

Patrimonio y ontologías múltiples: hacia la coproducción del patrimonio cultural

PABLO ALONSO GONZÁLEZ

Aquí yace, quizás, el secreto: hacer existir en lugar de juzgar. Si el juicio es tan repugnante no es porque todo posea el mismo valor, sino al contrario, porque todo lo que tiene valor solo se hace o se distingue mediante la superación del juicio. ¿Qué juicio experto, en arte, puede influir algún trabajo que esté por venir? No es una cuestión entonces de juzgar otros seres vivientes, sino de percibir si están de acuerdo o no con nosotros, es decir, si nos transmiten fuerza, o, por el contrario, nos devuelven a las miserias de la guerra, la pobreza de los sueños, o los rigores de la organización (Deleuze, 1997: 135)¹.

Introducción

Las distintas contribuciones expuestas en el libro reflejan adecuadamente la heterogeneidad y multiplicidad del patrimonio, las formas de definirlo, estudiarlo y gestionarlo. Las tensiones e interacciones entre estas tres variables derivan en distintos posicionamientos y formas de actuación cuyo comentario detallado sobrepasa el propósito de estas reflexiones finales, que buscan más bien incisión transversal que se conecte de uno u otro modo a las distintas intervenciones. Todas ellas asumen de uno u otro modo que el patrimonio no es algo ‘dado’ y que ‘realmente existió’; que no es parte de una historia objetiva ni un objeto valioso *per se*, sino que refiere más bien a los usos que del pasado se hacen en el presente. Por tanto, dentro de esta concepción se incluyen las formas de adquisición de conocimiento como tales, lo que hace del patrimonio un ámbito meta-cultural extremadamente complejo. Así, la arqueología no descubre un pasado ‘realmente existente’ ahí afuera y lo desentierra, sino que igualmente lo interpreta, incorporándose como disciplina como un actor social más en la producción del patrimonio. Equiparar directamente el patrimonio con el pasado es el error que las concepciones más tradicionales y estáticas de este repiten constantemente, un paradigma desgraciadamente asumido por la mayor parte de instituciones y tecnoburócratas. En él se produce lo que Latour (2007) denominaría un «salto mortal» o, más recientemente, un «doble clic» (2013), según el cual el modo de existencia del patrimonio vendría determinado por una declaración, una catalogación, un descubrimiento, etcétera.

1 Las citas a textos en otros idiomas han sido directamente traducidas por el autor.

Entendimientos más complejos del patrimonio como los aquí presentados coinciden, aunque de modo dispar, en la necesidad de socializar —«difundir», «divulgar», «educar», «popularizar»— el patrimonio, y de establecer una serie de etapas para tal propósito. Si bien es cierto «que en tiempos de crisis, nadie paga lo que no se valoriza» (Valera en este volumen), surge la cuestión de qué se da por hecho al asumir la tarea de ‘socializar’. Primero, que la gente ha de ‘ser educada’ en el patrimonio, y que esto es positivo *per se*. O como dice Vienni Baptista (en este volumen) «¿Por qué se debe comunicar la ciencia?». Segundo, que existe un algo —ya producido, estático, cosificado— que puede ser socializado, es decir, transmitido a otras personas. Las diferentes intervenciones de un modo u otro se involucran en la problematización de la idea de socialización y sus implicaciones, actuando a distintos niveles según las divergentes definiciones, formas de estudiar y de gestionar el patrimonio. Así, algunos parten de políticas económicas del patrimonio para dar cuenta del devenir holístico de una comunidad-territorio, como en los casos de Perú o Portugal, de enfoques basados en el patrimonio como discurso representacional relacionado con la memoria y la identidad, como en el caso de Brasil, o como realidad multidimensional desde la que el conocimiento experto puede actuar como mediador, como en los laboratorios patrimoniales de España o Uruguay. Contextualizar esta problematización requiere volver atrás para trazar un breve —por tanto, necesariamente incompleto— bosquejo de las interacciones entre definiciones de qué (ontología), cómo se estudia (epistemología) y cómo se gestiona el patrimonio. Tres ámbitos separados por motivos analíticos ya que se encuentran íntimamente conectados: toda forma de conocimiento del patrimonio es directamente productora de realidad, por lo tanto ontológica; y cualquier forma de definir qué es lleva a distintas formas de conocerlo y usarlo.

Ontologías múltiples del patrimonio

El patrimonio se ha convertido, a la vez, en un objeto del deseo social y en una función operativa para variados actores sociales. Aparece por todas partes en legislaciones, conversaciones o medios de comunicación de nuestra sociedad, hasta tal punto que se ha convertido en un signifiante flotante (Weiss, 2007: 414) o en un metasignifiante (Laurier, 1998: 25). Distintos autores consideran que vivimos en un tiempo de patrimonialización generalizada (Bendix, 2009; Graburn, 2007) o en la era del patrimonio (Fowler, 1992). Aparte de estas constataciones, más oscuro es el origen del fenómeno patrimonial como lo conocemos en la actualidad. Es cierto que los usos del pasado en el presente son constatables en diversas sociedades humanas desde tiempos remotos, y especialmente entre griegos y romanos (Choay, 2007), ya que las personas siempre usaron «memorias retrospectivas como recursos del pasado para transmitir un sentido de destino prefabricado orientado al futuro. El patrimonio, así, puede encontrarse, interpretarse, significarse, clasificarse, presentarse, conservarse y perderse [...] en cualquier era» (Harvey, 2008: 22).

Pero el fenómeno toma un nuevo giro con la llegada de la modernidad, cuando se convierte en una construcción discursiva con consecuencias materiales (Smith, 2006), en dos sentidos. Primero, a nivel de las ideas, el comienzo de la reflexividad (Barreiro en este volumen) y, segundo, a nivel cotidiano, el desarraigo de las poblaciones y la generalización de la vida urbana, que ya en el siglo XIX dieron lugar al movimiento romántico.

A partir de 1980, sin embargo, el proceso toma un nuevo impulso en paralelo a las transiciones posindustriales en las economías centrales y al inicio de agendas neoliberales que promovieron visiones conservadoras de pasados épicos para contener sociedades en fragmentación, sobre todo en Reino Unido. Se aduce así que la ruptura posmoderna con el pasado y la aceleración/compresión de las coordenadas temporales hace que la gente busque raíces y autenticidad (Virilio, 2007; Harvey, 1990), en paralelo al auge de los no lugar y espacios basura (Augé, 2008; Koolhaas, 2002). Hace ya tres décadas, Lowenthal (1986) y Hewison (1987) consideraban que el progresivo distanciamiento de actividades funcionales y económicas a raíz de la creciente globalización mercantil desde la Ilustración contribuyó a la pérdida de sentimientos de pertenencia a lugares, una carencia de la que se nutrió la industria patrimonial en su mercantilización de la nostalgia. Sin embargo, afirmaba Lowenthal (1996), cuanto más la gente intenta conocer el pasado, más se distancia del mismo y lo reemplaza con una versión idealizada derivada de percepciones presentes. La fiebre patrimonial surge también vinculada a una creciente individualización de las personas (Hernando Gonzalo, 2002) o lo que Herzfeld (1997) denomina la «incorporealización de la razón», algo que Collier (1997) nos muestra en el caso de Andalucía, donde las clases medias abandonaron sus atuendos y ornamentos cotidianos para pasar a vincularse con ellos simbólicamente y a través de mediaciones expertas (libros etnográficos, cuadros, referencias arquitectónicas, etcétera). Es decir, el patrimonio se constituye como un proceso de selección metacultural, ya que no hay «patrimonio» antes de que alguien intente preservar, recordar, reclamar, valorizar o celebrar algo (Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Así el patrimonio puede servir para generar jerarquías sociales y marcar diferencias entre «otros» y «nosotros» en términos espacio-temporales, ya que en él «el pasado aparece escindido del presente y los lugares se identifican no por lo que se hace en ellos sino por lo que evocan; si no de un extrañamiento hacia la propia cotidianeidad» (Salatino y Troncoso en este volumen). Esta realidad señala una primera ruptura ontológica, entre el patrimonio como «evocación» —generalmente realizada desde clases medias urbanas desenraizadas— que considera lo funcional, utilitarista o pragmático como «tradición» —generalmente demarcando lo rural—. En esta línea, debemos inscribir el patrimonio como metacultura en el ámbito de una transición desde luchas «reales» —territoriales, geopolíticas, de clase— a luchas ‘simbólicas’ por el reconocimiento simbólico y social, características del momento pos-Guerra Fría (Fukuyama, 2006).

Sin embargo, como apunta Herzfeld (2004), escasas investigaciones dan cuenta de un aspecto fundamental del patrimonio: ¿por qué el pasado aporta legitimidad? En síntesis, porque el patrimonio como metacultura «nos enmarca» en unas coordenadas desde las que establecer un modo de existencia determinado dentro de unas lógicas. No solo, como ha insistido Ricoeur (1984), porque nos inscriba en una narrativa —familiar, colectiva, de especie—, sino porque, entendido en el sentido legislativo y clásico, la herencia, el patrimonio que se recibe en términos socioeconómicos y culturales, determina las posibilidades de acción individuales, su posicionamiento geosocial y los accesos diferenciales a recursos y formas de vida que permiten acceder a ellos (Briones, 2005). En este sentido, otra dualidad ontológica del patrimonio es que este, por una parte, se hereda —tanto el material como el simbólico— y por otra se construye, resignificándolo y reutilizándolo. Ya etimológicamente esta distinción latina se evidencia, al ser el *patrimonium* las posesiones del *pater* que, unidas a la terminación *moneo* —«resultar en un cierto estado de cosas»—, eran la herencia que servía para la reproducción económica de la vida. La cuestión del género se evidencia ya aquí, al ser el *matrimonium*, vinculado a la madre, el establecimiento de una unión que determina forma de relación que condiciona y articula la reproducción de la vida. La vinculación de lo masculino a la propiedad privada conectará históricamente el patrimonio a la idea de materialidad recibida y, posteriormente, a la nación como colectividad que se imagina heredera de una materialidad. Esta, como bien apunta Montenegro (2010) siguiendo a Kopytoff (1986), se excluye de los circuitos de intercambio —simbólico, comercial—, situando al patrimonio en un afuera trascendental desde el que se pueden sancionar patrones de inclusión y diferencia, establecer juicios de valor y legitimar prácticas y pensamientos.

Urge pensar, sin embargo «el salto de la escala individual a la colectiva, del sujeto a la comunidad de sujetos que comparten una apropiación» (Barreiro en este volumen). Es decir, cómo los patrimonios y memorias individuales se dispersan y construyen como comunidades patrimoniales o colectivos de memoria. Cabe distinguir entre la memoria, donde se inscriben una pluralidad de relatos que representan la fuerza viva del pasado en el presente, y la historia, una construcción discursiva con pretensiones objetivadoras que atenúa «la exclusividad de las memorias particulares» (Dosse, 2001). Para evitar una concepción «doble clic» según la cual el patrimonio surge por la acción de un *deus ex machina* —institucional, experto, académico, agente mercantil—, resulta útil concebir el patrimonio como un común: el patrimonio no es nunca ni individual ni colectivo, sino un proceso de múltiples «pliegues» en el sentido deleuziano (Deleuze, 1989) que produce acciones de objetivación y subjetivación, apropiaciones y demarcaciones, a mitad de camino entre individuos y colectivos (véase Alonso González, 2014). Más allá del «doble clic», pero también de los determinismos estructuralistas, economicistas o culturalistas, vale la pena entender las patrimonializaciones como amplios procesos de coordinación o sintonización por los que se generan comunidades de pensamiento, colectivos de personas que intercambian ideas o

interactúan culturalmente (Fleck, 1981 [1935]: 39). Como dice Fleck en su descripción detallada de la diseminación de eventos científicos:

... por estas notas confusas resulta evidente que Wassermann oyó la melodía que resonaba en su mente pero que no era audible para los que no estaban involucrados. Él y sus trabajadores escucharon y ‘sintonizaron’ sus ‘equipos’ hasta que estos se volvieron selectivos. A partir de entonces la melodía podía ser escuchada por otras personas sin sesgo alguno y no involucradas en el proceso (1981 [1935]: 86).

Latour argumenta que pese a que los experimentos que los protagonistas de la historia de Fleck no llevaban a cabo experimentos correctos, la «originalidad de Fleck se encuentra en romper con la metáfora visual (siempre asociada con la versión de cruzar-el-puente²) y reemplazarla por una transformación gradual desde un movimiento descoordinado a uno coordinado» (2007: 94-96). Como una sinfonía, un movimiento de coordinación que construya entes patrimoniales coherentes requiere una amplia cadena de translaciones y creaciones de redes. El patrimonio no se descubre ni se crea, sino que emerge de la relacionalidad social y del establecimiento de series de cadenas de experiencias entre diversos actores. Surge la cuestión del estatuto ontológico del patrimonio antes de «ser descubierto» o «apropiado» por un colectivo, el momento «prepatrimonial», si queremos. Una cuestión similar a la que planteaba Latour sobre la realidad de los microbios antes de ser descubiertos por Pasteur, quien los «introdujo en el ámbito de la microbiología del siglo XIX» (1999: 145-170). Si consideramos que el patrimonio «siempre estuvo ahí», esperando a ser conocido o descubierto, reabrimos una brecha epistemológica entre los humanos y su objeto de conocimiento. Si apostamos por un constructivismo social ingenuo, afirmaríamos que el patrimonio surge en el momento en el que un actor social lo descubre, designa o construye. Resulta mejor concebir el patrimonio, de nuevo, dentro de ontologías múltiples en el sentido de Mol (1999): el patrimonio varía según los ámbitos y ensamblajes con los que interactúe y se asocie. Pese a las múltiples potencialidades, Latour (2007: 101) habla de dos modos de existencia fundamentales: el «modo de subsistencia», por el que la forma patrimonial preserva su forma material y sigue existiendo como remanente del pasado —una herencia, tanto tangible como intangible—, y un «modo de referencia», en el que el elemento es insertado en distintas formas de conocimiento y uso.

Sin embargo, aunque Fleck no nos lo cuente, toda gran composición sinfónica requiere la eliminación de disonancias, combinaciones de notas que desagradan al oído de ciertas personas. La disonancia es «una discordancia o falta de acuerdo y consistencia» (Tunbridge y Ashworth, 1996: 20) en la definición de patrimonio que surge entre distintos grupos sociales y que es intrínseca al mismo. De ahí que la multivocalidad haya surgido como una tentativa de mitigar la disonancia abriendo la puerta a distintas voces e interpretaciones. Sin embargo, esto daría por hecho la existencia de voces en una esfera pública habermasiana,

2 Lo que he venido llamando «doble click» o «salto mortal» epistemológico.

un ágora, en el que coexisten diferentes epistemologías (una ontología patrimonial, diferentes interpretaciones del mismo). Esta esfera pública puede teorizarse como un campo de conflicto donde existe un discurso patrimonial autorizado (Smith, 2006), o, a partir de Gramsci (véase Mouffe, 1979) como un ámbito de lucha por la hegemonía, o, desde Bourdieu (1991), como una esfera de capital simbólico compartido del que se realizan apropiaciones diferenciales. Sin embargo, mi visión difiere de estas interpretaciones, afirmando que no existe una misma esfera pública sino más bien un plano ontológico variado en el que coexisten —a veces en conflicto, otras pacíficamente— diferentes realidades patrimoniales (múltiples ontologías). La episteme moderna o colonial (Dussel, 1994; Castro-Gómez, 2003) habitualmente asume que «lo que hay» (ontología) es universal mientras «lo que se conoce y cómo se conoce» es culturalmente variable, reduciendo los distintos mundos y realidades habitadas por distintos grupos humanos a «visiones» o «representaciones» del mundo específicas que conviven dentro de una naturaleza única objetivada por el conocimiento occidental (Viveiros de Castro, 2010b).

La presuposición de un monismo ontológico, un mundo o naturaleza alrededor del cual giran varias interpretaciones culturales (pluralismo epistemológico) resulta del multiculturalismo relativista imperante entre las gentes civilizadas occidentales (Viveiros de Castro 2010a). Dentro de este paradigma surge la multivocalidad, que favorece el giro multicultural y el debate identitario o representacional alrededor del patrimonio, dejando en un segundo plano las cuestiones sobre la política económica del mismo. Para Žižek (2004: 190), este paradigma surge en paralelo al neoliberalismo y plantea la pregunta de si es que todas las voces son iguales y de si todas las luchas se reducen al reconocimiento social y el derecho a narrar. Como afirma González Ruibal, la multivocalidad como discurso ético, generalmente expresado en clave cultural o social (derechos de las minorías étnicas, sexuales, sociales, etcétera), deja en suspensión la política (la crítica a la estructura de orden neoliberal) (2010). En realidad «que no todas las voces posibles son las que emergen y las que surgen no están todas en un plano de igualdad, sino atravesadas por condiciones de producción corpo-políticas de los saberes, tienen cuerpo, color, género, lugar, etcétera» (Curtoni en este volumen). Entendida como una multiplicidad de ontologías en contacto, la multivocalidad puede ser afirmada siempre que se conciba como situada «en realización de puesta en obra, interrelación o construcción de saberes, intereses, políticas, por lo tanto, locales, cambiantes, mejorables, impredecibles, dependientes de los contextos de interacción y con potencial descolonizador» (Curtoni en este volumen). Igualmente, como afirma Briones

... los pueblos indígenas vienen denunciando que las retóricas complacientes de las agencias multilaterales e incluso las de algunos estados rara vez son acompañadas y avaladas por medidas conducentes a una redistribución de recursos que sea paralela a la de reconocimientos simbólicos (Briones, 2005: 13).

Asumir la fractura patrimonial (Sánchez-Carretero, 2013) implica pensar no una esfera, sino un plano social fragmentado en distintos mundos con sus distintas formas de experimentar y ordenar el tiempo y el espacio. En ellos existen patrimonios de los que habitualmente fueron llamados ‘Otros’ (Fabian, 2002) y ahora se ubican bajo el concepto de ‘alteridad’ (Evens, 2008; Kapferer, 2007; Holbraad, 2009), sin olvidar que el paradigma occidental es también un «otro» igualmente construido. Así, las cuestiones sobre el patrimonio —y esto nos lleva ya al terreno epistemológico del «cómo conocer»— han de plantearse ontológicamente, sobre lo que existe y se construye, en lugar de sobre lo que se puede conocer. Cada actor social construye o se relaciona con sus patrimonios mediante ciertas prácticas empíricas y cognoscitivas, ensamblando objetos, discursos, capital, espacios y tiempos a partir cadenas de experiencias y acciones en los múltiples fragmentos del plano social.

Para comprender estos múltiples mundos patrimoniales resulta útil establecer una gradiente entre dos polos abstractos y ficticios: uno en el que existe una inmanencia entre formas de vida y patrimonio, y otro en el que se genera una mayor trascendencia y relación simbólica, metacultural, entre formas de vida y patrimonios. Esta gradiente genera una tensión entre visiones locales y fenomenológicas del patrimonio como «ser-en-común», donde las esferas utilitaristas, funcionales y simbólicas no se encuentran desligadas. Aquí, el patrimonio preexiste y se reproduce en el ámbito social antes de nuestra llegada al mundo, es «algo que nos sobreviene a nosotros» (Nancy, 1991: 2). Este ámbito de lo que viene (here) dado, cocreado por subjetividades no específicas durante generaciones de evolución histórica incluye tradiciones, cultura material, edificios —el «pasado» como algo «usable». Estos elementos (here) dados constituyen el potencial a partir del cual se pueden generar valores, narrativas, identidades y memorias dentro del ámbito metacultural y simbólico. Surgen así los usos diferenciales del patrimonio, sus ensamblajes variados con discursos, prácticas, procesos hegemónicos y jerarquizaciones sociales, de forma que el patrimonio «transciende» a lo dado para ganar otro estatuto ontológico desterritorializado.

Conocer las distintas gradientes ontológicas del patrimonio requiere la realización de «ontografías patrimoniales», cartografías teóricas y etnografías metodológicas de lo social que tracen las diferentes trayectorias y tendencias hacia las que se dirigen las personas y los cambios en la totalidad de los patrones de relación entre ellas, de las que resultan nuevas distribuciones de lo patrimonial. Evidentemente, estas ontografías han de alejarse del espectro del universalismo y ser por fuerza locales y sintéticas —buscando un balance entre simplificación y utilidad analítica—. Varias contribuciones en este volumen participan en este proyecto de un modo u otro, por ejemplo Salatino y Troncoso (en este volumen), y Shady y Leyva (en este volumen). Salatino y Troncoso documentan cómo para ciertos grupos el patrimonio como metacultura no resulta útil ni interesante, al no haberse producido su desvinculación de lo cotidiano y funcional. Sí que puede, sin embargo, resultar útil en los litigios contra corporaciones multinacionales,

auto-proyectándose entonces la comunidad al futuro a partir de su pasado para ganar reconocimiento en las luchas —cuestión sobre la que abundan ejemplos en Latinoamérica (Stronza, 2009)—. En mi caso de estudio en Maragatería, por ejemplo, pude identificar cuatro ámbitos ontológicos fundamentales:

- Patrimonio como herencia, literalmente «lo que se hereda» legalmente. En su sentido más inmanente, esta concepción prevalecía entre las generaciones más ancianas de maragatos, donde patrimonio se refiere a la tierra, la casa, propiedades muebles y cabezas de ganado.
- Patrimonio como valor orgánico, lo que la gente estima sin generar una representación metacultural del elemento en sí. Este ámbito puede relacionarse con la definición de Novelo de patrimonio como «algo que alguien o un grupo de gente considera que merece ser valorado... y en relación con la cual otros comparten esa elección» (2005: 86). Para muchos habitantes de Maragatería, esto implica la preservación de los caminos, las veredas, los muretes de piedra, los bosques y ríos.
- El patrimonio como conjunto de elementos seleccionados, sancionados, inventariados y protegidos por instituciones de la forma Estado (de las internacionales a las locales). El grado de trascendencia incrementa al interponerse la mediación tecnoburocrática cimentada en la razón universal a la relación inmediata con la experiencia del mundo.

3.a. En su fase moderna, las formas estado usan el patrimonio para generar imágenes de sí mismas y extirpar ciertos elementos de su existencia cotidiana en comunidades para transformarlas en metacultura dentro de una colectividad más amplia —internacional, nacional o regional—. Dentro del proyecto general de modernización, el patrimonio sirve aquí a tareas de gobernabilidad y la generación de individuos autodisciplinados. En Maragatería esto incluye, entre otros, los Bienes de Interés Cultural representativos de la nación española: castillos e iglesias en exclusiva. En el caso expuesto por Vieira de Carvalho *et al.* (en este volumen), se trata del patrimonio de las élites blancas promocionado en Campinas.

3.b. En su fase supermoderna se exacerban y superan los rasgos distintivos de la modernidad (Augé, 2008). Las metanarrativas estatales y la imposición de disciplina se supeditan al control de la creación de sujetos altamente individualizados como consumidores en un mercado global. En él, resulta fundamental el control de las representaciones simbólicas, los significados, emociones y gustos que generan valor añadido. El patrimonio surge así como elemento distintivo como metacultura, tanto para individuos como para colectividades. Ciertas familias e individuos usan así el patrimonio para diferenciarse de otros (de los que se apartan y jerarquizan por inclusión disyuntiva en el tiempo y en el espacio simbólicamente), mientras el territorio como tal se convierte en una marca distintiva a partir de una representación cultural: Maragatería como única.

- El nivel más elevado de transcendencia patrimonial lo produce la experimentación académica, intelectual y artística con el patrimonio. Así, puede observarse cómo a medida que avanza la distancia entre modos de existencia desenraizados y otros supuestos tradicionales/utilitaristas, incrementa la voluntad de patrimonializar más elementos, surgiendo constantemente nuevos «nichos» a explorar: patrimonio industrial, artesanal, gastronómico, etcétera.

Las ontografías locales permiten conocer los múltiples ensamblajes entre subjetividades, memorias, tiempos, espacios e identidades, y cómo transformaciones hegemónicas globales impactan en ellos rearticulándolos, activando nuevos usos del patrimonio, nuevas formas de concebirlo y, así, obligándonos a replantear constantemente nuevas formas de estudiarlo.

Epistemologías múltiples del patrimonio

Dada la existencia de ontologías múltiples del patrimonio, no puede existir un único acercamiento al conocimiento de este. En las interacciones entre ontología, epistemología y usos, las formas de conocimiento han de ser necesariamente flexibles y adaptables a las necesidades del campo explorado. Una flexibilidad de la que carecen los estudios oficiales o coloniales del patrimonio. Dentro de la creciente separación entre estudios del patrimonio técnicos y críticos (Winter, 2013), los primeros conciben como objetivo último la salvación, restauración o preservación de un material o bien patrimonial, sin tener en cuenta el contexto sociopolítico o las razones por las que estos procesos se realizan. Otro tipo de aproximaciones oficiales al patrimonio lo consideran como sinónimo del pasado y, por lo tanto, basan sus investigaciones en modelos de ciencias positivas con el objetivo de establecer regímenes de verdad donde lo importante es encontrar una correspondencia entre los fenómenos observados y representaciones teóricas o modelos. Generar «conocimiento» implica aquí establecer representaciones más certeras de un pasado «realmente existente», una realidad empírica donde el patrimonio existe y tiene valor. Por su parte, la tradición de estudios patrimoniales críticos, mayoritariamente desarrollada en el ámbito anglosajón, analiza los usos del pasado en el presente centrándose habitualmente en relaciones de poder, narrativas y representaciones dominantes de identidad y memoria, la mercantilización de patrimonios y el rol de instituciones internacionales como la UNESCO en el proceso. En muchas ocasiones, sin embargo, este paradigma crítico simplemente identifica ciertos antagonismos sociales y los denuncia, sin ir más allá. Reproduce así en cierto sentido la objetivación y separación de los sujetos de estudio que se convierten en capital académico, evitando así una mayor implicación contextual que requiere «habitar la diferencia» (Grosso, 2010). Así, estos estudios son escasamente útiles a la hora de realizar, como menciona Barreiro, una «integración pragmática en el sistema» (en este volumen) a la hora de modificar los usos del patrimonio para transformar la realidad de los antagonismos descritos y las injusticias denunciadas.

Este desempoderamiento de las posturas críticas deriva de la asunción de teorías representacionales donde el objetivo parece ser «desvelar» o «desentrañar» el significado de ciertos procesos considerados perniciosos. Apostar por una ciencia patrimonial «menor» o «decolonial» implica entonces asumir paradigmas no-representacionales, donde el objetivo de la investigación es

... trabajar en presentar el mundo, no en representarlo o explicarlo. Nuestra concepción de la teoría no-representacional se caracteriza por una afirmación de la realidad de las representaciones. No entiende las representaciones como máscaras, miradas, reflejos, velos, sueños, ideologías, como algo que recubre la ontología (la vida y sus significados). La teoría no representacional se toma las representaciones en serio [...] no como códigos por romper o ilusiones [...] sino como realidades performativas en sí mismas, formas de hacer (Dewsbury *et al.*, 2002: 437).

Una concepción no representacional analiza las representaciones y se pregunta sobre los usos del pasado en el presente, quién los realiza y para qué. Esto implica entender qué actores sociales, identidades y memorias vienen a ser narrativizadas e incluidas como socialmente tolerables y cuáles excluidas de la esfera pública o de las nociones positivas de lo colectivo. Esta tarea necesaria cuestiona toda ‘educación patrimonial’ en ámbitos oficiales y la gestión tecnoburocrática del patrimonio como una simple técnica, revelando las raíces políticas de toda educación y tecnogestión experta. Sin embargo, más allá del ámbito de la representación, de los reconocimientos y las narrativas a distintos grupos sociales, se encuentra el análisis de la apropiación, es decir, de las políticas económicas del patrimonio.

Esta cuestión es habitualmente dejada de lado por la mayor parte de investigadores críticos, pese a que precisamente el auge de las inversiones públicas y privadas en patrimonio cultural derivan de su potencial como catalizador de procesos de valorización económica. Según Winter (2011), el capital juega un papel cada vez más importante en las formas que adopta el patrimonio y en la promoción de ciertos tipos de conocimiento experto, académico y cultural alrededor del mismo. Esto se debe tanto a la intrínseca relación entre patrimonio, turismo y los valores del patrimonio inmobiliario (Hamilakis y Duke, 2009), como al potencial del patrimonio para resignificar territorios y productos convirtiéndolos en marcas (Rullani, 2004). El valor común inmaterial del patrimonio se transforma así en valor de mercado dentro de las jerarquías globales de valor (Herzfeld, 2004) y la competición global por el prestigio (Isar, 2011). Especialmente en países donde se están produciendo transiciones hacia economías posindustriales (Alonso González, 2014), los gobiernos estatales tratan de contrarrestar la globalización a través del fortalecimiento de sus sectores patrimoniales domésticos (Winter, 2011). Así, ingentes flujos de capital se dirigen a la tríada patrimonio-patrimonio cultural-patrimonio inmobiliario, mediados por la acción de académicos, expertos, arquitectos, planeadores urbanos, funcionarios y emprendedores del sector servicios y del ocio. Así, como en el caso de la

Exposición de Shanghai (Winter, 2012), el patrimonio sirve para establecer una nueva economía política en la ciudad orientada al sector terciario, a la vez que se refuerza la construcción de una representación cultural, en este caso el proceso de construcción nacional que el país proyecta al exterior.

Shady y Leyva (en este volumen) nos muestran un ejemplo de un planteamiento holístico sobre la multiplicidad de usos del pasado en el presente, combinando flexiblemente distintas epistemologías a partir de un Plan Maestro integrador. Así, a través de la arqueología buscan conocer «el pasado», pero son conscientes de la necesidad de incorporarlo de modo funcional a la economía política contemporánea. Es decir, no solo se busca «proteger» el patrimonio, sino usarlo para algo como una memoria que se proyecta. De esta manera, formas de entender el pasado pueden vincularse a formas de producir alimentos mientras, a la vez, se persigue «convertir a la Civilización Caral en símbolo de la integración nacional» (Shady y Leyva en este volumen). Vemos entonces la necesidad de incorporar al análisis del patrimonio tanto cuestiones sobre representación (discursiva, narrativa, identitaria, etcétera) como sobre apropiación (de los recursos patrimoniales y sus usos en el conjunto de un ensamblaje social). La complejidad de la economía contemporánea hace imposible desligar cuestiones representacionales de economías políticas, ya que ambas interaccionan de modo complejo dentro de una creciente hibridación entre cultura y economía (Thrift, 2006). Por tanto, no debemos realizar estudios sobre los subalternos y sus patrimonios, sino con y desde la subalternidad. De lo contrario, se fomentan formas de conocimiento experto patrimonial «a la vez privilegiadas por el capital y que al mismo tiempo permiten la reproducción del capital, un proceso que, por implicación, permite y privilegia la articulación de ciertas formas de patrimonio, memoria e identidad» (Winter, 2011: 76). Así, enfoques técnicos y un acercamiento positivista y acrítico suele ser favorecido en proyectos patrimoniales para favorecer los intereses financieros implicados en proyectos de gentrificación y restauración varios (por ejemplo, una arqueología procesual limitada al «descubrimiento» del patrimonio sobre arqueologías posprocesualistas que podrían contextualizar su labor en un ámbito sociopolítico más amplio). Una situación favorecida por el estado en su promoción del binomio turismo-desarrollo, al que el patrimonio se vincula de forma intrínseca (Shepherd, 2006).

Una visión cartográfica, una ontografía, que dé cuenta de esta complejidad debe entonces afrontar las múltiples ontologías del patrimonio. No se pregunta ¿quién tiene razón? O ¿cuál es la representación más certera? Sino que más bien busca situar y mapear estas ontologías. Ninguna interpretación o representación es equivocada por sí misma, sino que «derivan de distintas cosmovisiones y experiencias de la realidad, producidas por una inmersión en ámbitos culturales y espaciales separados» (Bonta y Protevi, 2004: 41). El objetivo de la ontografía es, a nivel epistemológico, mapear las distintas percepciones, usos y representaciones que un cierto grupo social se hace del pasado en el presente, y la impronta que distintos procesos sociales han dejado en aquellas. En este

sentido, es fundamental girar hacia un modelo de coproducción científica entre distintos actores sociales y expertos o académicos. Pero la ontografía no es el fin en sí mismo: en última instancia trata de proveer conocimiento políticamente informado a estrategias de gestión que permitan reensamblar el patrimonio de nuevas formas en un contexto socioeconómico determinado. La ontografía ha de ser necesariamente interdisciplinaria en su integración de conocimientos, escalas y metodologías diversas, a la vez que transdisciplinaria y posdisciplinaria.

Transdisciplinaria en el sentido de utilizar un marco de referencia que aglutine las distintas visiones de modo comprensivo, que produzca «un conocimiento que nos lleve más allá del propio conocimiento que estamos generando, incluso hacia la producción de otras cosas que el conocimiento» (Barreiro en este volumen). En mis etnografías patrimoniales he empleado habitualmente una visión posestructuralista de tipo deleuziano y foucaultiano, que permite superar los determinismos marxistas y estructuralistas. Esta perspectiva es inmanente y considera que existe una relación de «determinación recíproca» entre todas las estructuras y procesos sociales, en lugar de efectos mecanicistas causales (económicos o culturales) que trascienden al plano social y lo determinan o condicionan. En lugar de agencias lineales encontramos procesos de emergencia patrimonial, en lugar de significantes y significados observamos ensamblajes complejos donde interactúan distintas formas de expresión cultural y de contenidos socioeconómicos, en lugar de sujetos y objetos surgen conjuntos de relaciones o metapatrones (Herzfeld, 1992) en constante transformación.

Posdisciplinaria en el sentido que le otorga Curtoni (en este volumen), buscando un nuevo *locus* de enunciación del saber más allá de la disciplina moderna occidental que permita la entrada de otras formas de conocer. Como ya se ha mencionado, las ontografías patrimoniales han de producir conocimientos necesariamente locales, lo que «no niega la disciplina [...] sino sus formas de racionalidad excluyente, hegemónica, eurocéntrica que caracterizan a buena parte de las prácticas actuales» (Curtoni en este volumen). No hay que olvidar que el investigador patrimonial también forma parte activa del campo social y es un coproductor más del patrimonio, entendido «no como un objeto en sí a ser venerado y preexistente a las voluntades sociales, sino como la resultante de múltiples relaciones culturales, políticas, históricas, ideológicas, etcétera» (Curtoni, este volumen). Avanzar hacia un modelo de coproducción del conocimiento patrimonial implica simplemente reconocer una realidad: que el patrimonio se coproduce *de facto* entre una multiplicidad de actores sociales. Que el conocimiento académico o experto se involucre en dicha tarea o simplemente se inserte, como otro actor más, en las cadenas tecnoburocráticas de su producción, es otra cuestión. Es decir, necesitamos un cierto indisciplinamiento de la ciencia y de sus supuestos epistemológicos modernos e ilustrados (Haber, 2011).

El modelo de coproducción del conocimiento implica una comprensión flexible de las epistemologías patrimoniales y un reconocimiento del potencial del «público» en dicha labor (González Álvarez y Alonso González, 2014, en

prensa). Pero también nos lleva directamente a los ámbitos ontológico y de gestión, al generar una rearticulación de la realidad (de lo que la gente experimenta y vive como patrimonio) y una transformación en los modos de proyectarse al futuro de un determinado colectivo mediante modelos de gestión distintos a partir del nuevo conocimiento generado. La co-producción del patrimonio asociada a nuevas redes de relacionalidad lleva al surgimiento de nuevos valores que, lejos de preexistir al patrimonio —los habituales listados institucionales cosificados de valores tales como el «científico», «estético», etcétera— derivan de nuevos modos de juzgar lo real y estos, a su vez, de modos de existir en el mundo (véase Deleuze y Artal, 1971).

Gestiones múltiples del patrimonio

Como muestran las diversas contribuciones en este volumen, la multiplicidad de ontologías y epistemologías del patrimonio interactúan y condicionan sus múltiples usos. Estos usos se enmarcan en dos períodos o sistemas provisionalmente dominantes (Guattari, 1995) que, simplificando, podemos denominar «moderno» y «supermoderno».

El período moderno se caracteriza por el uso del patrimonio para legitimar las posiciones socioeconómicas de una cierta élite que se beneficiaba de la asociación a elementos de prestigio y conocimiento, a la vez que producía representaciones culturales de los «otros» y sus tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger, 1992). A la vez, se generaban, según Hall, visiones reaccionarias de los pasados nacionales (1999), necesarios para la conformación de mitos de origen, de imaginarios colectivos y de ciertos «Otros» etnicizados o racializados que reforzaban la imagen que de sí misma y de su identidad proyecta la nación. La conservación de elementos considerados valiosos por criterios estéticos o históricos formaba parte de la articulación de una gobernabilidad estatal asociada a la creación de narraciones nacionales. El patrimonio como tradición sirvió en la Ilustración para «educar» a las personas en los valores de las clases privilegiadas, convirtiéndose el estado en un productor de ciudadanos mediante su integración cultural (Bennett, 1995). Una integración asociada a jerarquías, donde lo moderno equivaldría a lo superior y lo popular (o tradicional) a lo atrasado. Así, paradójicamente, los estados nacionales continúan cooptando el patrimonio popular para legitimar narrativas nacionales, a la vez que intentan eliminar las formas de vida asociadas al mismo por considerarlas un reflejo de la pobreza y superstición de la gente (García Canelini, 1993).

Los actores modernos mantienen aún hoy un papel fundamental en la producción de patrimonio, uniéndose la visión patrimonial de los estados a nivel internacional en la labor de la UNESCO. Mientras nuestra teorización aboga por una comprensión siempre localizada de lo patrimonial, la UNESCO promueve una visión de raíz ilustrada que concibe el patrimonio como común universal, asociado a criterios educativos, artísticos y morales propios de los estados modernos occidentales. Pese a que prácticamente todos los intentos democráticos de

promover proyectos universales basados en la idea de la gente como «ciudadanos del mundo» han fallado (Žižek, 1992), la UNESCO mantiene esta retórica pese a haber sido, *de facto*, cooptada por las agendas de los estados nación. Estos generan tecnoburocracias alrededor del patrimonio que reproducen las formas globales del patrimonio para crear un metalenguaje internacional al que se adaptan las narrativas nacionales.

Como ideología, las narrativas nacionales son un conjunto de ideas, preceptos, creencias y valores que dan un sentido a la realidad, explicando el desarrollo histórico de la comunidad y su proyección presente y futura. Estas formulaciones ideológicas se conectan con el sistema disciplinario moderno, proveyendo el sistema de valores a partir del cual las tecnoburocracias patrimoniales enmarcan su acción, determinando las políticas correctas para la producción y recepción de ciertos significados. Las narrativas buscan la construcción simbólica de la sociedad y se componen de mitos específicos que condicionan patrimonios nacionales —evidente el énfasis en las estructuras militares medievales y el patrimonio eclesiástico en España vinculado a las narrativas históricas franquistas y el mito del catolicismo—. En última instancia, los distintos elementos patrimoniales se convierten en símbolos que significan mitos específicos, todos ellos englobados dentro de una narrativa global de la que se retroalimenta su sentido: el patrimonio es así coconstitutivo del campo social y esencial en la proyección de mensajes culturales.

El período supermoderno enfatiza y exagera los vectores modernos a la vez que rompe con él en ciertos aspectos (Augé, 2008). Así, la importancia de la generación de metanarrativas disminuye en paralelo a la pérdida de poder de los estados, ganando peso la inclusión del patrimonio en las economías posindustriales. Si «la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto» (Marx, 1989: 12-13), esta situación se acentúa en los tiempos supermodernos, al pasar los seres vivos a formar parte del capital fijo y la producción de significados y formas de vida como la forma esencial de generar valor añadido. Un proceso en el que las facultades y habilidades humanas, el saber hacer, el conocimiento, las emociones y los afectos, son considerados directamente como productores de valor no solo en el trabajo, sino sobre todo fuera de este (Marazzi, 2008; Lazzarato, 1996). El patrimonio es fundamental en este proceso por el que la generación de nuevas identidades produce valor, vinculado a tropos como el desarrollo sostenible, regeneración urbana o turismo cultural. Las instituciones se preocupan más por la vinculación del patrimonio con las lógicas mercantiles que con la producción de narrativas nacionales, de modo que las patrimonializaciones «maximicen su potencial para la conectividad multisectorial» (Winter, 2011: 79).

Estos procesos surgen tanto desde la base como desde arriba, ya que la mercantilización de patrimonios e identidades conlleva tanto la incorporación de diferencias a discursos patrimoniales y turísticos como la mercantilización de las propias identidades (Comaroff y Comaroff, 2009). Así, al día de hoy parece que

«poseer un patrimonio es indispensable para tener una identidad y una memoria cultural», por lo que «se utiliza ahora como una prueba de pasado, tradición, pertenencia y, consecuentemente, como afirmación de los derechos a lugares específicos, representación y voz política» (Isar *et al.*, 2011: 9). Así, jerarquías globales de valor se sedimentan en prácticas locales a partir de diversas zonas de contacto (Rappaport, 1998) donde se renegocian tanto identidades locales, regionales y nacionales, como dinámicas de exclusión e inclusión en relación con tropos de modernidad y tradición (Briones, 2005). Surgen dinámicas patrimoniales relacionadas con «complejos transnacionales de producción cultural» (Mato, 2003) donde se cosifican, intercambian y venden identidades, patrimonios y culturas. Estas dinámicas globales se reproducen a nivel individual, a medida que los sujetos tienden a individualizarse en el mundo occidental debido a la pérdida de vínculos emocionales con la realidad y el uso generalizado de la razón universal para dar cuenta de los fenómenos que nos rodean (Hernando Gonzalo, 2012). El patrimonio sirve aquí, de modos dispares, para realzar la individualidad respecto a la comunidad mediante el establecimiento de vinculaciones simbólicas que establecen criterios de gusto, valor y diferencia, habitualmente conectadas a inversiones en el mercado inmobiliario (Alonso González y González Álvarez, en prensa).

En este contexto, los modelos de gestión patrimonial varían ampliamente entre dos polos opuestos que van desde el modelo del «doble click» habitualmente empleado por la administración, a modelos holísticos que plantean la rearticulación del territorio a partir de planes de gestión abarcadores. Dentro de estos extremos, encontramos Laboratorios Patrimoniales que se implican en la configuración del patrimonio y sus políticas económicas, como en Santiago de Compostela y Montevideo, mientras otros como el de Campinas se centran en la educación patrimonial y aspectos representacionales.

En los casos de Perú y Portugal vemos cómo se intentan integrar los conocimientos sobre el pasado en los usos contemporáneos del territorio para rearticular los territorios a partir de valores patrimoniales. Igualmente, diversos casos en Uruguay (en este volumen) se plantean cómo actualizar el modelo de área protegida alrededor de la Laguna de la Rocha, problematizando las relaciones entre estado y sociedad, y el propio concepto de comunidad (Gianotti *et al.*, en este volumen). En la mayoría de los casos, se busca una comprensión de las formas locales de entender el patrimonio y de utilizarlo, mapeando sus usos diferenciales por parte de actores diversos (por ejemplo, Salatino y Troncoso en este volumen) de modo que los modelos de gestión se adapten a ontologías locales. Es ahí donde en rol del conocimiento experto y académico cobra su valor: ¿cómo ajustar las políticas de gestión de patrimonio, con todas sus herencias modernas y transformaciones contemporáneas, a ontologías locales mediante epistemologías flexibles?

Las respuestas a esta pregunta son múltiples y necesariamente variadas. En cualquier caso, la tarea fundamental sigue siendo la coproducción de patrimonio para algo, añadiendo una realidad al mundo que contribuye a rearticularla

de cierta forma. Actuar políticamente hoy en día no solo implica posicionarse dentro de un plano antagónico y decantarse por uno de los dos lados en conflicto, sino establecer una relación inmanente con el campo estudiado, habitarlo y transformarlo. Esto conlleva dejar de lado el dualismo promovido por la investigación de tradición anglosajona que separa el compromiso y el activismo de la investigación pura, algo ya denunciado por Horkheimer (1972) y Bourdieu (2002). Ante la masiva y generalizada apropiación de bienes comunes patrimoniales en el mundo contemporáneo, vale la pena pensar cómo las transformaciones en las jerarquías de valor patrimonial global pueden generar oportunidades para la reapropiación de valores comunes y su redistribución y fijación entre las comunidades locales. En otros lugares he abogado por modelos de parques culturales o patrimoniales que permitan la captura y fijación de estos valores comunes (Alonso González, 2013) y he estudiado las bondades de formas de patrimonialización alternativas en centros urbanos basadas en el desarrollo humano y social antes que en la especulación, como es el caso de la Habana Vieja (Cuba). Pero estos son solo dos ámbitos dentro de la enorme tarea de reapropiación del común patrimonial, siempre a caballo entre los tres vectores fundamentales del patrimonio: sus ontologías, epistemologías y formas de gestión múltiples, siempre combinándose y determinándose recíprocamente de modos variados.

Bibliografía

- ALONSO GONZÁLEZ, P. 2014. «From a given to a construct: Heritage as a commons», *Cultural Studies*, 28(3), 359-390.
- 2014. «La transición al pos-productivismo: parques patrimoniales, parques culturales y ordenación territorial», *EURE*, 40 pp. 217-238.
- 2013. «Cultural Parks and National Heritage Areas: Assembling Cultural Heritage, Development and Spatial Planning». Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- En prensa. «Pseudoarchaeology, Amateurism and Knowledge Transfer: Towards a Model of Archaeological Knowledge Co-Production in Spain», *Ethnography*.
- y GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. En prensa. «De la representación cultural de la otredad a la materialización de la diferencia: arqueología contemporánea de la domesticidad entre los Vaqueiros d'Alzada y los Maragatos (España)». *Chungara*.
- AUGÉ, M. 2008. *Non-places*, London, Verso.
- BENDIX, R. 2009. «Heritage between economy and politics». En: SMITH, L. y AKAGAWA, N. (eds.) *Intangible heritage*, London, Nueva York, Routledge, 253-269.
- BENNETT, T. 1995. *The birth of the museum: history, theory, politics*, London, Nueva York, Routledge.
- BONTA, M. y PROTEVI, J. 2004. *Deleuze and geophilosophy: A guide and glossary*, Edinburgh, Edinburgh University.
- BOURDIEU, P. 1991. *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- 2002. *Interventions politiques, 1961-2000: science sociale et action politique*, Marseille, Agore, Montréal, Agone.
- BRIONES, C. 2005. «Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales». En: BRIONES, C. (ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, 11-43.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 2003. *La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)*, Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- COLLIER, J. 1997. *From duty to desire: Remaking families in a Spanish village*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- COMAROFF, J. L. y COMAROFF, J. 2009. *Ethnicity, Inc*, Chicago, University of Chicago Press.
- CHOAY, F. 2007. *Alegoría del patrimonio*, Barcelona, Gustavo Gili.
- DELEUZE, G. 1989. *El pliegue*, Barcelona, Paidós.
- 1997. *Essays critical and clinical*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- y ARTAL, C. 1971. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- DEWSBURY, J. D. et al. 2002. «Enacting geographies», *Geoforum*, 33(4), 437-440.
- DOSSE, F. 2001. «Paul Ricoeur: entre mémoire, histoire et oubli», *La Mémoire, entre histoire et politique. Cahiers Français*, 15-23.
- DUSSEL, E. D. 1994. *El encubrimiento del indio, 1492: hacia el origen del mito de la modernidad*, México D.F., Cambio XXI.
- EVENS, T. M. 2008. *Anthropology as Ethics: Non-Dualism and the Conduct of Sacrifice*, Nueva York, Berghahn Books.
- FABIAN, J. 2002. *Time and the other: How anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.

- FLECK, L. 1981 [1935]. *Genesis and development of a scientific fact*, Chicago, University of Chicago Press.
- FOWLER, P. J. 1992. *The past in contemporary society: then, now*, London, Nueva York, Routledge.
- FUKUYAMA, F. 2006. *The end of history and the last man*, Toronto, Free Press.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1993. *Transforming modernity: Popular culture in Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2010. «Contra la Pospolítica: Arqueología de la Guerra Civil Española», *Revista Chilena de antropología*, 22, 9-32.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. y ALONSO GONZÁLEZ, P. 2014. «The 'Celtic-Barbarian Assemblage'. Archaeology and Cultural Memory in the 'Fiestas de Astures y Romanos' (Astorga, León)», *Public Archaeology*, 12(3).
- GRABURN, N. 2007. «A Quest for Identity», *Museum International*, 50 (3), 13-18.
- GROSSO, J. L. 2010. «Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica». En: ——— y Boito, M. E. (eds.) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 39-81.
- GUATTARI, F. 1995. *Chaosophy*, Nueva York, Autonomedia/Semiotext(e).
- HABER, A. 2011. «Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada» (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo), *Revista Chilena de Antropología* [online], 23.
- HALL, S. 1999. «Whose heritage? Un-settling 'the heritage', re-imagining the post-nation», *Third Text*, 13(49), 3-13.
- HAMILAKIS, Y. y DUKE, P. G. 2009. *Archaeology and capitalism: from ethics to politics*, Walnut Creek, Left Coast Press.
- HARVEY, D. 1990. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Cambridge, M.A., Blackwell.
- 2008. «The history of heritage». En: GRAHAM, B. y HOWARD, P. (eds.) *The Ashgate research companion to heritage and identity*, Aldershot, UK, Burlington, USA, Ashgate, 19-36.
- HERNANDO GONZALO, A. 2002. *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal.
- 2012. *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*, Madrid, Katz.
- 1992. «Metapatterns: Archaeology and the uses of evidential scarcity». En: CLAUDE GARDIN, J. y SPALDING PEEBLES, C. (eds.) *Representations in Archaeology*, Bloomington, Indiana University Press, 66-86.
- HERZFELD, M. 1997. «Anthropology: a practice of theory», *International social science journal*, 49(153), 301-318.
- 2004. *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago, University of Chicago Press.
- HEWISON, R. 1987. *The heritage industry: Britain in a climate of decline*, London, Methuen.
- HOBBSBAWM, E. J. y RANGER, T. O. 1992. *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOLBRAAD, M. 2009. «Ontology, ethnography, archaeology: An afterword on the ontography of things», *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 431-441.
- HORKHEIMER, M. 1972. «Traditional and critical theory», *Critical theory: Selected essays*, Nueva York, Seabury Press, 188-243.

- ISAR, Y. R. 2011. *UNESCO and heritage: global doctrine, global practice*. En: ANHEIER, H. K. y ISAR, Y. R. (eds.) *Heritage, memory & identity*. London: SAGE, 39-52.
- . VIEJO-ROSE, D. y ANHEIER, H. K. 2011. «Introduction». En: ANHEIER, H. K. y RAJ ISAR, Y. (eds.) *Heritage, memory & identity*, London, SAGE, 1-20.
- KAPFERER, B. 2007. «Anthropology and the Dialectic of Enlightenment: A Discourse on the Definition and Ideals of a Threatened Discipline», *The Australian journal of anthropology*, 18(1), 72-94.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. 2004. «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International*, 56(1-2), 52-65.
- KOOLHAAS, R. 2002. «Junkspace», *October*, 100, 175-190.
- KOPYTOFF, I. 1986. «The cultural biography of things: commoditization as process». En: APPADURAI, A. (ed.) *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Nueva York, Cambridge University Press, 64-91.
- LATOUR, B. 1999. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*, Cambridge, M.A., Harvard University Press.
- . 2007. «A textbook case revisited: knowledge as mode of existence». En: JASANOFF, S. and Society for Social Studies of Science (eds.) *The handbook of science and technology studies*, Cambridge, MIT, 83-112.
- . 2013. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*, Cambridge, M.A., Harvard University Press.
- LAURIER, E. 1998. «Replication and Restoration», *Journal of Material Culture*, 3(1), 21-50.
- LAZZARATO, M. 1996. «Immaterial labour». En: VIRNO, P. y HARTDT, M. (eds.) *Radical thought in Italy: A potential politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 133-147.
- LOWENTHAL, D. 1986. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. *Possessed by the past: the heritage crusade and the spoils of history*, Nueva York, Free Press.
- MARAZZI, C. 2008. *Capital and language: from the new economy to the war economy*, Los Angeles, Cambridge, Semiotext(e).
- MARX, K. 1989. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: «grundrisse» 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- MATO, D. 2003. *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- MOL, A. 1999. «Ontological politics. A word and some questions». En: LAW, J. y HASSARD, J. (eds.) *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 74-89.
- MONTENEGRO, M. 2010. «Paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente», *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 115-131.
- MOUFFE, C., 1979. «Hegemony and ideology in Gramsci». En: MOUFFE, C. (ed.) *Gramsci and Marxist theory*, London, Routledge y Kegan Paul, 168-204.
- NANCY, J. L. 1991. *The inoperative community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- NOVELO, V. 2005. «El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista». En: RODRÍGUEZ, X. C. S. y PÉREZ, X. P. (eds.) *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, Sevilla, El Monte, 85-99.
- RAPPAPORT, J. 1998. *The politics of memory: Native historical interpretation in the Colombian Andes*, Durham, N.C., Duke University Press.
- RICOEUR, P. 1984. *Time and narrative*, Chicago, University of Chicago Press.

- RULLANI, E. 2004. *Economía della conoscenza: creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Roma, Carocci.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. 2013. «Significance and social value of Cultural Heritage: Analyzing the fractures of Heritage». En: ROGERIO-CANDELERIA, M. A., LAZZARI, M. y CANO CERDÁN, E. (eds.) *Science and Technology for the Conservation of Cultural Heritage*, Boca Raton, F.L., CRC Press, 387-393.
- SHEPHERD, R. 2006. «UNESCO and the Politics of Cultural Heritage in Tibet», *Journal of Contemporary Asia*, 36(2), 243-257.
- SMITH, L. 2006. *Uses of heritage*, London, Routledge.
- STRONZA, A. L. 2009. «Commons management and ecotourism: Ethnographic evidence from the Amazon», *International Journal of the Commons*, 4(1), 56-77.
- THRIFT, N. 2006. «Re-inventing invention: new tendencies in capitalist commodification», *Economy and society*, 35(2), 279-306.
- TUNBRIDGE, J. E. y ASHWORTH, G. J., 1996. *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*. Chichester, Nueva York, John Wiley & Sons.
- VIRILIO, P. 2007. *Speed and politics*, Nueva York, Columbia University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2010a. «Intensive filiation and demonic alliance». En: JENSEN, C. B. y RÖDJE, K. (eds.) *Deleuzian intersections: science, technology, anthropology*, Oxford, Nueva York, Berghahn Books, 219-254.
- 2010b. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología posestructural*, Buenos Aires, Katz.
- WEISS, L. 2007. «Heritage-making and political identity», *Journal of Social Archaeology*, 7(3), 413-431.
- WINTER, T. 2011. «The political economies of heritage». En: ANHEIER, H. y ISAR, Y. R. (eds.) *The Cultures and Globalization Series 4: Heritage, memory & identity*, London, SAGE, 70-82.
- (ed.) 2012. *Shanghai Expo: An International Forum on the Future of Cities*, Nueva York, Routledge.
- 2013. «Clarifying the critical in critical heritage studies», *International Journal of Heritage Studies*, 19(6), 532-545.
- ŽIŽEK, S. 1992. *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*, Cambridge, M.A., MIT.
- 2004. *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, Nueva York, London, Routledge.