura tradicional y popular, y finalmente, al concepto de Patrimonio Cultural Inmaterial. El examen continúa planteando la existencia de ciertas arbitrariedades de origen folclórico que la discusión teórica del PCI no resuelve del todo hasta el momento de la Convención de 2003. Finalmente, se presentan las conclusiones derivadas de la investigación realizada y sus posibles proyecciones.

3 Este artículo sintetiza los resultados de la tesis *Colonialidad y violencia epistémica en el Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO* realizada en el marco del magíster en Arte, Pensamiento y Cultura Latinoamericanos de la Universidad de Santiago de Chile y financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (Conicyt-PFCHA/Magíster Nacional/2019-22191392).

1.1 Metodología y corpus

Esta propuesta se sustenta metodológicamente en el análisis genealógico, el que consiste en desmontar convicciones vigentes para mostrar su carácter arbitrario y convencional (Roco, 2009). Para Vidal (2003), el ejercicio de desmontaje llevado a cabo por el análisis genealógico incluye una serie de tareas analíticas que resulta conveniente enumerar para luego llevarlas a cabo con el PCI.

Primero, hay que ubicarse en el momento en que surge el discurso o concepto, pues con ese gesto pierde su condición natural al quedar expuesta su condición histórica. Segundo, partiendo de que esta historia consiste en una lucha de interpretaciones, la genealogía se ocupa de mostrar la procedencia irracional de aquella interpretación particular de la realidad y cómo los procesos de racionalización posteriores acabaron por ofrecer lo que existe en el presente como algo natural, olvidándose su carácter histórico y convencional. Y tercero, la genealogía funciona como una búsqueda de prejuicios, es decir, de las condiciones en que se inventaron aquellas convenciones establecidas y de las valoraciones que están en juego en las interpretaciones.

De esta manera, el análisis genealógico del PCI implica metodológicamente una búsqueda de su origen histórico, un examen de su condición irracional y su posterior proceso de racionalización, y una comprensión de su sentido. La sofisticación del PCI consiste en reconocer que este concepto ha sido resultado del refinamiento teórico que ha experimentado la criticada noción de folclor, volviéndose aceptable a pesar de mantener sus arbitrariedades. Con este ejercicio, se habilita la posibilidad de realizar juicios acerca de su devenir histórico.

Para llevar a cabo esta tarea, el corpus seleccionado consiste en los documentos de las deliberaciones y reuniones organizadas y coorganizadas por la Unesco que resultaron en la aprobación de la Convención de 2003 (ver tabla 1) y que se encuentran en su Repositorio en línea⁴. Cada documento posee una codificación que se inserta en el texto para indicar que la idea desarrollada remite a la fuente citada.

La selección de este corpus implica excluir a las discusiones realizadas fuera del ámbito de la Unesco y que no se encuentran expresadas en los documentos consultados, además del amplio debate disciplinar surgido con la aceptación

⁴ Para acceder a este repositorio en línea, ingresa al siguiente enlace: <https://ich.unesco.org/es/eventos>

Tabla 1

El siguiente listado corresponde a las fuentes que son citadas en el desarrollo del artículo. La tabla está compuesta por el código de la fuente, el año de publicación, el título y la signatura específica de Naciones Unidas (Elaborada por el autor)

Código	Año	Nombre	Signatura ONU
F01.73	1973	Propuesta de un instrumento internacional para la protección del folklore	IGC/XII/12, LA.73/ CONF.005/12
F02.74	1974	Proyecto de informe presentado por la Secretaría y aprobado por el Comité [Intergubernamental de Derecho de Autor]	IGC/XII/17, LA.73/ CONF.005/17
F03.75	1975	Examen de la posibilidad de establecer un instrumento internacional para la protección del folklore	B/EC/IX/11, IGC/ XR.1/1971/15, LA.75/ CONF.002/COL.6
F04.76	1976	Informe. Comité Intergubernamental de Derecho de Autor	IGC/XR.1/1971/17, LA.75/ CONF.002/COL.16
F05.77	1977	Protección del folklore. Comité Intergubernamental de Derecho de Autor	IGC(1971)/II/17, LA.77/ CONF.603/COL.4
F06.80	1980	Disposiciones tipo revisadas para leyes nacionales sobre la protección de las expresiones del folklore	UNESCO/WIPO/WG.II/FOLK/2
F06b.79	1979	Modelo provisorio de Disposiciones tipo para leyes nacionales sobre la protección de las creaciones del folklore	UNESCO/WIPO/WG.1/FOLK/2 + ADD
F07.82	1982	Informe. Comité de Expertos Gubernamentales en la Salvaguardia del Folklore	CPY/TPC/I/4, CPY.82/ CONF.202/COL.7
F08.82	1982	Estudio de las medidas que han de tomarse para preservar el folklore y la cultura popular tradicional	CPY/TPC/I/3, CPY.82/ CONF.202/COL.1 + Add
F09.84	1984	Informe. Grupo de expertos sobre la protección internacional de las expresiones del folklore por la propiedad intelectual	Unesco/WIPO/FOLK/GEI.1/4, CPY.84/CONF.604/COL.4
F10.85	1985	Soluciones a los problemas que plantea la salvaguardia del folklore, establecidas por el Comité de Expertos Gubernamentales	PRS/CLT/TPC/II/4, CPY.85/ CONF.201/COL.5
F11.85	1985	Informe. Comité de Expertos Gubernamentales en la Salvaguardia del Folklore	PRS/CLT/TPC/II/5, CPY.85/ CONF.201/COL.7
F12.85	1985	Oportunidad de aprobar una Reglamentación Internacional General Relativa a la preservación del folklore	23 C/32
F13.85	1985	Informe sobre los trabajos del segundo Comité de Expertos Gubernamentales sobre la Salvaguardia del Folklore y las actividades conjuntas Unesco-OMPI en cuanto a la posible adopción de una normativa...	ONU: 121 EX/18

Tabla 1 (continuación)

El siguiente listado corresponde a las fuentes que son citadas en el desarrollo del artículo. La tabla está compuesta por el código de la fuente, el año de publicación, el título y la signatura específica de Naciones Unidas*

Código	Año	Nombre	Signatura ONU
F14.87	1987	Posibilidades de una cooperación y reglamentación internacionales sobre la salvaguardia del folklore	UNESCO/PRS/CLT/TPC/SPL/4, CPY.87/CONF.208/COL.2
F15.90	1990	Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular aprobada por la Conferencia General en su 25a. reunión. París, 15 de noviembre de 1989.	-
F16.90	1990	Records of the General Conference, 25th session, Paris, 17 October to 16 November 1989, v. 3: Proceedings	25 C/Proceedings
F17.98	1998	Propuesta del Director General acerca de los criterios de selección de los espacios o de las formas de expresión cultural popular y tradicional merecedores de que la UNESCO los proclame símbolos de....	154 EX/13
F18.01	2001	Informe relativo al estudio preliminar sobre la conveniencia de reglamentar en el ámbito internacional la protección de la cultura tradicional y popular mediante un nuevo instrumento normativo	161 EX/15
F19.01	2001	Final Report. International Round Table on 'Intangible Cultural Heritage. Working Definitions'. Turin, Italy. (Mesa redonda de Turín).	-
F20.02	2002	Informe sobre los avances realizados en la preparación de una convención internacional para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial	164 EX/19 + ADD
F21.02	2002	Informe final – Declaración de Istanbul. Mesa redonda de los ministros de Cultura: "El Patrimonio Cultural Inmaterial un espejo de la Diversidad Cultural".	-
F22.03	2003	Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial	MISC/2003/CLT/CH/14

* El uso de la signatura específica permite tener una identificación permanente del documento en caso de modificaciones en el enlace web. La búsqueda de los documentos mediante su signatura específica se puede realizar en la Biblioteca Digital UNESDOC, disponible en: <https://unesdoc.unesco.org/inicio>

Fuente: Elaboración propia.

de la Convención durante estas dos décadas de vigencia. En ese sentido, a pesar de que muchos de los asuntos abordados en el artículo aún puedan estar formando parte de las prácticas de ciertos actores del campo patrimonial, es cierto que también han estado en proceso de cuestionamiento y revisión crítica, motivando cambios y transformaciones que ya están establecidas o que están aún en curso (Crespial, 2019). En ese caso, aunque el examen a continuación no esté necesariamente a tono con el desarrollo actual de los debates respecto al PCI, puede resultar útil en proponer una perspectiva de análisis sugerente para volver a mirar ciertos problemas teóricos que se consideran superados o como un insumo para una historia del concepto y de sus transformaciones en el tiempo, un aspecto aún con mucho por ser tratado.

Aun así, el interés en las discusiones desarrolladas en el marco de la Unesco se fundamenta en que se puede observar parte de los debates disciplinares propios de las Ciencias Sociales como las negociaciones institucionales entre los actores estatales y no estatales interesados en el PCI. Por esta razón, resulta una interesante muestra para indagar genealógicamente al concepto, permitiendo mostrar diacrónicamente su desarrollo desde la noción original de folclor. Con ello, es posible explorar aquellas arbitrariedades originarias y ponderar su presencia o no en la actual noción de PCI, instalada y con amplia circulación internacional gracias a la Convención.

1.2 Marco teórico

Esta propuesta utiliza dos referencias teóricas. La primera de ellas corresponde a las Epistemologías del sur, que plantean la necesidad de recontextualizar política y culturalmente la producción y reproducción de conocimiento (de Sousa y Meneses, 2014), pues cualquier forma de producción de conocimiento es inseparable de su política ontológica, es decir, de sus implicaciones cognitivas, materiales y normativas (Arriscado, 2014). El presupuesto detrás es que los conocimientos no se deben concebir en abstracto, como representación de la realidad, sino que deben ser entendidos como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo (de Sousa, 2013).

En este sentido, es necesario considerar que la política de la Unesco sobre el PCI está influida por los debates académicos de las Ciencias Sociales (destacando la antropología, la etnografía y los estudios del folclor) y se valen

de las categorías centrales que estas disciplinas utilizan para la construcción de conocimiento, como el concepto de cultura. Además, usan estas mismas nociones teóricas disciplinares para construir conocimiento sobre las prácticas o expresiones que luego son patrimonializadas. Por ello, la revisión de los fundamentos teóricos de la noción de PCI se realiza considerando su utilidad como ejercicio de recontextualización para la comprensión de sus implicaciones en el mundo.

En este ejercicio, resulta clave la crítica poscolonial al concepto de diferencia cultural. Mientras la visión antropológica tradicional toma la diferencia como algo dado, la revisión del concepto se interesa en enfatizar la necesidad de explorar la construcción de las diferencias en el proceso histórico. Es decir, se trata de ir más allá de las concepciones naturalizadas de las culturas como entidades ontológicas preexistentes, para interesarse en cuestionar la supuesta obviedad de un mundo dividido entre un Nosotros (habitualmente Occidental) y los Otros (Gupta & Ferguson, 2008). De esta manera, el enfoque del artículo no está en considerar a la diferencia cultural como un punto de partida asumido acríticamente, sino que se realiza el análisis genealógico del PCI para advertir cómo se produce la alteridad del Otro.

La segunda referencia teórica son los Estudios Patrimoniales. En ese contexto, Alegría (2019b) se vale de la sociología de Bourdieu para entender lo patrimonial, en tanto realidad social, como un campo cuyo capital en disputa es la “capacidad simbólica de otorgar a *ciertos* bienes culturales una connotación que los resignifica como ‘testimonios legítimos’ de la ‘cultura’, la ‘memoria’ y la ‘identidad’, lo que remite a la construcción de un discurso de continuidad histórica o uso social del pasado” (p.46, comillas y cursiva originales).

La definición propone distinguir lo patrimonializado del proceso social que lo convierte en aquello, permitiendo centrar la atención, no en la expresión cultural misma, sino en la capacidad de ser convertida en patrimonio cultural inmaterial. Esta capacidad sería el capital que los diferentes agentes participantes del campo patrimonial se disputan entre sí, en un escenario donde ciertas concepciones del patrimonio inmaterial son dominantes y otras no (Alegría, 2019a; Jiménez & Sainz, 2011).

Para el caso de este artículo, el interés está en advertir qué implica el hecho de que ciertas expresiones humanas sean comprendidas como patrimonio cultural inmaterial. Es decir, más que centrarse en el proceso de conversión, la atención está en las potenciales arbitrariedades que contiene aquella capacidad

simbólica de resignificación que los agentes están disputándose en el campo patrimonial.

Emergencia del concepto

2.1 Influencias intelectuales

La revisión documental sobre la construcción de la noción de PCI en el marco de la Unesco permite identificar su directa relación con la idea de folclor. La palabra 'folklore' fue utilizada inicialmente en 1846 por el inglés William John Thoms, uniendo las palabras *folk* (pueblo o gente) y *lore* (saber, conocimiento). Es decir, la ciencia cuyo objeto de estudio es el pueblo. Sin embargo, lejos de ser neutral, este concepto está conformado por una serie de valoraciones, preconcepciones y pretensiones que es necesario conocer y problematizar. Por ello, una indagación genealógica exige conocer en qué condiciones se inventó este concepto.

Según Velasco (1990), en la conformación del folclor hubo una intersección de tres fenómenos intelectuales y culturales que estaban sucediendo en Europa durante el siglo XIX: el romanticismo, el evolucionismo y el patriotismo.

En primer lugar, el romanticismo contribuiría con su atención hacia lo popular y lo rural. Aunque esta atención de las élites hacia lo popular no es un rasgo exclusivo del siglo XIX, sí lo es el protagonismo del nuevo sector social que lo llevó a cabo y el entorno político en el que sucedió: la burguesía y la idea de nación. Durante ese siglo, diversos intelectuales burgueses experimentaron su época como una tensión entre dos elementos: por un lado, la idea de Progreso y el nuevo orden económico motivado por la Revolución Industrial, y, por otro lado, la nostalgia por el desarraigo y el resquebrajamiento de lo que llamaron sociedad tradicional.

Si la nueva situación social de Progreso se caracterizaba, entre otras cosas, por la gran migración de población desde el campo a la ciudad y por la incorporación creciente de adelantos técnicos a la vida cotidiana, principalmente urbana, este grupo de la burguesía percibe esta imagen de realidad generada por la Modernidad como frágil y artificial. La consecuencia que interesa des-

tacar es el lugar que ocupa el campo en esta idea romántica burguesa, siendo observado como lugar idílico y refugio ante el progreso moderno.

En segundo lugar, los iniciadores de los estudios folklóricos se adhirieron a uno de los paradigmas teóricos de mayor relevancia y vigencia durante la época en Europa: el evolucionismo, especialmente la versión del inglés Herbert Spencer. Al adoptar el evolucionismo, quedaba claro que el Folklore no pretendía ser solamente un movimiento *revival*, sino que con esto se fundamentaba su carácter científico, estableciendo una analogía entre la evolución biológica y la evolución cultural. El saber popular quedaba identificado como verdaderos fósiles del pensamiento humano y los antecedentes primeros de las ciencias y las artes modernas. Con esto, además, el Folklore como disciplina se constituía en un aliado de la Antropología.

La relación entre el folclor y el evolucionismo permite entender mejor ciertas posiciones metodológicas adoptadas en ese entonces. En primer lugar, al entender a ciertas costumbres y prácticas populares como sobrevivencias o huellas del pasado que estaban siendo sometidas a una deseable e inevitable evolución, era necesario realizar de manera exhaustiva y urgente su recopilación, registro y acumulación antes de que desaparecieran, partiendo del supuesto de que aún estaban vigentes en el pueblo, pero estaban en riesgo de perderse para siempre. En segundo lugar, implicó una cierta sensibilización hacia lo que fue referido como primitivo, dando importancia a aquellos materiales que fueran especialmente útiles para testimoniar las etapas anteriores de la evolución cultural, siempre poniéndola en contraste y como antecesora de lo moderno.

En ese sentido, la teoría de la evolución reconoció al pueblo como productor de conocimientos y expresiones interesantes, aunque de una etapa anterior y ya superada. Así, se creó una disociación cultural binaria entre modernos y antiguos, élites y pueblo, y principalmente, se fundamentó la superioridad de unos por sobre otros. El interés en esa alteridad a lo moderno era solamente para una recuperación con fines científicos en la reconstrucción de la historia y la cultura, pues su presencia en la vida contemporánea implicaba retornar socialmente al pasado.

En tercer lugar, y como se ha comentado anteriormente, la idea de nación imprimía un sello característico a esa época. El interés folklórico en lo rural y lo popular no era simplemente una nostalgia romántica y un interés científico, sino que estaba imbuido de una poderosa motivación patriótica. La historia y

la cultura que se esperaba reconstruir no era la historia y la cultura universal, sino la historia y la cultura patria. El Folklore estaba al servicio de la unificación de la nación.

Los románticos alemanes habían sido quienes apuntaron que la grandeza de una nación se calculaba por el grado de apego a su lengua, religión, usos, costumbres, pensamiento y vida. Este ideario político y cultural descansaba en el concepto de pueblo, sujeto colectivo en cuyas tradiciones convergía y daba coherencia a la nación, creándola. Y, como ya se ha dicho, este movimiento identificaba que la esencia del pueblo se encontraba principalmente en el mundo rural y campesino. La extensión que tuvo el movimiento folklórico, lejos de ser simplemente un signo de universalización, puede entenderse también como una reacción imitada de reafirmación frente a otros. Como dice Velasco (1990), “como Ciencia debía buscar un objetivo universalizador, pero como obra nacional revitalizaba el particularismo, la singularidad”. (p. 132).

En definitiva, estos tres fenómenos intelectuales y culturales señalados pueden ser entendidos como los fundamentos desde donde surgió la idea de folclor como invención teórica occidental decimonónica en el seno de la modernidad. Un aspecto crucial que se puede reconocer gracias a la revisión anterior es que el folclor fue inventado por estos intelectuales como una solución teórica para referirse a una alteridad respecto a lo moderno. Esto marca una diferencia con las soluciones ideológicas producidas en los contextos de expansión colonial, ya que el folclor se configura discursivamente respecto a esta alteridad intraeuropea, o si se quiere mejor, intranacional. Es decir, una especie de alteridad a partir de la distancia temporal en el proceso de evolución cultural respecto a lo moderno, pero con la cual se comparte cierta familiaridad y parentesco, por lo que no resulta totalmente ajena.

La noción de folclor no se inventó para referirse a las expresiones de las poblaciones africanas y asiáticas colonizadas en ese entonces, sino que para señalar a las poblaciones rurales y populares de Europa. Aunque en ambos casos existía una visión colonial que estratificaba jerárquicamente y secuenciaba temporalmente una evolución cultural, privilegiando a la cultura de estos intelectuales como mayor logro civilizatorio, con la noción de folclor se valoraba positivamente a la cultura campesina y popular europea, a diferencia del discurso de barbarie hacia lo extraeuropeo. Aunque ambas son anquilosadas como supervivencia del pasado, el intelectual folclórico descubrió en el pueblo la esencia de la nación a la que pertenecía. Luego, fue la expansión y circulación de las

ideas folclóricas a los países independizados de los antiguos imperios europeos lo que, entre otras razones, motivó una valoración equivalente en sus propios países. En esos casos, orientado no solo a las comunidades rurales y populares, sino que también a las poblaciones indígenas anteriormente barbarizadas.

2.2 *El binomio tradicional/moderno*

La revisión anterior permite reconocer que la creación del concepto se da en un contexto de emergencia de la modernidad como narrativa hegemónica de la civilización occidental, la cual se fundó retóricamente como un proyecto de sociedad que buscaba sustituir a la denominada sociedad tradicional, utilizando discursivamente un relato de salvación, progreso y felicidad (Mignolo, 2014).

El binomio tradición/modernidad nació en esta distinción que se realizó con la modernidad, ubicando a todas estas expresiones culturales fuera de la modernidad en el lado de la tradición y ubicándose a sí misma como el nuevo horizonte que ha venido a reemplazarlas. La tradición no era simplemente lo que no es moderno, también era aquello que había sido derrotado. La superación proclamada por la modernidad era en relación con un pasado que había sido dejado atrás y del cual no se espera volver. Con ello, la alteridad de lo moderno, a pesar de coexistir temporalmente con el proyecto de la modernidad de las élites occidentales, fue convertida discursivamente en su precedente (De Sousa, 2013).

En ese sentido, el folclor funcionaba como un concepto que buscaba referirse a la alteridad de lo moderno. Los procedimientos folclóricos no eran ocupados para proteger, por ejemplo, a las prácticas médicas en los hospitales, el trabajo docente en las escuelas o la práctica científica en los laboratorios, a pesar de que eran prácticas que se veían intervenidas constantemente por el Progreso. A lo más, estas prácticas conformaban una historia de cambios, y para los nostálgicos, una memoria de antaño. Pero no eran prácticas humanas que fueran tratadas con una retórica folclórica para mantenerlas en el tiempo, al contrario, lo que se espera era que siempre estuvieran modificándose, en el sentido de perfeccionamiento con relación a los avances del Progreso. Por ello, es posible advertir que el folclor no estaba elaborado teóricamente para considerar a esas prácticas, ya que formaban parte de la sociedad moderna

que creó la noción de folclor, y por lo mismo, eran actividades de las cuales se esperaba un constante proceso de modernización. Más bien, el concepto fue creado para considerar a las prácticas, actividades y creencias de su diferencia cultural, en los términos poscoloniales revisados anteriormente.

Entonces, con el binomio tradición/modernidad se define que lo potencialmente folclorizable serían aquellas prácticas y expresiones culturales ajenas a la sociedad moderna. Estas prácticas y creencias, al ser ubicadas como antecesoras del horizonte moderno, serían gradualmente sustituidas por el Progreso resultante de la tecnificación de la producción derivada de la Revolución Industrial y por el proceso de Ilustración liderado por la Escuela hacia las clases populares. La labor folclórica consistiría en documentarlas, inventariarlas y preservarlas por su valor histórico e identitario para las nuevas naciones y para el avance del conocimiento científico.

Inicialmente, su preservación se pensaba mediante la escenificación artística y costumbrista, pues el interés folclórico no debía evitar el deseable e inevitable Progreso de las clases populares y campesinas. Posteriormente, el desarrollo científico marcaría una distinción con la proyección artística. En el mundo académico los intérpretes y artistas valorados han sido aquellos considerados cultores, es decir, que sean parte del objeto de estudio. Esto se debería al interés por distinguir la cultura real de la ficticia, denunciando tergiversaciones o intervenciones cuyo resultado sería modificar el objeto de estudio. Esto generó que, junto al desarrollo científico del folclor, se alimentara una idea de conservación esencialista de aquellas dinámicas sociales de las culturas populares, evaluándose de manera negativa cualquier transformación (Donoso y Tapia, 2017).

De esta manera, esta revisión histórica acerca de la conformación de la noción de folclor ha permitido relacionarla con las referencias intelectuales desde las cuales se crea, siendo central el binomio tradicional/moderno en su teorización y discursividad. Desde entonces, este concepto decimonónico de folclor experimentó diferentes modificaciones durante su primer siglo de existencia. Fue en la década de 1970 cuando comenzó a forjar su propia historia dentro de la Unesco. En los esfuerzos deliberativos la noción de folclor se transformó en la de cultura tradicional y popular y, finalmente, por la de patrimonio cultural inmaterial. El ejercicio a continuación consiste en identificar ciertas arbitrariedades presentes en la noción originaria de folclor y cómo, en el marco de estas deliberaciones, fueron tratadas.

Conformación del concepto

En las deliberaciones de la Unesco respecto al folclor se puede identificar, por lo menos, tres líneas de discusión desde las cuáles se puede articular el debate y que resultan clave en la transformación conceptual que ha derivado en el patrimonio cultural inmaterial. En primer lugar, es un concepto cuyos antecedentes refieren a una alteridad respecto a lo moderno circunscrita en lo popular, por lo que el esfuerzo deliberativo ha estado en su problematización para incorporar diferentes grupos y diluir esas referencias. En segundo lugar, es un concepto con el que se ha buscado identificar cuál es el tipo de expresiones humanas que deben ser consideradas. En tercer lugar, se ha discutido las justificaciones por las cuales debe haber un interés por proteger a estas expresiones humanas.

Grupo de referencia

En el escenario social moderno de la Europa del siglo XIX, las élites intelectuales pensaron la existencia y distinción entre una alta cultura y una cultura popular dentro de sus sociedades, siendo una de las bases teóricas iniciales del folclor. En el siglo XX, a esta distinción se sumó la cultura de masas impulsada por la creciente hegemonía cultural estadounidense y las nuevas tecnologías de comunicación. Las discusiones iniciales de la Unesco en la materia consideraron la existencia de diferentes expresiones culturales: aquellas de la alta cultura, de la cultura de masas y de la cultura popular. El interés estaba concentrado en el tercer grupo.

En este escenario social, lo popular vino a ser inicialmente las producciones idealizadas de las zonas rurales, aunque la urbanización de los países comenzó a ampliar el interés hacia las llamadas culturas populares urbanas (F07.82). Luego, se advirtió que esta comprensión era insuficiente para pensar lo folclórico pues carecía de un grupo clave: los grupos humanos cuyas culturas eran señaladas a partir de genealogías no occidentales, unidas en la noción 'indígenas' (F07.82).

El problema con los términos 'folklore' y 'cultura tradicional y popular' usados habitualmente en ese entonces era que funcionaban bajo la lógica del escenario social moderno antes descrito en que ambas constituyen las producciones

culturales del pueblo. Pero con el reconocimiento de la cultura indígena, estos conceptos se volvieron limitados (F07.82, F08.82). Esta situación abrió la discusión respecto al término más pertinente para denominar a aquella expresión cultural que no fuera la generada por la industria de masas ni fuera la cultura canónica de las élites occidentales.

La sustitución de estos conceptos por la noción de patrimonio cultural inmaterial se dio porque este último no ofrece ninguna fijación asociada a un grupo en determinado como tutor o productor de las expresiones culturales en discusión, constituyéndose en un término sin un domicilio específico. Esto permitiría abarcar sin contradicciones a ciertas expresiones no consideradas anteriormente, como la de los pueblos indígenas y de las culturas populares urbanas (F11.85, F19.01). Además, con esto tampoco resultaría excluyente, nominalmente, respecto a las producciones canónicas de Occidente, de la industria de masas o los cruces entre todas estas.

A partir de esto, la tendencia en la transformación del concepto ha sido la de diluir las referencias iniciales que traía aparejada la noción de folclor (una cultural del pueblo diferente a la cultura de las clases altas, a la que luego se sumaría la cultura de las masas). Ya no se trata de proteger las expresiones culturales de una alteridad, ya sea popular o indígena, rural o urbana. En cambio, la noción de PCI trae aparejada exclusivamente la referencia colectiva a comunidades y grupos, además de agregar también a individuos.

Expresiones consideradas

Si en la noción de folclor se hacía una distinción, que se presumía clara, entre ‘expresiones’ y ‘objetos tangibles’, el desafío de identificar a qué se refería con ‘expresiones’ y qué cosas consideraba, se volvió uno de los grandes asuntos a discutir.

Inicialmente, la preocupación en los debates de la Unesco estuvo orientada a la ‘comercialización irresponsable’, por lo que estaba claro que se debían considerar aquellos productos que eran comercializados irresponsablemente. Esto era principalmente lo que se entendía como expresiones artísticas del folclor, que incluían a la música, las danzas, los cantos y la literatura popular (F01.73, F02.74).

Luego, la situación dejó de pensarse exclusivamente como si fueran producciones artísticas que podían ser reguladas por el derecho de autor, planteándose la necesidad de pensar el fenómeno desde un 'enfoque global e interdisciplinario' que remitiera a aspectos orgánicos de la cultura, volviendo la discusión más compleja ya que se incluyeron otros elementos muy diversos como creencias, oficios, lenguas o conocimientos tradicionales (F08.82, F09.84, F11.85).

En este sentido, la noción de 'inmaterial' significó una innovación teórica ya que marcó un cambio clave con relación a los conceptos anteriores. Mientras que con los conceptos de 'cultura tradicional y popular' o 'folklore' se hablaba de un bien cultural, con lo 'inmaterial' comienza a hablarse también de procesos. Esto implicó una diferencia con aquella concepción previa más asociada a un producto cultural y artístico definitivo, abriéndose a la incorporación de otras expresiones humanas sin énfasis ni limitaciones en la materialidad, asumiendo también su dimensión procesual asociada al cambio en el tiempo (F19.01; F22.03).

Justificación

Si por un lado estaba la necesidad de elaborar una definición y una terminología capaz de dar cuenta de la complejidad del fenómeno estudiado a regular internacionalmente, también estaba la necesidad de explicar por qué aquello merecía atención y preocupación.

Inicialmente, la comprensión folclórica del asunto estaba preocupada de los aspectos científicos que fuesen útiles para la reconstrucción de la evolución de las sociedades y de aquellas expresiones que contribuyeran a la conformación de la identidad nacional. Por eso, el énfasis de los términos 'folklore' y 'cultura tradicional y popular' aludían más a la comunidad productora de las expresiones culturales, entendida como atrasada en términos civilizatorios a la vez que inspiradora del alma de la nación (F01.73, F03.75, F10.85).

Luego, se comenzó a valorar a las expresiones folclóricas populares e indígenas considerando los beneficios que otorgaría al común de la sociedad, por lo que era relevante mantener su continuidad. Estas contribuirían, ya no tanto a ser elementos para la identificación social y cultural, sino que, con la afirmación de la libertad y el rechazo a los prejuicios, su existencia sería necesaria

para afirmar los valores del respeto, la diversidad y el entendimiento entre las personas (F17.98, F18.01, F21.02, F22.03). Esta transformación en la valoración de estas prácticas hizo que los términos 'folklore' y 'cultura popular' resultaran insuficientes porque eran incapaces de dar cuenta del deber de la sociedad por dar continuidad a estas prácticas en función de su valor.

En este sentido, el término 'patrimonio' fue la solución ideada porque es un término que reconoce un lugar específico a esas expresiones culturales, el lugar de ser 'patrimonio' de una comunidad. La noción de patrimonio remite a la lógica de la 'herencia' y del 'legado', es decir, un bien valioso para la colectividad que lo recibe y se le encomienda la misión de continuarlo. Y la labor de continuarlo está asociada al valor que tiene el bien para quién lo recibe. En este caso, se trata de expresiones culturales que no son valoradas solo en cuanto tales, sino que su valoración está asociada a la contribución que realizan a la sociedad o que la sociedad espera de ellas, lo que exige que se garantice su continuidad (F19.01, F20.02).

De esta manera, la elección de denominar a ciertas prácticas o procesos como 'patrimonio cultural' centra la cuestión en la relevancia e importancia que tienen para la comunidad o sociedad que las reconoce como su patrimonio, justificándose la atención que merecen y la necesidad de darles continuidad.

Identificación de las arbitrariedades

Las bases intelectuales y la situación histórica en la conformación de la noción de folclor configuran una serie de arbitrariedades asociadas al binomio tradicional/moderno. A partir del análisis, se puede plantear la existencia de dos tipos de arbitrariedades: aquellas orientadas a la tradicionalización y otras orientadas a la modernización. La tradicionalización funcionaba como una forma de distinción que ubicaba a lo considerado como no moderno en el lado de la tradición, reconociendo a lo moderno como único presente y horizonte de futuro. Esto, implicaba un acto de descalificación hacia la alteridad de lo moderno al definirla como precedente de la modernidad, a pesar de que ocurrieran simultáneamente y fueran contemporáneas, restándole vitalidad y capacidad de agencia. En cuanto a la modernización, esta se justificaba desde cierta valoración positiva que hace la cultura moderna hacia su alteridad tradicional, lo que motivaba su conservación antes que su extinción, reintroduciéndola en lógicas

modernas y otorgándole ciertas funciones sociales en la vida moderna. A continuación, corresponde examinar cada una de estas arbitrariedades y cómo ha sido su proceso de transformación teórica.

Norma temporal hacia el pasado

La primera arbitrariedad tradicionalizante es la aplicación de una norma temporal que direcciona hacia el pasado, la que consiste en que lo tradicional es lo que ha llegado a ser hasta el presente, un pasado que permanece vivo y cuyo futuro es la continuación de aquel pasado con ligeros cambios en el tiempo.

Inicialmente, una comprensión folclórica de los conocimientos y prácticas tradicionalizadas implicaba asociarlo a nociones como ‘supervivencias’, ‘residuos’ o ‘vestigios’, siendo entendidas como huellas o fósiles que permitían a la persona moderna pensar cómo eran las vidas en el pasado (Velasco, 1990). Este gesto se sustentaba en una concepción del tiempo lineal y progresiva, construyendo jerarquías temporales según ciertas valoraciones de las culturas, funcionando en forma de etapas o niveles sucesivos que se van conquistando.

Al entender a las sociedades de esa manera, se declaraba como atrasado todo lo que resultaba asimétrico con relación a lo que se entendía como avanzado. Se ubicaba al frente del tiempo a los países centrales del sistema mundial moderno-occidental, y junto a ello, sus conocimientos, instituciones y formas de sociabilidad, que eran entendidas como referencias de lo avanzado y sus producciones culturales eran presentadas como adelantos, siendo una estrategia de legitimación de la modernidad a la vez que operaba como descalificación de la alteridad a lo moderno (de Sousa, 2013). De alguna manera, entre los méritos del folclor estaba remitir al ‘hombre contemporáneo’ a la antigüedad (F01.73, F03.75, F05.77).

En el desarrollo de los debates se produjo una alteración de la concepción estática y fosilizada de la alteridad a lo moderno, reconociendo su presencia, su vitalidad y que sucede contemporáneamente en relación con lo moderno (F05.77).

Sin embargo, a pesar de la corrección realizada para considerar a las expresiones culturales como algo presente y vivo, con el PCI se sigue realizando una constante vinculación al pasado como hecho constitutivo de su condición cultural y como tiempo que las conforma, enfatizándose mediante la constante

adjetivación de tradicional. Esto mantiene vigente discursivamente el binomio tradicional/moderno, acentuando esa direccionalidad temporal que contrasta con la direccionalidad al futuro subrayada con la modernización.

Ilusión de lo prístino

Una segunda arbitrariedad tradicionalizante corresponde a la ilusión de lo prístino, que consiste en entender a lo moderno como una amenaza a los modos auténticos o tradicionales de la expresión cultural patrimonializada. Esto alude a la supuesta existencia de una forma primera u original que testimonia su condición tradicional. Esta forma identificada se convierte en la norma con la cual valorar a la expresión cultural. La valoración será positiva si logra mantener esa forma primera y será una valoración negativa si no logra mantenerla.

El concepto de folclor decimonónico entendía que la forma prístina de la alteridad no moderna estaba asociada inicialmente a su condición previa a la intervención de la modernidad, pues esta la modificaría. Se trataba de mantenerla tal como era en ese momento, sin cambios, un testimonio del pasado (Velasco, 1990).

Luego, tras el reconocimiento de que esta alteridad era algo vivo y, por lo tanto, cambiante, el cambio folclórico fue admitido, pero este debía ser en sus propios términos, sin influencia o relación con lo moderno. Lo prístino ya no se trataba de mantener lo original sin ningún cambio, sino que se trataba de evitar cualquier relación con la modernidad. Ahora se trataba de mantener la autenticidad mediante el aislamiento. Para aludir a esto, se utilizaron una serie de conceptos como 'autenticidad', 'crecimiento natural', 'desnaturalización', 'segunda existencia', entre otros. Todos ellos remitían a la relación destructiva que la modernidad realizaría hacia las formas prístinas de la alteridad (F03.75, F05.77).

La alteridad de lo moderno fue metafórica en la naturaleza virgen, que crece sin que el ser humano intervenga en sus 'dinámicas internas'. El supuesto ya no era la inmovilidad, sino que era la incontaminación. Si antes se esperaba que la alteridad, en tanto fósil, se mantuviera estática, ahora se admitía su dinamismo y vitalidad, pero que se hiciera independiente de cualquier influencia externa, considerada dañina. Lo anterior implicaba una modificación

de la ilusión de lo prístino, pero esa modificación aseguraba su vigencia, la sofisticaba.

El actual modelo de salvaguardia busca corregir esto quitando nominalmente las exigencias de conservación de la autenticidad y el aislamiento con lo moderno. Aun así, pareciera que igualmente hereda aspectos del 'crecimiento natural' de la alteridad, pues se sigue esperando que se respete la 'dinámica interna' de la 'expresión cultural', es decir, la continuidad más o menos estable de sus modos auténticos o tradicionales de ser, aseguradas por la transmisión de generación en generación realizadas en función de su entorno (F20.02; F22.03).

Por ejemplo, el actual modelo de salvaguardia que busca garantizar la viabilidad de las expresiones culturales del patrimonio inmaterial se inicia con la elaboración de un inventario de expresiones culturales por parte de los Estados para identificarlas, documentarlas, investigarlas, preservarlas, protegerlas, promocionarlas, valorizarlas, transmitir las y revitalizarlas. Esta es la manera en que la salvaguardia buscan darle continuidad a aquella expresión inventariada (F22.03). El asunto es que esa expresión cultural fue inventariada con una forma específica. Aunque se admita que la expresión puede cambiar como parte de su proceso, y por ello los inventarios se deben actualizar regularmente, se mantiene el riesgo de que el proceso de cambio quede controlado externamente en función de la referencia a esa expresión cultural fijada en el inventario, a condición de que ciertos cambios sean interpretados negativamente como deterioro, desaparición y destrucción por parte de los estamentos responsables y, por lo tanto, controlando la mantención estable de la expresión cultural y excluyendo a quienes participen en procesos de cambio que se consideren dañinos.

Estabilidad de la comunidad

La tercera arbitrariedad tradicionalizante es la confianza en una comunidad estable, que se basa en señalar que los grupos y comunidades no experimentarían grandes cambios, pues su lógica es la de conservar, repetir, mantener, recrear y estar en consenso antes que innovar, transformarse, cambiar o entrar en conflicto. El resultado, es una comunidad imaginada como hermética, bien delimitada y con características permanentes (F03.75, F05.77).

Lo anterior implica asumir que las comunidades no están interesadas en el cambio y que viven en un constante consenso cultural. Se impondría el deseo de la costumbre, es decir, mantener la manera habitual de hacer las cosas. Eso daría una sensación de continuidad basada en la reiteración y repetición de sus prácticas y conocimientos, cuyo objetivo sería mantener su forma prístina u original.

La repetición y la reiteración generacional serían las estrategias de reproducción utilizados por estas comunidades para mantener establemente la autenticidad y la unidad. Pero esa misma constatación hace que el discurso de tradicionalización desconfíe, pues la estabilidad y la unidad están siempre amenazadas por la modificación, el olvido y el conflicto.

Por eso, las modificaciones han sido descalificadas habitualmente como pérdida de autenticidad o simplemente como accidentales, ya que atentan contra el imperativo de repetición que debe dar continuidad y unidad a la tradición. El cambio y el conflicto no podrían surgir voluntariamente desde dentro, porque el imperativo es otro, es la conservación de la autenticidad.

El actual modelo de salvaguardia pretende corregir esto promoviendo la participación de los miembros de la comunidad respecto a la decisión o no de hacer cambios en la reproducción de su expresión cultural. El reconocimiento de cierta autonomía ante sus prácticas debiera indicar que el cambio deja de ser considerado algo accidental, involuntario e indeseable, sino que se vuelve intencional, creativo y aceptado.

Pero, al igual que en la ilusión de lo prístino, sigue existiendo el riesgo de que se exija el respeto a cierta 'dinámica interna', regulándose a partir de exigencias exteriores a las necesidades de las comunidades y que pueden que ver más con los criterios de las instituciones culturales y académicas (F20.02). De alguna forma, el peligro es que se admita solo cierto tipo de cambio a partir de los límites definidos desde fuera.

Percepción de fragilidad

La cuarta arbitrariedad tradicionalizante es la percepción de fragilidad, que se sustenta en una desconfianza de los modos de reproducción social de la alteridad a lo moderno y considera que el paso del tiempo y el ambiente hostil

pueden gatillar su desaparición, en consecuencia, sus expresiones culturales deben ser cuidadas para seguir sobreviviendo.

Esta distinción entre un deterioro motivado por el paso del tiempo y otro motivado por el ambiente hostil es propia de la discusión folclórica (F01.73, F03.75, F04.76, F05.77). En esta discusión, a pesar de que se entiende al folclor como algo vivo, aún perdura esta noción de fragilidad que surge desde su consideración en tanto 'vestigio' del pasado.

Al ser un fósil, se encuentra fuera de su época y ha sido sacado del lugar donde estaba. Eso lo deja expuesto tanto al deterioro del paso del tiempo como a los daños que pueda sufrir por terceros, es decir, en tanto elemento antiguo, es delicado, se daña y se puede romper. Los conservadores y restauradores saben de eso, debiendo hacer tratamiento constante a las pinturas u objetos históricos para que puedan mantener una apariencia y condiciones determinadas o debiendo guardarlos en lugares perfectamente aclimatados y bien sostenidos. Esa lógica de la fragilidad es la que también se aplicaba a las culturas fosilizadas.

Si la idea es que la alteridad a lo moderno tiene una naturaleza que es frágil por su propio deterioro y por las depredaciones que sufre, la antinomia es justamente la modernidad que se presenta como vigorosa y fuerte, en buena forma y que no experimenta deterioro y, al contrario, su pujanza es amenaza para el resto.

Con el PCI, igualmente es posible reconocer cierta persistencia de la percepción de fragilidad, arrastrando aquellas ideas actualizadas de lo prístino que se creen superadas. La fragilidad es respecto a algo que hay que conservar, más allá de ciertas modificaciones reguladas que se les admita que pueda tener (F15.90, F16.90, F18.01, F21.02). Y es la actitud del cuidado, que implica relacionarse con algo delicado a lo cual no hay que acercarse mucho, sino que dejarlo ahí en su lugar, pues tanto el paso del tiempo como el entorno le son amenazantes.

Localización

La quinta arbitrariedad tradicionalizante corresponde a la localización en territorios y comunidades determinadas, pues se presupone que las expresiones originalmente referidas como alteridad a lo moderno solo tienen sentido en las

comunidades que las practican y que estas comunidades tienen un domicilio específico y definitivo. Por ello, resultan indebidas tanto su circulación como su relación con otras realidades y experiencias culturales.

Si la tradicionalización convertía en frágil a estas expresiones porque advierte que hay amenazas internas y externas que podrían hacerlas desaparecer, la garantía de su continuidad sería justamente que se desenvuelvan en el medio donde 'crece naturalmente'. Eso implica que solo tienen sentido en el lugar donde son localizadas, sin capacidad de entrar en relaciones o influencias que excedan ese marco geográfico (F04.76, F08.82, F21.02).

De alguna manera, las prácticas y conocimientos tradicionalizados solo tendrían sentido ahí donde son originalmente surgidos o donde llevan siglos desarrollándose de manera adaptativa. No tendrían la capacidad de tener sentido en otros lugares, de circular y entenderse con realidades compatibles o compartidas. Este enraizamiento exigido puede terminar limitando y restringiendo la posibilidad de nuevas relaciones e influencias, o el reconocimiento de las ya existentes.

En el texto de la Convención de 2003, a pesar de que se diga que el proceso de mundialización genera las condiciones propicias para un diálogo renovado entre las comunidades, el concepto de PCI mantiene el énfasis en el 'entorno', la 'continuidad' y la 'transmisión', propios de la lógica de 'dinámica interna' y 'crecimiento natural' de raíz folclórica, desatendiendo aspectos como la 'movilidad', las 'discontinuidades' y la 'novedad' (F22.03).

Repositorio de identidad

La primera arbitrariedad modernizadora corresponde en considerar a la alteridad de lo moderno como repositorio de identidad, es decir, que funcionen como una fuente de expresiones culturales disponibles para construir la identidad de la sociedad.

Inicialmente, una comprensión folclórica del asunto las entendía como el 'alma' o el 'genio' del pueblo, lo más profundo de su ser, lo prístino, por lo que se convertían en una fuente de recursos simbólicos para la construcción de identidades nacionales. De esta manera, la alteridad era modernizada en las coordenadas de la construcción identitaria de las nuevas naciones para aportar con sus rasgos expresivos diferenciadores. La alteridad como repositorio

de la identidad nacional se erigía como garantía de autenticidad. Cada Estado-nación poseería un pueblo cuyo folclor o patrimonio remitiría a sus formas originarias, siendo una referencia permanente a la cual habría que mirar y detenerse para no olvidar quien se era (F02.74, F03.75, F07.82, F10.85).

Este uso identificatorio de la alteridad no era solamente hacia dentro, pensando en la conformación de la propia identidad nacional, sino que también hacia fuera, distinguiéndose del resto del mundo. La modernidad, al ser concebida como una necesidad suprahistórica a la cual todos los Estados debían acceder y una etapa del desarrollo de los pueblos hacia la consecución del progreso, era tanto deseable como inevitable. Sus expresiones culturales se convirtieron en canónicas (Mignolo, 2014).

En esa situación, que pareciera tender a la homogeneización, los Estados-nación se valdrían de las formas culturales tradicionalizadas como repositorio para la identidad. Y como, a diferencia de lo moderno que ha sido universalizado, lo tradicional ha sido localizado, la alteridad solo remitiría al Estado-nación en que se ubicaba geográficamente, siendo vinculada y usada para construir la identidad de ese pueblo nacional específico (F03.75, F06b.). De esa manera, la alteridad fue convertida en particularismo, en ingrediente que garantizaba que el proyecto moderno de los Estados-nación, inevitable en el discurrir de los tiempos y deseable por sus efectos, se hiciera manteniendo la autenticidad, señal para diferenciarse y distinguirse del resto.

No es de extrañar que el Estado asumiera y se adjudicara la responsabilidad de administrar al folclor como problemática identitaria. El folclor, en tanto repositorio de la identidad nacional, era un asunto de Estado en un momento en que el Estado y la nación son singulares que se entienden como indisolubles. Por lo tanto, la preocupación por la autenticidad y la protección del folclor no era algo que debían resolver las comunidades o los folcloristas, sino que debía ser una política de Estado (F01.73, F02.74).

Luego, los cambios en la noción de folclor, y en las siguientes conceptualizaciones hasta llegar a la noción de patrimonio cultural inmaterial, muestran un progresivo énfasis en otorgar a las comunidades la tuición y el protagonismo creativo de las expresiones culturales y en la iniciativa de las nominaciones. En este proceso, el concepto de identidad con el que se vincula también experimentó cambios.

Si inicialmente la noción de identidad asociada al folclor estaba vinculada a la contribución que realizaba a la idea de nación, entendida como un ente

más o menos homogéneo, en singular y conformadora de una comunidad nacional articulada en la semejanza y distinta del resto de naciones; los cambios en el concepto la vinculan más al reconocimiento de la diferencia, conformando una comunidad internacional en base a la diversidad (F06.80, F13.85).

En los últimos documentos existe una disminución de referencias hacia la identidad nacional y un aumento de referencias a la identidad de las comunidades o a la diversidad cultural de la humanidad (F17.98, F18.01, F21.02). Las coordenadas de identificación ya no son necesariamente hacia una figura singular estable que representa a una gran comunidad nacional que diluye las identidades particulares. Más bien, son las identidades particulares las que ya no necesitan contribuir a los procesos de identificación nacionales y pueden reafirmar su particularidad. En esa situación, el rol que define la Unesco a los Estados tiene que ver más con la gestión patrimonial que con la construcción de la identidad nacional (F15.90).

Pero esto, más que significar el fin de remitir a la alteridad como un elemento de identidad, pareciera que solo modifica su referente y su forma. Ya no es la identidad de la comunidad que contribuye a la conformación de una gran identidad nacional, sino que se trata de múltiples identidades particulares que, justamente en su variedad, contribuyen con su excepcionalidad a conformar la identidad de la humanidad diversa.

Si la ciudadanía de los Estado-nación produjo una identificación única, la ciudadanía del mundo globalizado requiere una ciudadanía que reconozca y conviva con la diversidad, esa es su condición identitaria. En ambos casos, las identidades particulares contribuyen a un singular colectivo: primero la Nación, que implicaba la subordinación de las identidades de base, y ahora la Humanidad, que implica la exaltación de las identidades de base. En relación al Estado, puede pluralizarse en términos de nacionalidad, o debe reconstruir su singular identitario en términos de diversidad, teniendo como base la diversidad cultural que conforma el patrimonio presente en su territorio.

Sector cultural

El interés inicial por la alteridad en los debates de la Unesco estuvo orientado en la comercialización de sus obras, de la cual se esperaba que los Estados pudieran obtener beneficio económico y la posibilidad de difundir su identidad

cultural. Por eso, la regulación internacional propuesta inicialmente fue en base al derecho de autor. Sin embargo, la desconfianza de los procedimientos y efectos de la comercialización folclórica llevó el interés de su protección como obra comercial a su preservación orgánica como forma cultural prístina en amenaza (F01.73, F02.74, F06.80).

Entendido así, la preservación de estas expresiones comenzó a ser pensada como un problema interdisciplinario de enfoque global (en el sentido de tomar todos los elementos en conjunto). A las expresiones del folclor, aunque se les reconociera inicialmente por su condición de obra artística y creativa, se consideró que no eran asimilables a 'las obras de creación llamada erudita', por lo que se debía crear una reglamentación internacional que se basara en su particularidad (F02.74, F03.75).

Este nuevo entendimiento derivó en su reconocimiento como patrimonio cultural. Eso ubicaba a estas expresiones en un horizonte similar a los monumentos, los restos arqueológicos, las obras arquitectónicas, las obras artísticas o los objetos históricos. Todos ellos, patrimonializados, contribuirían a conformar la identidad de la nación, sociedad o comunidad de referencia (F03.75, F21.02).

El interés por la alteridad como productora de obras de interés artístico y comercial y, luego, su consideración como patrimonio cultural, ha significado su asignación al sector cultural de las sociedades modernas. Esto ha derivado en un entendimiento de la alteridad más relacionado a la gestión cultural desde un concepto esencialista de cultura, siendo indiferente y restringiendo el reconocimiento de potenciales diferencias políticas, económicas o epistémicas.

Conclusión

La propuesta de análisis llevada a cabo ha permitido reconocer que el concepto de folclor fue generado por intelectuales europeos alrededor del siglo XIX para estudiar, conservar y referirse a ciertas prácticas humanas a partir de una alteridad construida mediante el binomio tradicional/moderno. La revisión del corpus ha servido para observar la existencia de ciertas arbitrariedades y cómo estas han evolucionado en el marco deliberativo de la Unesco hasta la vigente noción de patrimonio cultural inmaterial consagrada en la Convención del año 2003. Esta observación permite afirmar que el PCI es resultado de una sofisticación de la noción de folclor, donde hay aspectos que presentan grandes modificaciones, pero otros donde aún es posible advertir ciertas continuidades.

El presente esfuerzo de revisión crítica desde la noción de folclor hasta el PCI se ha hecho desde la consideración de que una buena parte de los problemas que históricamente se han percibido en la ejecución de las políticas de protección del folclor tienen que ver con las arbitrariedades que posee esta particular comprensión de una alteridad a lo moderno, y que los diversos cambios teóricos de las últimas décadas hasta llegar al PCI, aún no han sido capaces de resolver, aunque demuestran progresivos avances.

La propuesta folclórica original fue formulada a partir de la retórica de la Modernidad como asunción ineludible de una nueva etapa civilizatoria, la que traería un desarrollo tecnológico y cultural que amenazaba con desaparecer a las expresiones culturales de cierta alteridad a lo moderno, cuya diferencia se fundaba en su carácter tradicional en relación con la línea temporal de la evolución cultural. La Modernidad, que debía ser anhelada por el Progreso que traía consigo, comenzó a ser percibida como un depredador que se encargaba de destruir a la diferencia cultural que se atravesara a su paso. Esta lectura de la situación motivó una actitud defensiva donde primaba la identificación, el registro, la protección y la conservación para evitar una inminente desaparición de las otras culturas (populares e indígenas).

El análisis genealógico ha permitido advertir como, con la noción de folclor, se elaboró una forma de alteridad en el contexto de emergencia de la modernidad a partir de, entre otras razones, una sensación de amenaza y de destrucción hacia esta alteridad, la que era sentida por algunos intelectuales occidentales. Las deliberaciones estudiadas dan cuenta del esfuerzo por corregir aquellas arbitrariedades en el origen de lo folclórico, viendo el problema en la comprensión esencialista de aquella alteridad.

En función de lo planteado en este artículo, los nuevos énfasis del PCI centrados en las nominaciones endógenas motivadas por las propias comunidades debiesen ir en la dirección de restar progresivamente las referencias a una idea de alteridad basada en la naturalización de las culturas en tanto entidades ontológicas preexistentes con características esenciales que deben ser conservadas. Pero pareciera que este no es ni el único aspecto que debe resolverse y tampoco el central. A partir del análisis realizado, en el PCI sigue vigente discursivamente la continuidad acrítica y matizada de las referencias al binomio tradicional/moderno, elemento estructurador del orden jerárquico y temporal planteado por el folclor en base al proyecto civilizatorio de la modernidad.

Si el diagnóstico inicial para transformar el concepto de folclor se basó principalmente en lo inadecuado de la esencialización de las culturas, la reflexión en torno al concepto de PCI también debiese continuar en lo inapropiado de la naturalización del binomio tradicional/moderno. Como se ha revisado, este binomio trae consigo una temporalidad secuenciada y jerarquizada que naturaliza situaciones de cambio que no tienen por qué ser naturalizados, sino que deben ser debidamente contextualizados para advertir los conflictos subyacentes.

En ese sentido, la ubicación del PCI y de sus antecedentes intelectuales como una solución teórica generada en contextos modernos-occidentales ha servido para enmarcar parte de las limitaciones del concepto en el entendimiento del proceso en función de sus arbitrariedades de origen y de la experiencia social que le sirve de base.

Durante este siglo XXI, diferentes grupos sociales que han debido lidiar históricamente con el capitalismo y el colonialismo realizan, cada vez más, una serie de exigencias en relación con sus derechos culturales, a su autonomía territorial, a la refundación del Estado, al pluralismo epistemológico, a otras formas de organización política, en general, a seguir construyendo su propia historia. Esta situación invita a evaluar si las soluciones teóricas vigentes resultan suficientes y cuáles han sido sus implicaciones cognitivas, materiales y normativas. Además, muestra la conveniencia de seguir desarrollando categorías y la utilización de marcos analíticos en el estudio del PCI. En ese sentido, el análisis busca colaborar en los crecientes esfuerzos por lograr una refundación crítica y descolonizadora de sus bases teóricas.

Referencias

- Alegría, L. (2019a). Estudios Patrimoniales: agenda para un programa de investigación. En L. Alegría (ed.), *Historia, museos y patrimonio. Discursos, representaciones y prácticas de un campo en construcción, Chile 1830-1930* (pp. 23-42). Santiago de Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Alegría, L. (2019b). Repensar algunas ideas: el patrimonio cultural y la patrimonialización. En L. Alegría (ed.), *Historia, museos y patrimonio. Discursos, representaciones y prácticas de un campo en construcción, Chile*

- 1830-1930 (pp. 23-42). Santiago de Chile: Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Arriscado, J. (2014). El rescate de la epistemología. En B. de Sousa & M. Meneses (eds.), *Epistemologías del sur* (p.219-244). Madrid: Akal.
- Bortolotto, C. (2017). Como comerse un patrimonio: construir bienes inmatrimoniales agroalimentarios entre directivas técnicas y empresariado patrimonial. *Revista Andaluza de Antropología*, 12, 144-166.
- Crespial (2019). *Miradas a la gestión del PCI de América Latina: avances y perspectivas Estados del arte sobre las políticas públicas para la salvaguardia del PCI de los países miembro del Crespial*. Cusco, Perú: Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina – Crespial.
- De Sousa, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM.
- De Sousa, B. & Meneses, M. (eds.). (2014). *Epistemologías del sur*. Madrid: Akal.
- Donoso, K. & Tapia, C. (2017). (De)construyendo el folclor: historia de su conceptualización en la academia universitaria chilena durante el siglo xx. *Revista Mapocho*, (82), 130-161.
- Flores, G. (2017). Las instituciones frente a la declaratoria de la pirekua, canto tradicional de los p'urhépecha. *Culturas. Revista de Gestión Cultural*, 4(2), 40-56.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 233-256.
- Jiménez, M., & Sainz, M. (2011). ¿Quién hace al patrimonio?: Su valoración y uso desde la perspectiva del campo de poder. *Intervención*, 2(3), 14-21
- Lacarrière, M. (2013). Patrimonios de consenso/disenso: de la despolitización a la valoración política de los procesos de patrimonialización. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 28(46), 79-99.
- Mignolo, W. (2014). Retos decoloniales, hoy. En M.E. Borsani & P. Quintero (comp.), *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo* (pp. 23-46). Neuquén: EDUCO.
- Roco, F. (2009). *De la verdad a la interpretación. Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. La Serena: Universidad de La Serena.

- Santamarina Campos, B. (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22, 263-286.
- Velasco, H. (1990). El folklore y sus paradojas. *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 49, 122-144.
- Vidal, F. (2003). La genealogía como método y el uso genealógico de la historia. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, (29), 8, 1-13.
- Villaseñor, I y Zolla, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y Representaciones Sociales*, 6(12), 75-101.