

**LAS DIVERSIDADES ESTEREOTIPADAS CONSTRUIDAS POR EL
PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN LA UNIÓN EUROPEA**

**CONSTRUCTING STEREOTYPED DIVERSITIES THROUGH
INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN THE EUROPEAN UNION**

Ascensión BARAÑANO CID¹
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En este artículo² se estudia antropológicamente las dimensiones metaculturales³ y metaidentitarias que definen al patrimonio cultural de la Unión Europea⁴, sobre todo, en su versión inmaterial. Son caracteres que contribuyen de modo decisivo a la construcción de estereotipos, a la negación e invisibilización de la diversidad de los individuos y grupos sociales y a su traducción en términos de desigualdad y exclusión. También se reflexiona sobre los retos que plantea a la Antropología la patrimonialización de la cultura y las identidades de la ciudadanía de la UE. Estos análisis críticos se basan en rasgos generales de las producciones culturales patrimonializadas en la UE, formalmente declaradas por la UNESCO como tales e inscritas en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

Palabras clave: Agencialidad, Antropología, cultura, diversidad, estereotipos, Europa, identidad, patrimonio cultural, patrimonio cultural inmaterial, patrimonio inmaterial de la humanidad, políticas, restitución, UE.

Abstract: This article anthropologically studies the meta-identity and metacultural dimensions that characterise cultural heritage, particularly its intangible version, in the European Union. These dispositions decisively contribute to the construction of stereotypes, the negation and invisibilization of individual and social group diversity, and translations of inequality and exclusion. The heritagization of culture and identities of EU citizenry pose challenges to Anthropology, which are also discussed. Critical analyses are based on the general characteristics of cultural heritage productions in the EU which have been formally declared by UNESCO and registered on their List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity.

1 Correo electrónico: asbar@cps.ucm.es

2 Este texto recoge mi comunicación al I Curso de Otoño, titulado: “El patrimonio como poder y el poder del patrimonio”, desarrollado en octubre de 2017 en la Facultad de Humanidades y Comunicación de la Universidad de Burgos.

3 Se usa la noción de metacultura en el sentido que le otorga Appadurai (1991, 1996) como fundamento principal de los procesos de patrimonialización, asociándola a un concepto sustancializado de cultura en términos de objeto o cosa, ya sea bajo consistencia física o inmaterial, que tiende más a ocultar las construcciones sociales y simbólicas, realizadas por los distintos agentes con sus producciones culturales, que a descubrirlas y que reproduce con la globalización discursos previos sobre raza. Kirshenblatt-Gimblett (2004, 2006) agrega a esta visión que lo metacultural es un sistema vivo naturalizado, que recupera la noción, acuñada en Japón, de Tesoro Nacional Viviente. Por su lado, García Canclini (1982, 1995, 1999) resalta los procesos de desigualdad social que presiden la creación de lo metacultural, definiéndolo en términos similares García García (1998), Hafstein (2012) y Prats (1997). Que lo metacultural sea observado por todos estos antropólogos, sobre todo, como una forma de representar la cultura, situada más allá de las evidencias en la praxis, resulta un rasgo general aplicable paralelamente a la patrimonialización de las construcciones identitarias, vinculadas al patrimonio cultural.

4 En adelante nos referiremos a ella como UE.



Key words: Agency, Anthropology, cultural heritage, culture, diversity, Europe, identity, intangible cultural heritage, intangible heritage of humanity, politics, restitution, stereotypes, UE.

Sumario: 1. Introducción. 2 Fabricación y gestión de estereotipos humanos y de sus formas culturales. 2.1. *Universales culturales y sujetos colectivos*. 2.2. *Isomorfismos*. 3. Traducción de las diversidades en desigualdades, exclusiones y racializaciones. 4. De las Antropologías aplicadas a los procesos de restitución a los productores de sus formas culturales e identitarias. 5. Conclusiones. 6. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

Resignificando antiguas aspiraciones, que ya en los pasados años cincuenta se planteaban los promotores de la Comunidad Económica Europea, la búsqueda por las políticas de la UE de una cultura europea, que se correspondiera con una identidad paralela, parece haber fracasado. Ni una ni otra constituyen una realidad socialmente compartida por la ciudadanía, tornándose una quimera cada vez más inalcanzable. Dejadas de lado, tampoco tales pretensiones acompañaron los procesos europeos de liberalización económica, asociados a la destrucción del bienestar conquistado por las luchas sociales durante los dos últimos siglos. Segregar a la ciudadanía en la *praxis* cotidiana para integrarla discursivamente casi de manera simultánea no era fácil, aunque esta dinámica constituya una representación y una práctica sistémicas recurrente para las elites capitalistas, ahondada por la globalización.

Ni esa cultura ni esa identidad única han sido posibles en la UE y el resto de Europa más allá de las agendas de sus elites globales. Según subraya Méndez (2003), ese imaginario culturalista e identitario colectivo sólo parece existir y ser operativo para esas elites, quienes, como representación de su propio poder, han dispuesto de las condiciones y posiciones que les han permitido representarlo para la ciudadanía de la UE e incluso de toda Europa (Barañano y Cátedra 2005; Bourdieu 1988; Bourdieu, Darbel and Schnapper 1991; Harris 1990). Este imaginario no ha logrado que los diversos individuos y grupos sociales de la UE lo asuman como referente cultural e identitario colectivo. Las recientes conductas secesionistas dentro de la UE parecen estar demostrándolo desde distintas posiciones. No son meras anécdotas. Lo apuntan las protestas, dirigidas por los nuevos movimientos sociales contra las políticas y formulaciones económicas de las elites globales de la UE, o la oposición al Tratado de Maastricht, y, bajo otras miradas, el actual Brexit.

Sin embargo, la búsqueda de la Europa de la Cultura como una realidad unitaria está obteniendo mayores éxitos, tras ser recuperada por las políticas del patrimonio cultural, muy orientadas a fundamentar e impulsar la globalización en la UE y el resto del continente, su penetración en los ámbitos locales y la reproducción de ambos procesos. Estas políticas del patrimonio cultural vienen apostando desde principios de los pasados años ochenta por el reconocimiento y desarrollo de ese imaginario culturalista e identitario colectivo, hasta ahora frustrado, y de los valores ligados a él. Demuestran, por tanto, la eficiencia de la cultura para facilitar y potenciar la producción y reproducción de los poderes políticos y, con ellos, de los económicos e identitarios, aun cuando recurrentemente lo cultural haya sido considerado un campo neutro y despolitizado frente a otros ámbitos, vistos por lo general como enclaves más genuinos de lo político (Foucault 2002). Hijas directas de la globalización

(Appadurai 1991, 1996; Kirshenblatt-Gimblett 2004, 2006), estas políticas patrimoniales se crean y gestionan estatalmente en estrecha colaboración con los mercados e instancias de poder identitario, auspiciadas por la UNESCO como institución global consensuada, que asesora, regula y tutela la acción de los Estados de los países que la integran en calidad de miembros.

Entre estas coordenadas, se sitúa el objeto estudiado por este artículo, que comienza analizando el contexto, en el que las políticas del patrimonio cultural toman el relevo de iniciativas anteriores de la UE, para conseguir que su imaginario culturalista e identitario colectivo sea una realidad, pese a los obstáculos, que la diversidad de su ciudadanía presenta para lograrlo. A tal fin, se examina los procesos de fabricación y gestión de estereotipos humanos y de sus formas culturales, promovidos por estas políticas, abordando las prácticas y representaciones que operan sobre el universalismo de la cultura, sus sujetos colectivos e isomorfismos. Asimismo se considera cómo las diversidades son traducidas por estas políticas patrimoniales en términos de desigualdades, exclusiones y racializaciones.

Pero no se trata sólo de investigar el contenido de las prácticas y los discursos de las políticas patrimoniales sobre la diversidad ciudadana, sus motivos y objetivos, sino de analizar el modo en que las relaciones puestas en juego se asumen por los distintos individuos y grupos y cuáles son sus comportamientos ante ellas. Se configura, por tanto, una situación, en la que la Antropología debe asumir desafíos teóricos, metodológicos y éticos que puede afrontar recurriendo a procesos de restitución, lejos de seguir escondiéndose tras programas, supuestamente aplicados a la resolución de situaciones concretas, que en muchos casos no son más que planes desarrollistas encubiertos.

Antes de cualquier consideración y para impedir equívocos iniciales, debe subrayarse en esta introducción que el patrimonio cultural, sobre todo en su versión inmaterial, no sólo conlleva la patrimonialización de la cultura, sino de las construcciones identitarias que sus agentes sociales edifican con ella. Toda construcción identitaria implica, ya sea en el ámbito individual o grupal, el ejercicio de un *habitus*⁵ sobre la cultura (Bourdieu 2007; Corcuff 2005, 2013; Lahire 2004). Por tanto, en este artículo se incluye analíticamente los procesos identitarios vinculados a ella.

Igualmente debe advertirse desde este primer epígrafe que la noción de diferencia no es homóloga a la de desigualdad. Mientras la primera alude a las distintas formas culturales e identitarias de los diversos individuos y grupos, la segunda se refiere a las asimetrías existentes entre ellos debido a su variable acceso a derechos, bienes y servicios. Ahí reside una de las claves fundamentales, para entender que las desigualdades no son dirimibles con cultura.

Para terminar, conviene aclarar que los análisis realizados se fundan en características generales de las producciones culturales patrimonializadas en la UE, formalmente declaradas por la UNESCO como tales e inscritas en el Listado del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. No obstante, se alude puntualmente a ciertas producciones patrimoniales, incluidas en este listado, a las que suma *El*

5 Usamos este concepto básicamente como estructura, estructurada subjetivamente, y estructurante en términos objetivos; sistema, con el que creamos prácticas y representaciones.

*Camino de Santiago*⁶ (UNESCO 1993), como referentes empíricos que facilitan y precisan la comprensión de las reflexiones efectuadas.

2. Fabricación y gestión de estereotipos humanos y de sus formas culturales

La consecución de una Europa de la Cultura, como realidad cultural e identitaria única, estaba directamente al servicio de una óptima gobernanza política de la UE y de la obtención de los mayores beneficios económicos posibles. La diversidad, entonces, sólo parecía aceptable, si no implicaba conflictos políticos y, sobre todo, garantizaba la desactivación de toda aventura identitaria, que terminara con el surgimiento de nuevos Estados-nación. Sin embargo, ese objetivo, además de inalcanzable, era imposible epistemológicamente desde su misma formulación. Su propio enunciado constituía un oxímoron. Ni la cultura ni la identidad pueden ser únicas. No lo es ni la cultura⁷ privada, como herramienta individual, ni la pública, consensuadamente compartida por los grupos para organizar las diferencias de sus integrantes y permitir su convivencia (Wallace 1972). Tampoco la identidad individual lo avala, de igual manera que resulta incompatible con los procesos de identificación interpersonal que conlleva la formación de grupos de solidaridad.

Todo lo único es opuesto a la cultura y a lo identitario y obviar esta contradicción antagónica genera metacultura y metaidentidad. Nos referimos a creaciones ajenas a cualquier evidencia empírica en el ámbito de la cultura y la identidad, que de forma paradójica incorpora plenamente el patrimonio cultural en todas sus versiones. Si un oxímoron consiste en combinar dos denominaciones o expresiones contrarias en una misma estructura sintáctica, que originan un significado nuevo, la relación entre lo único, lo cultural y lo identitario desarrolla metacultura y metaidentidad, ajenas a la cultura y a la identidad. Todo ello implica, por otro lado, que ni los sujetos sociales ni sus creaciones culturales e identitarias resultan únicas, sino diversas.

Esta evidencia explica, al menos discursivamente, que la Declaración por la UNESCO de algunas producciones culturales como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, según sucede con *La Dieta Mediterránea*⁸ (UNESCO 2013) o *La Cetrería*⁹ (UNESCO 2016b), se amplíe a varios países, aunque no haya sido al mismo tiempo. De este modo pudiera parecer que su abordaje transnacional garantiza la consideración de sus diversidades, a pesar de que no se incluya ni se reconozca las diferencias existentes en cada uno de esos países. Sorprende, con todo, que la primera de ambas incluya a Marruecos y, por contra, excluya a Francia. Aunque la dieta de Francia presenta similitudes con la de los países

6 La UNESCO lo declaró Patrimonio de la Humanidad en 1993, meses después de que en este mismo año fuera distinguido como Patrimonio Cultural Europeo. En 1998 y 2015 la UNESCO sumó a las rutas ya declaradas los caminos jacobeos franceses y del norte de España. Previamente, en 1987, el Consejo de Europa lo reconoció como Primer Itinerario Cultural Europeo, siendo considerado en 2009 uno de los diez Tesoros del Patrimonio Cultural Inmaterial de España por iniciativa del Bureau Internacional de Capitales Culturales.

7 La distinción conceptual entre cultura privada y pública la estudia García García (2007b).

8 Fue inscrita en 2013 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Reúne a Chipre, Croacia, España, Grecia, Italia, Marruecos y Portugal.

9 Fue inscrita en 2016 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Agrupa a Alemania, Arabia Saudita, Austria, Bélgica, Emiratos Árabes Unidos, España, Francia, Hungría, Italia, Kazajistán, Marruecos, Mongolia, Pakistán, Portugal, Qatar, República Árabe Siria, República de Corea y República Checa.

incluidos en esa declaración, probablemente resultó un obstáculo haber sido distinguida con antelación, en 2010, por la inscripción en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de *La Comida Gastronómica de los Franceses* (UNESCO 2010b). Razones políticas y económicas parecen haber primado sobre criterios culturales. Este mismo tipo de factores lo muestra *La Cetrería*, al incluir universos culturales sumamente heterogéneos, localizados en continentes diferentes. Y también están presentes cuando se trata de subsanar, aunque sea sobre todo de manera cosmética, diversidades nacionales ocultas o poco visibilizadas. Lo apunta la inclusión de los flamencos realizados en Murcia y Extremadura en la definición patrimonializada de *El Flamenco* como expresión de Andalucía.

Frente a las prácticas y representaciones del patrimonio cultural, tal vez una de las aportaciones más relevantes del pensamiento antropológico al estudio de la cultura (Ariño 1997; Geertz 1989, 1996; Sahlins 2003) y la identidad (Barth 1976) es que ambas resultan incomprensibles, si no se conciben como campos sociales y simbólicos que explican su creación por sujetos individuales o grupales, quienes las dotan de significados y valores. Desde esta perspectiva, que deconstruye la mayoría de los fundamentos en que se asientan las políticas del patrimonio cultural, incluidas las desarrolladas en la UE y el resto del continente europeo, se asume la centralidad de la agencialidad y del empoderamiento de los actores sociales respecto a sus formas culturales e identitarias. Ello redonda en la visión de que éstas se construyen en muy diversas instancias particulares mediante procesos de subjetivación de elementos objetivos, que les dotan de sentido y valor. Dichos componentes objetivos actúan como recursos disponibles, que otros sujetos nos aportan al entrar en contacto y, básicamente, convivir con ellos. Constituyen un conjunto de opciones conductuales, ideacionales y emocionales que contrastamos, seleccionamos y adoptamos, individualmente y en grupo, para afrontar la vida, definirnos y posicionarnos ante los otros, ejerciendo nuestro *habitus* (Bourdieu 2997; Corcuff 2005, 2013; Lahire 2004).

No se entiende así, por ejemplo, ni siquiera denominativamente, cuando la UNESCO declara patrimonio inmaterial *El Gremio, Red de Transmisión de Conocimientos e Identidades mediante la Práctica de un Oficio*¹⁰ (UNESCO 2010c). En esta producción patrimonial la capacidad agente de los individuos y grupos, su *habitus*, se sustituye por el gremio, que se apropia de esa agencialidad, reduciendo a los sujetos a meros receptores de aprendizajes y, lo que resulta mucho más alienante, de las identidades que aquel les suministra. Aprendizajes e identidades operarían, a su vez, como nuevas reificaciones esencialistas, productoras de los dones que reciben esos negados e invisibilizados actores. Pero estas dimensiones metaculturales y metaidentitarias las demuestra también el conjunto de las producciones culturales patrimonializadas, incluidas las registradas en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad y, más particularizadamente, las estudiadas para elaborar este artículo. La representación formal e institucional de todas ellas sostiene literalmente que expresan la identidad y la cultura de la ciudadanía, a la que también incluyen en esta expresión. No sólo se autogenerarían a sí mismas, sino que responderían de la existencia de sus propios rasgos y, aún más, de sus productores, relegados al rincón de los sujetos pacientes.

10 Se inscribió en 2010 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad y se reconoce sólo para Francia.

Prescindir de la agencialidad y del empoderamiento, con los que los individuos y grupos producen su cultura e identidad, explica sus sustancializaciones. Bajo estas concepciones, se entiende que ambas son capaces de autogenerarse, autorreproducirse y autorrepresentarse, tras ser causadas por la acción inicial de super sujetos: Dios, la naturaleza o la sociedad, sus creadores y oferentes a los humanos en calidad de dones. Se sostiene, en suma, que la cultura y la identidad nos vienen dadas desde fuera de nosotros mismos, que en absoluto las construimos y que constituyen sistemas esenciales, independientes y ajenos a los individuos y grupos sociales. Sólo las poseeríamos como depositarios y receptores de tales dones, tras ser penetrados por ellos mediante la acción de unos procesos socializadores, desenvueltos sin nuestra mediación directa o indirecta. No es casual, consecuentemente, que conceptos como cultura o patrimonio material e inmaterial cobren vigencia, aunque resulten incompatibles con que lo cultural y lo identitario constituyan un conjunto de símbolos, contruidos por los diversos individuos y grupos sociales.

Sin embargo, las producciones culturales son símbolos que impiden separar sus caracteres objetivables y sígnicos de los subjetivados, significados y valores, a los que patrimonialmente se designa en términos de su tangibilidad y materialidad o de lo contrario. Asusta sin paliativos que la capacidad simbólica de los humanos, sus cogniciones, conductas y emociones se reduzcan por el patrimonio cultural a lo táctil. Tal criterio de categorización de las formas culturales resulta tan inviable en la práctica que, al representarse, no puede aplicarse en muchos casos con una mínima coherencia. Así lo indica con contundencia, por ejemplo, la Declaración por la UNESCO de *La Idea y La Práctica de Mancomunar Intereses Colectivos en Cooperativas*¹¹ (UNESCO 2016a). Por fortuna, ni el sentido ni el valor están en lugar alguno y no los lleva aparejados el objeto (Clifford 1999).

Pero, sobre todo, este contexto tan reificante de la cultura y la identidad resulta idóneo para su estereotipación, muy favorecida por una gran difusión mediática y un férreo control informativo, que en la UE hallan su cuna más ilustre. En efecto, el patrimonio cultural fabrica y gestiona estereotipadamente modelos humanos consumibles, maneras de estar en el mundo, que comportan, a su vez, formas culturales e identitarias estandarizadas. Según entiende Fernández (2007), se trata de estereotipos, consistentes en imágenes erráticas y simples, rígidas y excesivas generalizaciones que, referidas a otros seres humanos distintos de quienes las crean gestionan y controlan, siempre de modo apriorístico y prejuicioso, suelen desfavorecerles o discriminarles, aunque sea positivamente, y, a veces, estigmatizarles. Por contra, aportan beneficio a sus productores, custodios y gestores. En esta misma línea, trazada por Fernández (2007), dichas imágenes, vinculadas a formas culturales e identitarias, las reifican y naturalizan, al margen de su invención y construcción social y simbólica, como estructuras autocreadas y autodefinidas con principios sistémicos propios y esenciales. Son estereotipos que, constituyendo meros aspectos de una determinada forma cultural, se seleccionan como su totalidad, negando y oscureciendo otros elementos que la integran y configurando una realidad distinta a la referencial (García García 1996; García García y Pazos 1998; Prats 1997).

Por otro lado, se concibe que estos modelos humanos, culturales e identitarios son el resultado de procesos que enfatizan eventuales rasgos de

¹¹ Inscrita en 2016 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, se vincula sólo con Alemania.

similitud u homogeneidad sin margen para diferencias o, excepcionalmente, sólo con algunas variaciones insignificantes, accesorias, accidentales, circunstanciales o patológicas. Son modos de existencia y ser universales, constantes, inmutables y uniformes espacio-temporalmente, auténticos, puros y próximos a lo sagrado.

Finalmente, debe subrayarse que la propia práctica y representación de la diversidad resulta reificada y esencializada por el patrimonio cultural, experimentando una cosificación muy similar al de las formas culturales e identitarias que define. Es una sustancialización, entendida en términos de rasgo objetivo, que se corresponde obligadamente con esas producciones culturales e identitarias y que, por contra, se niega e invisibiliza como resultante procesual de las agencialidades de los sujetos sociales que las gestan y del propio modo en que estos sujetos afrontan su proceso constructivo. No obstante, conviene precisar que esa correspondencia necesaria entre la diversidad y las formas culturales e identitarias no se concibe para todas ellas igual. La actuación de esta sustancia sería selectiva. Habría formas culturales e identitarias más diversas y menos e incluso algunas no lo serían en absoluto, mientras que otras lo resultarían plenamente. Aún más, bajo esta visión metacultural y metaidentitaria, tal sustancialización y esencialización no se correspondería sólo con las producciones culturales e identitarias, sino con agentes sociales, que serían, por tanto, racializados e indigenizados, según veremos después. En suma, gracias a que la diversidad es un bien, existente independientemente de los propios seres humanos y de sus construcciones culturales, unos y otras podemos ser diversos, cuando la recibimos como don, legado de fuera. Tras todo ello subyace la jerarquizante noción de que la diversidad es una sustancia que se posee como un bien enriquecido y enriquecedor, que responde de la existencia de producciones culturales e identitarias diversas y agentes sociales del mismo tipo. Y se cree además que, dependiendo de la proporción en que se tenga, de su densidad, cabe categorizar modelos humanos y culturales más o menos enriquecidos por ella (UNESCO 2000a, 2001, 2003b).

2.1. Universales culturales y sujetos colectivos

Lejos de poder estereotiparse, la cultura y la identidad son construcciones complejas, cambiantes, híbridas, convencionales, inventadas y, consiguientemente, diversas, a las que les asignamos los sentidos y valores con los que las representamos, cuando las producimos y usamos. La cultura y la identidad son intersubjetivas (Sahlins 2003), diversas espacial y temporalmente, porque los individuos y grupos sociales somos diferentes, resultando la variedad el rasgo más genérico de lo humano (Geertz 1989, 1996), dado que todos subjetivamos a nuestro modo, individual y grupalmente, los elementos objetivamente¹² existentes (Appadurai 1991, 1996). Debe afirmarse, entonces, que cualquier proceso de socialización humana constituye una individuación de lo social, que, a su vez, es individualizado y particularizado (D' Andrade 1995; Bourdieu 2007; Giddens 1995, 1999; Sahlins 1998, 1999).

Sin embargo, probablemente más en Europa que en otros territorios, cuya unificación no se haya enaltecido tanto, es muy recurrente que las formas

12 Para mayor y mejor comprensión del fenómeno, consúltese la polémica entre subjetivistas y objetivistas (García García 2007b).



culturales patrimonializadas se representen como estereotipos: universales culturales para cualquier espacio y tiempo u ocasionalmente con levisimas diferencias, resultando sus sujetos también iguales a sí mismos. En consecuencia, cualquiera de esos productos culturales o de sus agentes sociales es susceptible de homologarse con el conjunto de los existentes actuando como un universal cultural y un sujeto colectivo. Con ello se equiparan los análisis sociales a los efectuados en las ciencias naturales, tomando a los seres humanos como una especie zoológica más, cautiva de los dictados de su ADN. Se parte de que todos los seres humanos vivimos, pensamos y sentimos de la misma manera o con distinciones intrascendentes o muy secundarias y anecdóticas, circunstanciales, pasajeras o accidentales, que, en todo caso, pudieran ser desviaciones, excentricidades o irregularidades de los modelos estandarizados institucional y formalmente.

Un caso muy evidente, a este respecto, es *La Idea y La Práctica de Mancomunar Intereses Colectivos en Cooperativas*. Aunque es una creación patrimonial, a la que se vincula con Alemania, se define como una práctica y representación universal y única, que unifica a los sujetos que la gestan como un agente colectivo, cohesionado y homogéneo. Asimismo, la declaración de *El Camino de Santiago*¹³ como Patrimonio de la Humanidad inventa un universal cultural y un sujeto colectivo, cuya proyección espacial y, sobre todo, temporal parece una de las más asentadas, amplias y vigentes en Europa. Reivindicándolo por configurar una ruta de contacto entre ciudadanos europeos desde la Edad Media, esta declaración traduce ese uso y, en particular, dicho sentido como realidades hoy igualmente vigentes por la propia densidad y vigorosidad de tan antiguo espacio de unificación, de un largo pasado europeo de carácter único, que debe reconocerse como obligación histórica. No impidió esta argumentación que mayores avales empíricos permitieran sostener, por contra, que este camino no tuvo esos usos y significados ni siquiera para las poblaciones cristianas que lo transitaron (Herrero 2003, 2005; Méndez 2003).

Asimismo preocupaciones, planteamientos e intereses, esgrimidos por las políticas patrimoniales europeas y de la UE sobre la protección y conservación de las formas culturales e identitarias patrimonializadas se fundan en las supuestas dimensiones universales y colectivas de estas producciones. Éstas seguirían siendo hoy en un contexto espacial concreto tan operativas e importantes como ayer o en otro marco territorial, legitimando su fosilización en calidad de tesoro. E igualmente sucede con la importancia asignada a los orígenes de estas construcciones, no sólo como factores explicativos de su existencia, sino en términos de aval de una autenticidad, densidad o pureza, que en ocasiones, también se asocia con la rareza o el exotismo. Con todo, debe considerarse que, tras estas inconsistencias epistemológicas, lo que verdaderamente se intenta conservar y proteger son los capitales añadidos a esas creaciones culturales e identitarias, constitutivos del objeto real de las políticas patrimoniales (Barañano 2007).

13 La UNESCO lo declaró Patrimonio de la Humanidad en 1993, meses después de que en este mismo año fuera distinguido como Patrimonio Cultural Europeo. En 1998 y 2015 la UNESCO sumó a las rutas ya declaradas los caminos jacobeos franceses y del norte de España. Previamente, en 1987, el Consejo de Europa lo reconoció como Primer Itinerario Cultural Europeo, siendo considerado en 2009 uno de los diez Tesoros del Patrimonio Cultural Inmaterial de España por iniciativa del Bureau Internacional de Capitales Culturales.

*La Fabricación de Encajes en Croacia*¹⁴ (UNESCO 2009) y *La Fabricación Tradicional de Cencerros en Portugal*¹⁵ (UNESCO 2015a), por ejemplo, son rotundas muestras de esas reivindicaciones de un pasado, concebido en términos de gran densidad cultural, cuya persistencia en el presente enaltece no sólo a sus productores, sino a toda su comunidad nacional y, singularmente, a sus consumidores. Paralelamente, la representación formal e institucional de *La Cetrería* subraya que es una producción cultural que une y reconcilia a quienes la practican hoy con los cetreros del pasado, recibiendo de ellos un legado tradicional, enriquecido por los años, su universalismo y persistencia temporal y espacial, que, además, les vincula a la naturaleza y a los valores esenciales que ella les transfiere.

Se parte, entonces, de un *consensus gentium*, que choca no ya sólo con la existencia de una cultura e identidad privadas, propias de sus distintos agentes individuales, sino con una de las representaciones y prácticas más asentadas sobre la cultura: que constituye una organización de la diversidad individual a partir de la creación de grupos de convivencia, cuyos actores sociales, diferentes entre sí, construyen un campo común por consenso. Este campo común, en lugar de establecer un sujeto colectivo, lo genera compartido y, dadas las peculiaridades que conlleva siempre su elaboración, es muy difícil que no difiera de otros grupos ya existentes. Del mismo modo, este *consensus gentium* tampoco puede predicarse para el campo identitario, que sigue un camino paralelo al de los grupos convivenciales, aunque en este caso lo creado no sea ni conlleve necesariamente convivencia sino solidaridad. Bajo esta mirada, el *consensus gentium* resulta también inviable epistemológicamente: vacío en términos conceptuales por la ausencia de contenido empírico e inhibidor de todo proceso de investigación, que no se limite a contar todos los fenómenos culturales e identitarios, apriorísticamente vistos como idénticos o casi. En efecto, no parece posible construir convivencia y solidaridad con toda la humanidad, pero tampoco con el conjunto de la población de Europa o, sin ir tan lejos, de la UE. El mero contacto es sólo su condición más o menos imprescindible en el supuesto de que milagrosa o virtualmente pudiera consumarse.

Desde estos parámetros, que invalidan conceptualmente los universales culturales y sujetos colectivos, cabría cuestionar, en primera instancia, la validez teórica y metodológica de la propia noción de Patrimonio de la Humanidad. Resulta casi obvio que ambas representaciones metaculturales y metaidentitarias lo cimentan, si nos preguntamos quiénes son sus sujetos y qué significados y valores asocian a unas formas culturales, que se consideran comodines para cualquier lugar y coyuntura temporal.

No obstante, la conformación de un mercado de consumidores para el patrimonio cultural está adquiriendo tal relieve y vigor en la UE y el resto de Europa que hoy, a diferencia de ayer, las referencias a sujetos colectivos y universales culturales parecen legitimarse y cobrar mayor base real para acariciar nuevamente sueños unificadores deseados, pero no alcanzados (Barañano e Iglesias en prensa). Aunque, ni siquiera en este caso tales representaciones metaculturales y metaidentitarias son aceptables epistemológicamente, no facilita su veraz comprensión que este mercado llegue a incluir en calidad de tales a los propios productores de cultura e identidad, sobre todo cuando han sido

14 Fue inscrita en 2009 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

15 Se inscribió en 2015 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

desplazados como agentes de ellas por las políticas que las patrimonializan. Lo enturbia todavía mucho más que los artificios de la mercadotecnia, las campañas publicitarias y los medios de información y comunicación masivos representen los objetivos e intereses de las elites de la UE y del resto de Europa, defendidos y buscados por las políticas patrimoniales, como asuntos también propios del conjunto de su ciudadanía. Y lo oscurece de modo muy decisivo que la propia diversidad se transforme en un tipismo consumible.

Mención aparte merece, sin embargo, que las políticas patrimoniales definan el consumo de cultura e identidad y de las diversidades, que las acompañan, como un derecho ciudadano, amplio y democrático, de acceso a ellas y a su disfrute en calidad de bienes e insumos. Es un derecho garantizado por los Estados y la UNESCO, y ofertado por los mercados a través de las industrias del turismo, del espectáculo, de los audiovisuales y, en general, de las actividades de ocio y otras economías de servicios (Barañano 2007). La filosofía de las declaraciones de patrimonio de la humanidad se fundan en esa proyección amplia y, por ello, pretendidamente democrática desde su raíz. Pero, sobre todo, lo hacen aquellas producciones patrimonializadas más demandadas y aptas para su oferta como son las músicas o la gastronomías “típicas”. Entre las primeras, se hallan, por ejemplo, *El Flamenco*¹⁶ (Barañano e Iglesias 2014; UNESCO 2010a), *El Fado*¹⁷ (UNESCO 2011) o *La Cultura de la Gaita*¹⁸ (2015b).

2.2. Isomorfismos

Por isomorfismos aludimos a las nociones estereotipadas, que establecen erráticamente una correspondencia obligada, necesaria y naturalizada entre las categorías de lugar, persona, cultura e identidad, ya sean éstas últimas en su versión individual o grupal. Su cadena de secuencias suele ser completa, según acabamos de formular, que es la pretendida sin éxito para la UE y el resto del territorio continental, y al mismo tiempo, en la que se fundan los nacionalismos y muchas de las reivindicaciones étnicas de Europa. Mediante esta cadena homogeneizante, un espacio determinado sería indisociable de las personas nacidas en él, aunque este criterio suela ampliarse a los individuos que lo habiten, y sea inseparable, a la par, de la cultura que estos sujetos tengan y de las identidades que esas formas culturales les permitan crear. Pero también se presenta, a veces, vinculando dos fases, según opera en muchas percepciones sobre personas no nativas o sujetos movilizados en calidad de migrantes o viajeros. Más raramente, puede constatarse sólo tres secuencias.

Los isomorfismos no sólo son estereotipos, que encarnan universales culturales y sujetos colectivos, sino que se comportan simultáneamente como auténticas fábricas de otros nuevos, de tipismos, sobre todo cuando actúan como una cadena de secuencias completa. Estos estereotipos diseñan fronteras que, según se entiende, no serían levantadas por individuos y grupos, sino erigidas de modo naturalizado por estructuras sustancializadas y esenciales, que supuestamente operan con independencia de los actores sociales. Por ello cabe asignarles de pleno las características, ya señaladas líneas antes, para la fabricación y gestión de estereotipos humanos y de sus formas culturales. Pero la

16 Se inscribió en 2010 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

17 Se inscribió en 2011 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

18 Se inscribió en 2015 en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

relación causal trazada por esa cadena de secuencias como acción de elementos objetivos que, entrando en relación entre sí y por sí mismos, originan otros componentes, igualmente objetivados y objetivables, resulta tan metacultural como metaidentitaria.

Precisamente a causa de la globalización, cada vez resulta más frecuente entablar relaciones solidarias entre personas no nacidas, o que no hayan vivido, en el mismo lugar. Y no es menos recurrente la convivencia que reúne en un enclave delimitado a individuos con distintas culturas, pero con intereses comunes debido a proximidades de género, edad o cualquier otro rasgo. También se repite en muchas ocasiones que los hijos de familias u otros grupos de parentesco, asentados en un cierto espacio y que profesan una religión concreta, migren del territorio de sus progenitores y parientes abrazando otras creencias y prácticas religiosas o sencillamente renunciando a tener alguna.

Son muy ilustrativas de las representaciones desencadenadas por los isomorfismos, las propuestas tantas veces realizadas por la UNESCO y muchos organismos europeos, globales y nacionales, competentes en temas de patrimonio cultural, sobre la necesidad e importancia de elaborar atlas bajo sus criterios y ligados a las áreas culturales y lingüísticas, utilizadas asiduamente por folkloristas y lingüistas. Son mapas que objetivarían la existencia de una cultura e identidad europea, española o alemana. Su finalidad, aparte de servir de guías para turistas o materiales docentes para escolares, es permitir clasificaciones poblacionales y sociales, precisas para favorecer la gestión política y económica de las elites globales y el trabajo a su favor de la mercadotecnia, las agendas de publicidad y los medios de información y comunicación. Además expresan claramente la manera en que los isomorfismos propician representacionalmente las apropiaciones patrimoniales identitarias, efectuadas por las políticas del patrimonio cultural sobre los espacios sociales y simbólicos de los agentes de la cultura y la identidad, así como sobre sus propias producciones en ambos campos, a las que dichas patrimonializaciones sustituyen, tras invisibilizarlas y negarlas. Del análisis de estas propuestas se infiere también que los isomorfismos confunden las nociones de cultura e identidad que, aun estando relacionadas, no son lo mismo, pues una no genera a la otra y sus vínculos sólo son posibles por la mediación de los distintos agentes que las crean.

Por otro lado, el análisis crítico de estos isomorfismos nos advierte sobre la inconsistencia de seguir considerando la interculturalidad o la multiculturalidad como mosaicos exóticos, enriquecidos y muy deseables para su consumo, que combinan caprichosamente sus partículas, debido a la acción de la cultura o la identidad, concebidas en términos de sustancias que se mezclan por la propia dinámica de sus pulsiones. Y, en este mismo sentido, esa reflexión crítica nos induce a replantear otros aspectos que hasta ahora han caracterizado ambos fenómenos, pues, al deconstruir las correspondencias obligadas de los isomorfismos, puede verse con mucha mayor facilidad que cualquier relación de convivencia o solidaridad entre dos seres humanos o grupos sociales es intercultural con independencia de cuáles sean sus orígenes territoriales (García García 2007c). Del mismo modo, este proceso es aplicable a la multiculturalidad, como concepto pertinente para definir los vínculos culturales o identitarios fraguados entre más de dos individuos o grupos.

El Flamenco, El Fado, La Dieta Mediterránea o La Cetrería, sin ir mucho más allá, no lo asumen así. Todas estas construcciones rentabilizan los diversos usos construidos con ellas por sus diferentes usuarios en el presente y en el pasado

e incluso a ellos mismos como ingredientes para incentivar su consumo. Y, de paso, avalan de esta manera su “capacidad” sincrética para fusionar y convertir todos esos legados en un producto único, aunque enriquecido por sus múltiples ingredientes y leído en términos de intercambio intercultural o multicultural. Mientras *El Flamenco* amalgama tradiciones árabes, judías y cristianas; *El Fado* aúna los aportes de sus migrantes, sobre todo rurales y afrobrasileños; y *La Cetrería* funda sus valores universales en su extensión a múltiples y distantes territorios, *La Dieta Mediterránea* cocina y ofrece como plato único los guisos diversos que unifica estereotipadamente. Lo lleva a cabo dentro –diferentes cocineros y relaciones sociales- y fuera –conjunto de actividades productivas, comercializadoras y transformadoras de alimentos, artesanías asociadas a ellas- de la cocinas, presentando sus prácticas y representaciones como una forma de derribar fronteras que impidieran delinear el área cultural, supuestamente cohesionada, que parecer diseñar.

El reconocimiento de la existencia de culturas privadas, el mejor entendimiento de los procesos de construcción de la intersubjetividad individual y grupal, y el rechazo de las representaciones sobre sujetos colectivos y universales culturales han resultado decisivos para terminar con unos isomorfismos, en los que continúan basándose otros estereotipos de similar alcance. Entre ellos, se encuentran las alusiones culturales e identitarias a lo interior y exterior, a lo de dentro y lo de fuera (Augé 1995), e incluso a los fenómenos de endoculturación y aculturación (García García 2007a).

Son isomorfismos, mostrados también discursivamente por las políticas del patrimonio cultural, sobre todo en su versión inmaterial, al utilizar los orígenes de las construcciones culturales e identitarias patrimonializadas de la UE, del resto de Europa y de los propios sujetos individuales y grupales de ambos territorios como recursos para legitimar esos espacios y enaltecer su prestigio y solera. Así sucede, especialmente, cuando se trata de antecedentes antiguos, no convencionales o poco recurrentes, o se imprime continuidad a representaciones míticas, leyendas, otras tradiciones inventadas y declaraciones programáticas anteriores de la UE y de otros países europeos, profundizándolas y ampliándolas. Estas políticas asumen que merece y avala la representación primordialista de Europa, como comunidad natural, cumplir el deber histórico de honrar los orígenes y supuestos esfuerzos pasados de las poblaciones europeas en pro de la unificación cultural e identitaria continental.

Por último, los isomorfismos se hallan íntimamente ligados al reconocimiento de la noción de derechos culturales como correspondientes naturalizadamente a los sujetos anónimos de un lugar y de unos universos culturales e identitarios delimitados. Así lo planteó UNESCO ya en 1982 (UNESCO 1982), reiterándolo siete años después (UNESCO 1989a, 1989b) para profundizarlo y ampliarlo en 2003 en su Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO 2003a).

La declaración de *La Dieta Mediterránea* (UNESCO 2013) como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad constata con nitidez su condición isomórfica. Concebida estereotipadamente como un área cultural, que unifica las distintas culturas e identidades mediterráneas, fabrica, a su vez, todo un conjunto de estereotipos sobre ellas, de los que no quedan exentos sujetos colectivos y universales culturales. También *El Flamenco*, *El Fado* y *La Cultura de la Gaita* encarnan estos isomorfismos con rotundidad, al ser identificados con lugares

enriquecidos y supuestamente originarios en detrimento de los individuos y grupos que los representan y practican en otros espacios.

3. Traducción de las diversidades en desigualdades, exclusiones y racializaciones

Ciertamente, las políticas del patrimonio cultural, singularmente en su versión inmaterial, son las principales y actuales promotoras del imaginario culturalista e identitario colectivo de la UE, y resultan convenientes, sobre todo, para las elites que las gestan. Pero ello no debe implicar un menosprecio de su incidencia para desenvolver prácticas y discursos, que atraviesan las construcciones culturales e identitarias de la ciudadanía de este territorio e incluso del resto de Europa. No es intrascendente que los procesos de patrimonialización, erigidos por estas políticas, realicen una expropiación de las formas culturales con las que viven, piensan y sienten los diversos individuos y grupos sociales europeos, que se traspasan simbólicamente a esas elites, una vez estereotipadas como bienes de cambio y cargadas de los capitales políticos, económicos e identitarios, que son el verdadero objeto de la apropiación instigada.

Tales capitales suelen unirse a otros valores que los potencian, entre los que cabe citar, fundamentalmente, el reconocimiento de su solera, autenticidad o pureza. A ellos se añaden méritos académico-científicos, otorgados por los distintos campos del saber como marchamo de calidad que avala los valores anteriores; y también el prestigio de ser arte o contar con rasgos artísticos. Esta última característica constituye un requisito muy relevante para el reconocimiento formal e institucional de cualquier forma cultural como patrimonio. No es intrascendente, entonces, que la hayan esgrimido como tal muchas de las creaciones patrimoniales, inscritas en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, incluso aunque con anterioridad a su patrimonialización resultara inusual o puntual el reconocimiento de ese valor. *El Flamenco*, *El Fado*, *La Cultura de la Gaita* o *La Cetrería* lo corroboran. No importa apenas que sean categorías más o menos ficticias. Este proceso se acompaña, en paralelo, de una estereotipación de las identidades de los agentes de la cultura, que niega, invisibiliza y distorsiona su diversidad y la traduce en términos de desigualdad, exclusión y racialización.

No menos banal aún es que, en este proceso de expropiación y apropiación, los diferentes individuos y grupos sean desplazados como productores de sus propias formas culturales e identitarias para convertirse en consumidores de cultura e identidad; de las que ellos mismos son protagonistas y de las originadas por otros. Lo ha favorecido mucho el papel hegemónico, adjudicado al consumo con la globalización, que pasa a ocupar la posición anteriormente desarrollada por la producción como motor económico central (Barañano e Iglesias en prensa). Además, mientras la construcción de cultura e identidad se funda en la agencialidad de los sujetos y constituye una fuente cardinal para generar diversidad, asociada a las dotaciones de sentido y valor de los distintos individuos y grupos sociales, el consumo potencia las dimensiones pasivas de estos actores. Bajo esta condición esos consumidores resultan más susceptibles de ser unificados por la acción proyectada sobre ellos por los productos, generalmente muy estandarizados, que se limitan a recibir de la mano de quienes se los ofrecen (Ashworth 1995).

En este nuevo contexto, con una ciudadanía europea en cierto modo más homologada y unificada por su reducción a sujetos consumidores de cultura e identidad y creadores de capitales simbólicos para las elites globales, las políticas del patrimonio cultural vuelven a dibujar la Europa única de la Cultura. Prometen que este viejo y deseado sueño es hoy alcanzable, aunque sea a costa de los soñados, a quienes se interpela para que consideren también suyos los objetivos e intereses de esas elites europeas.

Los sujetos colectivos y los universales culturales son probablemente los estereotipos, que mejor traducen las diferencias en términos de desigualdad, aportan los mayores réditos a los mencionados procesos de expropiación y apropiación, originados y gestionados por las políticas patrimoniales, y optimizan al máximo la consecución de la deseada unificación cultural e identitaria de la UE. Estos estereotipos, directamente vinculados a las reificaciones y esencializaciones de la cultura y la identidad, operan a partir de la imposición de modelos humanos y culturales individuales o grupales a todo un conjunto de sujetos. Con ello, se trata de que éstos los terminen haciendo suyos o, al menos, los manejen como recursos importantes en la elaboración de sus propias formas culturales e identitarias, lo que suele ser más frecuente. Con todo, ni siquiera en el primero de ambos casos podría hablarse de una réplica de esos modelos, pues el juego de los dominios y las imposiciones, incluso en las circunstancias más adversas, está siempre sujeto a la acción de la agencialidad y del empoderamiento de los actores de la cultura y las identidades, ya se trate de individuos o grupos (Appadurai 1991, 1996; Bajtín 1989; Bourdieu 1988). Es obvio que esta operación requiere necesariamente que esté sustentada por las posiciones de poder político, económico e identitario que la hacen viable y que sitúan los modelos, con los que ella actúa, en posiciones socialmente dominantes, configurándolos como sistemas.

Al actuar, estos estereotipos despliegan unas verticalidades sociales que resultan, más o menos asimétricas para los individuos y grupos, según sea mayor o menor y mejor o peor su adopción de esos modelos humanos y culturales. Que se hayan desprendido al máximo o no, de sus propias producciones culturales, sustituyéndolas por las ajenas, se agrega a lo anterior como criterio que acentúa o atenúa esas verticalidades. No es casual, entonces, el gran relieve conferido por las políticas patrimoniales a buscar que la ciudadanía europea haga suyos los intereses y aspiraciones de las elites globales. A la postre, ocurriría lo que Sahlins ha señalado reiteradamente (1998, 1999): que si la cultura y la identidad se consideran sustancias esenciales, las jerarquizaciones de la humanidad dependen de la proporción en que ambas se posean. De este modo, no cabría sólo hablar de formas culturales o identitarias más o menos densas, por ejemplo, de alta o baja cultura, sino, según lo representaban los evolucionistas, referirnos a sujetos salvajes, bárbaros o civilizados; o, recurriendo a representaciones más contemporáneas, manejadas por dichas políticas patrimoniales o los programas desarrollistas globales, a desarrollados y subdesarrollados, integrados o marginados, cosmopolitas o localistas. En suma, diferencias que apuntan diversidad se representan como racializaciones en el acceso a derechos, bienes y servicios y, a la par, en términos de posiciones sociales desiguales o excluyentes.

Por otro lado, frente al estereotipo del sujeto colectivo, que incentivan las políticas patrimoniales de la UE para la cultura y la identidad, ambas responden mejor a la noción de un sujeto compartido, que resulta plenamente compatible con las prácticas y representaciones de los individuos y grupos sociales, al establecer grupos de convivencia y solidaridad. En esta dirección, opuestamente al

estereotipo de lo universal, las construcciones culturales e identitarias de esos agentes sociales, siempre particulares, ya sean individuales o grupales, no impiden en absoluto procesos de generalización o denominadores comunes, sino que los integran. Por tanto, mientras el concepto de unificación no resulta pertinente ni para los sujetos de la cultura ni de la identidad, no siéndolo tampoco para sus creaciones en estos ámbitos, la noción de unidad integra las diversidades de sus agentes y sus elaboraciones en ambos campos. A la par, la unidad se halla tras la forma, en que los distintos individuos y grupos sociales organizan su diversidad mediante la constitución de grupos de convivencia y solidaridad. En consecuencia, mientras es posible la búsqueda de la unidad en la UE, al menos como utopía hacia donde caminar, su unificación ni parece alcanzable ni lo ha sido hasta ahora y no por desafortunadas circunstancias.

A este respecto, cabe resaltar la pertinencia de las conclusiones, obtenidas por Friedman (2003, 2007a), acerca de que la pretendida Europa de la Cultura pudiera estar dibujándose en la hipotética constitución de sus élites transnacionales como clase social. No lo negaría que tal grupo de identificación compartida, tan sólo parezca verificable, de momento, desde parámetros objetivos, bajo el punto de vista de una clase social en sí misma. Ya subrayamos que esa quimérica Europa ha sido real para las elites globales de la UE e incluso del resto del continente, pero estas aportaciones sobre la hipotética gestación de una clase y, en calidad de tal, de un grupo de identificación compartida o conjunto solidario, apuntan precisamente a su unión, no a su unificación. Es, sin duda, una unión que afianza y acentúa los componentes incluyentes de los integrantes de esa clase, excluyendo más o menos automáticamente a quienes no participen de esa inclusión y desencadenando efectos de desigualdad, que con toda probabilidad aumentarán los ya existentes.

Por otra parte, los isomorfismos contribuyen decisivamente a levantar y reproducir fronteras, inclusiones y exclusiones sociales. Así lo muestran, por ejemplo, las áreas culturales y lingüísticas. Pero es preciso aclarar que esos límites no los erigen ni la cultura ni la lengua, sino las apropiaciones identitarias de las elites globales de la UE, instituidas por las políticas patrimoniales. La cultura y la lengua tan sólo son el material usado para lograr objetivos pretendidos por esos actores para su reproducción. Es una reproducción que, igual que hemos expresado para esa clase transnacional, según se afiance y amplíe, generará casi con certeza innegables exclusiones.

De nuevo, Friedman (2003, 2007a) nos advierte de que las elites globales, aunque son las principales beneficiarias de las políticas patrimonializadoras, no resultan las únicas. Son característicos de la globalización, en este sentido, los procesos que Friedman denomina de indigenización, mediante los que ciertos grupos sociales, generalmente identitarios, que han sido objeto de exclusiones, incluso muy duraderas, amplias e intensas, logran empoderarse y ocupar posiciones de poder. Desde ahí, compiten con las elites preexistentes que no experimentaron esas exclusiones o que han sido las causantes directas o indirectas de ellas. Es una competencia no sólo de poder, sino de obtención de parte de los capitales, promovidos por las políticas patrimoniales, que hasta el presente monopolizaban aquellas elites.

En paralelo a esta indigenización y muy próximos a los isomorfismos, se hallan asimismo los fenómenos de racialización de la diversidad, por los que determinados estereotipos culturales o identitarios se asocian directamente con individuos y grupos que serían sus representantes prototípicos, genuinos y puros,

y, debido a ello, resultarían discriminados, aun cuando sea positivamente, o excluidos, pero siempre estigmatizados. Estas racializaciones, a veces, son protagonizadas por individuos y grupos que también son agentes de fenómenos de indigenización. Según reconoce el dossier, que le abrió la puerta para su inclusión en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, *El Flamenco* constituye un ejemplo fidedigno de indigenización y racialización. Efectivamente, *El Flamenco* sitúa a las etnias gitanas como las más idóneas receptoras de los dones culturales e identitarios que ofrece, hasta el punto de convertirlas en sus principales representantes y llevarles a jugar un papel protagonista en su producción, reproducción y evolución.

Pero, la patrimonialización de *El Flamenco* apunta además con total contundencia el modo en que las diversidades son traducidas como desigualdades, exclusiones y racializaciones, al afirmarse que es la expresión artística de Andalucía y, por tanto, que las construcciones flamencas andaluzas son las que poseen mayor densidad cultural del mundo y también de España. Por consiguiente, no cabría explicar la existencia y el desarrollo de creaciones flamencas, efectuadas fuera de Andalucía, si no fuera porque la acción proyectada por migrantes y viajeros andaluces, ya sean empresarios o trabajadores, hace posible la supervivencia de lo andaluz, de lo flamenco. En esta reproducción, nada cuentan o muy puntualmente agencias ajenas. De este tipo de jerarquizaciones culturales, tan ligadas a sujetos colectivos, universales culturales y estereotipos isomorfistas, lo más grave es que se traducen recurrentemente, no sólo ya en términos sociales sino políticos y económicos, en que los andaluces son de manera natural los auténticos flamencos (Barañano e Iglesias 2014). De ahí, que los sujetos “sin esta sangre”, hayan nacido o no en Andalucía, resulten meros aficionados, incapaces de abordar otras músicas que no sean flamenco de segunda o tercera clase, yendo ello aparejado a que sean considerados poco andaluces y, dada la importancia otorgada a lo andaluz como estereotipo representativo y emblemático de lo español, españoles a medias.

Un proceso similar lo dibuja asimismo *El Fado*, según pone de relieve el dossier de su candidatura a la UNESCO, para ser declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. En él se le vincula a los barrios de Lisboa y se le categoriza como una música urbana, aunque en el conjunto de Portugal, en sus antiguos territorios coloniales, e incluso más allá de estas fronteras, *El Fado* constituye el vínculo en torno al que se articulan muy numerosas culturas musicales¹⁹ diversas, con independencia de su asentamiento en espacios ciudadanos o rurales, nacionales o transnacionales. Esta significación, no obstante, se retoma por las políticas patrimoniales para garantizar su demanda creciente por oyentes y practicantes, cuyos orígenes o localizaciones nada o poco importan para convertirse en clientes de las industrias culturales, del espectáculo y de los medios audiovisuales. Este proceso tampoco difiere demasiado de lo observable para *La Cultura de La Gaita*, asociada por la UNESCO con culturas musicales existentes en Eslovaquia, cuyas características particulares se convierten en un estereotipo global, que niega e invisibiliza elaboraciones con rasgos coincidentes, llevadas a cabo por múltiples individuos y grupos del Norte de España, Bretaña, Gales, Escocia o Irlanda. Tanto es así que la UNESCO tuvo que reconocer en 2017 la

19 Esta noción alude al vínculo de la música con la vida social, sin la que resulta incomprendible. Pero, a la inversa, se refiere también a la significación que tienen los sonidos musicales para entender ese universo social. Con este sentido lo usan Cruces y otros etnomusicólogos relevantes Cruces y otros (Cruces et al., 2001).

Uilleann Piping de Irlanda como una cultura musical no sustituible por la anterior, inscribiéndola en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad (UNESCO 2017). Se trataba con ello de legitimar, más o menos cosméticamente, la agencialidad cultural e identitaria de sus productores, su diversidad e inclusión como actores sociales de las culturas de Europa y su posición de igualdad y no subordinación con respecto a otros ciudadanos europeos.

4. De las antropologías aplicadas a los procesos de restitución a los productores de sus formas culturales e identitarias

Sin duda, las aportaciones realizadas por la Antropología para investigar la cultura y las identidades son decisivas, debido a la idoneidad del uso de la Etnografía para generar saber sobre ambas, al conjunto del cuerpo teórico elaborado sobre ellas y a su consideración como campos sociales y simbólicos. Pero la Antropología también se ocupa de su tratamiento mediante procesos de restitución que, además de favorecer su estudio, constituyen una herramienta teórica, metodológica y ética muy relevante, así como otra notable contribución antropológica a esos campos.

Estos procesos de restitución acentúan mucho los componentes procesuales de los análisis y tratamientos sobre la cultura y las identidades (Auge 1995; Baudrillard 1969). Según diría Appadurai (1991, 1996), debe examinarse las cosas en movimiento, sujetas a dinámicas de cambio, y no como fenómenos estáticos y definidos de una vez por todas, más o menos para siempre. Pero los procesos investigados y tratados no acaban con su análisis. Cualquier conclusión objetivada tiene una segunda vida más allá de lo estudiado y tratado, independizándose, por decirlo en términos metafóricos, de sí misma y de quienes la han elaborado. Es una segunda vida que obliga de un modo u otro a sus estudiosos y gestores a que acompañen sus movimientos. Esta cuestión no se refiere sólo a que el saber constituye siempre un trabajo en construcción, nunca cerrado, sino que, sobre todo, alude a un juego social. Nos referimos al desarrollo de todo un conjunto de discursos y prácticas, que cualquier acción social y representación desenvuelve o puede desplegar. La importancia de esta dimensión para el estudio y tratamiento antropológico del patrimonio cultural es capital, dados los múltiples y complejos procesos sociales, políticos y económicos que en él se entrecruzan, al crearlo y reproducirlo, y la gran diversidad de actores y relaciones que confluyen.

Bajo esta mirada podemos entender la paradoja de que bastantes ciudadanos de la UE celebren la patrimonialización de sus elaboraciones culturales e identitarias, obviando que les han sido expropiadas y raptadas por las mismas instancias que las patrimonializan y niegan e invisibilizan su agencialidad, empoderamiento y diversidad, traduciéndolas en desigualdades y exclusiones. Precisamente esta contradicción conforma parte del asunto que debe estudiarse y tratarse con respecto al referido juego social, sobre todo, si sopesamos que, aunque resulte sarcástico, esa celebración es también un motor que impulsa las patrimonializaciones. Parece obvio que los mecanismos de seducción y los atributos supuestamente democratizantes, con los que las políticas patrimoniales envuelven sus actuaciones, resultan muy eficaces socialmente para que exista tal paradoja.



Con todo, esta paradoja empuja a que se geste otra, que pudiera parecer aún más contradictoria, consistente en que, esa hipotética falta de conciencia de la ciudadanía de la UE es un acicate todavía mayor para reflexionar críticamente sobre los procesos políticos, económicos y sociales que fabrican las políticas patrimoniales. Pero no parece intrascendente tampoco, a este respecto, que sólo bajo dinámicas procesuales se pueda entender que la cultura sea transformada en patrimonio y éste pueda llegar a ser convertido, de nuevo, en cultura. La clave es la agencialidad de sus actores y de las prácticas y representaciones que operan con ella. Friedman (2001) lo estudió muy bien al referirse a las culturas “cónicas”, en las que sus agentes usan el patrimonio para poder reproducir sus construcciones culturales e identitarias, salir de situaciones que les discriminan, marginan o excluyen, e incluso colocarse en posiciones de poder.

Estos procesos de restitución, que entrañan, y abogan por, la construcción social del saber (Berger y Luckman 1979) y la integración entre las experiencias científicas y comunes (Bourdieu 2007), se entienden como dinámicas de restitución a los sujetos estudiados de los saberes críticos efectuados sobre ellos. Y se conciben, al mismo tiempo, como vías de recuperación de agencialidades y empoderamientos raptados, incluyendo las libertades personales y grupales, derechos políticos fundamentales y, en algunas circunstancias, ciertos atributos y recursos expoliados (Cruces 1998; Prats 1997). En ellos, además de considerarse imprescindibles a los agentes de la cultura y las identidades para poner en marcha cualquier investigación y transferencia de saberes, se articulan cauces de participación y decisión ciudadana, a fin de que esos sujetos, individual o grupalmente, puedan definir y gestionar al máximo su propia existencia.

Los procesos de restitución son, por tanto, completamente opuestos a las políticas de conservación y protección de formas culturales e identidades. Efectivamente, no actúan sobre estas producciones, sino sobre su saber. A la par, no pretenden asegurar y reproducir los capitales, que se les adjudica mediante su patrimonialización, ni usurpar la decisión y posición de sus agentes para continuar o no con ellas, tras planteamientos reificantes y esencialistas que niegan que ambas son creaciones sociales y simbólicas. Mucho menos, se trata aún de usar estas dinámicas de restitución como sistema de redención y salvaguardia urgente, amparado en el metacultural y naturalizado concepto de culturas en peligro de extinción. Carece de interés y resulta muy distorsionante culturalmente que los actores sociales se movilicen para restituir al presente sentidos y valores del pasado, hoy obsoletos, que sólo parecieran existir si continúan haciéndolo las producciones culturales, a las que en su día se les había asociado. No bajo otra mirada podría contemplarse las tareas perentorias e irrenunciables, que plantean a las humanidades y ciencias sociales, por un lado, y a la ciudadanía más concienciada y activa, por otro, muchas formas culturales patrimonializadas, inscritas en la Lista del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. Es el caso de elaboraciones que responden básicamente a las tipologías diseñadas por *La Fabricación de Encajes* y, sobre todo, por *La Fabricación Tradicional de Cencerros*, cuyo aval fundamental para integrarse en este directorio es su supuesta necesidad apremiante de recibir protección urgente.

Estos procesos de restitución también son sensiblemente distintos a la lógica de los programas u objetivos desarrollistas, que impulsan las políticas del patrimonio cultural (Barañano e Iglesias en prensa), donde los protagonistas de las culturas e identidades son meros pacientes, receptores de los supuestos dones que esas prácticas y representaciones de progreso les prometen como soluciones más o

menos milagrosas. El centro de estas iniciativas ya no son esos agentes sino los intereses y objetivos defendidos por dichas políticas, en las que se presupone que ellos están conformes, contentos e incluso identificados con los modelos humanos y culturales, que se les impone directa o indirectamente, aunque sea a costa de la destrucción parcial o total de su mundo. Son presunciones que sostienen simultáneamente que, de no aceptarse esos modelos por los actores interpelados, sólo les valdría resignarse. Debe precisarse, a este respecto, que muchos de los proyectos y programas que configuran el objeto de las denominadas Antropologías Aplicadas tan sólo resultan variantes más o menos encubiertas de estas opciones desarrollistas. Adquieren este carácter, en muchas ocasiones, las iniciativas patrimoniales establecidas paradigmáticamente por *La Dieta Mediterránea* y *El Camino de Santiago*.

Además los procesos de restitución son igualmente muy distintos de otras vías más contemporáneas de intervención social, entre las que destacan las políticas participativas y sobre derechos culturales (UNESCO 2007). Ambas están incentivadas asimismo por políticas de patrimonio cultural, desarrollistas o ciudadanas. Sin embargo, en las primeras la agencialidad y el empoderamiento de los individuos y grupos se restringe a refrendar o elegir opciones, no a definir las y proponerlas, y en las segundas se parte de que las construcciones culturales e identitarias no son producciones sociales y simbólicas para ser usadas, sino sustancias, bienes de cambio, que proporcionan derechos de posesión, a veces excluyentes, a quienes las detentan. Pero, los derechos sobre lo tenido, siempre son metafóricos en el caso de la cultura y las identidades. Es preciso aludir, entonces, a los derechos políticos fundamentales que permiten a los diversos agentes sociales crear y usar las formas culturales e identitarias, que estimen convenientes para afrontar su existencia. Su único límite son los derechos humanos, según los formula Cowan (2001, 2010) y Turner (2010); entendidos básicamente como el equilibrio entre lo individual y lo grupal.

No obstante, constituye un serio problema la falta de conciencia que manifiesta la mayoría de los actores sociales de la UE sobre el contenido veraz del patrimonio cultural, ya sea en su versión material o inmaterial, y sus consecuencias en muy distintos ámbitos. No lo resuelve, aun cuando lo atenúa, que las investigaciones sobre el patrimonio cultural adopten posiciones críticas y, en muchos casos, de denuncia cada vez más recurrente y frecuentemente. Y, aunque tampoco parecen anecdóticos los desencantos y rechazos mostrados por sectores significativos de la ciudadanía de la UE ante las políticas patrimoniales, los procesos de restitución, protagonizados sobre todo por los nuevos movimientos sociales (Friedman 2007b, 2007c), están muy poco asistidos por saberes generados antropológicamente. A la inversa, éstos apenas se nutren de las experiencias desencadenadas por esas dinámicas. Pensemos que los procesos restitutivos, para ser implementados, requieren previamente la investigación de las construcciones culturales e identitarias, que son objeto de su acción y sobre las que interactúan con los agentes sociales. Por ello son dependientes de las categorías manejadas en las investigaciones y, sobre todo, de sus conclusiones. Por su lado, las investigaciones resultan también dependientes de las incógnitas surgidas en los procesos restitutivos, pues éstas suscitan preguntas y demandas, que inciden notablemente en las cuestiones teóricas y metodológicas que acompañan las elaboraciones del saber, y que son muy difíciles de resolver fuera de un ámbito de estudio.

4. Conclusiones

Tal vez la conclusión central de este artículo es que, primero, las políticas de la UE y, posteriormente, del patrimonio cultural acometieron objetivos que la propia dinámica de los procesos culturales e identitarios de su ciudadanía parece haber tornado inalcanzables. Si las mercancías y los capitales pueden acumularse y desconcentrarse, centralizarse y deslocalizarse a voluntad de las elites en función de sus intereses, no sucede igual con los individuos y grupos y tampoco con sus producciones culturales e identitarias. Mientras que en el campo de la cultura y la identidad puede hablarse de una unidad y organización de la diversidad, conducentes al establecimiento de grupos conviviales y solidarios, la unificación pretendida en la búsqueda de un imaginario cultural e identitario colectivo y, por tanto, único, es inviable.

Para posibilitar ese imaginario, no obstante, las políticas del patrimonio cultural, sobre todo en su versión inmaterial, han fabricado estereotipos que pretenden acabar, aunque sólo sea en el ámbito de las representaciones, con el obstáculo fundamental que lo impedía y lo sigue imposibilitando: la diversidad ciudadana, basada en la agencialidad y el empoderamiento de los sujetos de las culturas e identidades. Las tentativas de las políticas de la UE por imponer a su ciudadanía modelos humanos y culturales, que permitan la consecución de ese imaginario, han cedido el paso a las iniciativas patrimonializadoras, erigidas institucional y formalmente por los distintos Estados de este ámbito europeo, e incluso del resto del continente, en cooperación con la UNESCO. Puede sostenerse, entonces, que, al instituir dichos estereotipos, estas políticas patrimoniales han profundizado y ampliado los ejercicios de poder y dominación entablados sobre esa ciudadanía, y sus negativos efectos sobre ella.

Uno de esos efectos más importantes es el intento de que los procesos de unidad de los distintos individuos y grupos sociales se conviertan en unificaciones y los sujetos compartidos, constituidos por ellos consensuadamente, sean sustituidos por entes colectivos. Para hacer viable, apoyar y facilitar ese objetivo, se representa a las culturas e identidades, lo mismo que a los territorios donde supuestamente ambas actúan, como sustancias agentes y universales. Pero el efecto fundamental es transformar la diversidad en desigualdades, exclusiones y racializaciones. Estas transformaciones facilitan a las políticas patrimoniales la consecución de sus objetivos e intereses, al obstaculizar las agencialidades y empoderamientos de los agentes sociales, sus procesos de unidad, convivencia y solidaridad, y sus capacidades para oponerse a los desempeños de poder y dominación que esas iniciativas patrimonializadoras conllevan.

En segundo término, la posición de consumidores de modelos humanos y culturales que las políticas del patrimonio cultural están asignando a los distintos individuos y grupos sociales, define una situación que pudiera dar mayor consistencia en un futuro no lejano al estereotipo de los sujetos colectivos y universales culturales, tanto en el ámbito de las prácticas como, sobre todo, de las representaciones. El tipo de juego social, que se articule en la UE sobre ello entre las élites globales y el común de la ciudadanía concernida, promete ser decisivo para inclinar la balanza a favor de unos u otros actores. Por ello, la Antropología debe prestar mucha atención a la situación actual y a la proyección a medio plazo de esa UE de los consumidores, articulando estudios y procesos reconstituyentes, diseñados específicamente para esos propósitos.

Y, en tercer lugar, confío en que las argumentaciones usadas en este artículo puedan servir para adquirir mucha mayor conciencia de los desafíos teóricos, metodológicos y, sobre todo, éticos que deben afrontar las ciencias sociales y, sobre todo, la Antropología ante el patrimonio cultural. Son retos que deben traducirse, por un lado, en la denuncia de las dominaciones que comportan las políticas patrimonializadoras y, por otro, en la restitución al máximo de las apropiaciones, perpetradas por ellas, y sufridas por los protagonistas de las culturas e identidades, sus agencialidades, empoderamientos y propias construcciones en ambos campos. A estas restituciones es preciso agregar los derechos políticos y humanos fundamentales, negados y usurpados. Entre los primeros, se hallan, sin duda, los derechos que estos agentes se niegan a sí mismos, justificando su incapacidad e irresponsabilidad para pensar críticamente, decidir y denunciar en su total fragilidad ante las imposiciones de los poderes sistémicos (Arendt 2003), que llevan a cabo las políticas del patrimonio cultural. Resulta inaceptable seguir respondiendo a esos desafíos con tímidas iniciativas puntuales, amplios silencios o, lo que es peor, complicidades no siempre explícitas con las políticas patrimoniales.

Unas preguntas finales parecen pertinentes para cerrar este artículo: ¿Quiso realmente la UE esa Europa única de la Cultura? ¿La quiere ahora? ¿Fue una excusa para la unificación de los mercados y los poderes sociales y políticos? ¿Sirve hoy para consolidar y ampliar esa cohesión?

5. Referencias bibliográficas

- Andrade, R. d' (1995): *The development of cognitive anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Appadurai, A. (1991): "Introducción. Las mercancías y la política del valor". En A. Appadurai (Ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes México, pp. 17-87.
- Appadurai, A. (1996): *Modernity at large: cultural dimensions of globalización*. University of Minnesota. Minneapolis. Arendt, H. (2003): *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. Barcelona.
- Ariño, A. (1997): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Ariel. Barcelona.
- Ashworth, G. (1995): "Heritage, Tourism and Europe: A European Future for a European Past?". En D. T. Herbert (Ed.) *Heritage, Tourism and Society*. Mansell. London, pp.68-89.
- Augé, M. (1995): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.
- Bajtín, M. (1989): *Teoría y estética de la novela*. Taurus. Madrid.
- Barañano, A. y Cátedra, M. (2005): "La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje". *Política y Sociedad* 42 (3), 227-250.
- Barañano, A. (2007): "Patrimonio". En A. Barañano, J. L. García García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense. Madrid, pp. 289-296.
- Barañano, A. e Iglesias, E. (2014): "Los sonidos metaculturales del flamenco". En M. Cátedra y M. J. Devillard (Eds.) *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García García*. Edicions Bellaterra. Barcelona, pp. 405-437.
- Barañano, A. e Iglesias (En prensa): "El mito desarrollista en el lenguaje conceptual de las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial y su traducción por una nueva antropología civilizadora". CSIC. Madrid.
- Barth, F.(1969): *Ethnic groups and boundaries*. George Allen & Unwin. London.
- Baudrillard, J. (1969): *El sistema de los objetos*. Siglo XXI. México.



- Berger, P. y Luckman, T. (1979): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1988): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid.
- Bourdieu, P., Darbel, A. and Schnapper, D. (1991): *The Love of Art: European Art Museums and their Public*. Stanford University Press. Stanford.
- Bourdieu, P. (2007): *El sentido práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Clifford, J. (1999): *Itinerarios transculturales*. Gedisa. Barcelona.
- Corcuff, Ph. (2005): “Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del habitus”. En B. Lahire (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Corcuff, Ph. (2013): *Las nuevas sociologías*. Siglo XXI Buenos Aires.
- Cowan, J. K. (2010): “Cultura y derechos después de *Culture and Rights*”. *Revista de Política y Sociedad* 19, 67-101.
- Cowan, J. K.; Dembour, M. B. y Wilson, R. A. (2001): *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge University Press. London.
- Cruces, F. (1998): “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología”. *Política y Sociedad* 27, 77-87.
- Cruces, F. et al. (2001): “Prólogo”. En F. Cruces et al. (Eds.) *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta, 9-15.
- Fernández McClintock, J. W. (2007): “Estereotipos y esencialización”. En A. Barañano, J. L. García, García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense. Madrid, pp. 119-124.
- Foucault, M. (2002): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Friedman, J. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Friedman, J. (2003): “Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”. En J. L. García García y A. Barañano (Eds.) *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid, pp.161-197.
- Friedman, J. (2007a): “Globalización”. En A. Barañano, J. L. García, García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense. Madrid, pp. 166-170.
- Friedman, J. (2007b): “Globalización y antiglobalización”. En A. Barañano, J. L. García García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense Madrid, pp. 170-173.
- Friedman, J. (2007c): “Nuevos movimientos sociales”. En A. Barañano, J.L. García García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense. Madrid, pp. 279-287.
- García Canclini, N. (1982): *Las culturas populares en el capitalismo*. Casa de las Américas. La Habana.
- García Canclini, N. (1995): *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- García Canclini, N. (1999): “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En E. Aguilar (Ed.) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. IAPH. Granada, pp.16-31.
- García García, J. L. (1996): “Les biens culturels dans les processus identitaires”. En D. Fabre (Dir.) *L'Europe entre cultures et nations*. Editions de la Maison des Sciences de L'Homme. Paris, 41-52.
- García García, J. L. (1998): “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y Sociedad* 27, pp.9-20.
- García García, J. L. (2007a): “Aculturación”. En A. Barañano, J. L. García García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense Madrid, pp. 5-6.
- García García, J. L. (2007b): “Cultura”. En A. Barañano, J. L. García García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense Madrid, pp. 47-52.

- García García, J. L. (2007c): "Interculturalidad". En A. Barañano, J. L. García García, M. Cátedra et al. (Eds.) *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Editorial Complutense Madrid, pp. 205-207.
- García García, J. L. y Pazos, Á. (1998): "Presentación [al Patrimonio cultural. Monográfico]". *Política y Sociedad* 27, 5-7.
- Geertz, C. (1989): *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Geertz, C. (1996): *Los usos de la diversidad*. Paidós. Barcelona.
- Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*. Península. Barcelona.
- Giddens, A. (1999): *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial. Madrid.
- Hafstein, V. T. (2012): "Cultural Heritage". En R. F. Bendix and G. Hasan-Rokem (Eds.) *Companion to Folklore*. John Wiley & Sons. Chichester.
- Harris, N. (1990): *Cultural Excursions: Marketing Appetites and Cultural Tastes in Modern America*. University of Chicago Press. Chicago.
- Herrero, N. (2003): "Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucción de la identidad: dos casos para la reflexión". *Etnográfica* 2, 351-368.
- Herrero, N. (2005): "La Costa da Morte (Galicia): Localización de un modelo de turismo cultural". En A. Santana y Ll. Prats (Coords.) *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación*. Fundación El Monte, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Andaluza de Antropología. Sevilla, 117-130.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004): "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International* 56, pp.52-65.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2006): "World heritage and cultural economics". En I. Karp, A. Kratz, L. Szwaja et al. (Eds.) *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Duke University Press. Durham.
- Lahire, B. (2004): *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Edicions Bellaterra Barcelona.
- Méndez Pérez, L. (2003): "Galicia, región de Europa: dimensiones europeistas del imaginario culturalista de la Xunta". *Revista de Antropología Social* 12, 79-97.
- Prats, Ll. (1997): *Antropología y patrimonio*. Ariel. Barcelona.
- Sahlins, M. (1998): *Cultura y razón práctica*. Gedisa. Barcelona.
- Sahlins, M. (1999): "Two or Three Things that I Know about Culture". *Journal of The Royal Anthropological Institute* 5, 399-421.
- Sahlins, M. (2003): "Antropologías, de la leviatanalogía a la sujetología y viceversa". En J. L. García García y A. Barañano (Eds.) *Culturas en Contacto. Encuentros y desencuentros*. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid, pp.47-64.
- Turner, T. (2010): "La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos". *Revista de Política y Sociedad* 19, 53-66.
- UNESCO (1982): *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales. MONDIACULT*. UNESCO. México.
- UNESCO (1989a): *Proyecto de Recomendación a los Estados Miembros sobre la salvaguardia del Folklore*. UNESCO. París.
- UNESCO (1989b): *Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*. UNESCO. París.
- UNESCO (1993): [En línea]. *Caminos de Santiago de Compostela: Camino francés y Caminos del Norte de España*. <https://whc.unesco.org/es/list/669>. Camino Santiago
- UNESCO (2000a): *Cultural Diversity, conflict and pluralism*. UNESCO. París.
- UNESCO (2000b): *Patrimoine mondial*. UNESCO. París.
- UNESCO (2001): *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*. UNESCO. México.
- UNESCO (2003a): *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. UNESCO. París.
- UNESCO (2005): *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. UNESCO. París.
- UNESCO (2007): *Declaración de Friburgo. Derechos Culturales*. UNESCO. París.



- UNESCO (2009): [En línea]. *Candidature Pour L'Inscription sur la Liste Représentative en 2009 (Référence N° 00245)*. Abou Dhabi.
- UNESCO (2010a): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 00363 Pour L'Inscription sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité en 2010*. Nairobi.
- UNESCO (2010b): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 00437 Pour L'Inscription sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité en 2010*. Nairobi.
- UNESCO (2010c): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 00441 Pour L'Inscription sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité en 2010*. Nairobi.
- UNESCO (2011): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 00563 Pour L'Inscription sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité en 2011*. Bali.
- UNESCO (2013): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 00884 Pour L'Inscription en 2013 sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité*. Bakou.
- UNESCO (2015a): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 01065 Pour L'Inscription en 2015 sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel Nécessitant une sauvegarde Urgente*. Windhoek.
- UNESCO (2015b): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 01075 Pour L'Inscription en 2015 sur la Liste du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité*. Windhoek.
- UNESCO (2016a): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 01200 Pour L'Inscription en 2016 sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité*. Addis-Abeba.
- UNESCO (2016b): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 01209 Pour L'Inscription en 2016 sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité*. Addis-Abeba.
- UNESCO (2017): [En línea]. *Dossier de Candidature N° 01264 Pour L'Inscription en 2017 sur la Liste Représentative du Patrimoine Culturel Immatériel de l'Humanité*. île de Jeju.
- Wallace, A. (1972): *Cultura y Personalidad*. Paidós. Buenos Aires.