

Niyati Jigyasu* /
Rohit Jigyasu**

Traducción: Valerie Magar

Resumen: El artículo reflexiona sobre las nociones de patrimonio basadas en las tradiciones filosóficas arraigadas en el hinduismo, la religión predominante en la India. El patrimonio (*Virasat*) se considera independiente de la tradición (*Parampara*). El documento delibera sobre las nociones espacial, temporal y experiencial del patrimonio. Mientras que el espacio se manifiesta a través de representaciones simbólicas a nivel macro y micro, el patrimonio tangible se crea y recrea a través de nociones cíclicas del tiempo, dando así al proceso un significado cultural mucho más amplio que al producto. La dimensión experiencial contribuye a vincular lo tangible y lo intangible en diversos modos de comprensión, por lo que la materialidad tiene una importancia mucho menor que la espiritualidad del patrimonio. Esta interpretación también tiene implicaciones para el enfoque tradicional de la conservación del patrimonio, que hace hincapié en todos los rituales vinculados a la regeneración de un patrimonio concreto, en contraste con la mera conservación de las ruinas “muertas”. El documento se detiene además en los principales retos a los que se enfrenta este patrimonio cuando se considera de forma estática y con una creciente desconexión entre lo tangible y lo intangible. El fracaso de los enfoques de conservación “occidentales” centrados en la preservación material nos ha hecho reflexionar sobre el enfoque del *patrimonio vivo* para la conservación, que aboga por permitir la continuidad y la evolución y controlar el cambio para proteger la esencia del patrimonio que está profundamente conectado con el ser.
Palabras clave: patrimonio, tradición, paisaje, conservación, continuidad, material, inmaterial, conocimientos tradicionales.

Postulado: 19.11.2021
Aceptado: 20.02.2023

Explorar las nociones de patrimonio en la India desde la perspectiva del hinduismo

Patrimonio: un producto y un proceso

Las nociones de *patrimonio* son tan diversas como las personas que son sus portadoras. Esto también está relacionado con el hecho de que las sociedades tienen diferentes puntos de vista y mantienen diversos vínculos con su pasado. Siempre ha prevalecido el debate sobre la diferencia entre las nociones oriental y occidental de la definición de “patrimonio”. La UNESCO describe que el *patrimonio cultural* es, “en su sentido más amplio, tanto un producto como un proceso, que proporciona a las sociedades una riqueza de recursos heredados del pasado, creados en el presente y otorgados en beneficio de las generaciones futuras” (UNESCO, 2014: 132). En el contexto indio, el producto y el proceso se consideran por separado. En hindi, corresponden con *Virasat* y *Parampara*, que se traducen como “patrimonio” y “tradición” (Savyasaachi, 2017: 228); por ejemplo, en el caso de la artesanía tradicional, es la tradición llevada a lo largo de generaciones la que contribuye a hacer el patrimonio. Así, tomando el ejemplo de un artesano tradicional, el conocimiento de la artesanía formaría parte de su *Virasat* (tradición) transmitida por sus antepasados (*Parampara*). Estas tradiciones también tenían fuertes raíces en la división social a través de la casta, el trabajo y la mano de obra.

Nociones espaciales, temporales y experienciales del patrimonio

El patrimonio cultural desde una perspectiva oriental en particular puede entenderse a través de connotaciones espaciales, temporales y

* Investigadora independiente y consultora de patrimonio. Correo electrónico: niyati.jigyasu28@gmail.com

** Responsable de Proyectos, Patrimonio Urbano, Cambio Climático y Gestión del Riesgo de Catástrofes, Unidad de Programas, ICCROM. Correo electrónico: rj@iccrom.org

experienciales basadas en los postulados del hinduismo, los procesos de pensamiento religioso predominantes que han dominado la India.

Noción espacial

La dimensión física del espacio sigue percibiéndose a través de las extensiones geográficas, ya que es fácilmente comprensible por los sentidos humanos, independientemente del contexto social, cultural o religioso; sin embargo, en el proceso de pensamiento hindú, esta comprensión física también está conectada con la comprensión subconsciente de la forma y el significado del paisaje, que se manifiesta a través de representaciones simbólicas que incluso pueden incluir todo el cosmos a nivel micro (Galtung, 1979; Vatsayan, 1994).

Citando la obra de Eliade, Singh y Parveen destacan que, a diferencia de la tradición occidental, según la religión hindú, la organización humana comenzó con la creación del mundo (Singh y Parveen, 2016: 1). De ahí que “la visión cósmica de un territorio o hábitat es siempre una consagración y representa la obra paradigmática de los dioses” (Eliade, 1991: 32). Los sistemas de planificación de la mayoría de las ciudades tradicionales, así como las construidas por los gobernantes soberanos, se basan en el prototipo celeste, reflejo de los poderes cosmo-mágicos. Esto se hizo para tener ciudades terrenales e instituciones religiosas en similitud con la esfera de otro mundo, identificada con los cielos (Gastner, 1954: 191). Singh establece un paralelismo con la manifestación de un “elemento trascendental entre el macrocosmos (cosmos / cielo) y el microcosmos (templo / cuerpo humano)” (Singh, 1993: 242). Esas dos polaridades están vinculadas por la estructura espacio-sagrada intermediaria, es decir, el mesocosmos (entorno construido) (Singh, 1993: 242). La ciudad de Benarés es un ejemplo de mesocosmos que media entre el microcosmos del individuo y el macrocosmos del universo. Así, esos tres niveles arquetípicos están unidos por el *axis mundi*; una comunicación entre el cielo y la tierra (Singh y Parveen, 2016: 1). En el caso de Bhaktapur, una importante ciudad histórica

de Nepal, los habitantes imaginaron su forma ovoide irregular como una representación directa del *damru*, el tambor en forma de reloj de arena de Shiva (dios hindú); sin embargo, no hay rituales relacionados con estas imágenes icónicas que vinculan las ciudades a los dioses (Levy y Rajopadhyaya, 1991: 151). Tal comprensión significa que los componentes y procesos del espacio no sólo son reales en términos físicos, sino que también se construyen en varios niveles de conciencia, que desarrollaremos más adelante como una dimensión experiencial de la realidad. Sin embargo, nuestros sentidos e instrumentos sólo pueden medir aspectos concretos del espacio, lo que limita nuestra capacidad individual de percibirlo.

Noción temporal

La perspectiva occidental predominante del patrimonio lo considera a escala lineal, donde el pasado está separado del presente, y la existencia de reliquias del pasado determina cómo se define el patrimonio en el presente. Ello, por supuesto, implica que las intervenciones de conservación se orientan principalmente a preservar las huellas materiales del pasado.

Por otra parte, la noción hindú del tiempo abarca un ciclo continuo de nacimiento y muerte, creación y destrucción, y por tanto, no hay punto de partida ni de llegada (Galtung, 1979; Vatsayan, 1994). Visto desde tal perspectiva, el patrimonio no existe en un estado estático de un periodo concreto de la historia, sino que se recrea constantemente como parte de este ciclo sin fin. Además, ese proceso cíclico tiene una continuidad sin fin, como un bucle cíclico en el que se vuelve a representar y recrear, pero no necesariamente el mismo patrimonio en términos materiales; siempre hay un sentido de creatividad y evolución que coexiste con la continuidad. Lo anterior también concuerda con un principio central del budismo, estrechamente relacionado con el hinduismo, según el cual todo es impermanente y, por tanto, hay que esforzarse para alcanzar la salvación (Heehs, 2002). Nuestras acciones y procesos de pensamiento pueden alterar el punto de retorno de forma que volvamos,

pero no exactamente al mismo punto desde el que empezamos, y así nuestros procesos evolutivos son como los de un bucle cíclico.

Otra consecuencia importante de la noción cíclica del tiempo y del acto de recrear reside en la naturaleza efímera de la encarnación física del patrimonio y la falta de importancia que se da a su materialidad. Ganesh Chaturthi, un festival hindú, se celebra alrededor del mes de agosto en las zonas occidentales de la India. Cada año, durante diez días, se crean asentamientos temporales en miniatura para las celebraciones, y muchos barrios se transforman con iluminación y decoraciones especiales. Se crean *pandals*, es decir grandes estructuras temporales para albergar al ídolo Ganesh. El último día, el ídolo es transportado por un gran número de personas en largas procesiones para sumergirlo en el mar. El dios Ganesh también es conocido como Vighnaharta (que significa “el que elimina los obstáculos”), por lo que los *pandals* y las procesiones posteriores incluyen un creativo retablo en el que se representan preocupaciones locales y globales con el dios Ganesh mediando en los resultados. Estas representaciones no tienen ninguna base en las antiguas escrituras o sermones religiosos, sino que proceden de la creatividad humana que trasciende lo local y lo global, lo histórico y lo contemporáneo.

Mehrotra utiliza la inmersión como espectáculo de la ciudad. Con la disolución de la arcilla en el agua, el espectáculo termina para ese año. Este espectáculo no puede descifrarse mediante ningún mecanismo estático o permanente. La memoria de la ciudad está incrustada en todo ese proceso (Mehrotra, 2008).

Una vez más, esta perspectiva temporal desempeña un papel fundamental en nuestro planteamiento de la conservación, que se esfuerza por gestionar la continuidad y el cambio para preservar la esencia del patrimonio en una perspectiva temporal longitudinal. Esa concepción es muy importante en el discurso contemporáneo de la conservación, en el que gradualmente hemos dejado de centrarnos en la mera conservación para centrarnos en la gestión del cambio (Teutonico y Matero, 2003). Aunque apreciamos

esta nueva perspectiva, no podemos descartar la importancia de proteger el tejido material que encarna los valores históricos derivados del pasado lejano, haciéndolo único e irremplazable, como un capítulo de un libro de historia.

La noción de experiencia

Ahora que estamos rompiendo las fronteras entre realidad y construcción, nos gustaría introducir la tercera dimensión, que es crucial para nuestra comprensión del patrimonio, pero que a menudo se ha pasado por alto. Esta noción experiencial está intrínsecamente ligada a nuestros niveles de cognición, que existen a nivel consciente (visible), subconsciente (oculto) e inconsciente (invisible). El espacio y el tiempo adquieren una comprensión más amplia cuando adoptamos una perspectiva holística, que tiene en cuenta los tres niveles. Gupta (2003) lo explica de otra manera: lo visible significa la dimensión tangible que es principalmente física. La riqueza material de este mundo es una ilusión (*Maya*) y puede perderse. La ilusión lleva a desear aspectos materialistas mundanos que alejan de Dios y de la experiencia real, por lo que todas las dimensiones tangibles apenas tienen importancia. Los aspectos tangibles o físicos de la comprensión son muy fáciles y perceptibles por nuestros sentidos. Uno reconoce la ilusión e intenta descubrir la verdad en el nivel oculto. Esto se ve en la naturaleza a través de la creencia de que la creación de Dios, aunque ilusoria, es mayor que las creaciones físicas de los humanos. De ese modo, los aspectos sagrados se asocian a la naturaleza. Los componentes naturales y sagrados de los árboles, las montañas, los ríos, las masas de agua, los bosques, las piedras, etcétera, pueden requerir descubrimiento y creatividad cuando se ven de este modo. Ese aspecto oculto se manifiesta en rituales y prácticas culturales. Uno no puede ver la dimensión intangible invisible a simple vista, pero sólo puede experimentarla. Éste es el verdadero paisaje en el que todas las dimensiones tangibles e intangibles, visibles y ocultas, pierden su significado, y uno puede apreciar la cualidad experiencial sin ningún atributo físico. La dimensión invisible muestra que el ser humano es

parte inherente de ese paisaje, que se construye dentro de sí mismo y se define metafóricamente pero se experimenta espiritualmente. Es importante distinguir la experiencia de la percepción: mientras que la experiencia determina una comprensión más profunda, la percepción sólo puede formar una opinión.

La dimensión experiencial también vincula a la gente con el paisaje a través de narraciones que dan un significado totalmente distinto al espacio, relacionando diversos elementos naturales como colinas, masas de agua, árboles, etcétera, con historias que se tejen a través de metáforas religiosas. Esto añade otro nivel de dimensión experiencial al espacio físico y también vincula cultura y naturaleza de forma inseparable, ya que la cultura se convierte tanto en parte de la naturaleza como a la inversa. Tomemos el caso del paisaje sagrado de Vrajbhoomi, en el norte de la India, vinculado a las historias relacionadas con la infancia de Krishna, una deidad hindú. Cada año, decenas de devotos experimentan colectivamente este paisaje a lo largo de rutas procesionales que conectan diversos lugares vinculados a la infancia de Krishna. Este lugar patrimonial demuestra perfectamente la difuminación de los límites entre lo histórico y lo mitológico, lo cultural y lo natural, y lo material y lo inmaterial. La valoración de la importancia del patrimonio va más allá de la calidad visual o el simbolismo. Ya no viene determinado por cómo lo perciben y definen los demás, sino que se integra al ser/la existencia.

Jiirnodharana: el enfoque tradicional de la conservación del patrimonio

Desde la perspectiva del hinduismo, tradicionalmente se han atribuido valores al patrimonio por sus significados simbólicos y su uso en la vida cotidiana. Las ruinas o *khandar* se consideraban desechos y no dignos de valor (Sinha, 2020: 4). Al igual que el crecimiento, incluso la decadencia está dentro de la ley de la naturaleza y es inevitable. El antiguo tratado de *jiirnodharana* afirma en su texto que todo objeto, natural o hecho por el hombre, tiene que cambiar. Ello hace *prāsāda-vastu*, es decir, la forma del edificio

que también debe sufrir el cambio y la decadencia. Según las antiguas escrituras, ningún ser es inmortal en este universo donde los procesos de *Sirsti* (creación), *Sthiti* (existencia) y *Samhara* (destrucción) están siempre en continuidad. Teniendo en cuenta que un edificio también se entiende como un ser vivo (*prāsāda-purusha*), los conceptos de creación, existencia y destrucción también se aplican a él. Los conceptos occidentales de conservación garantizarían su preservación en su forma más auténtica, pero según *jiirnodharana*, hay que tener en cuenta el espíritu del edificio y no sólo la forma material. También existe el concepto de *punahsthapan*. Como afirma Kawathekar (2020), mientras que “el *punahsthapan* implicaba la restauración de lo construido según los sistemas de conocimiento establecidos, ocupándose de los aspectos físicos de la estructura, el *Jiirnodharana* se ocupaba de los aspectos tanto físicos como metafísicos del patrimonio” (Kawathekar, 2020: 18). No es el edificio histórico el que se considera digno de restauración, sino el proceso de su creación el que se repite a través de *jiirnodharana*, de modo que los principios de la construcción tradicional y los *kalpa* (rituales) asociados permanezcan inmortales (Tom, 2013: 37). La práctica de la conservación, por tanto, se esfuerza por proteger la autenticidad del espíritu, la forma y el diseño, más que el material. Según el *Mayamata*,¹ los templos indios debían renovarse cada doce años. El tratado menciona que las renovaciones debían proceder “sin añadir nada (a lo que existía originalmente) y siempre de conformidad con la apariencia inicial (del edificio) y con el consejo de los entendidos” (Dagens, 2017: 335). Este concepto de desmantelamiento completo y reconstrucción con madera nueva también forma parte de la tradición japonesa, donde la autenticidad está “esencialmente ligada a la función, subsidiaria de la forma, y en el acto de reconstrucción que emplea habilidades tradicionales pero de ninguna manera al material” (Labadi, 2010: 71).

¹ *Mayamata*, un antiguo tratado que se cree que fue escrito en el siglo V, de origen del sur de la India, trata con detalle la arquitectura y la iconografía de los templos del sur (Drāviḍa).

La desconexión entre lo tangible y lo intangible

Una vez apreciadas las polifacéticas características del patrimonio entendido desde la perspectiva filosófica hindú, veamos algunos ejemplos para comprender los principales retos a los que se enfrenta este patrimonio en el contexto actual.

Los hindúes veneran los dos ríos sagrados, el Ganges y el Yamuna, situados en el norte de la India. La secular conexión espiritual ha contribuido al desarrollo de una rica civilización. El paisaje cultural sagrado de Vrajbhumi, asociado a muchas historias de la infancia del Señor Krishna, se ha desarrollado en torno al río Yamuna (Mason, 2009). Estos paisajes fueron y siguen siendo de extraordinaria importancia arquitectónica y ecológica y se han mantenido a lo largo del tiempo hasta la actualidad; sin embargo, el estado actual de los ríos presenta un panorama desolador. La mayoría de los rituales y creencias que son manifestaciones de las dimensiones ocultas e invisibles del patrimonio siguen siendo tan fuertes como siempre o incluso se han vuelto más elaborados con el paso del tiempo; empero, el agua de los ríos, que es el aspecto visible del patrimonio, está contaminada en proporciones peligrosas, ya que se vierten en ellos todo tipo de residuos. Parece que los ríos han sido repudiados lenta pero sistemáticamente por sus comunidades (Jigyasu, 2005).

En primer lugar, esto demuestra que la brecha entre las dimensiones visibles y las ocultas e invisibles ha aumentado sustancialmente. En segundo lugar, existe una brecha cada vez mayor entre las opiniones de los profesionales del patrimonio y las comunidades locales, que son las verdaderas portadoras del patrimonio. En tercer lugar, no está clara la división entre “moderno” y “tradicional”. Mientras que lo “moderno” se percibe en gran medida como el desarrollo de comunidades tradicionales atrasadas, lo “tradicional” se asocia o bien con conocimientos anticuados o bien con romanticismo y nostalgia. En un plano más amplio, nuestro avance tecnológico parece separarnos de nuestro yo interior (Malik, 1990; 1995). Nos dejamos llevar tanto por percepciones su-

perficiales que no nos tomamos el tiempo suficiente para una reflexión y comprensión más profundas. Ya no nos esforzamos por desarrollar una percepción, sino que tendemos a mirar hacia fuera, pasando por alto los puntos fuertes y las contradicciones internas. Lo anterior se refleja en nuestra definición de *catástrofe* y en los esfuerzos por reducir los riesgos de catástrofe. Aunque una catástrofe puede desencadenarse por un peligro natural catastrófico, los factores lentos y progresivos nos están haciendo, a los humanos, no sólo físicamente sino, lo que es más importante, psicológicamente más vulnerables que nunca. Vivimos en una época de generaciones “confusas”, que no son capaces ni de sacar partido de lo moderno ni de utilizar los viejos sistemas de conocimiento que se han ido construyendo a lo largo del tiempo mediante ensayo y error y que parecen haber perdido su relevancia.

Compartimentación del conocimiento

Como afirma Jigyasu, el patrimonio es producto de sistemas de conocimiento tradicionales o autóctonos, que “suelen desarrollarse localmente, están bajo control local y utilizan bajos niveles de tecnología” (Jigyasu, 2013: 6). Muchos también están desorganizados en un sentido burocrático. Las artes escénicas tradicionales, los grupos indígenas, la instrucción deliberada (crianza de los hijos, escolarización tradicional y aprendizaje) y los canales no estructurados, como las conversaciones en los mercados y en los campos, los registros escritos y memorizados y la observación directa, son los principales medios de difusión de esos conocimientos. Ello demuestra que los conocimientos tradicionales o autóctonos abarcan todo el contexto cultural. Paul Sillitoe describe ese conocimiento como interdisciplinar por definición, donde las comunidades locales perciben y gestionan su entorno como un sistema completo (Sillitoe, 2006: 6). Además, se basa en la experiencia, caracterizada por ensayos y errores, y es práctico y culturalmente arraigado, por lo que su alcance es holístico.

El aumento de los conocimientos ha conducido al desarrollo de nuevas técnicas, algunas de las

cuales han sobrevivido, mientras que otras se han extinguido o perdido. De ahí que sea fundamental cuestionar la peculiaridad de la época actual, que ha llevado a compartimentar nuestros conocimientos y prácticas actuales en tradicionales y modernos. La razón de esta marcación es el prejuicio que acompaña a la noción de “tradicional”. El progreso es un proceso que se desarrolla gradualmente, y es muy posible que todas las esferas de cualquier actividad no experimenten avances al mismo tiempo. Pero a veces, esta posibilidad de transición gradual se ve frustrada sólo por la presunción de que todo lo “tradicional” no merece ser desarrollado. Además, como añade Sengupta, hasta un pasado reciente, el conocimiento humano y las actividades productivas se han dividido en tradicionales y modernas, y la denominada “tradicional” ha sido condenada incluso antes del juicio (Sengupta, 2007: 22).

Enfrentarse al legado colonial

La conservación del patrimonio como institución formal se inició en India en 1861, con la creación del Archaeological Survey of India (ASI) por el gobierno colonial británico. Fue precedida por una institución, la Asiatic Society of Bengal² (actualmente denominada Asiatic Society), fundada en 1784. La ASI se centraba en las fuentes textuales de la historia y la cultura de India. Preparó el camino para el interés colonial británico por la arqueología india y la conservación del patrimonio, al tiempo que ponía de relieve la profundidad y riqueza de la historia de India. Con el ingeniero Alexander Cunningham como primer director general, el mandato de la ASI utilizaba una definición muy amplia de arqueología que abarcaba múltiples formas de custodia del patrimonio cultural en el entorno construido. Era la época en que los restos antiguos se consideraban dignos de preservación, según la sensibilidad romántica y la fascinación del siglo XVIII de Occidente por las ruinas. Para controlar el tráfico de antigüedades y la sobre-excavación, a principios del siglo XX se centró la

atención en la preservación de los monumentos antiguos y la protección de los objetos de interés arqueológico, histórico y artístico (Kawathekar, 2020: 17).

Debido a nuestro legado colonial, la conservación del patrimonio en India ha sido en gran medida una empresa estatal y ha continuado el legado colonial en la conservación de edificios monumentales. El monumento del parque arqueológico, producto de un esfuerzo colonial por preservar el rico patrimonio de la India, no capta la amplitud y vitalidad de las tradiciones vivas y los paisajes que las encarnan. La disonancia entre las formas coloniales e indígenas de ver el pasado y el patrimonio exige ir más allá del monumento vallado.

Redefinir la conservación del patrimonio

Como afirma Chapagain (2013), las personas son los principales patrocinadores de todo lo que ocurre, incluida la creación, el mantenimiento y la modificación de su patrimonio. Hoy en día, los discursos sobre el patrimonio han pasado de las preguntas de los expertos sobre cómo conservar a “¿por qué conservar?” y luego a “¿para quién conservar?” (Luxen, 2004: 5). Se trata del patrimonio vivo, el que crean, mantienen y modifican las personas. Esto también puede significar que necesitamos (re)pensar en el patrimonio como una “cosa” viva —al igual que las personas—, *lo que nos obligará* a renunciar a algunas de nuestras nociones preconcebidas del patrimonio y a aquello para lo que, como profesionales del patrimonio solemos estar formados (Chapagain, 2013: 1). “El patrimonio está en todas partes”, como dice Lowenthal (2003: xiii) y el patrimonio adquiere su significado cuando pasa por un proceso cultural. (Smith, 2006: 3). El patrimonio vivo se caracteriza por la “continuidad”, que incluye la continuidad de la función original o el propósito para el que fueron concebidos originalmente, la continuidad de las prácticas culturales, y también la de la comunidad local con todas sus conexiones con las dimensiones tangibles del patrimonio (Poulios, 2012: 21).

Visto así, el patrimonio ya no sólo debe protegerse de las amenazas a las que está expuesto, sino que

² Sociedad Asiática de Bengala. Nota de la traductora.

debe utilizarse activamente como ancla que impulse la acción social colectiva y aumente la resiliencia de las comunidades. Para ello es necesario ir más allá de hacer del patrimonio una mera construcción artificial y entenderlo y soportarlo como una realidad viva que forma parte eterna de la existencia humana.

Bibliografía

- CHAPAGAIN, Neel Kamal (2013), "Contents and concerns in Asian heritage management", en Kapila D. SILVA y Neel Kamal CHAPAGAIN (eds.), *Asian Heritage Management*, Kindle, Routledge.
- DAGENS, Bruno (2017), *Mayamata: An Indian Treatise on Housing Architecture and Iconography*, 2a. ed., Nueva Delhi, New Age Books.
- ELIADE, Mircea (1991), *The Sacred and the Profane*, Princeton, Princeton University Press.
- GALTUNG, Johan (1979), *Methodology and Development*, Nueva York, Harper.
- GASTNER, Theodor H. (1954), "Myth and Story", *Numen*, vol. 1, núm. 1, pp. 184-212.
- GUPTA, Divay (2003), "Three types of landscape", Unpublished Paper.
- HAEHS, Peter (ed.) (2002), *Indian Religions: A Historical Reader of Spiritual Expression and Experience*, Londres, C. Hurst & Co.
- JIGYASU, Rohit (2005), "Disaster: A 'Reality' or Construct? Perspectives from the 'East'", en Ronald W. PERRY y Enrico L. QUARANTELLI (eds.), *What Is a Disaster? New Answers to Old Questions*, Bloomington, Xlibris, pp. 49-59.
- _____ (2013), "Using traditional knowledge systems for post-disaster reconstruction – Issues and challenges following Gujarat and Kashmir Earthquakes", *Creative Space*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-17.
- KAWATHEKAR, Vishakha (2020), *Legal Frameworks for the Protection of Built Heritage in India*, Nueva Delhi, Copal Publishing Group.
- LABADI, Sophia (2010), "World heritage, authenticity and post-authenticity", en Sophia LABADI y Colin LONG (eds.), *Heritage and Globalization*, Londres, Routledge, pp. 66-84.
- LEVY, Robert I., y Kedar Raj RAJOPADHYAYA (1991), *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*, Berkeley, Oxford, University of California Press.
- LOWENTHAL, David (2003), *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LUXEN, Jean-Louis (2004), "Reflexions on the Use of Heritage Charters and Conventions", *Conservation: Getty Conservation Institute Newsletter*, vol. 19, núm. 2, pp. 4-9.
- MALIK, Subhash Chandra (1990), *Modern Civilization: A Crisis of Fragmentation*, Nueva Delhi, Abhinav Publications.
- _____ (1995), *Reconceptualising the Sciences and the Humanities: An Integral Approach*, Nueva Delhi, Manohar Publishers.
- MASON, David V. (2009), *Theatre and Religion on Krishna's Stage: Performing in Vrindavan*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- MEHROTRA, Rahul (2008), "Negotiating the Kinetic and Static Cities: The Emergent Urbanism of Mumbai", en Andreas HUYSEN (ed.), *Other Cities, Other World: Urban Imaginaries in a Globalizing Age*, Durham / Londres, Duke University Press, pp. 205-218.
- POULIOS, Ioannis (2012) "Discussing strategy in heritage conservation. Living heritage approach as an example of strategic innovation", *Journal of Cultural Heritage Management and Sustainable Development*, vol. 4, núm. 1, pp. 16-34.
- SAVYASAACHI (2017), "What Is Worthy of Conservation", en *Hriday Reflections*, Ahmedabad, ICOMOS India, CEPT, pp. 27-30.
- SENGUPTA, Nirmal (2007), "Introduction", en Nirmal SENGUPTA (ed.), *Economic Studies of Indigenous and Traditional Knowledge*, Nueva Delhi, Academic Foundation, pp. 21-30.
- SILLITOE, Paul (2006), "Introduction: Indigenous knowledge in development", *Anthropology in Action*, vol. 13, núm. 3, pp. 1-12 <<https://doi.org/10.3167/aia.2006.130302>>, consultada el 10 de noviembre de 2021.
- SINGH, Rana P.B., y S. Rana PARVEEN (2016), "Kashi and Cosmos: Spatial Manifestation and the Five Pilgrimage Journeys of Banaras", *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 4, núm. 6, pp. 1-15 <<https://doi.org/https://doi.org/10.21427/D75Q7N>>, consultada el 10 de noviembre de 2021.
- SINGH, Rana P.B. (1993), "Cosmic layout of hindus sacred city, Varanasi", *Architecture and Compartment/Architecture and Behaviour (Association de La Revue) Special Issue: Lay-out of Sacred Places*, vol. 9, núm. 2, pp. 239-249.
- SINHA, Amita (2020), *Cultural Landscapes of India: Imagined, Enacted and Reclaimed. Cultural Landscapes of India: Imagined, Enacted and Reclaimed*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- SMITH, Laurajane (2006), "The uses of heritage", *Public History Readings*. <<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile>.

php/2946833/mod_resource/content/1/uses of heritage Laurajane Smith.pdf>, consultada el 10 de noviembre de 2021.

TEUTONICO, Jeanne Marie, y Frank MATERO (2003) *Managing change: sustainable approaches to the conservation of the built environment*, Los Ángeles, Getty Conservation Institute.

THAPAR, Romila (1987), “Cultural Transactions and Early India: Patronage”, *Social Scientist*, vol. 15, núm. 2, pp. 3-31.

TOM, Binumol (2013), “Jiirnodharana. The Hindu philosophy of conservation”, en Kapila D. SILVA y Neel Kamal CHAPAGAIN (eds.), *Asian Heritage Management Contexts, Concerns, and Prospects*, New York, Routledge / Taylor & Francis, pp. 35-48.

UNESCO (2014), *UNESCO culture for development indicators: Methodology Manual*, París, UNESCO.

VATSAYAN, Kapila (1994), *Concepts of Space: Ancient and Modern*, New Delhi, Abhinav Publications.